

SEBASTIANO BROGIN

L'aldilà raccontato: *exempla* e omelie nel Basso Medioevo latino

Tesi di Laurea Magistrale in Lettere Moderne, a.a. 2017-2018  
relatore Prof.ssa Rossana E. Guglielmetti, correlatore Prof. Roberto Tagliani

La tesi esamina le descrizioni dell'aldilà presenti nella letteratura basso-medievale latina nei testi destinati alla predicazione, che fanno ampio uso di racconti esemplari spesso incentrati su scene ultraterrene. Le modalità di rappresentazione dell'aldilà si sono rivelate numerose e così le fonti, sia colte che probabilmente popolari e orali, dei materiali e dei topoi ritracciati.

Dopo la presentazione di un'antologia dei testi esemplari analizzati, il lavoro sviluppa un percorso per luoghi e per immagini. Dapprima si sofferma sui luoghi reali che nella mentalità medievale hanno assunto un ruolo di "soglia", di luogo di passaggio tra la realtà quotidiana e l'aldilà. Successivamente sono esaminate le immagini archetipiche principali attorno a cui gli *exempla* costruiscono le loro rappresentazioni e le caratteristiche ambientali e psicologiche che i trattati e le raccolte di sermoni fornivano dei luoghi dell'aldilà nel loro complesso. Un altro fronte di indagine sono i rapporti tra la pena ultraterrena e la tipologia di peccato punita. Infine si è ragionato su come le modalità narrative del racconto esemplare avessero anche un valore descrittivo di alcune caratteristiche dell'aldilà. La ricerca ha permesso di rilevare il fondamentale ruolo svolto dalle *visiones* e dall'opera di Gregorio Magno nelle descrizioni dell'aldilà basso-medievale rivolte a un pubblico incolto, oltre a far emergere elementi popolari, estranei ai generi canonici medievali, che sono entrati a far parte del discorso dei predicatori.

# Sommario:

<b>Premessa</b> .....	<b>1</b>
<b>I. Introduzione</b> .....	<b>2</b>
1. I cinque regni ultraterreni.....	2
1.1. La terminologia e la spazializzazione dell'aldilà.....	2
1.2. La “dilazione”.....	3
1.3. Un luogo e una pena fisica per le anime.....	4
1.4. L'inferno e il paradiso: il binomio fondamentale dell'aldilà cristiano.....	6
1.4.1. Un aldilà di sofferenza e gioia eterni.....	6
1.5. Inferno e paradiso: le caratteristiche principali.....	8
1.5.1 Il <i>Iudicium</i> : passi scritturali oggetto d'analisi esegetica.....	9
1.5.2. L'inferno: l'esegesi delle Scritture, le caratteristiche fondamentali e i motivi iconografici.....	10
1.5.3. L'inferno e i ricettacoli delle anime ai tempi della “dilazione”.....	12
1.5.4. Il paradiso: tratti descrittivi derivanti dalle Scritture e dall'iconografia medievale.....	13
1.6. La nascita del purgatorio.....	17
1.7. I limbi: <i>limbus patrum (sinum Abrahae)</i> e il <i>limbus puerorum</i> .....	22
2. Le descrizioni letterarie dell'aldilà.....	26
2.1. Visioni, apparizioni, sogni.....	26
2.2. Le principali fonti del genere visionario.....	28
2.2.1. La tradizione classica.....	28
2.2.2. La tradizione giudaico-cristiana.....	29
2.2.3. L'aldilà nelle <i>passiones</i> e nell'agiografia dei primi secoli.....	33
2.3. Tra il IV e il VI secolo: la definizione del genere visionario.....	35
2.4. Le <i>Visiones</i> , un percorso cronologico: le prime visioni.....	36
2.5. Verso una maggiore coscienza del genere.....	42
2.6. Le visioni politiche.....	47
2.7. Le <i>visiones</i> basso-medievali.....	50
2.8. I viaggi nell'aldilà.....	56
3. Gli <i>exempla</i> e la predicazione basso-medievale.....	60
3.1. L' <i>exemplum</i> .....	60
3.1.1. Definizioni dell' <i>exemplum</i> medievale.....	61

3.1.2. L' <i>exemplum</i> medievale: non un genere letterario, bensì un “ingrediente retorico”	62
3.2. L'aldilà, la predicazione e gli <i>exempla</i>	63
3.2.1. La logica dell'inversione	63
3.2.2. Tra il tempo storico e quello escatologico	64
3.3. Le raccolte di <i>exempla</i>	65
3.4. Gli <i>exempla</i> tra cultura “alta” e popolare	66
3.4.1. Il cristianesimo popolare nei libri penitenziali	67
3.4.2. Il “grottesco medievale”	69
3.4.3. Gli <i>exempla</i> come possibile traccia della cultura e della mentalità popolare	70
<b>II. I testi esemplari del basso-medioevo</b>	<b>72</b>
1. Pier Damiani, le lettere	72
2. Orderico Vitale e la “masnada di Hellequin”	75
3. <i>Collectaneum exemplorum et visionum clarevallense</i>	77
4. Corrado di Eberbach e l' <i>Exordium Magnum</i>	78
5. Pietro di Cluny e il <i>De miraculis libri duo</i>	80
6. Erberto di Clairvaux, il <i>Liber visionum et miraculorum Clareuallensium</i>	82
7. <i>Collectio exemplorum cisterciensis</i>	85
8. Giacomo di Vitry	86
9. Gervasio di Tilbury e gli <i>Otia imperialia</i>	88
10. Cesario di Heisterbach	99
11. Stefano di Bourbon	106
12. Umberto di Romans, il <i>De dono timoris</i>	122
13. Guglielmo Peraldo	126
14. Iacopo da Varazze	127
15. Federico Visconti, <i>Sermones</i>	158
16. <i>Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti</i>	161
17. <i>Liber exemplorum ad usum predicantium</i>	162
18. Giovanni Gobi <i>iunior</i> e la <i>Scala Coeli</i>	164
19. Arnolfo da Liegi e l' <i>Alphabetum narrationum</i>	166
20. Il <i>Magnum speculum exemplorum</i>	170
<b>III. I diversi modi di raccontare l'aldilà</b>	<b>176</b>
1. Elementi naturali e contiguità con la geografia reale	176
1.1. Il vulcano: una porta per l'aldilà. Islanda, Vesuvio, Stromboli, Vulcano ed Etna	176

1.2	Laghi e porte di bronzo, l’Averno .....	182
1.3	La cosmografia e l’aldilà: i due inferni e i due paradisi di Gervasio di Tilbury e i quattro regni di Iacopo da Varazze.....	184
1.4	Il Purgatorio di San Patrizio .....	189
1.5	Il Paradiso terrestre sulla terra.....	192
1.6	Luoghi reali a contatto con l’aldilà: una sintesi. ....	198
2.	Le immagini archetipiche e i connotati dell’aldilà .....	199
2.1	Archetipi universali .....	199
2.1.1.	La montagna e l’isola .....	199
2.1.2.	Il giardino .....	202
2.1.3.	I fiumi.....	203
2.1.4.	Il ponte .....	206
2.1.5.	Il fiume e il “ponte probatorio” .....	207
2.1.6.	La fontana o fonte .....	214
2.1.7.	Il lago, la piscina, i bagni e le terme.....	218
2.1.8.	La vasca, il calderone, la pentola .....	221
2.1.9.	I cavalli neri: demoni, pene ultraterrene, mezzi per raggiungere l’aldilà.....	231
2.1.10.	La scala, mezzo per raggiungere l’aldilà e pena.....	238
2.1.11.	L’abisso infernale.....	246
2.1.12.	La fornace, il rogo .....	251
2.1.13.	Il banchetto celeste, il pasto infernale e il calice d’ira .....	254
2.1.14.	La <i>Domus</i> e il palazzo .....	259
2.1.15.	Libro celeste e libro infernale.....	262
2.1.16.	Archetipi, una visione d’insieme.....	263
2.2.	I connotati dei regni ultraterreni: lessico e dati psicologici.....	267
2.2.1.	Una minuziosa descrizione categoriale dell’aldilà .....	267
2.2.2.	L’introduzione: la tripartizione tra inferno, paradiso e <i>mundus</i> .....	268
2.2.3.	L’inferno e le <i>qualitates</i> dei luoghi infernali.....	269
2.2.4.	L’inferno, aggravanti delle pene e dell’ambiente infero .....	276
2.2.5.	L’inferno, una pena anche psicologica.....	280
2.2.6.	Il purgatorio: la trattazione categoriale di Stefano di Bourbon e Umberto di Romans e la centralità dei suffragi .....	281
2.2.7.	Il purgatorio tra inferno, paradiso e mondo.....	285
2.2.8.	Tracce di paradiso: metafore e paragoni .....	286

3. I peccati e le pene nell'aldilà degli <i>exempla</i> .....	291
4. I motivi ricorrenti della narrazione degli <i>exempla</i> .....	319
4.1. Modalità narrative ricorrenti .....	319
4.1.1. Il benvenuto agli inferi per le anime dannate .....	319
4.1.2. Iperboli e <i>adynata</i> : aggirare l'ineffabile dell'aldilà.....	322
4.1.3. Apparizioni e sparizioni a effetto .....	329
4.1.4. I segni dei viaggi nell'aldilà e della verità delle pene ultraterrene .....	331
4.1.5. Le figure paradisiache che conducono per mano il visionario .....	335
4.1.6. La pena che investe le generazioni future .....	336
4.1.7. Il motivo dei diversi gradi di immersione .....	337
4.2. Corpo e anima, le pene dei cadaveri e le anime punite nel corpo .....	341
<b>IV. Conclusioni .....</b>	<b>349</b>
1. I diversi modi di trattare dell'aldilà.....	349
2. Confronto tra alto e basso medioevo, tra <i>visiones</i> ed <i>exempla</i> .....	352
2.1. Elementi dell'alto-medioevo, eredità e differenze .....	352
2.2. Immagini dell'oltretomba: differenze tra <i>visiones</i> ed <i>exempla</i> e i casi di riuso .....	353
2.3. Vicinanza e lontananza tra <i>visiones</i> ed <i>exempla</i> .....	354
2.4. Gregorio Magno: Padre della Chiesa, “padre del genere visionario”, padre anche degli <i>exempla</i> basso-medievali?.....	355
3. Gli <i>exempla</i> , il rapporto con gli elementi interni al racconto e con il contesto .....	356
3.1. L' <i>exemplum</i> ricostruito attorno ad una struttura essenziale e archetipica .....	356
3.2. Rapporto con il contesto.....	357
4. <i>Exempla</i> e tracce di cultura popolare. ....	358
<b>V. Bibliografia .....</b>	<b>361</b>

## Premessa

L'obiettivo del presente lavoro era quello di ricercare le descrizioni dell'aldilà presenti nella letteratura basso-medievale latina, in particolare nei testi che fanno ampio uso di racconti esemplari. Una letteratura quindi rivolta più ad un pubblico popolare che ad uno colto.

Le modalità di rappresentazione dell'aldilà si sono rivelate numerose e così le fonti, sia colte che probabilmente popolari e orali, dei materiali e dei *topoi* ritracciati. Fare ordine in questo contesto si è rivelato un ostacolo non indifferente, che ha comportato un'importante selezione del materiale: molti testi sono stati esclusi per quanto potessero rivelarsi interessanti. Molti elementi individuati andrebbero presi in esame singolarmente e analizzati su un ancora più ampio insieme di testi. Al contempo si spera di aver prodotto uno strumento utile per successive ricerche dedicate agli *exempla* latini e all'aldilà cristiano dell'epoca medievale.

Inizialmente, si è scelto di procedere con un'introduzione dedicata alla struttura medievale dell'aldilà cristiano e alle fonti, per lo più letterarie, che hanno prodotto le immagini degli ambienti e delle condizioni ultraterrene nella cultura cristiana del tempo, dando un particolare rilievo al genere delle *visiones*. Inoltre, si è conclusa questa parte introduttiva dando una definizione dell'*exemplum* medievale e analizzando quale ruolo abbia avuto nella predicazione degli ordini mendicanti. Infine si è data una breve descrizione del ruolo che l'aldilà ha assunto nella predicazione e del particolare rapporto che si è formato tra cultura popolare e colta nella letteratura omiletica e dei racconti esemplari, facendo riferimento in particolare agli studi di Aaron J. Gurevič.

In seguito, si è proposta un'agile antologia dei testi esemplari analizzati per poi proseguire con il capitolo centrale dedicato all'analisi dei testi e delle descrizioni dei regni ultraterreni che questi trasmettono. Per prima cosa, in questa parte, si è scelto di soffermarsi sui luoghi reali che nella mentalità medievale hanno assunto un ruolo di "soglia", di luogo di passaggio tra la realtà quotidiana e l'aldilà. Successivamente si sono analizzate le immagini archetipiche principali attorno a cui gli *exempla* hanno costruito le loro rappresentazioni e le caratteristiche ambientali e psicologiche che i trattati e le raccolte di sermoni fornivano dei luoghi dell'aldilà nel loro complesso. In seguito si è proceduto ad analizzare i rapporti tra la pena ultraterrena e la tipologia di peccato punita negli *exempla*. Infine si è ragionato su come le modalità narrative del racconto esemplare avessero anche un valore descrittivo di alcune caratteristiche dell'aldilà.

I dati più significativi emersi in questo percorso sono stati infine sintetizzati in un capitolo conclusivo.

La ricerca ha permesso di rilevare il fondamentale ruolo svolto dalle *visiones* e dall'opera di Gregorio Magno nelle descrizioni dell'aldilà basso-medievale rivolte a un pubblico incolto, oltre a far emergere elementi popolari, estranei ai generi canonici medievali, che sono entrati a far parte del discorso dei predicatori; inoltre si sono individuati diversi dati interessanti per differenti campi di analisi di cui si darà notizia nel corso del seguente lavoro (la rilevanza del rapporto tra l'*exemplum* e il macrotesto, l'alto grado di elementi variabili all'interno dello stesso racconto esemplare, l'ampio ricorso all'iperbole, il particolare rapporto che si instaura tra corporeo e spirituale, la presenza di differenti cosmologie nei testi di uno stesso autore, etc).

# I. Introduzione

## 1. I cinque regni ultraterreni

Jérôme Baschet,<sup>1</sup> descrivendo l'evoluzione che compie la geografia ultraterrena nel medioevo, giunge a indicare nel XII secolo il momento da cui si può più propriamente parlare dell'aldilà in senso geografico di luogo e come tale il secolo in cui i diversi regni ultraterreni si definirono: il purgatorio nacque alla fine del XIII secolo e sempre dal XIII secolo si iniziò a parlare dei limbi (limbo dei padri e limbo dei bambini). Verso la fine del medioevo sono quindi cinque i regni di cui si può trovare descrizione in diverse opere: il paradiso, l'inferno, il purgatorio, il limbo dei padri ed il limbo dei bambini. Nei seguenti paragrafi si tratterà di ognuno di questi regni e dell'evoluzione che ha portato a tale struttura dell'aldilà dalla tarda antichità agli ultimi secoli dell'Età di mezzo.

### 1.1. La terminologia e la spazializzazione dell'aldilà

Sempre Baschet sottolinea il fatto che non è possibile utilizzare propriamente le nostre categorie moderne di luogo, tempo e spazio per dare spiegazione dell'idea medievale dell'aldilà, anzi, nel medioevo non esisteva nemmeno una parola equivalente allo stesso termine "aldilà": per parlare dell'oltretomba si faceva sempre uso di espressioni temporali come *in futuro seculo*, *in vita futura* etc. Veniva dunque indicata una temporalità successiva alla vita terrena, non uno spazio né un luogo. Inoltre, non esisteva nel periodo medievale un termine che indicasse la totalità dei regni ultraterreni, se non a livello temporale. La spiegazione era di tipo morale: la visione cristiana dell'universo era estremamente dualistica, opponeva la terra al cielo e, dopo la vita terrena, l'inferno al paradiso, la dannazione alla salvezza; non avrebbe avuto senso unificare due destini totalmente opposti.<sup>2</sup>

Quello che va messo dunque in discussione è la pertinenza del termine "aldilà" in quanto produce un'unificazione spaziale, sconosciuta come tale alle concezioni medievali.<sup>3</sup>

Per quanto il termine "aldilà" palesi alcune difficoltà interpretative, se ne farà uso nella seguente trattazione per semplificare il discorso, insieme con altri sinonimi.

Anche la categoria di spazio pone problemi nel medioevo poiché:

Il medioevo ignora infatti la nozione di spazio infinito, assoluto, continuo e omogeneo. A essa preferisce la nozione di luogo, definito come "contenitore delle cose di cui è luogo". L'estensione non è dunque un dato primario, indipendente dagli oggetti in essa contenuti, perché, anzi, il luogo non potrebbe esistere senza gli oggetti che circonda.<sup>4</sup>

La possibilità di trattare di una geografia propriamente detta dei regni ultraterreni si ha solamente dal XII secolo, quando, tra il 1150 e il 1300, la cristianità si dedica a un grande rimaneggiamento cartografico, in terra e nell'aldilà.<sup>5</sup> Secondo Baschet tale processo, concomitante con la nascita del purgatorio e la comparsa dei limbi, può essere interpretato non

---

<sup>1</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà*, in *Tempi, spazi, istituzioni*. Torino, Einaudi, 2002 (*Arti e storia nel Medioevo*, I), p. 317 - 347.

<sup>2</sup> Ivi, p. 323 - 324.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 324.

<sup>4</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del Medioevo*, cit., p. 324.

<sup>5</sup> Jacques Le Goff, *La Nascita del Purgatorio*, Torino, Giulio Einaudi, 1982 (traduzione di Elena De Angeli), p. 7.

solamente come una riorganizzazione spaziale, ma come un lento processo che ha portato alla possibilità stessa di pensare l'aldilà in senso spaziale e geografico. Perché ciò fosse possibile il medioevo ha dovuto superare anche alcuni ostacoli teologici: la teoria della "dilazione" e la problematica collegata alla localizzazione delle anime in luoghi fisici.<sup>6</sup>

## 1.2. La "dilazione"

Il primo ostacolo fu la cosiddetta teoria della "dilazione". Secondo questa teoria le anime conosceranno il loro destino eterno solamente in seguito al Giudizio universale; questo comporta che le anime di coloro che muoiono prima di esso non possano accedere direttamente al paradiso o all'inferno, regni che sono destinati a raccogliere i corpi degli uomini, riuniti alle rispettive anime, dopo la fine del mondo. Tale concezione pone problemi di luogo e di tempo: nel tempo di attesa della fine del mondo cosa succede alle anime? Dove vanno dopo aver lasciato il corpo? Secondo Agostino le anime giungono in *abdita receptacula*, in attesa del Giudizio, dove trovano o il riposo o le pene.<sup>7</sup> Tale posizione può essere avvicinata ad una descrizione presente nel libro di Enoch, un apocrifo del I secolo a.C., nel quale sopra un'alta montagna sono individuati quattro pozzi in cui le anime aspettano la fine del mondo, in una situazione che non sembra essere di sofferenza se non per la reclusione e il buio presente nei pozzi.<sup>8</sup> Nell'età tardo antica e all'inizio del medioevo quindi l'idea più diffusa sugli eventi che coinvolgono l'anima *post mortem* era la "dilazione". Esistono anche esempi illustri di testi che sembrano negare la teoria della "dilazione" mostrando le anime già nei luoghi di pena: Gregorio Magno nei suoi *Dialogi* alla fine del VI secolo afferma che per divina giustizia i giusti siano glorificati e i peccatori torturati dal fuoco infernale dal giorno della morte.<sup>9</sup> Tra queste due posizioni nel corso dei secoli si sono sviluppate rappresentazioni che sembrano proporre una intermedia. Nel XII secolo Onorio Augustodunense sembra ammettere una "dilazione parziale" nel suo *Elucidarium*: le anime perfette accedono direttamente al paradiso, mentre i giusti attendono in luoghi ameni; tutti i malvagi invece finiscono direttamente all'inferno.<sup>10</sup> Nello stesso secolo, nel *De Sacramentis* di Ugo di San Vittore, sono descritte quattro diverse sorti per le anime dopo il decesso del corpo: i perfetti e i malvagi accedono direttamente al paradiso e all'inferno, gli *imperfecti quoque boni* devono attendere la fine dei tempi patendo alcune sofferenze per giungere in paradiso e gli *imperfecti sive minus mali* non giungono subito all'inferno, sebbene siano dannati senza speranza.<sup>11</sup> Via via la teoria della "dilazione" trova sempre meno spazio: nei testi tra il 1170 e il 1180, infatti, si afferma che le anime raggiungono direttamente l'inferno o il paradiso dopo la morte, a meno che un tempo funzionale di purificazione non imponga loro un soggiorno in purgatorio.<sup>12</sup> Tra il XII e XIII secolo ormai, con i lavori di Riccardo di San Vittore e Tommaso d'Aquino, si accoglie l'idea di un arrivo immediato dell'anima nei regni ultraterreni dopo la

<sup>6</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 325.

<sup>7</sup> Agostino d'Ippona, *Enchiridion*, XXIX, Turnholt, Brepol, 1969, (Corpus Christianorum, Series Latina, 46), 109, p. 108. Nei capitoli successivi si tratta dell'intervallo tra la morte e il Giudizio (109 - 110) e del momento successivo alla resurrezione (111 - 113).

<sup>8</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au - delà: les représentations de l'enfer en France et en Italie, 12 - 15. Siècle*, Roma, Ecole française de Rome, 1993, p. 18.

<sup>9</sup> Gregorio Magno, *Dialogi* IV, 29 (*Storie di santi e di diavoli*, voll. 2, ed. Manlio Simonetti, Milano, Mondadori, 2006, p. 250 - 253).

<sup>10</sup> Onorio Augustodunense, *Elucidarium*, III, 12 (Yves Lefevre, *L'Elucidarium et les lucidaries*, Paris, E. de Boccard, 1954, p. 447).

<sup>11</sup> Jacques Le Goff, *La Nascita del Purgatorio*, cit., p. 163. Cf. PL 176, c. 586 - 596.

<sup>12</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 307.

morte, senza che essa debba attendere il giudizio universale.<sup>13</sup> La “dilazione” viene accantonata, sebbene l’effettivo abbandono di questa teoria sia stato più lento di quel che si può dire rispetto al relativo dibattito teologico.<sup>14</sup>

L’abbandono della “dilazione” sembra portare ad una diminuzione dell’importanza del Giudizio universale, poiché le anime vengono giudicate e raggiungono i regni eterni prima della fine del mondo. In ogni caso:

il serait abusif d’opposer, du moins pour cette période, jugement individuel et Jugement dernier. Sans doute, le recul de la dilation diminue *de facto* la valeur de séparation attribuée au Jugement final. Mais ceux qui font valoir l’accès immédiat au paradis et à l’enfer n’entendent pas limiter l’importance du Jugement. Aux XII-XIII siècles, aucun auteur n’entend faire prévaloir un jugement - individuel ou general - au détriment de l’autre. Ils cherchent au contraire les moyens de les concilier, selon une démarche de plus en plus indispensable à mesure que recule la dilation.<sup>15</sup>

Inoltre:

Se il giudizio dell’anima acquista nel corso del Medioevo una crescente importanza, questo non significa che il Giudizio universale abbia conosciuto una corrispondente eclissi. Tra i due, si può parlare più di una relazione di complementarità che di un rapporto di contraddizione o di sostituzione.<sup>16</sup>

### 1.3. Un luogo e una pena fisica per le anime.

Un secondo problema venne affrontato in contemporanea ed in stretta relazione con quello analizzato sopra: come può un’entità spirituale stare in un luogo fisico e subirne l’influenza? Come può un’anima entrare in contatto con realtà che rientrano nella sfera della corporeità?

Anima e corpo si oppongono nel pensiero medievale come il mondo e l’aldilà, l’inferno e il paradiso. Se l’anima è separata e opposta al corpo non può essere concepita con le stesse categorie di quest’ultimo. Il corpo entra in contatto con il mondo materiale, occupa uno spazio, un luogo concreto, l’anima no. In effetti, anche gli antichi *receptacula* agostiniani atti ad accogliere le anime dopo la morte in attesa del Giudizio finale non erano pensati come luoghi fisici, ma come luoghi spirituali fatti a immagine e somiglianza di un posto fisico. Non solamente, nell’alto-medioevo l’anima era pensata *illocalis*, come Dio: non aveva dimensione locale.<sup>17</sup> Tale idea dell’aldilà e delle anime rimase viva fino al XII secolo, quando

concezioni nuove, che sembrano formarsi in ambito parigino nel secondo quarto del XII secolo, producono una breccia fra Dio e l’anima umana, nondimeno creata a sua immagine. Ormai, soltanto Dio è *illocalis*, l’anima diviene *localis*, anche se non può esserlo allo stesso titolo del corpo.<sup>18</sup>

Alla fine, nel dilemma del rapporto tra anima e corpo dopo la morte, si impose il pensiero di Tommaso d’Aquino che nella sua opera affermò che le anime separate dal corpo alla morte

---

<sup>13</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l’au-delà*, cit., p. 35 - 37.

<sup>14</sup> Ivi, p. 38.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 322.

<sup>17</sup> Rabano Mauro, *De anima*, PL 110, c. 1109 - 1120.

<sup>18</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 327.

migrano in un luogo corporeo. Non solamente, il dotto domenicano riteneva che tra l'anima e il luogo vi fosse un rapporto di convenienza basato non su una partecipazione qualitativa, impossibile tra un luogo fisico e un oggetto spirituale, ma su un rapporto di congruenza, in modo che allo stato più degno dell'anima corrispondesse lo stato più degno delle realtà corporee.<sup>19</sup> Inoltre, le anime non ricevono nulla dal luogo, ma dalla loro conoscenza di esso: un'anima dannata non soffre il fuoco infernale, ma soffre perché lo percepisce come realtà ostile. In questo modo Tommaso d'Aquino localizza le anime anche confermando tutte le loro caratteristiche, come l'assenza di dimensione.

A questa posizione sul rapporto dell'anima con un luogo fisico e con una pena corporale si arrivò dopo secoli, dopo un susseguirsi di diverse riflessioni atte a spiegare come un'anima possa subire una pena corporale e conseguentemente venire localizzata. Senza dilungarsi sul percorso che nel medioevo ha portato alla tesi di Tommaso d'Aquino, si rileva che nei secoli precedenti si opposero le posizioni di Gregorio Magno, secondo cui le anime soffrono corporalmente un fuoco materiale all'inferno,<sup>20</sup> e quelle dei pensatori della "tesi spiritualista", che ritenevano che la pena ultraterrena potesse essere solo psicologica, come Onorio Augustodunense, Guiberto di Nogent e Abelardo,<sup>21</sup> che nel XII secolo riprendono ed estremizzano le posizioni di Agostino.<sup>22</sup> Onorio Augustodunense infatti, nella *Scala Coeli Maior* (circa 1130), riprende l'idea agostiniana secondo cui l'anima è una realtà spirituale dotata di una *similitudo corporis* che, separata dal corpo in seguito alla morte, raggiunge un luogo spirituale fatto a somiglianza dei corpi. Solo rispetto a questa somiglianza è possibile per le anime essere punite o ricompensate.<sup>23</sup> Tra queste tesi si sviluppò il pensiero di Ugo di San Vittore che si oppone alla "tesi spiritualista" riprendendo l'idea di Gregorio Magno secondo cui la vista del fuoco provoca una sofferenza nell'anima che guarda. Ugo di San Vittore parla di un *sensus animae* proponendo un'equivalenza tra il senso della vista e del tatto: per un'anima guardare è toccare, conseguentemente vedere è soffrire.<sup>24</sup> Questa posizione sottintende una distanza tra l'anima e lo strumento della sua sofferenza che è guardato: questo oggetto deve essere in un luogo specifico e ciò è impossibile, poiché l'anima non ha dimensione e questa è necessaria per la definizione di un luogo. In ogni caso Ugo di San Vittore mette al centro delle discussioni il rapporto tra l'anima e il luogo. Prima della tesi tomista, dominante sull'argomento, si espose nella prima metà del XII secolo anche Guglielmo d'Alvernia che nel suo *De Universo* si impegnò a dimostrare la materialità del fuoco infernale e purgatorio. Anzi, Le Goff reputa che sia stato l'autore che interpretò in modo più chiaro il fuoco ultraterreno e i luoghi dove esso è patito come materiali.<sup>25</sup>

Attraverso diversi secoli la cristianità arrivò a rigettare l'idea della "dilazione" per accogliere il pensiero secondo cui le anime siano retribuite in base ai propri meriti nel momento della morte, quando vengono giudicate da Dio. Inoltre, nel corso del medioevo, la teologia arrivò a

<sup>19</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, supp. 70, 3, Roma, Typographia Senatus, 1886, p. 397 - 401.

<sup>20</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, IV, 32, cit., p. 258 - 261.

<sup>21</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà*, cit., 39 - 45.

<sup>22</sup> Agostino si può considerare il precursore di quella che è si definita la "tesi spiritualista", ma al contempo sosteneva la materialità del fuoco infernale a differenza dei pensatori del XII secolo. Egli infatti affronta il rapporto tra realtà spirituali e corporali evidenziando come il fuoco terrestre è l'elemento per eccellenza di contraddizione nell'esperienza terrena, per cui non bisogna meravigliarsi se nell'aldilà, che è un mondo totalmente altro da quello della vita terrena, il fuoco può fare cose meravigliose. Agostino d'Ipbona, *De civitate Dei*, XXI, 2 - 8, Turnhout, Brepol, 1955, (Corpus Christianorum, Series Latina, 48) p. 759 - 773.

<sup>23</sup> Onorio Augustodunense, *Scala Coeli Maior*, C. XV - XVII, PL 172, c. 1236b - d.

<sup>24</sup> Ugo di San Vittore, *De sacramentis*, II, XVI, III, PL 176, c. 584a - 585d.

<sup>25</sup> Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 273 - 277.

affermare e giustificare la possibilità dell'anima di subire pene corporali e di essere situata in un luogo fisico, anche in assenza del corpo. Queste discussioni teologiche sono state dei momenti fondamentali di quel processo che porterà alla strutturazione scolastica dell'aldilà nel XIII secolo. Infatti, risolte queste due problematiche teologiche, i processi in atto nel basso-medioevo portano alla possibilità di costruire una geografia dell'aldilà. Come riconosce Le Goff, già alla fine del XII secolo si inizia a trattare del purgatorio inteso come luogo, ma solo con il concilio di Lione del 1274 verrà riconosciuto ufficialmente dalla Chiesa.<sup>26</sup> I processi sono molto lenti, ma si può affermare che:

risultante dall'eliminazione dei due ostacoli costituiti dalla necessità di attendere la sentenza del Giudizio universale e dalla difficoltà di concepire un'anima in un luogo corporeo prima della sua riunificazione al corpo resuscitato, l'abbandono completo della dilazione verificatosi nel corso del XII secolo porta con sé un duplice chiarimento. Da una parte, ogni anima si vede attribuire nell'aldilà, dal momento stesso in cui è separata dal corpo, un luogo corporeo preciso, definito e funzionale (con quest'ultimo termine si intende una funzionalità morale determinata unicamente dallo *status* di ciascuna anima ...). Dall'altra, può essere affermata in piena legittimità teologica una strutturazione geografica dell'aldilà delle anime. D'ora in poi, i confini dei luoghi dell'oltretomba si precisano (...). Alcuni luoghi si dissociano gli uni dagli altri, secondo la loro funzione specifica, e questo porta alla nascita del purgatorio, del limbo dei Padri e del limbo dei bambini. Tutti (...) spazializzandosi (o, per meglio dire "topografizzandosi"), cambiano natura e accedono ad un nuovo tipo di esistenza sociale.<sup>27</sup>

Si arriva dunque, alla fine di questo percorso, al sistema scolastico dei cinque luoghi dell'aldilà descritto da Tommaso d'Aquino,<sup>28</sup> che sarà oggetto dei paragrafi successivi.

## 1.4. L'inferno e il paradiso: il binomio fondamentale dell'aldilà cristiano

Dopo aver rapidamente affrontato queste premesse fondamentali del sistema scolastico dell'aldilà che si afferma nel XIII secolo, l'analisi si sposterà ora agli albori della cristianità per proporre un breve percorso cronologico che illustri le caratteristiche principali dei diversi regni ultraterreni. Iniziando dal paradiso e dall'inferno, si proseguirà ripercorrendo i processi che hanno portato alla nascita del purgatorio e alla teorizzazione dei limbi.

### 1.4.1. Un aldilà di sofferenza e gioia eterni

Il pensiero cristiano sull'aldilà si evidenzia sin dalla tarda antichità per alcune credenze peculiari che rendono l'oltretomba diverso da quello precedente, che sia l'aldilà ebraico o quello greco-latino: la presenza di due destini separati e opposti (inferno e paradiso) per le anime dei giusti e degli empi e, conseguentemente a questa separazione, il carattere punitivo dell'inferno e l'eternità della sua pena.

In effetti né lo *sheol* ebraico, né l'Ade classico prevedevano delle punizioni per le anime che vi risiedevano: esse al massimo pativano sottoterra il buio e la tristezza. Inoltre, in nessuno di questi due aldilà vi era una differenziazione netta tra le anime dei giusti e quelle dei malvagi. Lo stesso Giudizio universale non aveva un ruolo nella religione ebraica dove invece predominava l'idea di una retribuzione terrena, di un necessario adeguamento della qualità morale dell'individuo alla sua sorte terrestre.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 321 - 323.

<sup>27</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 328.

<sup>28</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, supp. 69, 7, cit., p. 389 - 391.

<sup>29</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà*, cit., p. 16 - 17.

Prima dell'avvento del cristianesimo la possibilità di due sorti opposte nell'aldilà era comparsa in epoca tarda in ambiente latino. Nell'*Eneide* è indicata la separazione tra i Campi elisi e il Tartaro, ma solo brevemente. Un altro, più antico, precedente può essere indicato nel X libro della *Republica* di Platone, nel Mito di Er, dove vi è l'idea di una ricompensa per gli uomini virtuosi e di punizioni inflitte agli uomini malvagi. Inoltre, il soggiorno dei morti è posto sottoterra per gli empi e in cielo per i meritevoli.<sup>30</sup> I casi di Platone e Virgilio sono significativi, ma anche isolati all'interno della vasta tradizione greco-latina che su questa tematica non ha lasciato molte pagine.

Nell'antico Egitto invece l'idea di un giudizio dei morti e di una separazione delle anime nell'aldilà in base alle azioni terrene è ben presente e radicata. Le immagini dell'oltretomba egizio sono molte e fantasiose, inoltre, Alessandria d'Egitto e numerosi monasteri di quest'area furono centri d'elaborazione di molti testi ebraici, copti e greci, sia prima che dopo l'età cristiana.<sup>31</sup> Probabilmente le immagini dell'aldilà dell'Egitto, che saranno riprese più avanti, in particolare l'idea del giudizio e dei due destini opposti che attendono i morti, possono aver influenzato il nascente aldilà cristiano.

Tornando alla tradizione ebraica, nel V secolo a. C. gli scritti giudaici non portano traccia dell'idea di una retribuzione nell'aldilà: come si è detto, sembra che per gli ebrei Dio retribuisca gli uomini sulla terra, non dopo la morte. Con gli scritti profetici però la situazione non è così lineare: l'idea di un Giudizio *post mortem* sembra essere diffusa anche se nei testi ortodossi non se ne fa una chiara menzione. I passaggi apocalittici di Isaia, Ezechiele e Daniele risultano ambigui su questi punti e riportano molti elementi<sup>32</sup> che si troveranno nel modello cristiano del Giudizio universale. Tuttavia, questi passi biblici si integrano ancora dentro una prospettiva di una realizzazione messianica del Regno terrestre del popolo eletto. Intorno al 50 a.C. il Libro della Sapienza indica che nell'ebraismo alessandrino si accentua l'idea di una retribuzione nell'aldilà, sebbene la retribuzione dei giusti si limiti alla vita eterna. Sicuramente sono i testi giudaici non canonici che formano la letteratura apocalittica a rinforzare l'idea di una ricompensa successiva alla morte. In particolare, l'Apocalisse di Elia e il Libro di Enoch composto tra il 170 e il 120 a.C. promuoveranno l'idea di un Giudizio divino che accoglierà nella luce gli eletti e condannerà gli empi e quindi l'idea dell'attesa di un tempo futuro in cui la giustizia divina attribuirà agli uomini due destini differenti. In questi testi comunque non scompare un richiamo ad un aldilà neutro come lo *sheol* ebraico.<sup>33</sup>

Sarà il Nuovo testamento a dare la definitiva spinta all'idea di un Giudizio divino *post mortem* che retribuisce le anime per i meriti e i demeriti acquisiti in vita consegnandole alle gioie del paradiso o alle pene infernali. I principali passi neotestamentari su cui gli esegeti si sono concentrati per trattare dell'aldilà sono:

- Luc. 16, 19 - 31: narra la parabola di Lazzaro e del ricco epulone indicando due luoghi distanti e separati, uno di riposo e uno di sofferenza;
- Matt. 24 - 25, in particolare Matt. 25, 31 - 45: descrive la venuta del Figlio dell'uomo che giudicherà ognuno secondo i propri meriti per consegnare i giusti alla vita eterna e i malvagi al diavolo e i suoi angeli;

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 15 - 16.

<sup>31</sup> Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 25 - 27.

<sup>32</sup> Cf. Is. 24 - 27 e 65 - 66; Ex. 3 e 7 - 10; Dn. 7 e 12. In particolare, Is. 66, 24 avrà un largo utilizzo nelle tematiche infernali e Dn. 7, 9 - 14 sarà molto apprezzato dalla letteratura cristiana.

<sup>33</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà*, cit., p. 17 - 18.

- Apoc. 19 - 21: viene citata per la prima volta la “resurrezione della carne” e si afferma la condanna degli empi;
- Ebr. 6, 1 - 2: viene ancora indicata la “resurrezione dei morti” e il “giudizio eterno”;
- Marc. 9, 43 - 49 e Matt. 5, 28 - 30: il fuoco della Geenna è citato esplicitamente e opposto al “Regno dei Cieli”.

Questi passi neotestamentari individuano un giudizio divino successivo alla morte in cui i buoni sono separati dagli empi e questi ultimi sono puniti poiché subiscono il fuoco della Geenna. I riferimenti alla “resurrezione dei morti” saranno decisivi per l’immagine del Giudizio universale cristiano in cui le anime si riuniranno ai corpi. Ognuna di queste pagine bibliche è interpretata in base al pensiero che ogni persona dopo la morte vada incontro ad un giudizio, il Giudizio universale con cui Dio la ricompenserà o la punirà in base alla sua vita.<sup>34</sup> La differenza fondamentale dalla concezione ebraica è quindi l’idea di una retribuzione non terrena, ma *post mortem*; anche se l’idea di una retribuzione in vita si conserverà in parte nel medioevo.<sup>35</sup> Probabilmente nei primi secoli del cristianesimo si sviluppò questo pensiero di fronte allo scandalo provocato dalla prosperità dei malvagi e dei pagani in confronto alle sofferenze dei cristiani perseguitati. La tarda antichità fino a Costantino è segnata infatti dalla repressione del cristianesimo da parte dell’impero romano. La logica della retribuzione rivela dunque un meccanismo compensativo: l’inferno diviene la vendetta dei giusti perseguitati, che contemplano con gioia i patimenti degli empi.<sup>36</sup>

Tale visione dell’aldilà non ha avuto un successo senza ostacoli nel medioevo: in particolare, si oppose ad essa Origene che riteneva che alla fine ogni creatura tornasse al creatore attraverso una conversione dei peccatori successiva alla morte. Questa teoria, detta dell’apocatastasi, che fu molto diffusa tra il IV e il V secolo, rovinava la funzione compensativa dell’aldilà e venne avversata da Ambrogio, Girolamo e soprattutto Agostino.<sup>37</sup> La teoria di Origene, infatti, negava l’eternità della pena ultraterrena, che invece era affermata dai Padri della Chiesa. Alla fine, l’eternità della pena infera si impose definitivamente con Agostino, in particolare con l’*Enchiridion* e il *De civitate Dei*: a coloro che si opponevano all’eternità della pena, in quanto la ritenevano una misura compensativa sproporzionata per qualsiasi *peccatum temporale*, egli rispose che la temporalità non era il criterio adeguato per affrontare il problema, neanche per la giustizia terrena. L’unico elemento che contava era la gravità della colpa e dell’offesa a Dio: l’uomo doveva essere punito eternamente poiché, peccando, aveva rovinato la possibilità che si realizzasse la promessa di bene eterno fatta da Dio all’umanità.<sup>38</sup>

## 1.5. Inferno e paradiso: le caratteristiche principali

Inferno e paradiso sono i regni dell’aldilà per eccellenza: da sempre presenti nella cristianità, rappresentano anche i due possibili destini ultimi e definitivi dell’uomo. Bisogna ricordare che il mondo per l’uomo medievale può essere considerato il “libro della creazione”, donato da Dio agli uomini insieme al Libro sacro per rivelargli la Verità: è una realtà simbolica che va

<sup>34</sup> Ivi, p. 19 - 21.

<sup>35</sup> Ivi, p. 18 - 19.

<sup>36</sup> Robert Joly, *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Editions de l’Université, 1973, p. 164 - 168.

<sup>37</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l’au-delà*, cit., p. 23 - 24.

<sup>38</sup> Ivi, p. 25 - 26.

interpretata. Il mondo terreno rappresenta un'immagine offuscata della verità del mondo futuro che sarà;<sup>39</sup> di per sé anche l'uomo vive la sua vita terrena come un percorso in cui si deciderà del suo futuro eterno, della sua vera vita, che sarà di là dalla morte. Prendendo in prestito il termine da una predica di Iacopo da Varazze, il mondo può essere interpretato come lo *stadium* in cui l'uomo dimostra il suo valore, in senso cristiano, e si merita la propria futura ricompensa.<sup>40</sup> Come si è detto la ricompensa dell'oltretomba seguirà la logica della retribuzione.

Se nei primi secoli questa ricompensa era collegata all'idea di un Giudizio universale alla fine dei tempi, sin dall'alto medioevo, via via, questa venne affidata ad un giudizio individuale, personale, espresso da Dio subito dopo la morte. Per l'iconografia invece, il Giudizio universale sarà il tema principale, sempre presente delle raffigurazioni scultoree e pittoriche, mentre scarseggiano opere dedicate ad un giudizio individuale, che sarà introdotto a partire dal X secolo, quando i teologi iniziano a parlarne con il termine *iudicium*.<sup>41</sup>

In seguito, si ripercorreranno i passi biblici maggiormente coinvolti con questi argomenti e i principali motivi iconografici inerenti, con lo scopo di mettere in luce la prima fonte degli autori medievali, la Bibbia, e i tratti principali che distinguono questi due regni ultraterreni. Il ricorso ai motivi iconografici, seppure trattati in modo sommario e parziale, ci sembrava utile a dare un'idea di come i passi biblici saranno interpretati artisticamente nel medioevo, oltre che a favorire l'emergere di similitudini e differenze con le opere degli scrittori medievali che saranno esposte nei capitoli successivi. In questi primi capitoli, si intende dare un breve quadro di alcune questioni teologiche, cosicché successivamente si possa trattare diffusamente dell'oggetto di questa tesi: le descrizioni dell'aldilà nella letteratura latina medievale, in particolare nelle opere del basso-medioevo coinvolte nella predicazione.

### 1.5.1 Il *Iudicium*: passi scritturali oggetto d'analisi esegetica

Prima di proseguire nell'illustrazione dei caratteri dominanti di inferno e paradiso, è utile ricordare i passi biblici, in particolare dell'Apocalisse di Giovanni, che sono alla base dell'idea di un giudizio divino conseguente alla morte e che svolgeranno un ruolo significativo nel fornire *topoi* alle diverse descrizioni dei regni ultraterreni e del *iudicium* universale e individuale.

- Apoc. 20, 12: i morti si avvicinano al trono di Dio e vengono aperti i libri, in particolare il libro della vita: i morti saranno giudicati per le loro opere.
- Apoc. 20, 15: colui il cui nome non sarà scritto nel libro della vita sarà gettato nello "stagno di fuoco".
- Apoc. 21, 27: solo ciò che è puro può entrare nel regno dei cieli, soltanto chi ha il proprio nome scritto nel libro della vita può entrare.
- Apoc. 22, 19: "se qualcuno toglie qualcosa dalle parole del libro di questa profezia, Dio gli toglierà la sua parte dell'albero della vita e della santa città che sono descritti in questo libro".

---

<sup>39</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 317.

<sup>40</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, ed. Robert Clutius, Cracovia, 1760, II, *De praecipuis sanctorum festis et laudibus deiparae virginis*, p. 353a - b.

<sup>41</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 318.

Nell'Apocalisse quindi le immagini legate al Giudizio divino sono spesso collegate anche all'immagine del libro della vita, nel quale o sono scritti i nomi degli eletti, o sono scritte le opere compiute dalle persone in vita.

Il momento del Giudizio, anche se non rappresenta un luogo dell'aldilà, fa comunque parte dell'immaginario medioevale relativo alla morte e alla sorte dell'anima. In questa sede interessa mettere in evidenza le immagini che ritornano nella letteratura latina medioevale e che saranno analizzate più avanti.

### 1.5.2. L'inferno: l'esegesi delle Scritture, le caratteristiche fondamentali e i motivi iconografici

L'inferno è normalmente pensato come un luogo sotterraneo,<sup>42</sup> posto in posizione antitetica al paradiso che invece è collocato in cielo, anzi, che è spesso indicato da espressioni quali *regnum caelorum* e *regnum Dei*. Le rispettive posizioni, oltre che riguardare la struttura fisica dell'universo, ne indicano anche, simbolicamente, la struttura morale.

Inoltre, posto che la pena infernale e la gioia paradisiaca sono eterne, si può affermare che la prima pena infernale è costituita dall'assenza della principale gioia del regno dei cieli: la *Visio Dei*. L'assenza della visione beatifica riassume una condizione in cui manca ogni cosa buona: Dio infatti rappresenta la perfezione di ogni cosa; anche a livello metaforico l'assenza di Dio è la presenza dell'imperfezione, del danno, del male.

L'altra principale pena infernale, presente fin dalle scritture,<sup>43</sup> è il fuoco. Tale immagine sarà sempre la più diffusa, per tutto il medioevo, seppure sotto diverse forme. Questo fuoco è detto inestinguibile, con la proprietà di bruciare senza consumare la materia e quella di non illuminare: è un fuoco che brucia, ma non fa luce.<sup>44</sup> Altra condizione, strettamente legata a queste due, che distingue l'inferno è il tormento psicologico, dato da diversi fattori: il rimorso, l'invidia per gli eletti, etc. Vi possono poi essere altre pene associate all'inferno e, in particolare, quelle derivanti da passi scritturali sono:

- i vermi che corrodono i dannati. In Is. 66, 24, citato in precedenza, si dice che il verme che divora i cadaveri di coloro che si sono ribellati contro il Signore non morirà mai e che il loro fuoco non si estinguerà. O ancora, in Is. 14,11: "Il tuo fasto è precipitato nello Sheol assieme al suono delle tue arpe; sotto di te si stende un letto di vermi e i vermi sono la tua coperta".
- il freddo. In Giob. 24, 19 il freddo è associato al calore: *ad nimium calorem transeat ab aquis nivium*.
- le tenebre. In Matt. 22, 13 il Signore fa legare mani e piedi ad un invitato che non aveva il vestito da festa e lo fa gettare fuori, nelle "tenebre esteriori", dove sarà "pianto e stridore di denti".
- Le bestie e i mostri che divorano le anime. In Giob. 41, 1 - 7 e 18 - 22 non vi è in realtà una descrizione di una pena, ma solo quella di un mostro, il Leviatano. L'esegesi medioevale di questo passo biblico, però, portò a interpretare il mostro come una figura del diavolo o dell'inferno che inghiotte i dannati, che è famelico; il Leviatano biblico, infatti, è alle origini del motivo della "bocca dell'inferno",

---

<sup>42</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 330.

<sup>43</sup> Matt. 5, 22; 18, 9; Marc. 9, 43; Giac. 3, 6; Salm. 21, 9; 140, 10; Is. 66, 15; e molti altri.

<sup>44</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà*, cit., p. 50.

nel quale lo *sheol* o l'inferno cristiano sono presentati sotto la forma di fauci spalancate, di un mostro vorace, che insidia gli uomini. Sembra che sia stato il commento esegetico di Gregorio Magno a rendere il Leviatano una figura negativa. In particolare, in Giob. 41, 18 - 22 è descritto l'aspetto del mostro, munito di occhi che scintillano come l'aurora, narici che emettono un fumo bollente e la bocca che vomita fiamme, e Gregorio Magno interpreta ognuno degli elementi citati come un'incarnazione del male.<sup>45</sup> Inoltre, in Giob. 41, 1 - 7 è descritta l'impossibilità dell'uomo di catturare il Leviatano. Gregorio Magno interpreta il passo proponendo un'analogia tra il mostro e il diavolo, ma, invece di leggerci l'impossibilità di catturarlo, afferma invece la vittoria di Cristo sul diavolo: *Sed Leviathan iste hanc captus est, quia in Redemptore nostro dum per satellites suos escam corporis momordit, diuinitatis illum aculeus perforauit. Quasi hamus quippe fauces glutientis tenuit, dum in illo et esca carnis patuit, quam deuorator appeteret, et diuinitas passionis tempore latuit, quae necaret.*<sup>46</sup> In seguito, la letteratura esegetica, associando l'immagine del Leviatano a satana, vi aggiunge il tema delle anime divorate da bestie demoniache o dal diavolo: "La dévoration est l'image du destin de l'humanité vouée".<sup>47</sup> Inoltre, se il Nuovo Testamento sembra evitare l'immagine della "bocca dell'inferno", nell'Antico Testamento vi sono altri passi che invece richiamano questo *topos*, associando la morte, il soggiorno agli inferi, all'essere divorati: Salm. 22, 22 è un'invocazione a Dio in cui si chiede di essere salvati dalla "bocca del leone"; Abacuc 2, 5 e Salm. 69, 16 propongono metafore orali della morte; Matt. 12.40 rilegge il soggiorno di Giona nel ventre della balena come una trasposizione figurale del soggiorno di tre giorni di Cristo nel regno dei morti. Baschet infine rileva come l'immagine della "bocca dell'inferno" sarà ampiamente usata nella letteratura successiva, soprattutto nelle *visiones*, di cui si tratterà più avanti, proponendo un'associazione tra tale motivo e le immagini dell'abisso e del pozzo.<sup>48</sup> Al contempo si verificherà che il tema dell'uomo divorato da una bestia rimarrà nelle rappresentazioni infernali come pena per alcuni dannati, senza più rappresentare la totalità del regno infero.

Nel corso del medioevo poi, le pene infernali andarono differenziandosi e moltiplicandosi sempre di più, spesso seguendo un principio di conformità tra la colpa e la pena. Onorio Augustodunense nel suo *Elucidarium* suddivide le pene infernali in nove categorie, che possono ben riassumere ed inquadrare la stragrande maggioranza delle punizioni infernali che sono comparse negli scritti medievali e che in parte saranno ripercorse in questa sede. Tra i supplizi proposti da Onorio Augustodunense troviamo: il fuoco, il freddo, i vermi immortali, il fetore, colpi di frusta o di martello, le tenebre palpabili, la vergogna della propria colpa che non si riesce a nascondere, la vista orribile dei demoni e il sentire il clamore spaventoso dei dannati, i legacci di fuoco.<sup>49</sup> Probabilmente la grande fortuna di queste nove categorie è dovuta

<sup>45</sup> S. Gregorii Magni *Moralia in Job*, XXXIII, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepol, 1979, (Corpus Christianorum, Series Latina, 143), p. 1687 - 1732.

<sup>46</sup> Ivi, p. 1687 - 1688.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Ivi, p. 241 - 242.

<sup>49</sup> Cf. Y. Lefevre, *L'Elucidarium et les Elucidaries*, cit., p. 447, e cf. p. 169. D'altra parte, è bene ricordare che nelle opere d'arte tra il IX e l'XI secolo si sviluppò la rappresentazione dell'inferno in relazione soprattutto con quella

al forte simbolismo dei nomi scelti da Onorio Augustodunense.<sup>50</sup> Inoltre, la grande diffusione di tale elenco non coinvolse solo le opere dei dotti, ma anche quelle pastorali, dedicate ad un pubblico incolto, come si vedrà più avanti; in ogni caso l'*Elucidarium* è posto da Gurevic in uno spazio letterario intermedio tra la letteratura colta e la letteratura d'uso, di livello più basso.<sup>51</sup>

### 1.5.3. L'inferno e i ricettacoli delle anime ai tempi della "dilazione"

Qual era la struttura dell'inferno nell'alto medioevo, quando ancora la "dilazione" non era stata abbandonata e non era ancora nato il purgatorio?

Agostino nel IV secolo affermò l'esistenza di due inferni: uno sotterraneo, inferiore, ed uno sopra la terra, superiore. Successivamente propose una tesi diversa, in cui vi sono due inferni, questa volta entrambi sotterranei, posti uno sopra l'altro.<sup>52</sup>

Gregorio Magno pone anch'egli sottoterra l'inferno,<sup>53</sup> in un caso dentro un vulcano,<sup>54</sup> avvicinandolo dunque alla dimensione terrestre.

Nel VII secolo un teologo spagnolo, Giuliano da Toledo, definì nel suo *Prognosticon* una particolare cosmologia dell'universo: esistono due inferni e due paradisi, i primi sotterranei come nella seconda struttura proposta da Agostino.<sup>55</sup>

Arrivando al basso-medioevo, si può citare Onorio Augustodunense che, promotore della "tesi spiritualista", come si è visto in merito al dibattito sulla materialità o meno delle pene e dei luoghi ultraterreni, ritiene che l'aldilà sia un "luogo spirituale" privo di qualsivoglia materialità. Affermare che l'inferno è sotterraneo per Onorio Augustodunense ha solamente una valenza simbolica e morale. Inoltre, ritiene che anche il paradiso terrestre sia un luogo spirituale in cui sono radunati i giusti in attesa della resurrezione, mentre nel paradiso, luogo spirituale dove è possibile la *visio Dei*, giungono direttamente solo coloro che sono perfetti.<sup>56</sup> Riguardo all'inferno, nell'*Elucidarium*, afferma che ne esistono due: uno superiore, nella parte inferiore della terra, dove vi sono diverse pene corporali o spirituali, e uno inferiore, un luogo spirituale dove arde un fuoco inestinguibile e dove le anime sono punite attraverso le nove categorie di pena di cui si è detto.<sup>57</sup>

---

del Giudizio universale. Oltre alle fauci del Leviatano, spesso compare un sistema di raggruppamento dei peccatori in base ai sette vizi capitali. In questo caso il criterio organizzativo dello spazio ultraterreno e delle pene è incentrato sulla colpa, a differenza del sistema pensato da Onorio che si basa sulle tipologie di pene. Baschet spiega come probabilmente gli affreschi delle chiese aiutavano i fedeli nell'operare un'introspezione coscienziale, funzionale alla confessione, oltre che i sacerdoti al momento della predica. Sottolinea quindi la funzione educativa e istruttiva che tali rappresentazioni avevano nel medioevo, che superava l'obiettivo di spaventare il pubblico: le immagini forti non si trasformavano in terrore poiché, secondo lo studioso francese, conducevano direttamente a quegli strumenti che la chiesa metteva a disposizione per evitare l'inferno brutalmente rappresentato, la confessione in particolare. Cf. Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 334 - 335.

<sup>50</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà*, cit., p. 63.

<sup>51</sup> Aaron J. Gurevič, *Contadini e santi, Contadini e santi, Problemi della cultura popolare nel medioevo*, Torino, Einaudi, 1986, p. 47 - 48.

<sup>52</sup> Agostino, commentando Salm. 85, 12 - 13 nelle sue *Enarrationes in psalmos*, propone due interpretazioni: l'"inferno superiore" potrebbe essere la terra, che, insieme con l'"inferno inferiore", si contrappone al regno celeste, oppure potrebbe rappresentare il luogo del riposo di Abramo. Riprendendo Luc. 16, 19 - 31, ipotizza l'esistenza di due inferni sotterranei di cui uno, quello "inferiore", di pena e un altro, quello "superiore" di riposo per i giusti morti prima della venuta di Cristo. Cf. Chiara Franceschini, *Storia del Limbo*, cit., p. 42 - 43.

<sup>53</sup> S. Gregorii Magni *Moralia in Iob*, III, 13, cit., p. 100 - 101.

<sup>54</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, IV, 31, cit., p. 256 - 257. Si tornerà sull'episodio nel par. III. 1.1.

<sup>55</sup> Giuliano da Toledo, *Prognosticon*, II, PL 96, c. 475 - 498.

<sup>56</sup> Onorio Augustodunense, *Scala Coeli Maior*, C. XV - XVII, PL 172, c. 1235 - 1237.

<sup>57</sup> Onorio Augustodunense, *Elucidarium*, cit., p. 447.

Senza considerare il problema della “dilazione”, l’inferno nel corso del medioevo è spesso stato diviso in più luoghi infernali: uno più profondo e uno più superficiale rispetto alla terra. Talvolta, invece, il luogo infernale può essere considerato un “luogo spirituale” e come tale non collocabile in un qualche posto materiale. La suddivisione del regno infernale in più luoghi ha favorito la nascita, anche a livello geografico, del purgatorio e dei limbi, come si vedrà nei prossimi capitoli. Inoltre, successivamente si vedrà che anche il paradiso, nel corso basso-medioevo, subirà una suddivisione definitiva in due diversi regni paradisiaci.

#### 1.5.4. Il paradiso: tratti descrittivi derivanti dalle Scritture e dall’iconografia medievale

Come si è detto, il paradiso, posto in cielo, permette agli eletti di avere la massima gioia esperibile dagli uomini: la visione beatifica. Oltre a ciò, si può notare che la logica della retribuzione agisce in questo regno anche nel confronto con l’inferno: i beati, infatti, gioiscono con Dio delle pene inflitte all’inferno agli empi.

##### Le fonti Scritturali

Per procedere ad illustrare le immagini che nel corso del medioevo hanno descritto il regno paradisiaco è bene prima ricordare quali passi biblici le hanno ispirate:

- Gen. 2 - 3: vi sono diversi riferimenti al giardino che Dio pose in Eden, ed anche agli elementi di tale giardino: in Eden vi sono quattro fiumi (Fisone, Ghion, Eufrate, Tigri) che scaturiscono da uno stesso corso d’acqua, piante rigogliose, fiori profumati, luce, alberi di diverse specie e l’albero della vita.
- Gen. 2, 8: “Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l’uomo che aveva plasmato”. In questo passo è evidenziata la posizione orientale del giardino edenico.
- Gen. 3, 24: “Scacciò l’uomo e pose ad oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via all’albero della vita”. Dopo la cacciata dal paradiso terrestre dell’uomo sono posti degli angeli a custodia dell’Eden e dell’albero della vita.
- 1 Sam. 10, 5: si parla di una “collina di Dio” da cui si può raggiungere la Sua città dove si incontrerà un gruppo di profeti che scenderanno dall’“alto luogo”.
- Eze. 28, 13: vi sono elencati i diversi tipi di pietre preziose che l’abitatore dell’Eden aveva a disposizione.
- Eze. 28, 14 e 16: “Eri come un cherubino ad ali spiegate a difesa; io ti posi sul monte santo di Dio e camminavi in mezzo a pietre di fuoco. (...) Io ti ho scacciato dal monte di Dio e ti ho fatto perire, cherubino protettore, in mezzo alle pietre di fuoco”. Qui è indicata la posizione del giardino sopra il monte di Dio.
- Luc. 16, 19 - 31: in questo passo è narrata la parabola di Lazzaro e del ricco epulone, nella quale Lazzaro viene accolto nel “seno di Abramo” dopo la morte.
- Apoc. 1, 11 - 16. Il “Figlio dell’uomo” porta le figure di sette candelabri d’oro e in mezzo un uomo vestito di tunica e cinto da una fascia d’oro sul petto, con la testa e i capelli candidi e gli occhi come fiamme. Sulla mano destra ha sette stelle e una spada esce dalla bocca.
- Apoc. 4, 2 - 8. Appare l’immagine del trono, un trono in cielo, attorniato da un arcobaleno. Accanto al trono ci sono ventiquattro vegliardi, in bianche vesti e con

corone d'oro sul capo. Davanti al trono ecco sette lampade e dal trono partono lampi e tuoni.

- Apoc. 14: in questa pagina biblica sono descritte moltissime persone che portano in fronte il nome di Dio e vegliardi e vergini che seguono ovunque l'Agnello di Dio. Sono indicati quindi gli abitatori (vegliardi e vergini) del paradiso e il loro segno distintivo (il nome di Dio in fronte).
- Apoc. 21 - 22: viene descritta la Gerusalemme celeste che è posta su un'alta montagna e sembra fatta di pietre preziose; munita di alte mura, che avevano dodici fondamenta con scritti i nomi degli apostoli, e di dodici porte custodite da angeli su cui erano iscritte le dodici tribù di Israele. Tale città non ha un tempio, ma il trono dell'Altissimo. In essa entreranno solo coloro che sono scritti sul libro della vita dell'Agnello. Vi è poi il fiume della vita che scaturisce dal trono di Dio; in mezzo alla piazza, sulle due rive del fiume vi è l'albero della vita che dà dodici raccolti l'anno e le cui foglie guariscono i malanni. Lì non vi sarà mai più notte e i servi del Signore porteranno scritto in fronte il nome di Dio.

### I modelli descrittivi del paradiso

Tali passi biblici porteranno gli scrittori medievali a descrivere il regno paradisiaco attraverso modelli differenti. Il primo modello è quello del giardino paradisiaco, un luogo lussureggiante e pieno di luce, conforto e gioia (Gen. 2 - 3; Eze. 28, 13 - 14 e 16). Il secondo è di tipo opposto ed è rappresentato da un modello urbano, quello della Gerusalemme celeste, della città di Dio, dei santi (Apoc. 21 - 22; 1 Sam. 10, 5). Inoltre, un terzo modello è il seno di Abramo (Luc. 16, 19 - 31), espressione ispirata al passo evangelico che ebbe ampio successo, tanto da essere accolta da tutto il mondo cristiano. Il suo significato era positivo ed era assimilabile ad un luogo ed una condizione paradisiaca. Successivamente, soprattutto quando venne associato all'idea di *limbus*, come si vedrà più avanti, venne sempre più considerato un luogo infernale, sebbene la condizione infera esperibile in tale luogo fosse ritenuta moderata in confronto a quella dell'inferno vero e proprio;<sup>58</sup> almeno per quanto riguarda i testi. Infatti, nell'iconografia il seno di Abramo mantenne la sua accezione originaria, positiva, paradisiaca, che era in grado di trasmettere in forma plastica l'espressione della condizione di pace e comunione presente nel regno dei cieli.<sup>59</sup>

Queste immagini, in particolare le prime due, saranno le rappresentazioni fondamentali del paradiso cristiano, che non venne mai unificato in un unico modello; anzi talvolta, in alcune descrizioni, si trovano diversi ambienti paradisiaci, ognuno rappresentato tramite un modello differente.

### Le interpretazioni del paradiso

Tale situazione venne generata fin dai primi secoli dell'epoca cristiana dalla concezione stessa di paradiso. Innanzitutto, si rileva che il termine *paradisus* indica normalmente l'Eden nella Bibbia, un luogo bucolico e pieno di delizie, mentre il paradiso "celeste" è sempre definito da espressioni quali "regno dei cieli" e "regno di Dio". L'esegesi però interpreta il paradiso di Adamo come rappresentazione del paradiso celeste:

---

<sup>58</sup> Chiara Franceschini, *Storia del limbo*, cit., p. 41.

<sup>59</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 340.

la storia dell'umanità è destinata a richiudersi ad anello, sicché la speranza del paradiso che quaggiù anima gli uomini si nutre del desiderio di un ritorno alla felicità perduta delle origini.<sup>60</sup>

Tale situazione, insieme all'assenza di descrizioni Scritturali del "Regno dei cieli", ha probabilmente portato all'utilizzo indiscriminato dei modelli descrittivi proposti sia per il paradiso celeste che per il paradiso terrestre.<sup>61</sup> Anzi, per buona parte del medioevo la distinzione tra i due paradisi non era nemmeno così certa.

Nell'immaginario medievale sembrano evidenziarsi quattro modalità di intendere il paradiso: nel primo caso esso è pensato come una condizione di beatitudine originaria smarrita, quella edenica; in alternativa è inteso come il luogo della promessa divina, che può essere interpretata sia in modo fisico (paradiso terrestre) che spirituale (paradiso celeste); infine, si può intendere il paradiso in senso escatologico, come sede finale dei beati dopo il Giudizio Universale.<sup>62</sup> Tali interpretazioni non erano però distinte nel pensiero medievale, né erano associate a luoghi ultraterreni separati.

Le interpretazioni e le descrizioni del regno paradisiaco continuarono ad essere compresenti nelle opere medievali, e soltanto nel basso-medioevo i due luoghi paradisiaci (Eden e paradiso celeste) saranno nettamente distinti. Gervasio di Tilbury, negli *Otia imperialia*, opera del 1210, afferma chiaramente l'esistenza di due diversi paradisi, "il cielo empireo e il paradiso terrestre",<sup>63</sup> come si vedrà più avanti. In realtà la struttura proposta da Gervasio di Tilbury era già stata indicata nell'alto medioevo, in particolare nel VII secolo, nel *Prognosticon* di Giuliano da Toledo, nel quale, come si è già ricordato, erano individuati due paradisi e due inferni.<sup>64</sup> Tale distinzione non portò comunque a una uniformità descrittiva dei regni in questione, ma entrambi continuarono ad essere rappresentati secondo i diversi modelli indicati.

### L'iconografia

Nel basso-medioevo, Baschet individua i tre modelli citati nelle rappresentazioni iconografiche del paradiso,<sup>65</sup> ma ne aggiunge un quarto: quello della corte celeste che diviene dominante nelle raffigurazioni del XIV e XV secolo, in particolare in relazioni a opere che descrivono il giudizio universale e lo riorganizzano per attenuarne la temporalità transitoria e movimentata per rendere meglio avvertibile l'accesso degli eletti all'eternità dell'ordine divino.<sup>66</sup>

### La condizione dei beati

Inoltre, lo studioso francese individua tre condizioni paradisiache che secondo lui rappresentano un'antropologia cristiana ideale di grande interesse a livello storico. La prima condizione riguarda i corpi dei beati: essi sono perfetti, belli, incorruttibili; riportano in paradiso la bellezza della persona nel fiore degli anni e proporzioni armoniose. Nel XIII secolo poi, si insiste sulla luminosità di questo corpo e sulla sua leggerezza e agilità di movimento,

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 338.

<sup>61</sup> Simone Muscionico, *Dalla Genesi alla Commedia: storia del Paradiso Terrestre*, Università di Milano, tesi di laurea triennale, relatore: Rossana E. Guglielmetti, 2016 - 2017, p. 67 (<http://www.studilefili.unimi.it/extfiles/unimidire/56101-attachment-tesi-muscionico-simone-paradiso-terrestre.pdf>).

<sup>62</sup> Rudolf Simek, *Paradise in Western Medieval Tradition*, in *The cosmography of Paradise: The Other World from ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, cur. Alessandro Scafi, London, The Warburg Institute, 2016, p. 201.

<sup>63</sup> Jean Delumeau, *Storia del paradiso. Il giardino delle delizie*, Bologna, il Mulino, 1994, p. 51

<sup>64</sup> Jaques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 110.

<sup>65</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 337.

<sup>66</sup> Ivi, p. 341 - 342.

simile a quella degli angeli. Inoltre, nel regno celeste, ognuno dei cinque sensi del corpo è nobilitato e gode di una *uoluptas* senza pari. In secondo luogo, il paradiso rappresenta il modello cristiano ideale di società: la condizione di comunione spirituale tra i giusti e gli angeli nella *caritas*, nell'amore verso Dio. Infine, la condizione salvifica del regno dei cieli consiste nel ricongiungimento dei fedeli a Dio, delle creature al proprio Creatore:

la visione beatifica definisce la salvezza cristiana come accesso a Dio, come elevazione sino alla comprensione intellettuale dell'Essere assoluto, quaggiù inafferrabile e invisibile.<sup>67</sup>

Oltre alle descrizioni ambientali nel medioevo si forma anche un'idea della condizione dei beati anche a livello corporeo. Inoltre vengono indicati gli abitanti dello stesso: patriarchi, santi, angeli, vergini, normalmente vestiti di bianco e portanti ornamenti preziosi (Apoc. 4, 2 - 8; Apoc, 14).

### La localizzazione del paradiso terrestre

Dopo aver indicato le diverse rappresentazioni del paradiso che si sono formate nel corso del medioevo a partire dal testo biblico, sia dal punto di vista della condizione delle anime che dell'ambiente, si tratterà brevemente del problema della localizzazione dell'Eden. Infatti, se dal XIII secolo il paradiso edenico si è distinto dal paradiso celeste, nel corso del medioevo vi era stato un importante sforzo da parte degli autori atto a localizzare il paradiso.

Sin dai primi secoli, il passo biblico Gen, 2-3 è sempre stato oggetto di due differenti letture, una allegorica e una letterale; secondo quest'ultima vi era nel testo la descrizione di un luogo reale nascosto da qualche parte sulla terra.<sup>68</sup>

Nel mondo giudaico, in particolare, si sviluppano una serie di opere dedicate a risolvere il problema della collocazione terrestre dell'Eden. Sin da un testo veterotestamentario, il *Libro dei Giubilei*, composto nel I secolo a.C. è espressa l'esistenza del giardino edenico a oriente, nel quale vissero alcuni figli di Noè. Nel IV secolo Efraim Siro riprende la collocazione orientale del paradiso terrestre oltre alla elevazione dello stesso sopra un monte fatta da Ezechiele (Eze. 28, 14). Inoltre, tale monte è così alto da aver evitato le acque del diluvio universale e da far sì che le acque dei quattro fiumi che ne fuoriescono procedano sottoterra per poi sgorgare in diversi luoghi della terra.<sup>69</sup> Nel VI secolo Cosma Indicopleuste descrive l'Eden come un luogo separato dalla terra dall'oceano, così come anche la terra abitata dagli uomini dalla cacciata dal paradiso terrestre fino al diluvio universale.<sup>70</sup> In questa prospettiva il paradiso terrestre è associabile ad un'isola, o, in ogni caso, ad un continente separato dalle terre abitate dal mare.

Beda, un autore attivo in Inghilterra nel VIII secolo, nell'*Hexameron*, pone il paradiso di Adamo a grande altezza, oltre l'oceano, e sottolinea l'interpretazione letterale e concreta del *paradisus* della *Genesi*.<sup>71</sup> In seguito, nel XII secolo, Onorio Augustodunense descrive il paradiso terrestre come un luogo inaccessibile, chiuso da mura di fuoco e circondato da un ampio deserto,<sup>72</sup> allontanando l'immagine del mare che separa le terre abitate da esso. Altri autori propongono ancora diverse rappresentazioni e collocazioni dell'Eden, fino a quando

---

<sup>67</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 334 - 335.

<sup>68</sup> Alessandro Scafi, *Il paradiso in terra: mappe del giardino dell'Eden*, Milano, Mondadori, 2007, p. 34.

<sup>69</sup> Simone Muscionico, *Dalla Genesi alla Commedia: storia del Paradiso Terrestre*, cit., p. 134 - 135.

<sup>70</sup> Ivi, p. 60.

<sup>71</sup> Beda, *Hexameron*, PL 91, c. 43.

<sup>72</sup> Onorio Augustodunense, *De imagine mundi*, PL 172, c. 123.

Tommaso d'Aquino, nella *questio* 102 della *Summa Theologiae*,<sup>73</sup> riprende diversi elementi descrittivi precedentemente incontrati e individua la posizione del paradiso all'altezza dell'equatore, in Asia, poiché lì vi è sempre un'atmosfera temperata e il giorno e la notte hanno uguale durata.<sup>74</sup> Ormai nel XIII secolo l'Eden è collocato con certezza in qualche zona della terra, in particolare in una regione orientale, separato dai regni abitati dal mare o da un ampio deserto, se non addirittura da mura di fuoco.

Tra XII e XIII secolo si impone dunque con grande forza l'idea che il Paradiso terrestre non solo sia collocato sulla terra, ma in un punto preciso di essa: per quanto distante e isolato, questo luogo non è dunque impossibile da raggiungere, e la sua realtà storica e geografica non può essere messa in dubbio.<sup>75</sup>

Si vedrà più avanti come non solo il paradiso edenico ottiene una precisa localizzazione terrena, ma anche altri regni ultraterreni sono ubicati dalla cosmologia medievale in posti accessibili dalla terra. In ogni caso, si può affermare che tra il XII e il XIII secolo si sviluppa un genere dedicato ai viaggi nel paradiso terrestre, che ha le sue radici in questi presupposti e in alcuni testi, anche alto-medievali, che narrano di viaggi nell'aldilà.

## 1.6. La nascita del purgatorio

Si è visto che il purgatorio diventa un dogma della fede cristiana solo con il concilio di Lione del 1274 e non ottenne una vera dottrina prima del concilio di Trento nel XVI secolo;<sup>76</sup> precedentemente i regni ultraterreni erano solamente l'inferno e il paradiso, sebbene fossero poco definiti e siano andati incontro nei secoli a diverse dispute teologiche. Si è detto del problema della "dilazione" e del confronto tra realtà spirituali e corporee, si è parlato delle caratteristiche della retribuzione dell'aldilà cristiano e della loro funzione compensativa, si è trattato delle diverse concezioni dell'inferno e del paradiso e delle loro caratteristiche; adesso si intende prendere in esame altre questioni esegetiche e teologiche che nel corso dei secoli hanno portato a teorizzare l'esistenza di un terzo luogo, intermedio tra il regno degli eletti e quello dei dannati, temporaneo e di purificazione.

Jacques Le Goff nota che "fin dalle origini i cristiani [...] manifestano la convinzione che sia possibile una remissione dei peccati dopo la morte".<sup>77</sup> Dall'origine del cristianesimo nel pensiero dei fedeli vi è dunque una possibilità di convertirsi, salvarsi, anche dopo la morte e vi è la possibilità per i vivi di intervenire in favore dei morti, sebbene la teologia ufficiale non riconosca nulla di tutto ciò. Si può notare che questa convinzione era presente anche nella cultura popolare precristiana, in particolare nell'orfismo, e da usanze attestate in area egizia.<sup>78</sup> L'esigenza quindi di un luogo intermedio tra i due regni opposti dell'inferno e del paradiso è da sempre presente nelle preghiere dei fedeli. Il processo attraverso cui si elaborerà un vero e proprio luogo ultraterreno è complesso, ma ha le sue radici in alcuni passi biblici che i teologi commentarono nei secoli per giustificare l'esistenza del purgatorio.

---

<sup>73</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, I, q. 102, cit., p. 760 - 762.

<sup>74</sup> Rudolf Simek, *Paradise in Western*, cit., p. 207.

<sup>75</sup> Simone Muscionico, *Dalla Genesi alla Commedia*, cit., p. 139.

<sup>76</sup> Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 51.

<sup>77</sup> Jacques Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Bari, Laterza, 1983, p. 53.

<sup>78</sup> Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 55 - 56.

- IIMacc. 12, 41 - 45: in questo passo biblico, non riconosciuto come canonico da ebrei e protestanti,<sup>79</sup> è affermata la possibilità, data dalla ferma fede nella resurrezione dei morti, di pregare e offrire sacrifici in funzione espiatoria per i defunti. Considerata la certezza della resurrezione, si afferma quindi la possibilità che i peccati siano rimessi anche dopo la morte per l'intercessione dei vivi.
- Matt. 12, 31 - 32: nel vangelo scritto da Matteo si legge che la bestemmia contro Dio sarà perdonata, ma quella contro lo Spirito Santo non sarà perdonata, né in questo secolo, né in quello futuro. Indirettamente si afferma quindi la possibilità che altri peccati siano rimessi nel secolo futuro.
- Luc. 16, 19 - 26: la parabola di Lazzaro e del ricco epulone è già stata citata, in questa sede è interessante evidenziare la vicinanza visiva tra il seno di Abramo e il luogo di pena infero e il concetto di *refrigerium* che ne deriva.
- ICor. 3, 11 - 15: “Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo. E se, sopra questo fondamento, si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà ben visibile: la farà conoscere quel giorno che si manifesterà col fuoco, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno. Se l'opera che uno costruì sul fondamento resisterà, costui ne riceverà una ricompensa; ma se l'opera finirà bruciata, sarà punito: tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco”. Paolo parla di un fuoco “probatore” delle opere delle persone, dividendo le persone tra ricompensati e puniti, ma pur sempre salvati.

Ognuno di questi versetti sarà oggetto di diverse speculazioni che introducono elementi alternativi a quelli canonici, appartenenti all'inferno e al purgatorio.

Nei primi secoli d. C. le condizioni delle anime dopo la morte, come si è detto, erano sostanzialmente due: la pena e la beatitudine, spesso espressa come *refrigerium*. Il “refrigerio” indicava probabilmente la condizione del paradiso celeste o comunque le gioie promesse da Gesù dopo la morte. L'interpretazione di tale termine di Tertulliano può essere interessante, poiché per lui il *refrigerium interim* è una condizione serena che i giusti sperimentano nel seno di Abramo in attesa della risurrezione, non quindi nel regno dei cieli.<sup>80</sup>

Nel IV secolo vi è un altro celebre testo che mostra i benefici della preghiera di una santa per le condizioni di un'anima nell'aldilà: la *Passio Perpetuae et Felicitatis*.<sup>81</sup> Di questo testo si tratterà più avanti; basti ora considerare che la santa, dopo aver visto il fratellino morto in pena, incapace di abbeverarsi ad una vasca, prega lungamente e, in seguito, lo rivede in visione risanato e in grado di bere. Probabilmente all'epoca della composizione l'autore anonimo non pensava affatto ad un luogo dell'aldilà simile al purgatorio, ma nei secoli successivi diversi autori si rifecero a questo testo agiografico e alla visione che esso narra per giustificare l'esistenza e le caratteristiche del purgatorio.

Affinché si sviluppasse un pensiero su una purificazione delle anime, sulla possibilità che il destino delle anime fosse modificabile dopo la morte, vi era il bisogno di proporre una teoria e una modalità di purificazione. Ad Alessandria nel III secolo Clemente Alessandrino e

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 51.

<sup>80</sup> Ivi, p. 57 - 58.

<sup>81</sup> Ivi, p. 60 - 62.

Origene svolgono un ruolo importante nel prefigurare alcune caratteristiche che saranno poi tipiche del purgatorio. In particolare, Origene afferma la possibilità di una purificazione *post mortem*, soprattutto attraverso il fuoco, secondo la teoria dell'apocatastasi, citata precedentemente. Egli riprende dalla Grecia antica l'idea che i castighi inflitti dagli dei agli uomini sono strumenti di educazione e purificazione, non punizioni.<sup>82</sup> Per Origene le anime imperfette verranno purificate dopo la morte prima di ricongiungersi con Dio.

Si è detto dell'opposizione a questa teoria di Agostino; al contempo, il santo cristiano usa nelle sue opere un lessico che sarà poi fondamentale per trattare del purgatorio: gli aggettivi *purgatorius*, *temporarius* o *temporalis*, *transitorius*. Spesso, poi, l'aggettivo *purgatorius* è associato alle parole *poena*, *tormenta* e *ignis*.<sup>83</sup> Nell'*Enchiridion*, nei capitoli 109 e 110, egli tratta delle dimore che accolgono le anime tra la morte individuale e il Giudizio finale e individua quattro gruppi di persone: i malvagi e i beati, i non del tutto malvagi e i non del tutto buoni. Dopo la fine del mondo, di questi, i primi finiscono all'inferno, i secondi in paradiso, i terzi finiranno all'inferno, ma avranno una *tolerabilior damnatio*, gli ultimi dopo aver subito le pene purgatorie giungeranno in paradiso. Nel libro *De civitate Dei*, affermando l'eternità delle pene infernali, ammette in modo chiaro l'esistenza di pene purgatorie che possono essere subite sia prima che dopo la morte.

Dopo Agostino, un altro autore importantissimo per le basi di quel discorso che porterà al purgatorio è Gregorio Magno.

L'apporto di Gregorio Magno alla dottrina del purgatorio è triplice. Nei *Moralia in Iob*, fornisce alcune precisazioni sulla geografia dell'aldilà. Nei *Dialoghi*, pur inserendo alcune indicazioni dottrinali, racconta soprattutto piccole storie che mettono in scena morti in espiazione prima del Giudizio finale. Infine, la storia di Teodorico trascinato all'inferno, pur non concernendo un luogo "purgatorio", potrà essere considerata più tardi un antico frammento del dossier sulla localizzazione terrestre del purgatorio.<sup>84</sup>

Per il papa del VI secolo è normale pensare che prima del Giudizio universale tutte le anime siano all'inferno che è separato in due zone: una inferiore in cui sono patiti i supplizi e uno superiore dove i giusti attendono senza soffrire.<sup>85</sup> Nei *Dialogi*, invece, affronta diversi temi di fede importanti, ma in particolare la natura del fuoco purgatorio e l'efficacia dei suffragi. Alla precisa domanda sull'effettiva esistenza di un fuoco purgatorio operante dopo la morte, Gregorio Magno risponde rifacendosi a diversi passi Scritturali dando una grande rilevanza all'epistola ai Corinzi. Egli afferma che da tale scritto si possa rilevare l'esistenza di peccati lievi che saranno provati da un fuoco purgatorio prima del Giudizio. Inoltre, egli prova a elencare tali colpe lievi: chiacchiere eccessive, riso smodato, attaccamento a beni terreni, etc.<sup>86</sup> In altri episodi, che saranno descritti e analizzati più avanti, compaiono dei personaggi che soffrono delle pene nel *mundus* e vengono incontrati dai vivi in luoghi di vita quotidiana. Attraverso preghiere e messe celebrate, tali personaggi scompaiono poiché sono stati liberati dalle pene purgatorie che subivano. Gregorio Magno pone quindi a tema il problema dei suffragi, dando esempi non solo di punizioni transitorie subite in luoghi diversi dall'inferno,

---

<sup>82</sup> Ivi, p. 64.

<sup>83</sup> Ivi, p. 76.

<sup>84</sup> Ivi, p. 100.

<sup>85</sup> S. Gregorii Magni *Moralia in Iob*, III, 13, cit., p. 100 - 101.

<sup>86</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, IV, 41, 4, cit., p. 298 - 299.

non solo delle diverse tipologie di suffragi possibili, ma anche della liberazione, ad opera dei vivi, delle anime purganti, punite dopo la loro morte e prima dell'ultimo Giudizio. Inoltre, tali racconti permettono di localizzare le pene purgatorie sulla terra, per cui Gregorio Magno può essere considerato l'autore principale che influenza l'idea, che si svilupperà nel medioevo, che il luogo di ambientazione delle pene purgatoriali non fosse un luogo ultraterreno unico separato dal *mundus*, dal regno dei cieli e dall'inferno, ma fosse la terra stessa. Anzi, spesso tali pene potevano essere collocate nei diversi luoghi frequentati in vita dal morto.

Tra il VI e il VII secolo, in area spagnola vengono composte tre opere che riprendono le idee comparse con Agostino e Gregorio Magno. Taione di Saragozza nelle *Sententiae*<sup>87</sup> riprende l'esegesi di ICor 3, 11 - 15 fatta da Gregorio Magno e aggiunge una clausola: la salvezza per chi ha compiuto peccati lievi, ottenuta attraverso pene purgatorie, sarà raggiungibile solamente se avrà compiuto opere buone. Isidoro di Siviglia nel *De ecclesiasticis officiis*<sup>88</sup> riprende il tema dei suffragi e del fuoco purgatorio attraverso l'esegesi di Matt. 12, 31 - 32 e le tesi di Agostino, senza aggiungere elementi nuovi alla riflessione. Il *Prognosticon* di Giuliano da Toledo, che è un vero e proprio trattato di escatologia, risulta particolarmente interessante. Nel secondo libro egli tratta della situazione delle anime tra la morte e il Giudizio universale e non propone novità rispetto ad Agostino. Si può comunque osservare che egli propone l'esistenza di due paradisi e due inferni, come si è ricordato in precedenza. I due paradisi sono quello celeste e terrestre e il primo di questi è associato all'idea del seno di Abramo. Per quanto riguarda i due inferni Giuliano da Toledo riprende l'opinione agostiniana successiva all'esegesi di Luc. 16 in cui i due inferni erano sotterranei e posti uno sopra l'altro. A questo punto il teologo spagnolo offre la descrizione più compiuta del purgatorio dell'alto-medioevo, pur senza nominarlo:<sup>89</sup> alcune anime dei giusti e dei malvagi vanno direttamente al paradiso e all'inferno, dove le anime possono essere punite dal fuoco della Geenna per la *similitudo corporis* di cui sono dotate. Le altre anime sono provate da un fuoco purgatorio prima del Giudizio universale affinché siano purificate dai peccati lievi che sono stati compiuti in vita. Tale fuoco è diverso da quello dell'inferno, ma più forte di ogni fuoco terreno e soltanto coloro che se lo sono meritati in vita con opere buone possono essere purificati da esso. Infine, come i dannati sono puniti in modo proporzionale alle loro colpe, così le anime purgate dal fuoco purgatorio saranno punite per un tempo consono alle colpe da loro commesse da vivi.<sup>90</sup> Fino all'XI secolo, vi sono diverse trattazioni sull'aldilà, oltre che narrazioni di visioni (*visiones*), di cui si tratterà più avanti, ma esse non aggiungono elementi importanti dal punto di vista teologico all'argomento.

Un interessante fenomeno del medioevo è la formazione dei necrologi e dei *libri memoriales* in cui erano segnati i nomi delle persone morte nella comunità e spesso le loro opere di misericordia. Tra il 1024 e il 1033, Cluny istituisce la commemorazione dei defunti il 2 novembre e ben presto tale "festa dei morti" si diffuse ovunque. Secondo Le Goff<sup>91</sup> questo legame liturgico, solenne, tra i vivi e i morti preparerà il terreno al purgatorio e ad esso Cluny contribuì anche con un racconto inserito nella vita di Odilone,<sup>92</sup> abate di Cluny morto nel 1049.

<sup>87</sup> Taione di Saragozza, *Sententiae*, PL 80, c. 975.

<sup>88</sup> Isidoro di Siviglia, *De ecclesiasticis officiis*, PL 83, c. 757.

<sup>89</sup> Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 111.

<sup>90</sup> Giuliano da Toledo, *Prognosticon*, II, PL 96, c. 475 - 498.

<sup>91</sup> Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 140 - 142.

<sup>92</sup> Jostuald, *Vita Odiloni*, PL 142, c. 888 - 891.

In questa vicenda un viaggiatore arriva su un'isola dove vi è un uomo di Dio che confessa di sentire le grida di uomini puniti lì vicino da fiamme ardenti e demoni per volere divino, affinché purifichino i loro peccati. Tali anime invocano spesso la comunità di Cluny, per cui l'uomo di Dio ordina all'uomo di riportare quanto ha udito all'abate di Cluny, Odilone.

Si arriva così alle riflessioni del basso-medioevo, nel XII secolo, e i tempi sono maturi per la nascita del purgatorio. Nella prima parte del XII secolo si susseguono le riflessioni di Onorio Augustodunense, Ugo di San Vittore e Pier Lombardo.<sup>93</sup> Poi, tra il 1170 e il 1180, il termine *purgatorius* inizia a essere utilizzato come sostantivo accanto al solito utilizzo da aggettivo. In particolare, in un sermone inizialmente attribuito a Ildeberto di Lavardin e successivamente a Pietro Comestore, datato al 1188,<sup>94</sup> si leggono espressioni quali *in purgatorio* e *purgatoria*,<sup>95</sup> intesi come “luoghi di purgazione”. Secondo Le Goff il testo di Pietro Comestore dovrebbe essere stato composto tra il 1178 e 1179 e trascritto solo in seguito dai copisti; in questo caso è possibile che in realtà Pietro Comestore avesse inizialmente usato il termine accanto al solito *ignis*, che poi si è perduto nelle copie successive. Le Goff ritiene invece che egli abbia effettivamente utilizzato per primo il sostantivo *purgatorium*, anche perché, afferma, il termine comparve con certezza nella scuola parigina di Notre-Dame, dove era particolarmente attivo il teologo francese, e poiché il ruolo svolto dal suo maestro, Pier Lombardo, era stato decisivo nel preparare il terreno a nuovi sviluppi nei discorsi sull'aldilà. Altrettanto interessante nell'opera di questo autore è la riflessione sul seno di Abramo presente nella *Historia scolastica*. Tale luogo è identificato con la parte superiore dell'inferno dove non vi sono pene e vi è un po' di luce. In quel luogo, secondo Pietro Comestore, erano confinati i predestinati fino alla discesa di Cristo agli inferi, e il nome deriva dalla tranquillità che è lì esperibile. In questo modo il seno di Abramo è situato tra il tempo dei Patriarchi e la discesa di Cristo agli inferi,<sup>96</sup> avvenuta nei tre giorni precedenti la resurrezione. Ormai lo spazio e il tempo intermedi tra la morte e la resurrezione stanno per essere occupati dal purgatorio e “se si sente il bisogno di qualcosa di simile al seno di Abramo per i giusti vissuti prima di Cristo e per i bambini morti senza aver ricevuto il battesimo si fa ricorso a due luoghi annessi all'aldilà: il limbo dei padri e il limbo dei bambini”.<sup>97</sup> Il seno di Abramo, dopo essere nato con un'accezione paradisiaca, si appresta ad assumere le connotazioni di un inferno moderato e ad essere assimilato al nascente limbo dei padri, di cui si parlerà nel prossimo capitolo.

A questo punto, tra il XII e il XIII l'opera dei teologi si confronta con questo nuovo regno ultraterreno: in particolare saranno gli ambienti cistercensi e parigino a definire le credenze relative al purgatorio e a diffondere l'uso del sostantivo. Inoltre, prima del 1274, diversi autori quali Guglielmo di Alvernia, Alessandro di Hales, Tommaso d'Aquino e Alberto Magno

---

<sup>93</sup> Il pensiero di questi importanti autori medievali è analizzato in Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 151 - 170.

<sup>94</sup> Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 174.

<sup>95</sup> Ildeberto di Lavardin, *Sermones*, PL 171, c. 739 e c. 741.

<sup>96</sup> Chiara Franceschini, *Storia del limbo*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 25. Con “la discesa agli inferi di Cristo” si intende la missione che Gesù fece all'inferno nei tre giorni precedenti la resurrezione, in cui aprì le porte degli inferi e liberò le anime dei giusti morti prima del suo tempo. Tale missione, non narrata da alcun vangelo comparve nel simbolo di fede di Sirmio nel 359 ed entrò nel complesso di credenze cristiane, anche per l'interpretazione fatta dai suoi sostenitori di alcuni passi scritturali (Rm. 10, 7; Col. 1, 18; Mt, 12, 40; At. 2, 24 - 25; Ef. 4, 8 - 10). Alla diffusione di questo episodio contribuì notevolmente un apocrifo: il *Vangelo di Nicodemo*. Cf. Ivi, p. 38 - 39.

<sup>97</sup> Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 176 - 177.

operarono quella che Le Goff definisce la “sistemazione scolastica”, con cui si avrà un’impostazione definitiva per il neonato regno del purgatorio.<sup>98</sup>

### 1.7. I limbi: *limbus patrum (sinum Abrahae)* e il *limbus puerorum*

L’immagine del *limbus inferni* sembra essere stata usata nel XII secolo per la prima volta per spiegare la discesa agli inferi di Cristo, entrata in alcune forme del credo tra il IV e VI secolo.<sup>99</sup> Sempre nel XII secolo la parola *limbus* iniziò ad essere utilizzata dai teologi per indicare una parte dell’inferno. Il termine latino però è particolarmente oscuro dal punto di vista etimologico: non sembra avere un corrispettivo greco e non compare nella Bibbia. Pare che intorno al VII secolo questa parola fosse conosciuta dai dotti latini in quanto utilizzata dal poeta Virgilio per indicare l’orlo di una veste. Talvolta si può trovare anche nel lessico astrologico e astronomico con un uso traslato. Le modalità attraverso cui un termine del latino classico, non presente nella Bibbia e nel lessico liturgico, sia entrato nei testi dei teologi non sono ad oggi molto chiare. In ogni caso il termine non appare nel manuale di teologia più importante del basso-medioevo le *Sententiae* di Pietro Lombardo, eppure lo stesso autore utilizza la parola *limbus* nei suoi commenti ai salmi. Infatti, nell’interpretazione di Sal. 85, 12 - 13 Pietro Lombardo<sup>100</sup> parla di un inferno più basso, inferiore, e di Abramo posto *quasi in ora et in limbo inferni*, quasi a segnalare una zona specifica e marginale dell’inferno.<sup>101</sup>

Come si è detto, l’idea di zone diverse e distinte all’interno dell’inferno era già comparsa con Agostino che, interpretando lo stesso salmo, aveva proposto la possibilità che esistesse un inferno più basso e uno più alto. Gli scritti del vescovo d’Ippona furono alla base di alcune discussioni teologiche del XII secolo intorno alla discesa di Cristo agli inferi che si dedicarono alle questioni del peccato originale e del battesimo. Tra il IV e il V secolo vi è stato un ampio dibattito sul tema della discesa di Cristo agli inferi che diede il via a riflessioni riguardo la struttura dell’inferno. Il problema era l’assenza di descrizioni strutturali del regno dei morti nel testo biblico, tranne che per la parabola di Lazzaro e del ricco epulone (Luc. 16, 19 - 31): qui appare il termine *sinum Abrahae*. L’espressione “seno di Abramo” associata alla parabola di Luca sembra essere riportata solo in testi successivi, ma in ogni caso il suo significato era sicuramente positivo e probabilmente indicava un grado di beatitudine riservato ai giusti che precedettero Cristo. L’idea di un soggiorno beato indipendente dall’avvento di Cristo e dal battesimo poneva alcune difficoltà e già nel III secolo il seno di Abramo era pensato come un luogo infero.<sup>102</sup> Man mano, riprendendo la lettura esegetica di Agostino l’“inferno più in alto”, l’“inferno superiore”, venne associato all’idea del “seno di Abramo”. Si è visto che una suddivisione dell’inferno era già presente e accettata da Gregorio Magno;<sup>103</sup> l’associazione tra la parte superiore dell’inferno, il “seno di Abramo” e il *limbus* è avvenuta probabilmente attraverso la lettura esegetica proposta dalla *Glossa ordinaria*. Franceschini afferma che, sebbene sia difficile sostenere che la *Glossa ordinaria* sia il primo testo a operare questo confronto utilizzando il termine *limbus*, è sicuro che questo testo fu determinante per la

---

<sup>98</sup> I diversi risvolti teologici della “sistemazione scolastica” del purgatorio sono illustrati in Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 267 - 324.

<sup>99</sup> Chiara Franceschini, *Storia del limbo*, cit., p. 45.

<sup>100</sup> Pietro Lombardo, *Commentaria in Psalmos*, sal. 85, 12, PL 191, c. 803 - 804.

<sup>101</sup> Chiara Franceschini, *Storia del limbo*, cit., p. 35 - 36.

<sup>102</sup> Ivi, p. 41.

<sup>103</sup> *S. Gregorii Magni Moralia in Iob*, XX, 9, inserito in *Decretum Gratiani*, PL 75, c. 992.

diffusione dell'espressione *limbus inferni*.<sup>104</sup> Con la *Glossa ordinaria* il seno di Abramo è associato ad una zona infernale nella quale colui che è liberato dai peccati non viene mandato nell'inferno inferiore.

A questo punto il limbo forniva un'interpretazione teologica dello spinoso caso della discesa agli inferi di Cristo, non narrata da alcun vangelo, che poteva essere ben accolta dalla Chiesa:

l'idea che l'inferno avesse due livelli e che la discesa di Cristo agli inferi fosse avvenuta a vantaggio principalmente dei patriarchi e dei profeti, che dovevano trovarsi nella parte superiore dell'inferno, e dunque non in paradiso come l'espressione "seno di Abramo" poteva lasciar pensare, aveva due vantaggi: permetteva di ridurre a una collocazione sotterranea l'immagine del seno di Abramo, ovvero di una beatitudine precedente all'avvento di Cristo, e di conciliarla con un'interpretazione riduttiva della missione di Cristo nel mondo infernale. In questo modo, la discesa agli inferi venne a costituire la prima tappa della versione cristiana della storia della salvezza, il cui secondo e ultimo tempo sarebbe stato degnato dal Giudizio Universale.<sup>105</sup>

È bene ricordare nuovamente che nella liturgia e nella iconografia il seno di Abramo continuò ad essere assimilato ad una condizione di riposo paradisiaco, ma inferiore in dignità al regno celeste.<sup>106</sup>

Agli inizi del XIII secolo l'espressione *limbus inferni* venne usata sempre più spesso per indicare quella parte di inferno in cui erano rinchiusi i patriarchi e i profeti che poi vennero liberati da Cristo sceso agli inferi prima di risorgere, come nella *Historia scolastica*, ricordata nel capitolo precedente.<sup>107</sup> Ben presto il *limbus inferni* divenne il "limbo dei padri", un luogo infernale, ma privo di pena e tranquillo in cui i giusti morti prima dell'incarnazione di Cristo erano rinchiusi e da cui, dopo la risurrezione di Cristo, sono stati liberati.

In una *Summa* redatta a Bamberg tra il 1202 e il 1206 comparve, forse per la prima volta, la forma *in limbo inferni* riferita ad una seconda categoria di anime: i bambini morti senza battesimo.<sup>108</sup> Il nodo del battesimo era diventato cruciale nel medioevo, poiché divideva i fedeli dagli infedeli, i salvati dai dannati, in particolare per quanto riguardava il popolo eletto dell'Antico Testamento, gli ebrei. Tra il XII secolo e il XIII secolo la divisione nel destino dei morti senza battesimo suscitò grossi dibattiti quando riguardava i bambini. I genitori, colpiti da una perdita di questo tipo, pativano anche un'altra grossa sofferenza in merito alla sorte ultraterrena dei loro pargoli. Anzi, nel corso dei secoli sono state attestate testimonianze di miracoli e di luoghi sacri deputati a far risorgere i bimbi deceduti affinché potessero essere battezzati prima di tornare al regno dei morti.<sup>109</sup>

Franceschini si interroga nel suo studio su quale sia stato il momento in cui il battesimo è divenuto indispensabile per la salvezza e su quando si è diffusa l'idea di battezzare i neonati; all'inizio dell'età cristiana il battesimo si celebrava, infatti, in età adulta. Nel III secolo le idee della cultura classica rispetto ai morti insepolti o prematuri, i quali non potevano entrare negli

---

<sup>104</sup> Chiara Franceschini, *Storia del limbo*, cit., p. 44.

<sup>105</sup> Ivi, p. 45.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Cf. p. 21.

<sup>108</sup> Chiara Franceschini, *Storia del limbo*, cit., p. 46

<sup>109</sup> Agostino narra di una risurrezione miracolosa avvenuta a Uzala per intercessione di Santo Stefano (Agostino d'Ippona, *Sermones ad populum, classis III, sermones de Sanctis*, n. 323, *Sanctus Stephanus*, cap. 2 - 3, PL 38, c. 1446 - 1447.), Franceschini parla anche di "santuari della risurrezione" sparsi per l'Europa (*Storia del limbo*, cit., p. 15).

inferi, era ancora viva, come testimonia Tertulliano del suo *De anima*. Inoltre, lo stesso autore attesta la presenza ai suoi tempi della pratica del battesimo dei neonati senza incentivarla e senza riconoscere al bambino battezzato un'innocenza superiore a quella che possedeva prima del battesimo.<sup>110</sup> Forse all'inizio la pratica si diffuse in casi estremi, di imminente morte del bambino, considerando anche le antiche credenze rispetto alle morti premature: un tentativo, forse, di scongiurare non solo la morte fisica, ma anche quella spirituale. Un dato interessante è la probabile e contemporanea affermazione del battesimo dei bambini e della sepoltura ecclesiastica, considerando che precedentemente la cura dei corpi dei morti era affidata alle famiglie.<sup>111</sup> In ogni caso, il battesimo celebrato in età infantile anticipava la vita eterna facendo nascere in spirito i cristiani fin da bambini. Questa pratica rese più ristretta la fetta di popolazione colpita dalle problematiche legate alla morte prematura, ma rese ancor più drammatica la situazione del sottogruppo dei bambini non battezzati.

Il tema venne affrontato dall'eresia pelagiana tra il IV e V secolo. I pelagiani sostenevano che i bimbi morti non battezzati non accedevano alla vita beata, ma non sarebbero stati puniti poiché non avevano commesso nulla di male. Le posizioni di questa eresia si basavano su una sottovalutazione del peccato originale e, su questo punto, si oppose loro Agostino condannando i bambini morti prematuramente senza il sacramento battesimale. Egli comunque ammetteva che la loro pena non sarebbe stata grave come quella dei dannati. La posizione agostiniana si rivelava quindi ambigua e tale ambiguità si conservò nel tempo mentre si strutturava la dottrina cristiana. La situazione degli infanti non battezzati rimase in un'*impasse*: da un lato, la Chiesa non condannava i bimbi all'inferno, poiché tale posizione sembra essere in contrasto con l'affermazione della misericordia divina e poiché la questione sollevava una pressione sociale non irrilevante, dall'altro, non poteva aprir loro la strada per il paradiso, poiché senza il battesimo non ci si poteva liberare dal fardello del peccato originale con cui nasce ogni persona. Una terza via non esisteva.<sup>112</sup>

Nel XII e XIII secolo la visione bipartita dell'inferno di Gregorio Magno e la pena lieve dei bimbi non battezzati postulata da Agostino furono le basi per le trattazioni teologiche sulle condizioni dei bambini morti senza battesimo nell'aldilà. Alcuni proposero un fuoco metaforico, spesso associato alle tenebre, come condizione di questi bimbi dopo la morte. Pietro Lombardo eliminò invece sia l'idea di un fuoco metaforico, risalente ad Agostino, sia le tenebre: l'unica condizione infernale associata al destino di questi fanciulli è la mancanza della *Visio Dei*.<sup>113</sup> Tra gli altri, il papa Innocenzo III espose un'idea simile a quella di Pietro Lombardo e il francese Guglielmo d'Alvernia ritenne che questi bambini fossero reclusi tra la Geenna e il purgatorio in un luogo diverso dal "limbo dei padri" senza subire alcuna pena se non la presenza di tenebre. Nessuno di questi autori utilizza il termine *limbus* per riferirsi alla sorte delle anime di questi fanciulli, ma, dopo la *Summa* di Bamberga, il *limbus puerorum* o il *limbus* venne collegato sempre più spesso a questa tematica.<sup>114</sup>

Alla fine, i teologi del XIII secolo arrivano ad una forma di compromesso: l'inferno superiore è diviso in due zone, una destinata ai patriarchi (*sinus Abrahe* o *limbus Patrum*) e una destinata

---

<sup>110</sup> Tertulliano, *De anima*, ed. I. H. Waszink, Amsterdam, Meulenhoff, 1947, p. 47.

<sup>111</sup> Chiara Franceschini, *Storia del limbo*, cit., p. 49 - 50.

<sup>112</sup> Ivi, p. 51 - 55.

<sup>113</sup> Pietro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, dist. 33, cap. 2, n. 5, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1971, II, p. 520.

<sup>114</sup> Chiara Franceschini, *Storia del limbo*, cit., p. 56 - 57.

ai bambini morti senza battesimo (*limbus puerorum*), nota come limbo dei bambini, sebbene gli autori abbiano usato diverse espressioni per indicare questo luogo.

Franceschini propone un inferno quadripartito formato da inferno inferiore, purgatorio, limbo dei padri e limbo dei bambini. La disposizione di queste quattro parti è opinabile in base al criterio utilizzato per ordinarle: se si guarda alla durata della pena inflitta in questi luoghi, l'inferno inferiore è deputato ad una pena eterna e così il limbo dei bambini che andrebbe allora posto subito sopra, lasciando più in alto, in ordine, il purgatorio e il limbo dei padri, in cui vi è una pena temporanea; tuttavia se si osserva la qualità della pena, solamente l'inferno inferiore e il purgatorio sono deputati a infliggere sofferenze, mentre i due limbi sono solo luoghi di reclusione e attesa.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> Ivi, p. 58 - 61.

## 2. Le descrizioni letterarie dell'aldilà

A questo punto va definita quale sia la tradizione letteraria in cui si incanalano le rappresentazioni cristiane dell'oltretomba. Nella Bibbia, tolti alcuni passi presi in esame dai commenti esegetici, non appaiono grandi elementi descrittivi dell'aldilà. A sopperire a tale assenza sarà la letteratura apocalittica, nata in area giudaico-cristiana tra i primi secoli a. C e i primi tre secoli d. C. Inoltre, inizieranno ad apparire testi di visioni dell'aldilà da cui si formerà lentamente il genere delle *visiones*. Il repertorio delle immagini letterarie dell'aldilà è fortemente debitore da tale genere, per cui nei seguenti capitoli si intende offrire una breve storia delle *visiones* e delle immagini che queste opere coniarono.

Prima, è utile fare una distinzione tra alcuni termini e fenomeni, sempre importanti e coinvolti nell'immaginario medievale dell'aldilà, simili fra loro: apparizione, visione e sogno.

### 2.1. Visioni, apparizioni, sogni

Nell'ambito delle rappresentazioni dell'aldilà e quindi dello stato delle anime dopo la morte, vi sono diversi modi in cui i vivi ricevono informazioni dai morti nel medioevo. Inizialmente l'idea che un'anima o uno spirito potesse entrare in contatto con il mondo dei vivi era rifiutata dalla Chiesa, che comunque guarderà sempre con sospetto ai racconti di incontri di morti. La forte separazione del mondo dei vivi da quello dei morti era fondamentale per la teologia cristiana, sia per la concezione dell'aldilà cristiano duale che oppone inferno e paradiso, come il mondo e l'oltretomba, sia per il bisogno dei primi secoli di contrapporsi alle credenze pagane. Inoltre, nella Bibbia non appaiono racconti di spiriti che comunicano con persone vive, anzi, i pochi casi assimilabili a racconti di questo tipo sono indicate in modo negativo dalle Scritture e sono legati alle pratiche della negromanzia.<sup>116</sup> Un altro episodio biblico che sembra negare questa eventualità è il celebre passo lucano su Lazzaro e il ricco epulone (Lc. 16, 27 - 31): non viene concesso a Lazzaro di tornare in terra ad avvisare i fratelli del ricco epulone della terribile sorte che li aspetta. Proprio questo racconto biblico sarà utilizzato da Agostino per negare la possibilità di comunicazioni tra vivi e morti. Tuttavia, episodi di questo tipo saranno sempre presenti e numerosi nel medioevo, attraverso sogni e apparizioni. Per esempio, si possono citare le vicende raccontate dal vescovo di Uzali Evodio a Agostino di cui si tratterà più avanti a proposito del *De cura pro mortuis gerenda*, trattato composto da Agostino in risposta ad una lettera di Paolino da Nola. Nella lettera di Evodio il vescovo afferma di avere fatto una vera e propria *inquisitio* nella quale tutti gli indizi concordano: ha sentito testimonianze di persone che hanno visto degli spiriti in sogno e in stato di veglia, di notte e di giorno, nelle case dove i morti avevano abitato da vivi o nei luoghi in cui è seppellito il loro corpo. In tutte le circostanze in cui queste anime hanno annunciato un fatto futuro, la morte di qualcuno in particolare, questo si è sempre verificato. Senza dilungarsi nell'illustrare i casi particolari indicati da Evodio,<sup>117</sup> si può notare che egli riporta le diverse credenze e le diverse forme di tali apparizioni esistenti a quell'epoca; inoltre il vescovo, un alto

---

<sup>116</sup> I Sam. 28 narra l'episodio della pitonessa di Endor che "evoca" il defunto Samuele su richiesta del re Saul, che, conscio di essere abbandonato da Dio per i suoi delitti, vuole sapere quale sarà l'esito della battaglia che ingaggerà l'indomani. La vicenda è riportata anche in 1Cron. 10, 13 - 14 e Eccl. 46, 23.

<sup>117</sup> Agostino d'Ippona, *Le lettere*, 158, 3 - 10, II, Città Nuova, Roma, 1971, p. 641 - 648.

ecclesiastico, afferma di credere ad esse. Nel *De cura pro mortuis gerenda*<sup>118</sup> Agostino afferma, contrariamente a Paolino da Nola, che i cristiani non devono curarsi dei corpi dei defunti come fanno i pagani, ma solo all'anima. Inoltre, non ritiene possibile la comunicazione tra i vivi e i morti, ma ammette che secondo diversi racconti è possibile che talvolta i defunti possano apparire in sogno o in altri modi.

Sarà proprio sant'Agostino ad essere

il vero fondatore della teoria cristiana a proposito degli spiriti. Questa presenta tre aspetti principali, che vanno tutti nella direzione di una forte restrizione imposta alle apparizioni dei morti. Le apparizioni sono giudicate, se non impossibili, almeno eccezionali; quando capitano, non sono il corpo e nemmeno l'anima del morto ad apparire, ma soltanto una sua «immagine spirituale».<sup>119</sup>

Per spiegare i racconti in questione, in cui delle persone vedono altre persone, decedute o meno, nei sogni, il santo africano parla di tre tipologie di visioni: la visione corporea che dipende dai sensi, la visione spirituale che dipende dall'immaginazione e la visione intellettuale che dipende dalla ragione pura. Queste tre visioni sono anche poste in una struttura gerarchica, per cui al livello più basso della gerarchia vi è la visione corporea che corrisponde al senso della vista in senso stretto, mentre al livello più alto vi è la visione intellettuale che, procedendo dalla parte più nobile dell'anima umana (*mens, ratio*), mira alla contemplazione di Dio e si addentra nell'indicibile. In mezzo tra queste due, vi è la visione spirituale (*visio spiritalis*) che invece è frutto della *imaginatio*: essa ha il compito di accogliere le immagini percepite dai sensi e sottometerle alla ragione affinché vengano immagazzinate nella memoria. La *visio spiritalis* “non percepisce corpi ma parvenze di corpi, anch'esse chiamate *species, similitudines, figurae, formae, umbrae*, che sono «come dei corpi» (*quasi corpora*) senza esserlo veramente”.<sup>120</sup> Secondo Agostino, quindi, i sogni in cui appaiono le persone sono dovuti alla visione spirituale che permette di vedere delle immagini di uomini e donne vedute precedentemente o anche immagini di cose inesistenti. Il santo tenta di mediare tra le due posizioni dominanti all'epoca: quella testimoniata da Evodio che ritiene tali sogni e apparizioni veritiere, in grado di far sapere ai viventi dei fatti futuri legati alla morte di qualcuno, e quella secondo cui tali spiriti sono solo fantasticherie, fantasie che, considerando che il termine *fantasia* ha una connotazione diabolica molto forte,<sup>121</sup> sono prodotte dai demoni per portare alla perdizione gli uomini.

Nonostante l'iniziale rigetto con cui gli ecclesiastici si accostano a questi argomenti,

la teoria degli spiriti, malgrado l'autorità del padre della chiesa latina, ha parzialmente ceduto sotto la pressione dell'inflazione narrativa e di rappresentazioni più accomodanti che hanno via via dato alle apparizioni dei defunti un'importanza, una presenza e funzioni più grande di quanto Agostino non potesse o non volesse ammettere. L'evoluzione dei racconti di apparizioni

---

<sup>118</sup> Agostino d'Ipbona, *De cura pro mortuis gerenda*, PL, 40, c. 591 - 610.

<sup>119</sup> Jean - Claude Schmitt, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Bari, Laterza, 2003 (traduzione di Giorgia Viano Marogna), p. 24.

<sup>120</sup> Ivi, p. 34.

<sup>121</sup> Ivi, p. 26.

dei morti tra il V e il XII secolo permetterà di seguire man mano questi cambiamenti, prima assai lenti, poi molto più rapidi, a partire dall'anno Mille.<sup>122</sup>

Le vicende di spiriti apparsi in sogno andranno quindi aumentando nel medioevo, arrivando a distinguere diverse possibilità di incontro con i vivi: rimane la possibilità dell'apparizione in sogno, affianco alla quale nasceranno racconti di apparizioni in veglia di spiriti o colti dai tormenti ultraterreni o anche intenti a interagire con il mondo dei vivi fisicamente. Accanto a queste possibilità si svilupperà anche il genere letterario delle *visiones* in cui saranno i viventi che, colti da un sonno profondo o una malattia apparentemente mortale, si staccano in spirito dal corpo e vanno a visitare il mondo degli spiriti. Chiaramente molti racconti sono difficilmente collocabili nelle tre categorie proposte, poiché mostrano elementi che si possono trovare in tutte le categorie. Inoltre, mentre le *visiones* diverranno un genere letterario i racconti delle apparizioni rimarranno elementi indefiniti e variabili inseriti in storie di diversi generi letterari. Questo porta ad una grande difficoltà nell'analisi e nella classificazione dei racconti basso-medievali che sono oggetto di questo studio.

## 2.2. Le principali fonti del genere visionario

Si intende ora soffermarsi sul genere delle visioni medievali e sulle descrizioni dell'aldilà che delinea. In particolare, si comincerà presentando i materiali che più probabilmente sono stati ripresi dagli autori delle *visiones* nel corso del medioevo.

### 2.2.1. La tradizione classica

Si noterà che uno dei tratti peculiari dei racconti delle visioni medievali è dato dal fatto che non sono i morti a far visita a vivi, ma una persona viva che, staccandosi dal proprio corpo, visita da viva, in spirito, il mondo dei morti, prefigurando in tal senso il viaggio di Dante nell'aldilà presente nella Commedia.

Storie di viaggi nell'aldilà sono presenti ben prima dell'epoca cristiana: celebri sono i viaggi nell'Ade narrati nell'Odissea (XI) e nell'Eneide (VI), secondo un percorso di catabasi, cui si possono affiancare i viaggi di Orfeo, Polluce, Teseo ed Ercole.<sup>123</sup> Esistono però eroi ancora più antichi, come Gilgamesh nella tradizione babilonese.<sup>124</sup> Il viaggio di un mortale nelle terre dei morti non è quindi una novità del medioevo. Certamente bisogna ricordare che questi eroi visitano l'oltretomba da vivi, col corpo e in stato di veglia, mentre nel genere cristiano delle *visiones* tale viaggio è mediato da una visione occorsa in uno stato alterato, che sia il sonno o una malattia.

Rispetto alle effettive rappresentazioni dell'aldilà molte descrizioni dell'Ade e dei Campi elisi classici, o ancora l'aldilà dell'antico Egitto, visibile nelle raffigurazioni delle antiche piramidi anche per gli ellenizzati abitanti di Alessandria d'Egitto nei tre secoli precedenti l'avvento di Cristo, furono fonte di ispirazione per gli scrittori medievali.<sup>125</sup>

Gli elementi ambientali dell'aldilà pagano saranno fortemente presenti nelle descrizioni dell'ambiente infero, poiché, soprattutto nei primi secoli dopo Cristo, la visione del mondo occidentale separava i fedeli cristiani dagli infedeli pagani. Tale opposizione era fortemente

---

<sup>122</sup> Ivi, p. 39.

<sup>123</sup> Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 27.

<sup>124</sup> Ivi, p. 32 - 33.

<sup>125</sup> Ivi, p. 26 - 27.

presente agli albori del medioevo per un popolo, quello cristiano, nato perseguitato. L'opposizione dei destini ultraterreni di pagani e fedeli rispecchia questa situazione terrena attraverso un meccanismo di ricompensazione, come si è detto. Probabilmente gli elementi della tradizione classica e pagana andavano opposti a quelli della nascente cultura cristiana e potevano solo sopravvivere in modo esplicito in una forma demonizzata. Sotto forme implicite, almeno all'inizio del medioevo, la descrizione del paradiso ereditò tratti dai Campi elisi, anche se il modello esplicito più presente rimaneva il giardino edenico e la Gerusalemme dell'Apocalisse.

### 2.2.2. La tradizione giudaico-cristiana

Per quanto riguarda le descrizioni dell'aldilà, sicuramente non si può sottovalutare l'influsso che sugli scrittori medievali ha avuto lo *Sheol*, l'oltretomba ebraico, presente nell'Antico Testamento e le fonti giudaico-cristiane.

Diversi passi biblici sono stati citati nel capitolo precedente, indicandone l'influenza che hanno avuto sui modelli descrittivi dell'aldilà medievale.

Attorno ai testi canonici dell'ebraismo e cristianesimo, nei primi secoli precedenti e seguenti la nascita di Cristo, appaiono testi non riconosciuti dalla teologia ufficiale, detti apocrifi, che presentano interessanti descrizioni dell'aldilà. Tra di essi hanno un grande peso le apocalissi apocriefe. Con il termine "apocalisse" si intende, in ambito giudaico e cristiano, una rivelazione. Le modalità e l'oggetto di tale rivelazione producono le differenze significative tra le diverse apocalissi. Vi sono infatti diverse modalità di rivelazione: una visione, un viaggio col corpo o con l'anima guidati da un'entità celeste, una voce, un libro etc. Al contempo sono molteplici gli argomenti della rivelazione: l'organizzazione del cosmo, le dinamiche della giustizia divina, etc.<sup>126</sup> In questa sede si farà riferimento solamente a quei testi che coinvolgono una descrizione dell'oltretomba e che seguono le modalità della visione e del viaggio, in particolare, quelli che mostrano forti analogie con la letteratura delle *visiones* successive.

Questo genere letterario mira a riempire i vuoti descrittivi delle scritture, per cui spesso costruisce le proprie storie attorno ad eventi solamente accennati dal testo biblico. Tra le opere di questo filone che si possono elencare vi sono: l'Apocalisse di Pietro, l'Apocalisse di Elia, l'Apocalisse di Baruch, il libro di Esdra, il libro di Enoch e la *Visio Pauli*, che descrive in cosa consistette la visione avuta da Paolo durante il rapimento estatico testimoniato in 2Cor. 12, 2.<sup>127</sup>

#### La Visio Pauli.

Sembra che il testo originario di questa apocalisse apocriфа sia stato scritto, presumibilmente da un egiziano,<sup>128</sup> in lingua greca, ma che fin da subito siano iniziate diverse traduzioni in diverse lingue: in armeno, in copto, in siriano, ma soprattutto in latino. Per quanto riguarda la data di composizione gli studiosi ritengono sia prudente non scendere oltre la metà del III secolo.<sup>129</sup> L'opera fu ripresa da Prudenzio e da Agostino, il quale mette in guardia i lettori dal credere ingenuamente a tutto ciò che vi è scritto. La *Visio Pauli* divenne così celebre da influenzare diverse opere successive, ma, al contempo, anche altre opere posteriori

---

<sup>126</sup> Claude Klapper, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, Les éditions du Cerf, 1987, p. 31.

<sup>127</sup> Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 37 - 43.

<sup>128</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà*, cit., p. 87.

<sup>129</sup> Maria Pia Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli, testi*, Firenze, Nardini, 1987, p. 41 - 43.

influenzarono il testo originario portando alla formazione di diverse redazioni. Theodore Silverstein<sup>130</sup> fu il primo ad analizzare la tradizione manoscritta latina di questo testo e ad individuarne due redazioni: una lunga, più vicina all'originale greco, ed una che comprende diverse versioni abbreviate, di solito incentrate sulle descrizioni dei luoghi inferi.<sup>131</sup> In seguito, Carozzi<sup>132</sup> fornì una nuova edizione del testo a partire dalla edizione di Silverstein. Per quanto riguarda le redazioni brevi, queste sono state editate, prima che da Silverstein, anche da Herman Brendas nel 1885.<sup>133</sup> Il più antico manoscritto che conserva la traduzione latina dell'opera è del VIII secolo, ma il testo si può far risalire all'inizio del VI secolo. Dal IX secolo si ebbe la maggior diffusione delle redazioni brevi che vennero poi tradotte in differenti lingue volgari. In totale, Silverstein ha individuato dieci diverse redazioni nella tradizione latina dell'opera. Proprio per questa particolare tradizione testuale dell'apocalisse paolina, Baschet intitola il capitolo che dedica all'argomento *La vision de saint Paul: un "complexe de textes"*.<sup>134</sup>

Constatata l'enorme diffusione della *Visio Pauli* nell'occidente cristiano e il suo costante rimaneggiamento del testo, si propone di seguito la descrizione della versione lunga proposta da Claude Carozzi, mentre per la redazione breve si farà riferimento al testo edito recentemente da Jiroušková.<sup>135</sup>

Nella versione lunga del testo, Paolo è rapito al terzo cielo e gli è mostrata la terra dove vede la misera gloria degli uomini. Ogni elemento della natura parla e la terra elenca i peccati dell'uomo: fornicazioni, adulteri, omicidi, spergiuri, magie e malefici etc. Al termine l'angelo rivela a Paolo che tra tutte le cose create solo l'uomo pecca. In seguito, è descritto l'operato degli angeli che ascoltano gli uomini e poi portano a Dio le loro *rationes* oltre che le loro opere sia buone che malvagie. Inoltre, chi è giusto e crede nell'aiuto di Dio ha in cielo come compagno assegnato un angelo giusto, chi non vi crede ha un demone. A questo punto chiede all'angelo di vedere i buoni e i malvagi al momento della morte. Riguardando a terra, prima vede un uomo pio morente e tutte le sue buone azioni: gli angeli buoni entrano in lui e guidano la sua anima fuori dal corpo. Dopo che il suo angelo "custode" ha rivelato le sue azioni e la voce di Dio ha espresso il Suo giudizio è tratto verso il cielo mentre tutti gli angeli con l'arcangelo Michele lo onorano. Poi Paolo vede un empio in agonia: gli spiriti immondi entrano in lui ed estraggono l'anima dal corpo. Dopo che l'angelo "custode" dell'uomo elenca le sue azioni e la voce di Dio lo reputa indegno del regno celeste viene consegnato all'*angelus tartaruchus* e alle "tenebre esteriori" dove sarà punito. Paolo vede anche ancora un'anima il cui angelo racconta a Dio le opere dell'uomo che ha segnato con il *cyrographum*: anch'egli andrà all'inferno.

---

<sup>130</sup> *Visio Sancti Pauli, the history of Apocalypse in latin together with nine Text*, ed. Theodore Silverstein, London, Christophers, 1935 (Studies and Documents, IV); *The Vision of: St. Paul. New Links and Patterns in the Western Tradition*, ed. Theodore Silverstein, in «*Analecta hymnica Medii Aevi*» 26 (1959), p. 199 - 248.

<sup>131</sup> Maria Pia Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, cit., p. 43.

<sup>132</sup> Claude Carozzi, *Eschatologie et Audelà, Recherches sur l'"Apocalypse de Paul"*, Aix - en - Provence, Presses universitaires de France, 1994, p. 186 - 263.

<sup>133</sup> Herman Brendas, *Visio s. Pauli, Ein Beitrag zurvisionslitteratur mit einem deutschen und zwei lateinischen texten*, Halle, Maxniemeyer, 1885.

<sup>134</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'audelà*, cit., p. 87.

<sup>135</sup> *Die Visio Pauli wege und wandlungen einer orientalischen apokryphe im lateinischen mittelelter, under Einschluß der altschechischen und detuschprechingen Textzeugen*, ed. Lenka Jiroušková, Boston, Brill, 2006, p. 211 - 216.

A questo punto l'angelo porta Paolo al terzo cielo dove vede una porta aurea e colonne d'oro con sopra poste tavole auree riportanti i nomi dei giusti. Superata quella porta incontra Enoch: un anziano col volto splendente che lo abbraccia; lì appare anche Elia. Giunti poi al secondo cielo, apre le porte ed esse riposano sul fiume che irriga tutta la terra, l'oceano. Dentro tutto è argentato, scorre un fiume di latte e miele e sulle rive vi sono alberi pieni di frutti ed uno che dà dodici raccolti l'anno di frutti diversi e poi tantissimi animali di diverse specie e diverse piante ricolme di rami tutti colmi di frutti. Questa è la *terra repromissionis*. Poi l'angelo porta Paolo al Lago *Acherusinus*, più bianco del latte. L'angelo rivela che chi ha peccato e si è pentito viene lì battezzato da Michele prima di raggiungere la città celeste dove sono coloro che non peccarono. Allora Paolo sopra una nave dorata è portato alla città di Dio che sta sopra il suddetto lago: la città risplende di una luce dorata più forte di ogni altra luce, è circondata da dodici mura con dodici torri e ogni muro dista dall'altro uno stadio che misura, a detta dell'angelo, la distanza che vi è tra Dio e gli uomini. Appena fuori dalla città vi è un albero altissimo con una sola foglia e attorno studiosi e superbi che non fecero mai nulla per il prossimo che implorano coloro che entrano. La città è circondata da quattro fiumi: uno di latte (Fisone), uno di miele (Eufrate), uno di olio (Gion) e uno di vino (Tigri) che poi arrivano alla *terra repromissionis*. Ognuno di questi simboleggia una "via" per la salvezza: Paolo vede Isaia, Ezechiele ed altri profeti che seguirono la volontà di Dio e non la propria nel fiume di miele; i bimbi innocenti uccisi da Erode che conservarono la castità e la purezza nel fiume di latte; Abramo, Isacco, Giacobbe, Loth e altri che diedero ospitalità ai pellegrini sono nel fiume di vino; uomini non superbi esultanti e recitanti salmi nel fiume di olio. Nella città alla porta di ogni muro vi sono troni meravigliosi e in mezzo un altare. Lì vi è Davide, col volto luminoso che canta l'alleluia. Dopo aver visto le meraviglie della città celeste, Paolo è sospinto dall'angelo sopra l'oceano che circonda le terre abitate verso le fondamenta del cielo, verso i luoghi destinati agli empi. Qui egli vede un luogo senza luce, di tenebre e tristezza. In questo punto inizia la descrizione dell'inferno, nella quale, talvolta, si mostra già una stretta relazione tra le colpe compiute in vita dai peccatori e le pene scontate nell'oltretomba dalle loro anime, secondo il principio della conformità della pena alla colpa. In particolare, la visione delle pene ultraterrene incomincia con la descrizione di un fiume di fuoco in cui sono immersi a diversi livelli i peccatori: alcuni fino al ginocchio (chi si è lasciato andare a discorsi contrari alla chiesa subito dopo essere stato a messa), altri fino all'ombelico (chi dopo aver ricevuto l'Eucaristia ha fornicato e peccato fino alla morte), alcuni fino alle labbra (chi ha calunniato altri cristiani), altri fino ai capelli (chi ha portato in tentazione e nel peccato altre persone). Poi Paolo vede un pozzo alto almeno trecento cubiti che l'angelo gli rivela essere un abisso senza fine e *subtus sicut aeneum fervet*, dentro il quale le si sentono grida, pianti e gemiti delle anime rinchiusivi, ree di non aver confidato nell'aiuto di Dio. Dopo, Paolo vede un vecchio prete che ha mal vissuto il suo ministero immerso fino alle ginocchia nel fiume di fuoco, mentre dei diavoli gli estraggono dalla bocca le viscere. Allo stesso modo, un anziano vescovo è tormentato dai demoni nel fiume e percosso; un diacono fornicatore, che mangiava le offerte, è gettato dai demoni nel fiume dalla sua bocca e dalle sue narici uscivano vermi; a un lettore, che istruiva la gente senza seguire i precetti di Dio, sono tagliate labbra e lingua. In seguito, il santo vede molte fosse e usurai che in quel fiume si mangiano la lingua e son divorati dai vermi. Poi, un luogo angusto cinto da un muro di fuoco con donne e uomini che si mangiano la lingua: in chiesa denigrarono la parola di Dio. In delle pozze con un liquido color sangue vi sono maghi immersi fino alle labbra. In un'altra fossa piena di fuoco vi sono prostitute dal volto annerito. Poi Paolo vede vergini che persero la propria verginità vestite con indumenti neri e quattro

demoni che con catene di fuoco le trascinano nelle tenebre. Poi appaiono donne e uomini incisi nelle mani e nei piedi, nudi in luoghi ghiacciati e divorati dai vermi: sono coloro che danneggiano orfani, poveri e vedove. Sono quindi descritte molte anime appese sopra un canale d'acqua con la lingua secca che hanno davanti a sé dei frutti, ma che non possono prenderne poiché in vita non hanno perduto nel tempo di digiuno. In seguito vi sono uomini e donne adulteri che si unirono a meretrici, appesi per capelli e sopracciglia e bruciati dalle fiamme. Ancora, Paolo vede i sodomiti sanguinanti immersi in una pozza di pece e zolfo che scorre come un fiume. Poi appaiono uomini in vesti chiare, ciechi e immersi in fosse di fuoco: essi fanno elemosine, ma non conoscono Dio. Dopo Paolo vede sopra un obelisco di fuoco donne e uomini divorati da delle bestie: questi sono cristiane che hanno abortito e gli uomini che giacciono con loro; i figli le accusano e sono portati in un luogo di misericordia, mentre loro condannati in eterno. Di seguito vi sono anime di infanticidi o di coloro che fecero divinazione coperte di stracci e zolfo con draghi e serpenti attorno al collo, percosse da demoni. A questo punto l'angelo conduce Paolo ancora più a nord dove vi è un pozzo chiuso da sette sigilli da cui si alza una puzza intollerabile, dentro vi sono masse incandescenti e il pozzo è così angusto che vi può passare una sola persona. In questo posto sono puniti i pagani che non si convertirono: coloro che non hanno creduto all'incarnazione di Cristo. Guardando a nord e a occidente Paolo vede chi non ha creduto alla resurrezione di Cristo in preda al freddo e allo "stridore dei denti". Tutti i dannati piangono e ritengono fosse meglio per loro non essere mai nati; piange Paolo e l'angelo a questo punto ha pena di loro. Giunge anche l'arcangelo Michele che ha pena di loro e, alla fine, la voce di Dio dal cielo che concede un giorno (la domenica) e una notte di *refrigerium* ai dannati per non contristare Paolo e gli angeli e per le preghiere e le offerte dei vivi: domenica le anime godono allora di un momento di *refrigerium* concesso da Dio.

L'angelo porta poi Paolo nel paradiso terrestre dove egli vede la fonte di ogni fiume della terra: i quattro fiumi (Fisone, Ghion, Tigri ed Eufrate) che escono dalle radici di un albero. Questo è l'albero del bene e del male della Genesi, l'albero della vita. A questo punto giunge una processione mirabile con duecento angeli, molti giusti e Maria che saluta Paolo. Poi giungono tre figure più luminose: sono Abramo, Isacco e Giacobbe che lo salutano. In seguito, Paolo vede i dodici patriarchi e Mosè. Dopo appaiono Esaia, Ezechiele, Loth, Noè, Elia ed Eliseo. A questo punto finisce la visione.

Bisogna rilevare che rispetto alle altre visioni che si analizzeranno che hanno un carattere più marcatamente narrativo, in questa visione vi è un impianto omiletico con invocazioni alla conversione del lettore. Nel testo vi sono spesso parole di autocommiserazione dei dannati e ad ogni pena vista Paolo sospira compatendo le anime sofferenti. Molte tematiche del genere visionario sono presenti in questo testo: la conformità della pena alla colpa, la diversità delle pene, le immagini del fiume di fuoco, delle catene ignee, del pozzo infernale, il motivo dei diversi gradi di immersione. Tutti elementi che saranno presi dalle *visiones* da altri testi successivi e che si analizzeranno più avanti. Inoltre, l'enorme quantità di peccati e pene anticipa moltissime immagini della letteratura successiva, delle *visiones* e anche dei racconti omiletici.

Per le prossime visioni si procederà a riassunti meno estesi rispetto alla *Visio Pauli* che può essere considerata la base di tutte le altre.

### Il libro di Enoch.

Il testo ci è giunto nella sua totalità in una versione in lingua etiopica, ma ne esistono versioni frammentarie e parziali in greco, copto, latino, siriano, che testimoniano la fortuna dell'opera nell'antichità. Gli studiosi hanno rilevato il carattere composito ed eterogeneo del libro di Enoch, e la relativa antichità di alcune sue componenti: si ipotizza che alla base della traduzione etiopica e greca vi sia un originale semitico. Tale supposizione pare essere confermata dai frammenti aramaici scoperti nelle grotte di Qumrân.<sup>136</sup> Della versione latina, il manoscritto più antico conservato risale al VII secolo e riporta un riassunto della visione etiopica. All'interno dell'opera si trova il Libro dei Vigilanti (Ca. 1 - 36), il Libro delle Parabole (Ca. 37 - 71), il Libro dell'astronomia (Ca. 83 - 90), e la Lettera di Enoch (Ca. 91 - 104).

Sebbene sia un testo che presenta un aldilà molto eterogeneo, Ciccarese individua due parti dell'opera che rappresentano una i luoghi inferi e una i luoghi celesti. Nella prima (22, 1 - 5),<sup>137</sup> sono presentate delle fosse profonde che accolgono i morti in attesa della fine del mondo. Tolto il disagio dell'oscurità e della profondità in cui sono collocate, le anime non sembrano soffrire altre pene. Nell'altra (14, 8 - 25), appare uno splendido palazzo in cui risiedono i beati che attorniano il trono di Dio.<sup>138</sup> Entrambi questi passi si ritrovano sia nella versione greca che in quella etiopica.

Si sceglie di non descrivere gli altri testi della letteratura apocalittica, poiché, sebbene interessanti, i legami con la letteratura latina medievale successiva non sembrano avere un ruolo rilevante nelle descrizioni dell'aldilà.

### I primi autori latini-cristiani e l'aldilà.

Nella tarda antichità iniziano ad esserci i primi autori latini cristiani, ed alcuni di questi nelle loro opere lasciano tracce di descrizioni dell'aldilà. Uno di questi è Prudenzio, autore cristiano di area iberica del IV secolo. Il poeta descrive nei suoi inni del *Cathemerion Liber* il regno celeste: il paradiso che appare nel testo sembra svuotato dalle caratteristiche cristiane e si avvicina molto ai Campi elisi. In cielo vi è dunque una terra profumata, piena di fiori e di piccoli ruscelli. I beati stanno su prati erbosi cantando melodie. Inoltre, l'inno citato dà al lettore alcuni cenni di ambiente infero anch'essi intrisi del linguaggio classico: sembra che gli spiriti malvagi, nello "Stige profondo" abbiano una tregua nelle pene, in quella notte in cui Dio tornò in terra dagli stagni dell'"acheronte". Tali informazioni sembrano derivare direttamente dalla *Visio Pauli* e dimostrano una conoscenza precoce del testo apocrifo nel medioevo latino. Nella descrizione di Prudenzio poi le anime rinchiusi nel "Tartaro" gioiscono perché i supplizi sono mitigati e le fiamme e il fiume sulfureo non ribollono.<sup>139</sup>

### 2.2.3. L'aldilà nelle *passiones* e nell'agiografia dei primi secoli

Il primo genere cristiano che si sviluppa nel medioevo è l'agiografia, genere deputato a raccontare le gesta e le vicende dell'"eroe cristiano". I primi testi hanno la forma di resoconti che narrano dei processi e dei martirii dei primi cristiani perseguitati; si tratta di testi molto asciutti, conosciuti sotto il nome di *Acta martyrum*. Verso la fine dell'epoca delle persecuzioni,

<sup>136</sup> Claude Klapper, cit., p. 202 - 203.

<sup>137</sup> Maria Pia Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, cit., p. 32 - 39. (Libro di Enoch, 22, 1 - 5, traduzione curata da Sever J. Voicu.)

<sup>138</sup> Ivi, p. 35 - 37. (Libro di Enoch, 14, 8 - 25, traduzione curata da Sever J. Voicu.)

<sup>139</sup> Ivi, p. 62 - 65.

intorno al IV secolo, questi racconti si allungano e aumentano i fatti miracolosi: diversi elementi giungono a mostrare il favore divino nei confronti del santo martire e il furore vendicativo di Dio nei confronti dei persecutori. Non sono rari i casi di risurrezioni o di morti improvvise dei governatori romani, che sembrano sempre più incattivirsi nei confronti dei santi protagonisti. Questi testi sono noti come *Passiones*. Il genere delle agiografie mantenne il suo successo poi per tutto il corso del medioevo.

### La *Passio Perpetuae et Felicitatis*

Si tratta di un testo agiografico della tarda antichità (IV secolo) che narra del martirio di Saturo e dei cinque suoi catecumeni tra cui la matrona Vibia Perpetua.<sup>140</sup> Senza addentrarsi nella descrizione della vita della santa, basti dire che questo testo agiografico ebbe molta fortuna nel medioevo e risulta interessante in questo studio, in particolare per due visioni di Perpetua e per la visione di Saturo.

In una di queste, la santa raggiunge il cielo attraverso una scala stretta irta di armi acuminata e un dragone posto sotto di essa. Qui è descritto il paradiso come un enorme giardino con schiere di beati biancovestiti.

La seconda ha come protagonista il fratellino Dinocrate della martire, morto a sette anni per un cancro che gli ha divorato il volto. Egli appare sofferente, assetato, in un luogo buio che tenta, senza riuscirci, di raggiungere una vasca d'acqua: ha un bordo troppo alto. Per giorni la santa intercede per lui, poi Perpetua un'altra visione in cui il fratellino è sano e felice e in grado di bere dalla vasca, poiché l'orlo di questa si è abbassato.<sup>141</sup>

Il *topos* del giardino edenico è ormai attestato; inoltre, nella seconda visione è presente la pena di tantalo: il bimbo desidera bere, ma non è nelle condizioni di farlo. La grande novità è la descrizione dei benefici che le preghiere della santa, viva, hanno per il bimbo nel regno dei morti: egli riesce a bere e le sue condizioni sono visibilmente migliorate. Nei secoli successivi questo elemento sarà ripreso e trattato come si è detto nei discorsi sul purgatorio e sui suffragi.

In seguito, è anche narrata la visione di Saturo. Maria Pia Ciccarese rileva come in questo testo vi siano caratteri che poi diverranno tipici del genere: la consapevolezza di assistere ad una visione e non ad un sogno, il fatto che tutto avviene senza la partecipazione del corpo, la narrazione in prima persona, la presenza di angeli come guida dell'anima e l'incontro con personaggi defunti con cui è possibile un colloquio. In essa, a livello rappresentativo, vi è la descrizione del paradiso come giardino immenso rigoglioso e profumato, e la visione di un uomo biancovestito con capelli bianchi come la neve, ma il volto giovanile.<sup>142</sup>

### Il sogno di Girolamo e il Miracolo di san Martino

In altri testi agiografici dedicati a san Girolamo e san Martino sono narrate due visioni molto simili. Entrambi i testi risalgono alla seconda metà del IV secolo. Il primo narra un sogno occorso a san Girolamo ed è scritto dallo stesso santo in una lettera indirizzata alla giovane Eustochio in cui la incoraggia nel perseverare nella sua scelta di vita di verginità consacrata. In essa, il santo racconta di non essere riuscito a vivere pienamente una vita ascetica poiché dedito ai classici che continuava a leggere: un giorno colto da una malattia è tratto al tribunale

---

<sup>140</sup> Ivi, p. 68.

<sup>141</sup> Ivi, p. 72 - 75.

<sup>142</sup> Ivi, p. 76 - 78.

divino, dove è accusato di essere più ciceroniano che cristiano.<sup>143</sup> Il secondo è la *Vita sancti Martini* scritta da Sulpicio e narra della morte apparente di un catecumeno del santo che ritorna alla vita dopo intense preghiere dello stesso san Martino. Il catecumeno racconta poi di essere stato portato dal tribunale del giudice che lo condannava a essere relegato in luoghi oscuri, ma nel mentre erano giunti degli angeli a dire al giudice che san Martino pregava per lui, per cui era stato ricondotto nel suo corpo e alla sua vita.<sup>144</sup>

In entrambi i testi i protagonisti sono colti da una malattia, vanno incontro ad una morte apparente e poi tornano in vita per raccontare ciò che hanno visto. Entrambi sono apparsi in spirito, senza il corpo al tribunale di Dio dove viene emessa una sentenza di condanna, ma, grazie alle intercessioni, questa viene sospesa e gli angeli riconducono i visionari nei loro corpi.

Questi testi individuano altri *topoi* della futura letteratura visionaria, come la morte apparente e il “tribunale celeste” che rappresenta il giudizio individuale in cui un uomo incorre subito dopo la morte, sotto la forma della corte di tribunale in cui l’anima è messa sotto giudizio. Inoltre, anche nella vita di san Martino, le preghiere di un santo hanno effetti benefici per la sorte dell’anima per cui prega.

### 2.3. Tra il IV e il VI secolo: la definizione del genere visionario

A questo punto si può iniziare a trattare dei testi medievali che introducono il nuovo genere e contribuiscono a definirne le caratteristiche. In particolare, si inizia con due opere di Agostino, citate durante la trattazione del problema della veridicità e possibilità delle apparizioni dei morti, ma, come individua Ciccarese, avranno anche un ruolo nel proporre alcuni motivi che definiranno le *visiones* seguenti. Poi, si introdurranno alcuni passi dei *Dialogi* di Gregorio Magno, riconosciuto come il padre del genere visionario, che riportano alcune delle *visiones* più celebri del medioevo e altri elementi che saranno molto importanti nella letteratura omiletica e nei brevi racconti educativi del basso-medioevo. In seguito, si proporranno i riassunti delle più celebri e più importanti *visiones* medievali.

#### Agostino: *De cura gerenda pro mortuis* e la lettera di Evodio

Il *De cura gerenda pro mortuis* venne scritto da Agostino dopo il 421 per rispondere ad un quesito di Paolino da Nola che gli chiede i vantaggi di farsi seppellire vicino ad un martire. Trattando del culto da tributare ai morti, Agostino giunge a trattare delle rivelazioni che gli spiriti fanno durante i sogni e del credito da dare ad esse. In quest’opera ad un certo punto è narrato un caso di morte apparente, poiché un certo Curma curiale giunge nell’aldilà per uno scambio di persona: era atteso al suo posto Curma il fabbro ferraio, per cui Curma il curiale è rimandato nel suo corpo. Il questo testo è dunque riproposto il *topos* della morte apparente e appare il motivo della “morte per errore”, che sembra derivare da Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* 7, 52).<sup>145</sup>

Nella lettera di Evodio, vescovo di Uzali, indirizzata al vescovo di Ippona, all’inizio del V secolo, vi è una richiesta di spiegazione per quanto riguarda un’apparizione occorsa ad una pia donna in cui questa aveva visto il figlio di un sacerdote, deceduto poco prima, pronto ad entrare in un palazzo edificato da uomini biancovestiti, i beati. Secondo Ciccarese questa lettera

---

<sup>143</sup> Ivi, p. 84 - 87

<sup>144</sup> Ivi, p. 95 - 97.

<sup>145</sup> Ivi, p. 104 - 112.

potrebbe contenere in piccolo l'immagine che poi sarà utilizzata in seguito per il *topos* del palazzo-paradiso.<sup>146</sup>

## 2.4. Le *Visiones*, un percorso cronologico: le prime visioni

Gregorio Magno, i *Dialogi*: la visione di Stefano, la visione del soldato ed altri passi celebri

Il celebre papa del VI secolo è considerato dagli studiosi come il “padre” della visione dell’aldilà,<sup>147</sup> ed è anche indicato tra i “padri” del purgatorio in alcuni studi.<sup>148</sup> La sua influenza a livello teologico e pastorale fu importantissima nella sua epoca, ma anche opere di minor pretesa a livello dottrinale ebbero un grande successo ed una fortuna che perdurò per tutta l’epoca medievale, come i *Dialogi*. Nei quattro libri dei *Dialogi*, composti tra il 593 e il 594, sono narrati diversi aneddoti e racconti in un discorso dialogato tra lo stesso papa e il suo diacono Pietro. L’opera risulta quasi un repertorio di fatti prodigiosi e miracolosi.<sup>149</sup> In particolare il IV libro è dedicato ai morti, alle apparizioni di spiriti, ai demoni e ad altri fatti mirabili connessi in vario modo con il discorso sull’aldilà.

Si riassumeranno di seguito i racconti che risultano più interessanti rispetto alla descrizione e al contatto con l’aldilà.

I, 12. Un sacerdote dalla vita ammirevole di nome Severo è chiamato a intercedere per l’anima di un capofamiglia morente. Attardatosi, arriva dall’uomo quando ormai è morto. Severo giunge piangente al letto del defunto che di colpo si rianima e racconta di essere stato condotto in luoghi oscuri da uomini orribili dalle cui narici uscivano fiamme, ma che un giovane bellissimo, venuto loro incontro, gli aveva intimato di riportalo indietro poiché Severo piangeva e il Signore lo affidava alle sue lacrime. Allora l’uomo fece penitenza per i suoi peccati e otto giorni dopo morì lieto.

IV, 32. Un uomo famoso, Reparato, morì, ma, quando tutti piangevano la sua scomparsa, si rianimò. Reparato chiese subito di mandare nella chiesa di san Lorenzo un servo per vedere che accadeva a padre Tiburzio. Aveva infatti visto preparare un gran rogo per Tiburzio, che si diceva essere schiavo di desideri carnali, e anche un altro per un altro dannato. In quel momento, Reparato muore e il servo mandato a vedere cosa era successo a Tiburzio riporta la notizia della morte di quest’ultimo. Gregorio afferma che la visione occorsa a Reparato non gli era stata concessa per la propria salvezza, ma per i vivi, affinché si potessero convertire. In questo modo Gregorio Magno riprende il motivo della “morte per errore”, ma la declina nella forma dell’avvertimento di Dio agli uomini.

IV, 37. Un monaco dell’Illiria racconta che quando viveva in eremitaggio aveva conosciuto un certo Pietro, monaco di Evasa, che era morto e poi tornato in vita. Nel periodo in cui era stato esanime, aveva visto i supplizi infernali e molti luoghi infuocati (*loca flammaram*) in cui erano sospesi molti potenti di questo mondo. Quando anche lui stava per essere immerso in tali luoghi uno splendido angelo era intervenuto. In seguito a questa visione egli si diede ad una vita ancora più dura, fatta di digiuni e penitenze. Ancora, subito dopo, Gregorio Magno narra un’altra storia per spiegare che per alcune persone nemmeno la visione delle pene dell’inferno è utile a convertirsi. Un certo Stefano, molto conosciuto, morì a Costantinopoli

---

<sup>146</sup> Ivi, p. 107 e 112 - 113.

<sup>147</sup> Ivi, p. 115.

<sup>148</sup> Jacques Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, cit., p. 99 - 107.

<sup>149</sup> Maria Pia Ciccarese, *Visioni dell’aldilà in Occidente*, cit., p. 115 - 119.

per un'improvvisa malattia. Dopo un giorno e una notte tornò in vita. Egli era stato condotto all'inferno dove il giudice non lo aveva accettato poiché era atteso il fabbro ferraio Stefano ed era stato rispedito nel suo corpo.

La ripresa delle vicende di Curma curiale e Curma il fabbro ferraio di Agostino appare evidente in questo racconto. La storia di Stefano non è però terminata, infatti, durante una pestilenza muoiono il suddetto Stefano e un soldato che però torna in vita. Egli racconta di aver visto un ponte che sovrastava un fiume nero, caliginoso e fetido. Dall'altra parte del ponte c'erano verdi prati e un soave profumo. Tutti coloro che erano in quel posto avevano una casa ampia e luminosa, che sembrava fatta di mattoni d'oro. Anche in riva al fiume vi erano case, alcune raggiunte dal fetore del fiume, altre no. Sul ponte avveniva una prova: chi era buono lo oltrepassava, i malvagi cadevano nel fiume nero. Il soldato aveva visto il superiore di una comunità ecclesiastica di nome Pietro, oppresso da un peso di ferro in luoghi bui; poi un prete straniero che passava con sicurezza il ponte, infine Stefano che cadeva dal ponte e, preso dalle cosce, era trascinato giù da dei demoni, mentre degli angeli vestiti di bianco provavano a non farlo cadere tirandone le braccia. A questo punto la visione del soldato si interrompeva. Gregorio afferma che, considerata la vita di Stefano, probabilmente era caduto nel fiume. Nonostante avesse visto i supplizi infernali, aveva infatti continuato a peccare. Il papa spiega anche che alcune case sono raggiunte dal fetore del fiume perché non tutti i giusti sono perfetti. Questo dialogo, specialmente la "visione del soldato" divenne celebre e inaugurò il *topos* del "ponte probatorio", che sarà ripreso in molte visioni successive e probabilmente in un'interpolazione della *Visio Pauli*.<sup>150</sup> Di questo *topos* si tratterà più avanti, ma l'utilizzo di elementi diversi come il ponte, il fiume infernale e il *locus amoenus* in veste di luogo paradisiaco torneranno spesso nei testi successivi, mostrando grandi debiti con questo passo dei *Dialogi*.

Se per quanto riguarda le *visiones* e alcuni *topoi* caratterizzanti il genere, i *Dialogi* non dimostrano altri elementi di rilevanza, per il resto delle opere medievali, e specialmente basso-medievali, molti altri racconti dell'opera forniranno materiali utili ai predicatori per trattare dell'aldilà e diffondere i loro messaggi morali.

IV, 31. Giuliano, difensore di una chiesa a Roma, racconta una storia a Gregorio: al tempo del re Teodorico c'era il padre di un suocero di Giuliano che tornava in Italia dalla Sicilia. Egli approdò all'isola di Lipari dove c'era un anacoreta. Il sant'uomo vedendoli disse loro che il re Teodorico era morto, che il giorno prima era stato gettato, senza cintura e senza calzari, con le mani legate, nel cratere del vulcano di quell'isola dal papa Giovanni e dal patrizio Simmaco. I marinai, ripartiti e tornati in Italia, scoprirono che il re Teodorico era morto davvero.

IV, 42. Al vescovo di Capua Germano consigliano di andare alle terme Angolane; lì egli trova Pascasio a regolare il calore delle vasche. Pascasio gli rivela di scontare la sua pena in quei bagni poiché ha parteggiato per Lorenzo contro Simmaco, ma gli chiede di pregare per lui il Signore. Il devoto Germano prega e, tornando in quel luogo pochi giorni dopo, non vi trova più Pascasio: è stato esaudito e liberato dalla sua pena. Gregorio Magno spiega che probabilmente Pascasio aveva peccato per ignoranza e non per malizia, per cui, attraverso la

---

<sup>150</sup> Maria Pia Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, cit., p. 43 - 44.

generosità delle elemosine, ha ottenuto di meritare il perdono quando non poteva più far penitenza lui stesso, essendo morto.

IV, 57. Il vescovo Felice ha saputo un fatto da un vecchio e venerabile prete di Civitavecchia che andava a fare il bagno in un luogo dove vi sono sorgenti d'acqua calda che producono vapori salutari. Lì il prete ha incontrato un uomo sconosciuto morto dieci anni prima che era pronto a servirlo e lo servì con impegno. Per non passare per ingrato il prete gli aveva portato due corone di pane da offerta, ma quello si era addolorato e gli aveva detto che non poteva mangiare pane santo e gli aveva rivelato di essere stato il proprietario di quel luogo, di quelle terme, e di essere stato assegnato lì dopo la morte a causa dei suoi peccati. Poi gli confidò che per essergli di giovamento avrebbe dovuto offrire quel pane a Dio onnipotente intercedendo per lui. Detto questo, l'uomo sparì rivelandosi uno spirito e non un uomo in carne ed ossa. Il prete, tornato in quei bagni dopo aver celebrato messe intercedendo per lui, non lo ritrovò più.

Questi due racconti di Gregorio Magno sono stati analizzati dagli studiosi in merito alle trasformazioni che hanno portato alla nascita del purgatorio e alla pratica dei suffragi,<sup>151</sup> ed anche come testimoni dell'esistenza di luoghi di pena e purgazione sulla terra.<sup>152</sup> Entrambi questi argomenti saranno trattati più esaurientemente nei prossimi capitoli.

IV, 33. Il venerabile Massimiano, vescovo di Siracusa, era solito raccontare un fatto terrificante. Un curiale faceva da padrino al battesimo di una fanciulla il sabato santo. Dopo il digiuno tornò a casa ubriaco e disse alla ragazza di passare la notte a casa sua dove le fece violenza. Al mattino, consapevole del suo delitto, temeva il giudizio divino a presentarsi in chiesa, ma non presentarsi in un giorno tanto importante gli avrebbe recato vergogna di fronte agli uomini. Entrò allora in chiesa timoroso, ma non accade nulla, neanche nei giorni successivi. Continuò a tornare in chiesa allegro e tranquillo per sei giorni, ma il settimo morì. Dopo la sepoltura poi, tutti videro alzarsi le fiamme dalla sua tomba, tanto persistenti da incenerire le ossa, distruggere il sepolcro e infossare la terra del tumulo. Gregorio Magno spiega che in questo modo, attraverso il fuoco, Dio ha reso evidente agli uomini in che modo soffra l'anima del curiale all'inferno.

IV, 55. Il venerabile fratello Venanzio, vescovo di Luni, e Liberio, uomo di grande prestigio, riportano un episodio accaduto a Genova. Valentino, difensore della chiesa di Milano, ma uomo dedito alla lussuria e a varie frivolezze, muore. Viene sepolto nella chiesa del martire Siro. Di notte vengono avvertite grida tremende e sono visti due spiriti immondi che, dopo aver legato i piedi a Valentino, lo trascinano fuori dalla chiesa. La mattina i custodi vanno a vedere il sepolcro e lo trovano vuoto: troveranno poi il corpo in una tomba fuori dalla chiesa coi piedi legati. Gregorio Magno spiega che coloro che, avendo commesso peccati gravi, si fanno seppellire in terra sacra, sono giudicati per la loro presunzione: la terra della chiesa non li assolve dai peccati, anzi, li accusa.

IV, 56. Il capo dei tintori muore. Egli viene sepolto a cura della moglie nella chiesa del martire Gennaro, vicino alla porta di san Lorenzo. La notte successiva, il custode sente lo spirito del

---

<sup>151</sup> Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 102.

<sup>152</sup> Giovanni Maggioni, *Il Purgatorio di San Patrizio. Documenti letterari e testimonianze di pellegrinaggio (sec. XII - XVI)*, Sismel, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2018 (*Quaderni di hagiographica*, 13), p. LXXI - LXXIV.

tintore gridare: “Brucio!”. Poiché le grida continuano a lungo il custode avvisa la moglie. Lei manda allora alcuni membri della corporazione dei tintori per capire in che condizioni è il corpo del morto e, aperto il sepolcro, essi trovano i vestiti in ordine, ma non vi è più traccia del corpo. Ancora una volta Gregorio Magno afferma che in questo modo si può comprendere a che pena è condannata l’anima dell’uomo.

#### Gregorio di Tours: la *Visio Sunnilulfi* e la visione di Salvio

Contemporaneo di Gregorio Magno, Gregorio di Tours fu vescovo di Tours e un importante scrittore dell’alto-medioevo. Il suo nome è legato in particolare alla *Historia Francorum*: un’opera storiografica monumentale dedicata alla storia del popolo germanico dei Franchi, che fu pubblicata postuma poiché Gregorio di Tours morì durante la revisione nel 594. In questa revisione il cronista ampliò la sua opera con nuovi capitoli tra cui il IV, 33 che riporta il resoconto di una visione dell’aldilà. Si tratta della *Visio Sunnilulfi* che mostra forti analogie con la visione di Stefano di Gregorio Magno (IV, 37). Nel capitolo VII è invece narrata la visione di Salvio, un amico dell’autore. Sembra che la visione sia posta da Gregorio di Tours a conferma della santità di Salvio: essa interrompe di colpo e per un lungo tratto l’ordinata esposizione senza un particolare motivo narrativo. Si rileverà che, successivamente, la visione dei misteri dell’oltretomba sarà spesso utilizzata da agiografi e biografi posteriori per attestare la santità di qualcuno. Ciccarese, sottolineando le forti analogie tra la visione dell’aldilà proposta da Gregorio di Tours e quelle narrate da Gregorio Magno nei suoi *Dialogi*, ipotizza che entrambi gli autori abbiano utilizzato fonti simili. L’altro dato rilevante messo in luce nel volume di Ciccarese è l’incredibile lunghezza della visione, non più considerata un accessorio della narrazione, ma una parte rilevante e autonoma della stessa. Le visioni sembrano in questo periodo mostrarsi pronte per diventare un genere autonomo.<sup>153</sup>

IV, 33. Sunnilulfo racconta la visione che ha avuto: vi era un fiume di fuoco in cui le persone, che si erano accalate alle sue rive come api all’alveare, si immergevano chi fino alla vita, chi fino alle ascelle, chi fino al mento. Sopra il fiume vi era un ponte sottilissimo e, superato questo, vi era una casa bianca. Le persone gli dicevano che i deboli cadevano dal ponte, gli energici lo superavano.<sup>154</sup>

VII, 1. Salvio un giorno è colto da febbre e sembra morire; già si fanno i preparativi per il funerale, quando di mattina Salvio si sveglia. Racconta poi di essere entrato attraverso una porta luminosa in una dimora con un pavimento che sembrava fatto d’oro e di argento, che era altissima e colma di uomini e donne; in essa vi era una luce incredibile. Procedendo in avanti era arrivato in un luogo dove si vedeva sospesa una nube luminosissima dalla quale veniva una voce come il suono di molte acque. Lo salutavano uomini in veste sacerdotale e secolare che erano martiri e confessori. Infine, dice che in quel posto c’era un profumo che faceva dimenticare la fame e la sete, ma a quel punto era stato rimandato sulla terra.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Maria Pia Ciccarese, *Visioni dell’aldilà in Occidente*, cit., 149 - 152.

<sup>154</sup> Ivi, p. 154 - 157.

<sup>155</sup> Ivi, p. 156 - 161.

### De obitu pueruli nomine Augusti

Intorno alla prima metà VII secolo venne composto il *Liber de uitis Patrum Emeritensium*, probabilmente in area visigotica. L'autore non è noto, ma l'opera venne attribuita ad un certo Paolo, diacono di Merida.<sup>156</sup>

In questo testo, è narrata la morte di un fanciullo di nome Augusto. Egli è un ragazzino di campagna che gravita attorno ad un monastero e che il superiore della comunità ecclesiastica tiene impegnato affidandogli piccole incombenze. Un giorno il ragazzo si ammala e prima di morire racconta di una visione che ha avuto. Il fanciullo dice di essere giunto in un giardino ameno dove vi erano prati verdissimi e fiori profumati e corone di gemme ed oro e due file di seggi ai lati del giardino ed in mezzo un trono altissimo. Lì vi erano molti fanciulli che imbandivano un banchetto, di volatili, non di bestie qualunque, e tutto ciò che era in tavola era bianco come neve. Allora, arrivarono molti uomini biancovestiti e adorni d'oro e pietre preziose che si sedettero sui seggi ed un uomo bellissimo, il "re", che si sedette al seggio più alto. Augusto venne presentato a lui ed era tutto tremante, ma l'uomo lo rassicurò e ordinò che gli fosse dato da mangiare. In seguito, egli disse ad Augusto di seguirlo poiché voleva mostrargli un giardino: vide un ruscello limpidissimo e fiori ed erbe aromatiche sulle rive. Quel corso d'acqua giungeva fino al luogo che Augusto vedeva giacendo sul letto. Dopo aver nuovamente raccontato questa storia anche all'abate, la sera, Augusto muore. La notte successiva, mentre il corpo giace nella cella dove è morto, Augusto chiama un ragazzo suo coetaneo e gli appare vestito di bianco e col volto candido come neve. Il giorno seguente Augusto viene sepolto.<sup>157</sup>

Nella prefazione l'autore spiega che l'opera è una sorta di continuazione ideale dei *Dialogi* gregoriani, per cui non stupiscono le analogie nella descrizione del paradiso. Bisogna inoltre rilevare come anche questo testo presenti la visione come una composizione autonoma, non come parte di un'altra storia. Inoltre, anche se la morte è reale e non apparente, e quindi non vi è un risveglio per il piccolo Augusto, anche se manca una guida e mancano dei dialoghi con personaggi dell'aldilà, Ciccarese annovera questo testo tra le *visiones* medievali e gli riconosce un ruolo nel processo che porterà a rendere le visioni un genere autonomo.<sup>158</sup> Si rileverà infine che, forse per primo, propone il *topos* del "banchetto celeste", in cui il paradiso è descritto come uno splendido convito dove i beati siedono a mensa assieme.

### La Visio Fursei

Nel VII secolo venne composta un'opera agiografica dedicata ad un santo irlandese chiamato Fursa. L'autore fu probabilmente un discepolo dello stesso Fursa.

Nella vita del santo si dice che Fursa tornò nella casa paterna dopo aver fondato un monastero per convincere i parenti a seguire il suo ideale e lì ebbe una visione. O meglio, nel testo sono presentate una serie di visioni come eventi separati.<sup>159</sup>

Colto da un malore Fursa è accudito dai suoi parenti e muore la sera. Egli sente due angeli che lo prendono e lo sollevano verso il cielo, ai quali si aggiungono altri angeli che producono una celestiale melodia, ma ad un certo punto è loro ordinato di riportare indietro Fursa. Suo malgrado il santo ritorna nel suo corpo e, risvegliatosi, racconta gli astanti cosa gli è successo. Rimane ammalato ancora per due giorni e il terzo muore nuovamente; Fursa vede attorno al

---

<sup>156</sup> Ivi, p. 166 - 167.

<sup>157</sup> Ivi, p. 171 - 179.

<sup>158</sup> Ivi, p. 168 - 169.

<sup>159</sup> Ivi, p. 185 - 187.

letto due angeli e un terzo armato di tutto punto: essi lo sollevano e questa volta sente strepiti e grida di demoni neri che sono pronti a combattere. Essi infatti scagliano folgori che sono spente dallo scudo del terzo angelo. A questo punto inizia tra angeli e demoni una disputa basata su argomenti scritturali per affermare il proprio diritto sull'anima di Fursa. In seguito, il santo vede il mondo coperto da tenebra e quattro fuochi che rappresentano i quattro atteggiamenti che portano l'uomo alla dannazione: menzogna, cupidigia, discordia e durezza di cuore. I quattro fuochi poi si uniscono in uno e vanno verso Fursa: l'angelo gli dice che solo il fuoco che lui ha acceso in vita lo brucerà. L'angelo poi divide il fuoco e ne fa due muri. Riprende allora la lotta a base di argomenti teologici tra angeli e demoni. Per volere divino, però, ha sempre la meglio la schiera angelica. Poi, il santo vede due vescovi venerabili che parlano con lui; in cielo vi è serenità e luce e una splendida melodia. A questo punto, ancora una volta, è ricondotto al suo corpo dopo un lungo *excursus* sulla fine del mondo, i vizi umani, le tentazioni diaboliche etc. Nel tragitto di ritorno, il fuoco precedentemente incontrato si dirige ancora verso Fursa e nuovamente l'angelo lo divide a metà. Dal fuoco salta fuori un uomo che i demoni lanciano sopra la spalla di Fursa e con la propria mascella colpisce la mascella del santo. L'uomo, prima di essere cacciato via dagli angeli, brucia a Fursa guancia e spalla. Il santo aveva accettato da quell'uomo in agonia un vestito. Il diavolo dice di non respingere chi prima hanno accolto e, come precedentemente hanno accettato i beni di quell'uomo, ora devono essere partecipi delle sue pene. L'angelo respinge tale affermazione dichiarando che Fursa li ha accettati non per avidità, ma per liberare la sua anima. A questo punto il fuoco si spegne e l'angelo spiega al visionario che, se in vita non avesse accettato le vesti di quel peccatore, ora le sue pene non lo brucerebbero: il sacerdote deve accettare la penitenza fino all'ultimo, ma non deve mai accettare doni, né seppellire il corpo di un uomo morto nel peccato in un luogo santo. Arrivato finalmente davanti al proprio corpo, Fursa non vi vuole entrare e quasi non lo riconosce come proprio, ma l'angelo gli fa forza e gli ricorda che, avendo sconfitto in vita le concupiscenze illecite, il suo corpo non avrà disgustose malattie o vizi riprovevoli. Gli dice, inoltre, che verrà versata acqua di fonte sul suo corpo resuscitato e sentirà solo il dolore della sua bruciatura. Risvegliatosi, racconta ai parenti e ai sacerdoti quello che ha visto e, asperso d'acqua, sul suo corpo appaiono le bruciature patite nello spirito durante la visione.<sup>160</sup>

Oltre alla lunghezza della visione, si può anche evidenziare che in questa narrazione l'esperienza visionaria di Fursa non è un fatto posto tra gli altri della sua vita, come un *excursus*: il viaggio in cielo costituisce una parte integrante dell'esperienza spirituale di Fursa, non ne è solamente una prova di santità. In questo testo si è di fronte a due visioni successive, la prima più corta e quasi preparatoria, la seconda più estesa che rappresenta il più vero viaggio dell'anima nell'aldilà. Nel mentre il santo rimane sempre malato: la prima volta muore e risvegliatosi rimane in stato febbrile fino ad una seconda morte occorsa tre giorni dopo, cui segue un'altra resurrezione. Tra le altre novità rilevabili di quest'opera vi è l'evoluzione della lotta tra angeli e demoni per le anime (ritrovata in Gregorio Magno: *Dialogi* IV. 37) che si sviluppa sia sotto forma di lotta armata che di disputa teologica. Inoltre, è forte la vena escatologica e penitenziale del testo, nel quale l'incontro con i due vescovi rivela le tematiche della predicazione e la polemica verso un clero troppo dedito alle cure mondane. Vi è anche un fuoco che ha carattere probatorio: brucia solo coloro che in vita hanno acceso lo stesso fuoco nel proprio animo e Fursa è bruciato dal corpo di un peccatore poiché ha accettato i suoi

---

<sup>160</sup> *Vita sancti Fursei*, ed. Maria Pia Ciccarese, «Romano Barbarica» 8, 1984 - 1985, p. 279 - 303.

averi in vita. Ultimo elemento che si vuole evidenziare è la bruciatura che appare sul corpo del santo alla fine del testo: un segno del viaggio nell'aldilà dello spirito che rimane impresso anche sulla carne fisica. Questo espediente sarà spesso utilizzato in testi successivi come prova della verità delle parole del visionario.<sup>161</sup>

## 2.5. Verso una maggiore coscienza del genere

### Visio Baronti

La *Visio Baronti* è un'opera anonima scritta in Gallia probabilmente da uno dei monaci della città oggi nota come Saint-Cyran vicino a Bourges. Il testo è databile al 25 marzo del 678 o 679 grazie ad una *subscriptio* aggiunta al testo. La visione è attribuita a un tale *Barontus* che dopo una giovinezza vissuta in modo dissoluto si ritira a vita monastica. La *Visio* segue il canovaccio già incontrato nelle opere precedenti, con la malattia del visionario, la sua morte apparente e il ritorno in vita seguito dal racconto di ciò che ha visto. Al contempo l'opera si dimostra più sviluppata delle precedenti sotto ogni aspetto: l'ampiezza, la caratterizzazione dei personaggi, la vivacità delle scene portano Ciccarese a definire la visione come il "primo viaggio nell'aldilà". Per la prima volta è tracciata una sorta di geografia dell'aldilà e il percorso di *Barontus* è raccontato attraverso scenette indipendenti. Sembra essere il primo testo in cui l'autore mostra un'autoconsapevolezza letteraria importante e in cui la visione è diventata effettivamente autonoma, non più inserita in un'opera agiografica o in una cronaca come un *exemplum* fra gli altri.<sup>162</sup>

Nel racconto di *Barontus* egli, colto dal sonno, è afferrato da due demoni che vogliono portarlo all'inferno e lo percuotono. In quel mentre arriva l'angelo Raffaele a difenderlo e scacciare i demoni, ma essi non lo mollano. Raffaele si vuole allora rimettere al tribunale celeste e, dopo diverse battaglie coi demoni, si sollevano sopra il monastero e volano alla prima porta del cielo: lì vi sono confratelli del monastero di Baronto in attesa della resurrezione dell'Ultimo Giorno. Essi parlano con l'angelo e il visionario e pregano per la sua salvezza. Alla seconda porta del cielo vi sono fanciulli in vesti bianche e, tra la seconda porta e la terza, file interminabili di vergini che tutte gridano chiedendo a Dio di vincere contro il diavolo nella disputa per l'anima di Baronto. La terza porta del cielo è come vetro; dietro si trovano santi e martiri incoronati e col volto risplendente. Vi sono inoltre case fatte di mattoni d'oro. Dopo aver superato la quarta porta trovano Betoleno, un uomo che presso il monastero di Baronto era stato in grande tribolazione ed ora è stato consolato e investito da san Pietro del compito di curare i lumi in tutto il mondo. A questo punto giunge Pietro che chiede ai demoni di portargli le proprie rimostranze. Essi elencano i peccati giovanili del visionario, ma san Pietro rivela le opere buone che Baronto ha compiuto in monastero compensando le sue mancanze passate. I demoni non vogliono rinunciare alla loro preda e devono essere scacciati dall'apostolo. In seguito, Pietro consiglia Baronto di prendere il denaro che ha nascosto e di darlo ai poveri quando tornerà nel suo corpo, dandogli precise indicazioni a riguardo. Poi sceglie un fanciullo in bianche vesti perché lo riconduca al monastero passando per l'inferno in cui avrebbe visto cose che aveva il compito di raccontare ai vivi. Viene scelto un certo Frannoaldo, che morì da bambino presso il monastero di Baronto e che gli chiede, in cambio della sua guida, di prendersi cura della sua tomba. Poi viene dato a Baronto un cero che viene segnato da Ebbone con il segno della croce così che i demoni dell'inferno non possano

---

<sup>161</sup> Maria pia Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, cit., p. 184 - 189.

<sup>162</sup> Ivi, p. 231 - 233.

spegnerlo. Partiti, trovano Abramo, un vecchio dalla barba lunga e bello, tra il paradiso e l'inferno. Giunti all'inferno, Baronto non vede nulla per le tenebre e il fumo lì presenti. Poi vede uomini gettati dentro quella prigione e i demoni che tormentano quelle anime e le fanno sedere su seggi di piombo. Vede gli uomini legati e suddivisi in base al loro peccato e pronti per essere bruciati dai demoni, e molti sono esponenti del clero. Poi, vede che coloro che hanno compiuto anche del bene ricevono della manna dal cielo che dà loro refrigerio. Una volta lasciato quel luogo di patimento ritorna al monastero.<sup>163</sup>

Altri dati interessanti che si possono ricavare da questo testo sono: l'associazione dell'anima ad un cucciolo di uccello,<sup>164</sup> il fatto che nella rappresentazione nell'inferno i dannati sono raggruppati e divisi in base al loro peccato o al proprio vizio capitale principale (superbia, calunnia, omicidio, etc.),<sup>165</sup> l'utilizzo del segno della croce come protezione contro i demoni,<sup>166</sup> l'introduzione di una consolazione (il *refrigerium*) per i dannati all'inferno,<sup>167</sup> consistente nella manna celeste. Tutti questi elementi torneranno più avanti anche se in forme differenti.

### Valerio di Bierzo e le visioni dell'aldilà

Valerio di Bierzo fu un monaco ed un asceta nella Spagna nord-occidentale che scrisse ed insegnò nella seconda parte del VII secolo. Compose diverse opere a carattere autobiografico che ci forniscono i pochi dati di cui disponiamo sulla sua vita. Scrittore fantasioso, lettore di scritti apocalittici e amante del simbolismo e dei toni drammatici ha riportato i resoconti di tre visioni nella sua opera, i *Dicta ad beatum Donadeum scripta*, dedicati al superiore del monastero di Compludo.<sup>168</sup>

Nella prima visione attribuita ad un certo confratello Massimo, dopo una morte apparente, il religioso è preso da un angelo di luce che gli mostra le delizie del paradiso che appare come un rigoglioso giardino verde, con fiori mai avvizziti di diverse specie e colori, dove tutto è luminoso e profumato. Proseguendo incontrano un ruscello di mirabile bellezza, in cui l'acqua splende su sabbia argentea. Poi viene condotto alla fine del giardino, della terra dove si spalanca un abisso orrendo. Da quella voragine si alza una nebbia oscura che impedisce la vista, all'interno della quale si sentono grida e gemiti e un forte fetore. Massimo è invaso dal terrore e ha paura di cadere; rassicurato dall'angelo, è rimandato a casa sua dopo essere stato invitato a vivere bene e pentirsi per non finire dopo la morte in quel luogo. Per tornare sulla terra è mandato sopra un monte dove sono tre uomini: uno che scrive, uno che detta ed uno col bastone; sarà quest'ultimo a indicargli la strada.

La seconda *visio* è attribuita ad un certo monaco Bonello. Rapito in estasi durante i suoi esercizi di penitenza, è condotto in un luogo felice, in una casa di oro purissimo, luccicante di pietre preziose. In seguito, l'angelo gli spiega che lo accoglierà in quella dimora se persevererà nella vita di penitenza. Subito dopo Bonello è rapito da un angelo malvagio che lo scaraventa in un abisso, diverso dall'ingresso di un pozzo e più simile ad un pinnacolo o a terra scoscesa. Egli precipita per uno spazio immenso e fermatosi ad un gradino, spinto da una voce che grida: "vada!", cade per altre due volte per immenso spazio. Lì vede il diavolo scellerato sulla cui testa vi è un uccello di ferro, simile a un corvo. Vede anche molte pene che riassume in un

---

<sup>163</sup> *Visio Baronti monachi Longoretensis*, ed W. Levison, Hannover - Lipsia, Impensis Bibliopoli, Hahnai, 1910 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum 5), p. 377 - 394.

<sup>164</sup> Ivi, 4.

<sup>165</sup> Ivi, 17.

<sup>166</sup> Ivi, 15.

<sup>167</sup> Ivi, 17.

<sup>168</sup> Maria Pia Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, cit., p. 276 - 79.

fuoco immenso, indescrivibile e un mare di pece ribollente che esce da quella massa infuocata. A questo punto giungono altri tre angeli scellerati che lo guidano in mezzo al mare infuocato e gli mostrano “il pozzo inferiore dell’abisso”, che è la pena più crudele dell’inferno. Da lì si alzano arcieri che gli scagliano frecce addosso. Bonello resiste loro con il segno della croce, poi giunge un angelo a strapparli dal dominio dei demoni e lo riporta alla luce del mondo.

La terza visione è attribuita al beatissimo Fruttuoso, che riceve una rivelazione celeste. L’anima del beato, mentre è oppresso da una grave malattia, esce dal corpo accolta da tre colombe. Volando ad oriente sopra le stelle, arrivano su un monte altissimo coperto da una folla di vecchi vestiti di bianco. Giungono passando in mezzo a loro al trono di Dio. Fruttuoso a questo punto si dice incapace di esprimere la meraviglia e lo stupore provati. Il Signore poi ordina che il beato sia ricondotto al suo corpo e anche di aspettare un po’, poiché il sole sta passando e i raggi possono bruciarlo. Davanti al sole passa un uccello rosso enorme e macchiato in alto di scuro, il suo battere d’ali colpendo il cielo e producendo uno stridente rumore tempera l’ardore bruciante del sole. A questo punto comincia la discesa e Fruttuoso rientra nel suo corpo.

#### Beda il Venerabile, la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*

Beda fu uno degli autori più famosi dell’alto-medioevo insieme a Gregorio Magno; le sue opere vennero copiate non solo in Inghilterra dove Beda operava, ma anche nel resto d’Europa. La sua opera più celebre è l’*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*,<sup>169</sup> che risulta interessante in questa sede poiché riporta tre visioni.

V, 12. In Britannia, un uomo morto, chiamato Drycthelm, risorge. Egli racconta alla moglie che gli è stato concesso di tornare nel suo corpo e che d’ora in poi si comporterà diversamente. Anzi, divide il suo patrimonio in tre parti che distribuisce tra moglie, figli e poveri e va a vivere nel monastero di Melrose. L’uomo risorto racconta poi cosa gli è accaduto da morto: aveva visto un uomo luminosissimo che lo guidava a oriente e che lo conduceva in un’immensa valle in cui da un lato vi era un freddo intollerabile, dall’altro un intensissimo calore. Diversi uomini erano sbattuti da una parte all’altra. Pensava di essere all’inferno, ma l’angelo che lo guidava gli disse che non lo era. Arrivarono poi all’inferno: un luogo buio, tenebroso, in cui si innalzavano globi di fiamme da un grande pozzo per poi ricadervi dentro. Inoltre, nei globi erano intrappolate delle persone. Tutto il luogo emanava odori ripugnanti. Sentì delle grida e vide demoni che trascinarono uomini urlanti nelle tenebre. Poi, questi si diressero con delle tenaglie verso il visionario: volevano atterrirlo e non lo toccarono. L’intervento dell’angelo li disperse. Questi condusse l’uomo a oriente dove vi era un luogo luminoso nel quale vide un enorme muro senza porte. Di colpo si trovarono in cima: vide un campo ameno in cui vi erano uomini biancovestiti e sentì intensi profumi. Pensò di essere in paradiso, ma l’angelo nuovamente lo contraddisse. Passando in mezzo a quelle figure una gli spiegò che la valle che vide raccoglie le anime di coloro che si pentirono e fecero penitenza in punto di morte, che possono essere aiutate da preghiere e soprattutto dalle messe. Poi gli spiegò che il pozzo era la bocca dell’inferno e che quel luogo bucolico era il posto dove finivano coloro che facevano opere buone, ma che non erano perfetti; sia coloro che risiedevano in quel giardino, che coloro che stavano nella valle sarebbero giunti al paradiso dopo il giorno del giudizio. A questo punto venne ricondotto al suo corpo.

---

<sup>169</sup> Beda, *Storia degli inglesi*, II, V, cur. Micheal Lapidge, Milano, Mondadori, 2010.

V. 13. Un uomo nella provincia di Mercia, un soldato dalla vita dissoluta, non voleva fare penitenza e confessarsi. Un giorno si ammala e ha una visione: due bei giovani si avvicinano e si siedono sul suo letto, gli danno un libro molto bello, ma piccolo in cui sono scritte le sue buone azioni, che però sono poche e modeste. A quel punto entra un esercito di demoni spaventosi. Il loro orribile capo gli porta un libro orrendo, enorme e terribilmente pesante: all'interno vi sono scritti in lettere nere tutti i suoi peccati. I due giovani spariscono poiché egli appartiene al mucchio dei dannati, allora due demoni muniti di coltellacci lo colpiscono, uno alla testa e uno ai piedi, e penetrano nel suo corpo. Quando giungeranno a incontrarsi egli morirà. Il soldato poi racconta tutto al re, che era venuto come spesso faceva a consigliargli di confessarsi, per dirgli che ormai nulla può salvarlo. Beda poi, dopo il racconto, ricorda il pensiero di Gregorio Magno e spiega che tale visione non è funzionale alla salvezza del visionario, ma alla conversione di chi lo ascolta in punto di morte.

V. 14. Un confratello di un monastero è un abile fabbro, ma è anche dedito all'ubriachezza e al lavoro secolare piuttosto che alla vita di preghiera e non cambia stile di vita sebbene così gli consiglino molti monaci. Un giorno si ammala e vede Satana nelle profondità del Tartaro con Caifa. Ancora una volta i confratelli gli consigliano di far penitenza, ma lui dice che ormai ha visto la sua condanna e la confessione è inutile.

Le visioni riportano molti elementi già incontrati ed altri nuovi. In particolare, nella prima vi è una particolare geografia dell'aldilà: vi è un luogo di pena temporanea per coloro che si pentirono in punto di morte e un luogo di riposo che sembra un paradiso anch'esso provvisorio. Tali luoghi sembrano anticipare alcune caratteristiche che si troveranno nel purgatorio in testi successivi (la provvisorietà di quei luoghi, la funzione purgativa delle pene), anche se la prospettiva rimane quella solita dell'opposizione tra inferno e paradiso segnalata anche dalla presenza del muro. A livello descrittivo potrebbero sembrare due inferni e due paradisi, di cui un paradiso e un inferno sono temporanei e con tormento e gioia ridotti rispetto all'inferno e al paradiso eterni. Nella seconda visione vi è il motivo del libro della vita biblico<sup>170</sup> che però viene declinato in maniera differente: vi sono due libri in cui sono iscritte le azioni dell'individuo, quelle buone in uno e quelle empie in un altro, che alla morte saranno confrontate per emettere il giudizio sull'anima dell'individuo. L'ultima caratteristica delle visioni di Beda da rilevare è l'utilizzo di protagonisti delle *visiones* appartenenti alla contemporaneità e alla quotidianità.

#### Bonifacio e il suo epistolario

Bonifacio nelle sue lettere trascrive due visioni che appaiono molto interessanti. Infatti, sebbene siano riconoscibili i *topoi* visti e rivisti nelle *visiones* precedenti, essi trovano una funzione e un ruolo differenti da quelli soliti. In particolare, alcuni luoghi e alcune pene sono provvisori, spariranno alla fine dei tempi ed il fuoco appare non solo come pena, ma anche come strumento di purificazione. Si possono trovare dunque le stesse pene indicate come punizione per i dannati e come momento di purificazione per altre anime. Bonifacio opera nel VIII secolo ed in particolare la visione di Wenlock è databile al 717, anno in cui il religioso scrive alla badessa Eadburg.

---

<sup>170</sup> Apoc. 13,8; 17,8; 20,12; 20,15; 21, 27.

Lettera a Eadburg.<sup>171</sup> Un uomo redivivo racconta di essere uscito dal corpo e aver visto il mondo in fiamme e schiere di angeli e di demoni, poi dei pozzi infuocati nella parte inferiore di questo mondo. Da questi pozzi uscivano anime sotto forma di uccelli che svolazzavano un po' intorno ai pozzi per poi rituffarsi in essi. Quelle anime sono quelle a cui Dio ha concesso una tregua nel loro supplizio e saranno quelle che raggiungeranno il riposo eterno dopo il giudizio universale. Da più in basso, sotto i pozzi, quasi un inferno inferiore, giungono lamenti e grida di coloro che saranno tormentati in eterno. Poi vede un luogo profumato e bellissimo con tanti uomini colmi di gioia: il paradiso di Dio. In seguito, vede un fiume di fuoco e di pece sovrastato da un ponte: le anime dei giusti passano sicure, le altre cadono nel fiume dove sono immerse chi interamente, chi fino alle ascelle, chi fino alla vita, chi fino alle ginocchia. Tutti questi comunque usciranno dal fiume molto più belli di come vi sono caduti dentro. Essi sono coloro che non hanno cancellato tutti i peccati leggeri al momento della morte e devono purificarsi prima di accedere al regno di Dio. Dopo il visionario vede la Gerusalemme celeste con le sue mura altissime. Al termine della visione, sono narrate diverse lotte e dispute tra angeli e demoni per accaparrarsi le anime che appaiono. Tra queste, alcune prese dai demoni finiscono in pozze di fiamme ardenti. Alla fine, l'uomo è ricondotto nel suo corpo e rimane cieco per sette giorni.

Epistola 115.<sup>172</sup> Sono descritti pozzi di fuoco in cui alcune anime sono immerse fino alle ascelle, altre fino al collo, altre interamente. Tutte quelle anime giungeranno al riposo eterno con il giudizio universale o prima, una donna infatti era stata liberata grazie alle messe celebrate. Poi è descritta la terra dei viventi, piena di fiori profumati e uomini felici. Inoltre, sono visti demoni in terra, in cielo e in mare che preparano luoghi di pena. In pozzi di pena ci sono diverse donne bruciate in differenti modi e a cui i demoni lanciano addosso fango bollente. Nello stesso luogo vede afflitto un abate e un re e la schiera di bambini morti senza battesimo. Poi la visione termina.

### Vita Gluthlaci

La *Vita Gluthlaci* scritta da Felice di Crowland è un'opera agiografica che narra la vita di san Guthlac, ed in cui la visione dell'aldilà e il viaggio del santo nell'oltretomba ha la funzione di mettere alla prova Guthlac e di sancirne l'autorità come rappresentante di Dio in terra. Viene in particolare sviluppato un motivo classico della agiografica: la tentazione diabolica. Prendendo spunto dalla vita di sant'Antonio e la sua lotta con il diavolo,<sup>173</sup> oltre che dalla *visio Fursei*, Felice imposta la figura di san Guthlac e le vicende del suo viaggio nell'aldilà. Anche questo testo è di origini irlandesi.<sup>174</sup>

Spiriti maligni rapiscono Guthlac che lo immergono nelle fangose acque di una palude. Il sant'uomo non si fa tentare. Viene allora percosso e sollevato nello spazio gelido coperto dalle nuvole e di lì lo conducono alle fauci del Tartaro. Vede caverne di fiamme e vortici di zolfo e grandine ghiacciata. I demoni minacciano di gettarlo nelle viscere dello Stige, nelle voragini di Acheronte. Ancora il santo resiste e si dice pronto a subire quella pena. Appare allora san Bartolomeo giunto dall'Olimpo che spaventa i demoni e ordina loro di ricondurre Guthlac nel suo corpo.<sup>175</sup>

<sup>171</sup> Maria Pia Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, cit., p. 342 - 361.

<sup>172</sup> Ivi, p. 366 - 373.

<sup>173</sup> Ivi, p. 377.

<sup>174</sup> Ivi, p. 376.

<sup>175</sup> Ivi, p. 380 - 387.

I forti richiami ai nomi classici sono un elemento peculiare della visione, anche se appaiono completamente integrati nella visione cristiana dell'universo. La visione poi risulta quasi un'ordalia in cui Guthlac è sottoposto a diverse prove e tentazioni e resistendo si merita l'intervento di san Bartolomeo: uno schema simile si ritroverà in una visione successiva, il *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*.

## 2.6. Le visioni politiche

Nel IX secolo le *visiones* escono dall'ambito dell'agiografia e del discorso morale per coinvolgere anche gli ambiti politici. Infatti, attraverso l'inserimento in questi testi di personaggi politici, gli autori possono esprimere indirettamente anche giudizi su di loro.<sup>176</sup> In questo caso la topografia dell'aldilà perde di importanza di fronte alle pene attribuite ai diversi personaggi. Anzi, gli autori potranno sviluppare nuove modalità di pena.

### Visio Rocthari

Il monaco Rocthar è malato in infermeria e gli appare un angelo che lo conduce per una via bellissima; giunge ad un edificio immenso a forma di trono, dove trova tantissimi santi in mezzo ai quali c'è Carlo che gli dice di essere sfuggito alla dannazione per le preghiere dei fedeli. Poi vi è un altro edificio in cui si mostra la maestà divina, ma Rocthar non riesce a vedere all'interno. Poi vi è un terzo edificio, deforme, posto più in basso. Dentro di esso vi sono laici e chierici e un diavolo fa scorrere il fuoco su di loro dalla pianta dei piedi al petto, e in mezzo a loro vi è un vaso pieno d'acqua resa bollente da un fuoco acceso sotto di esso. Il diavolo ne prende continuamente per versarla in testa ai dannati. Tra questi Rocthar riconosce e nomina tre confratelli dei quali due subiscono quella pena seduti ed uno in piedi.<sup>177</sup>

### Visio cuiusdam pauperulae mulieris

Una donna è rapita in estasi e un uomo in ambito monastico la guida. Vede un sovrano d'Italia, Carlo Magno, in pena e scopre che se il figlio Ludovico il Pio fa celebrare sette messe egli sarà liberato. Poi vede Picone, un collaboratore del re Ludovico, celebre per la sua avidità, giacere supino e due demoni versargli in bocca oro fuso. Più avanti c'è la regina Ermengarda, moglie di Ludovico il Pio, che sopporta il peso di tre macigni. In seguito, vede un muro alto fino al cielo e un altro pieno di scritte dorate: è il paradiso terrestre dove entra solo chi ha il proprio nome scritto sul muro. Sebbene non sappia leggere la donna trova il nome di Bernardo tra quei segni ed un nome cancellato: Ludovico (il Germanico). Egli infatti avendo ucciso Bernardo, nipote di Carlo Magno, ha perso il paradiso.<sup>178</sup> La guida a questo punto intima alla donna di rivelare tutto al re e la avvisa che sarebbe rimasta cieca finché non avesse obbedito. La visione termina con la donna che, divenuta cieca, racconta tutto al re e riacquista la vista.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> Ivi, p. 390 - 391.

<sup>177</sup> W. Wattenbach, *Aus Petersburger Handschriften*, «Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit» 22 (1875), p. 72 - 74.

<sup>178</sup> Dopo la morte di Carlo Magno, il regno era passato a Ludovico il Pio che, nel 817, preparando la sua successione, lo aveva diviso tra i figli Ludovico il Germanico, Lotario e Pipino. In questa spartizione non venne contemplato Bernardo, nipote di Ludovico il Pio, che aveva non pochi sostenitori in Italia. Scoppiò quindi un conflitto tra Ludovico il Pio e Bernardo culminato con la condanna a morte di Bernardo, poi mutata in una condanna all'accecamento. Bernardo morì in ogni caso poco dopo l'esecuzione di tale sentenza, probabilmente per un'infezione. Sembra che la *visio* critichi tale azione di Ludovico.

<sup>179</sup> Maria Pia Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, cit., p. 394 - 399.

### Visio Wettini

Composta nel novembre del 824 dall'abate di Reichenau Heito, narra della visione occorsa al confratello Wetti. L'opera fu molto conosciuta nel medioevo e ottenne anche una redazione in versi composta da Walafrido Strabone. Le caratteristiche peculiari di questo testo sono: la tripartizione dell'aldilà in cui il terzo regno, il purgatorio, è divenuto il tema dominante, l'applicazione del principio di conformità tra pena e peccato, la presenza di personaggi pubblici contemporanei al testo, un giudizio duro riguardo alla corruzione dei potenti e ai costumi discutibili del clero, il procedimento della *mise-en-abyme* (una visione dentro un'altra visione).<sup>180</sup>

Nel testo Wetti si ammala e nella sua cella appaiono molti spiriti maligni, ma poco dopo compaiono personaggi splendidi seduti su seggi in abito monastico e scacciano gli spiriti immondi. A questo punto arriva un angelo in vesti purpuree con cui parla il monaco. Qui finisce la prima visione. Svegliandosi racconta la sua visione ai confratelli e chiede di leggergli i *Dialogi* di Gregorio Magno. Poi si addormenta e si presenta davanti al suo letto lo stesso angelo di prima vestito di bianco. Quello lo conduce per una splendida via e gli mostra montagne bellissime e alte, intorno alle quali scorre un fiume di fuoco che teneva rinchiusi molti dannati. Vede in seguito molte altre pene: sacerdoti e donne da loro stuprate legati con catene di fuoco e a cui a giorni alterni vengono frustati i genitali con verghe. Appare poi una fortezza di legno e pietra di costruzione che esala fumo scuro: dentro vi sono rinchiusi dei monaci, uno in particolare chiuso in una cassa di piombo fino al giorno del giudizio per una questione di denaro. Poi Wetti vede un'alta montagna su cui è relegato un abate per la sua purificazione a subire le intemperie del vento e della pioggia e un vescovo su un lato del monte. A questo punto Heito interviene ricordando una visione occorsa ad un chierico anni prima in cui egli aveva visto quello stesso abate in un'abitazione senza pareti con le gambe insanguinate che gli aveva chiesto di dire al vescovo che quelle terme erano sordide e la puzza era insopportabile e di pregare per lui. Il vescovo, sentite le parole del chierico, non gli aveva però creduto. Tornando alla *visio* di Wetti si dice poi che egli vede un principe che fu re d'Italia (Carlo Magno), le cui parti intime sono divorate da un animale. Ancora, vede tanti doni che i demoni ornano per esibirli: sono oggetti dei conti che governano molte province, i quali, venendo lì, scopriranno che sono frutto di ruberie. L'angelo conduce poi Wetti in un luogo meraviglioso con archi in oro e argento e opere scultoree: la bellezza è così grande che il protagonista non sa esprimerla. Vede allora il re dei re avanzare con le schiere dei santi pieni di luce e gloria e poi molte vergini. Tra questi riconosce molti santi e ascolta le loro intercessioni presso il trono di Dio. Dopo l'angelo avvisa Wetti che il giorno seguente sarebbe morto e inizia a spiegargli i peccati degli uomini, sottolineando in particolare il vizio della sodomia, inoltre lo avvisa di continuare la sua vita da convertito. Di seguito, vi è una lunga argomentazione su quali vizi è bene evitare in un cenobio di monaci e in una congregazione femminile. A questo punto Wetti si sveglia al canto del gallo, vorrebbe raccontare tutto, ma non osa interrompere il silenzio dei confratelli. Allora scrive appunti su delle tavolette di cera. Chiedendo di essere confessato ed essendo passata la giornata, chiede ai confratelli di dedicarsi alla salmodia. Alla fine, ricevuto il viatico, muore.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> Ivi, p. 402 - 405.

<sup>181</sup> Heito, *Visio Wettini*, ed. E. Dümmler, Berlin, 1884 (Monumenta Germaniae Historica, Poëtae latini aevi carolini, 2), p. 267 - 275.

### Visio Karoli

La visione è narrata in prima persona da Carlo il Grosso.

Nel sonno Carlo è rapito da una figura luminosa che gli dà un gomitolino di lana luminoso suggerendogli di legare il filo al pollice poiché da esso sarà condotto per il labirinto infernale. Prima vede valli infuocate e pozzi di fuoco e zolfo in cui sono puniti i vescovi di suo padre che gli dicono di essere lì perché hanno portato discordia. I demoni tentano di afferrare Carlo, ma l'angelo avvolge maggiormente il filo attorno al sovrano e gli spiriti maligni non possono nulla. Poi salgono su monti altissimi in cui vi sono paludi e fiumi ribollenti di diversi metalli fusi: vi erano immersi i principi del padre di Carlo alcuni fino ai capelli, alcuni fino al mento, alcuni fino all'ombelico, che gridano di aver amato omicidi e rapine per cupidigia terrena. Sulle rive del fiume vi sono fornaci piene di pece e zolfo e scorpioni e serpenti. Lì vi sono ancora principi della sua famiglia reale che affermano di essere puniti lì per la loro superbia e per i consigli che diedero ai suoi parenti per cupidigia. A quel punto dei draghi provano a divorare Carlo, ma avvolgendo ulteriormente il filo luminoso attorno al visionario, l'angelo lo difende. Poi finiscono in una valle in cui vi sono tenebre da una parte con un fuoco, mentre dall'altra vi è un luogo splendente. Guardando la parte tenebrosa Carlo vede suoi parenti sofferenti nel fuoco e teme di finire anche lui lì, poi, guidato dal gomitolino vede, nell'altra parte della valle, due tini e due fonti, una d'acqua bollente e un'altra con acqua chiara e tiepida. Nel tino pieno dell'acqua bollente è immerso Ludovico il Germanico fino ai femori che, seppure sofferente, gli dice che gli è stato concesso di venire lì per vedere per quali cause essi sono così puniti e che lui un giorno è punito lì, il giorno seguente va nel tino dell'acqua tiepida grazie all'intercessione dei santi. Gli dice inoltre che Lotario che è suo fratello e il figlio di questo, Ludovico il Giovane, prima anch'essi costretti a immergersi nel tino di acqua bollente, sono già stati liberati da quella pena. Se Carlo pregherà per lui anch'egli si libererà più velocemente da quella pena. Più avanti vede infatti Lotario e il figlio Ludovico coronati e seduti su pietre di topazio. Lotario si rivolge a Carlo e gli dice che il suo impero gli sarà tolto e dato al figlio di sua figlia, Ludovico (Luigi di Provenza), e che sarebbe morto poco dopo. Compare allora un bimbo a cui Lotario gli chiede di consegnare l'impero con il gomitolino. Una volta dato il gomitolino al piccolo, la visione termina.<sup>182</sup>

### Incmaro di Reims, la Visio Bernoldi

Bernoldo venne condotto nell'altro mondo dove vi sono persone abbrustolite e macilente che passano da un freddo terribile ad un luogo dove ardono. Uno di essi gli chiede suffragi e preghiere come aiuto. Quando Bernoldo torna poi lì vede quegli uomini ristorati come se fossero già stati offerti suffragi. Poi vede un luogo tenebroso e, in una parte di esso, vi è una luce che procede da un luogo luminoso e profumato lì vicino. In questo posto egli vede il suo signore Carlo il Calvo immerso in una melma prodotta dalla sua stessa putrefazione e vermi che lo divorano: la carne è già stata divorata, gli rimangono solo nervi ed ossa. Egli gli chiede di aiutarlo mettendo una pietra sotto la sua testa e inoltre gli dice che egli è lì per non aver ascoltato i consigli di Incmaro e che ha bisogno del suo aiuto e delle preghiere di tutti i fedeli per liberarsi prima da quel supplizio. Bernoldo scopre che il luogo luminoso è il "riposo dei santi", quindi per la via incontra una chiesa con dentro Incmaro. Allora Bernoldo gli riferisce

---

<sup>182</sup> William of Malmesbury, *De gestis reum anglorum*, edited from manuscripts by W. Stubbs, London, 1887, reprinted, Nendeln, Kraus reprint, 1964, p. 112 - 116. Henricus Fros, *Visionum medii aevi latini repertorium in The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, cur. Werner Verbeke - Daniel Verhelst - Andries Welkenhuysen, Leuven 1988 (Mediaevalia Lovaniensia. Series I. Studia 15), p. 481- 498.

le parole di Carlo e tornando nel luogo dove aveva lasciato il sovrano lo ritrova risanato. A questo punto chi trascrive la visione afferma di credere che sia vera poiché nei *Dialogi* di Gregorio Magno vi sono molte storie simili.<sup>183</sup>

## 2.7. Le visiones basso-medievali.

Il XII secolo è uno dei secoli più prolifici, oltre che di trasformazione, per la letteratura visionaria, specialmente in area irlandese. Tra le diverse visioni di questo periodo si annoverano la *Visio Tungdali*, la *Visio Ormi*, la *Visio Turkilli*, il *Tractatus de purgatorio sancti Patricii* e l'italiana *Visio Alberici*.

### La Visio Tungdali

La visione sembra essere stata trascritta a Ratisbona da un certo monaco Marco che nel 1149 traduce in latino una vicenda che ha udito in lingua volgare. Il religioso indirizza il testo ad una badessa, nota solo per l'iniziale G.<sup>184</sup>

Tundalo, originario di Cashel, ha una visione mentre è a Cork, nel 1149. Anche in questo racconto vi sono i *topoi* della morte apparente, della conversione e della rettifica della propria condotta di vita dopo l'esperienza visionaria. Al momento della malattia mortale, la sua anima è aggredita da molti spiriti maligni, ma un angelo viene in suo soccorso. In seguito, è condotto dall'angelo per gli ambienti inferi; vede una voragine tenebrosa, maleodorante e incandescente chiusa da un coperchio di ferro rovente che contiene gli omicidi; vede la valle dei superbi e poi quelle degli avari, dei ladri, dei golosi e dei lussuriosi. Più in basso c'è un pozzo simile a una fornace ardente e lì vede il demonio descritto accuratamente dal narratore. Superati questi luoghi, incontra un muro dove vi sono anime che patiscono la fame, la sete, il vento e il freddo, ma almeno non giunge loro il fetore ed hanno un po' di luce: essi infatti non hanno peccato gravemente. Dietro il muro ecco un luogo ameno con una sorgente d'acqua che dà la vita eterna. Più avanti ancora incontra un altro muro, in questo caso d'argento, che custodisce il paradiso. Giuntovi, vede la gloria dei beati, gli asceti separati dai martiri da un muro d'oro e un albero di gemme che rappresenta la Chiesa. Dopo, Tundalo è portato su un muro di pietre preziose dentro al quale vede le schiere angeliche e si accorge aver ricevuto una vista e una sapienza superiori al normale. A questo punto finisce la visione e il cavaliere torna nel suo corpo.<sup>185</sup>

### Entrico di Saltrey, il Tractatus de purgatorio sancti Patricii

Il trattato dovrebbe essere stato scritto da Enrico di Saltrey tra il 1179 e il 1185 in una prima redazione, mentre una seconda, che aggiunge omelie e *exempla* finali, sarebbe stata prodotta tra il 1186 e il 1188 da un altro autore.<sup>186</sup> Fin da subito l'opera ebbe un enorme successo.<sup>187</sup> Il testo, dopo aver raccontato come Dio rivelò a san Patrizio l'ubicazione di una grotta che permetteva ai vivi di raggiungere il purgatorio e aiutare conseguentemente il santo a convertire il popolo irlandese, narra le vicende del cavaliere Owein, in particolare il suo viaggio di andata

---

<sup>183</sup> Maaikje van der Lugt, *Tradition and revision. The textual tradition of Hincmar of Reims' Visio Bernoldi with a new critical edition*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi» 52 (1994), p. 109 - 149.

<sup>184</sup> Giovanni Maggioni, *Il Purgatorio di san Patrizio. Testi latini del xii - xiii secolo, documenti letterari e testimonianze di pellegrinaggio*, Firenze, Edizioni del Galluzzo 2017 (Quaderni di Hagiographica 13), p. lxxxiv - lxxxv.

<sup>185</sup> *Visio Tnugdali, latenischen und altdetuch*, ed. Albrecht Wagner, Erlangen, Deichert, 1882, p. 3 - 56.

<sup>186</sup> Giovanni Maggioni, *Il Purgatorio di san Patrizio. Testi latini del xii - xiii secolo, documenti letterari e testimonianze di pellegrinaggio*, cit., p. xxxi - xxxiii.

<sup>187</sup> Ivi, studio introduttivo, p. i - clxxi.

e ritorno nell'aldilà, nel quale attraversa il purgatorio e giunge fino all'ingresso del paradiso terrestre. Il viaggio del cavaliere assume la forma particolare di "ordalia",<sup>188</sup> per cui Owein è costantemente messo alla prova e resistendo ottiene la purificazione dai suoi peccati. Il cavaliere accede al terzo regno ultraterreno proprio attraverso la grotta rivelata da san Patrizio e dopo essersi preparato come voleva l'usanza.<sup>189</sup> L'ingresso al purgatorio venne individuato in un'isola realmente esistente del lago di Ulster. L'isola si chiama Station Island ed è situata nel Lough Derg (lago rosso), nella contea di Donegal (Eire). Fin dal XII secolo fu meta di pellegrinaggio e tutt'ora esiste un pellegrinaggio dedicato tra il 1° giugno e il 15 agosto.<sup>190</sup> In questa sede interessa individuare la descrizione del purgatorio e del paradiso terrestre che tramanda il testo. Nel suo viaggio, Owein viene portato dai demoni in diversi campi dove è tentato, minacciato e spesso torturato con le stesse pene che affliggono le anime di quel luogo: se cedesse alle offerte dei demoni perderebbe l'anima e il corpo. Owein riesce a liberarsi e proseguire il suo viaggio soltanto invocando il nome di Dio. Durante il percorso, vede anime inchiodate a terra con chiodi di ferro incandescente (*claves ferreae cadentes*) infitti in diverse parti del corpo, o appese a uncini per gli occhi, per le orecchie, per i genitali; in un altro campo incontra anime sovrastate da draghi (*dracones*), serpenti (*sepentes*) e rane (*bufones*) giganti che ne mangiano e straziano il corpo; tutte queste anime inoltre sono anche torturate dai demoni o da un vento gelido. Più avanti, il cavaliere vede in una casa vasche piene di metalli fusi in cui vengono immerse le anime (*fosse singule metallis diversis ac liquoribus feruentibus plene*), poi una ruota di fuoco (*rota ignea*) su cui girano a grande velocità altre anime. Ancora più avanti pentole in cui anime purganti vengono cucinate da demoni; altre ancora le vede su un monte nude e tremanti, con i piedi incurvati, raggiunte da un vento gelido e trasportate dall'altra parte del monte dove sono immerse in un fiume *fetidissimum et frigidissimum*. Inoltre, gli appare anche un baratro, un pozzo che è la bocca infuocata dell'inferno da cui nessuno può risalire. Infine, Owein deve attraversare un ponte altissimo, sottilissimo e molto scivoloso sotto il quale vi è un fiume di fuoco e ancora demoni. Anche in questo caso riesce a passare grazie all'invocazione del nome di Dio. Owein poi, giunto al paradiso terrestre, si trova in un *locus amoenus* davanti a mura alte e bellissime, con porte monumentali d'oro e pietre preziose. Entrato, trova una città bellissima, sente un intenso profumo e vede *amena*.<sup>191</sup>

#### La Visio Walteri del monaco di Merlose

La visione di Walter venne riportata da Elinando di Froidmond nel suo *Chronicon* tra il 1211 e il 1223 e dovrebbe essere avvenuta intorno al 1160. Il testo del *Chronicon* sembra essere molto influenzato dalla *Visio Drycthelmi*, mentre nell'opera agiografica di Jocelyn di Furness,

<sup>188</sup> Molta parte del testo è dedicata ai fatti che seguono l'ingresso di Owein al purgatorio, per lo più rituali e indicazioni preparatorie.

<sup>189</sup> Jacques le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 217 - 218. Le Goff descrive i riti e le usanze che accompagnavano i pellegrini e i viaggiatori prima di accedere al purgatorio: dopo aver fatto la richiesta al vescovo che per tre volte provava a dissuadere il richiedente, colui che voleva visitare il purgatorio doveva riportare il proprio desiderio al priore della chiesa che a sua volta provava a dissuaderlo. Se il richiedente perseverava, passava 15 giorni in preghiera e in digiuno; poi con una solenne processione veniva accompagnato alla grotta dove nuovamente era avvisato dei pericoli cui andava incontro. Infine, veniva benedetto ed entrava nel purgatorio facendosi il segno della croce. Chiusa la porta la processione tornava esattamente ventiquattr'ore dopo: se dietro la porta vi era il viaggiatore, egli era stato purificato, se non vi era nessuno, egli era perduto.

<sup>190</sup> Ivi, p. 223. Inoltre, si pensava che chi avesse subito tali tormenti per un giorno e una notte sarebbe stato dispensato dalle pene ultraterrene dopo la morte se nel frattempo non avesse peccato gravemente.

<sup>191</sup> Giovanni Maggioni, *Il Purgatorio di san Patrizio. Testi latini del xii - xiii secolo, documenti letterari e testimonianze di pellegrinaggio*, cit., p. 4 - 85.

la *Vita Waldevi*, la visione assume una forma diversa, probabilmente più simile all'originale databile all'ultima parte del XII secolo.<sup>192</sup>

Nella visione, il fratello Walter si sta convertendo all'ebraismo e inizia a credere che i discorsi su inferno e paradiso siano vani. Dio allora interviene: mentre il religioso riposa due figure vestite di bianco lo rapiscono e lo portano in un luogo ameno e profumato, ma, rimproverandolo per la sua infedeltà, lo sospingono verso i luoghi di pena. Lì vede una ruota immensa alta fino al cielo e irta di aculei sotto cui scorre un fiume di fuoco: spesso le persone sopra la ruota cadono nelle fiamme. Poi, fuori da quel mare di fiamme, si vede un'isola dal cui interno giungono grida, ma nulla si vede a causa delle tenebre. Sospinto poi attraverso quel luogo è punto da spine e arriva ad un orrendo castello nero. Elevato sopra le mura, può osservare all'interno un fuoco nero e putrido. Poco distante vi sono due pozzi termali e una persona venerabile che immerge in una delle pecore nere (*hedos nigros*) e dall'altra estrae degli agnelli. In seguito, incontra una valle di fuoco e non distante da essa appare una casa luminosa. Successivamente è narrata un'altra visione: due figure luminose lo prendono di notte e lo portano in un orto rigoglioso dove c'è san *Wallevus* che ordina di portarlo al "riposo dei santi" affinché sappia scegliere il bene e rinnegare il male. Condotta in quel luogo vede un monte alto e luminoso e case fatte d'oro e di pietre preziose, bellissimi giovani, un fiume di nettare e una flora rigogliosa. A quel punto *Wallevus* gli spiega che la ruota e l'isola e la valle solitaria che ha visto nella prima visione sono i luoghi del purgatorio, il castello e il pozzo di fiamme sono invece i luoghi infernali, mentre il posto che ha appena visitato è il cielo dove entra solo chi è innocente o chi è stato purificato. In seguito, le sue due guide lo riportano a Merlose e Walter sente che il suo corpo recupera forze. Da allora Walter cambia vita e durante un'orazione gli appare Maria e fanciulle che gli ordinano di scrivere dei nomi: nei giorni successivi tutte le persone nominate muoiono. Alla fine, Walter muore in pace.<sup>193</sup>

#### La Visio monachi de Eynsham

La visione è una delle più estese e complesse del medioevo. Il monaco che la trascrive afferma di aver annotato una *visio* occorsa ad un confratello nel 1196. La struttura dell'opera è particolare: in tutto vi sono LVIII capitoli nei quali sono presenti due diversi narratori (Adam, tra il capitolo I e il capitolo XIII, ed Edmund, nel resto dell'opera; il visionario è Edmund). La tipologia di visione narrata dal monaco di Eynsham ha anche dei tratti della mistica (la presenza di più visioni successive, la sensazione di dolcezza e le lacrime sorte alla vista di Cristo, l'unione mistica col sangue di Cristo in croce, etc.) che mostrano un'evoluzione in atto nel genere visionario nel XII secolo.

Dopo la malattia e delle conseguenti allucinazioni, Edmund è colto da una morte apparente. Dopo l'arrivo di san Nicola come guida per il viaggio ultraterreno del monaco, e l'inizio del viaggio, sono descritti lungamente i luoghi di pena e più brevemente i luoghi del paradiso. I *loci poenales* sono tre e possono essere considerati parti del purgatorio poiché solo coloro che non si pentirono nemmeno in fin di vita scontano una condanna eterna. I primi due luoghi sono separati da un alto monte. Oltre la montagna infatti vi è una valle oscura con un lago o fiume nero e fetido chiuso da rupi. Una parte di queste rupi è coperta di fiamme, la parte opposta delle stesse invece è gelata. Il terzo *locus* è dedicato a punire solo i sodomiti ed è una valle di vermi in cui le anime sono costrette a accoppiarsi con mostri di fuoco. Tra le diverse pene

---

<sup>192</sup> Helen Birkett, *Visions of the Other World from the Cistercian monastery of Merlose*, in «Medieval Studies», 74 (2012), p. 101 - 141, p. 101 - 134.

<sup>193</sup> Ivi, p. 135 - 141.

descritte vi sono: il fuoco, il gelo e le torture dei demoni, la cottura in padella, lo smembramento, bagni in vasche di materiali bollenti diversi, vermi velenosi, monete di fuoco da divorare, catene infuocate, serpenti che mordono alle donne il seno e metalli fusi da bere. Il paradiso è descritto invece come un giardino ameno e rigoglioso dove sono accolte le anime appena arrivate dai luoghi purgatoriali; poi, vi è un muro di cristallo con una porta luminosa attraverso cui si accede ad un altro giardino in cui le anime vanno ad adorare Dio e da lì, dove si adora il trono di Dio, si accede facilmente alla visione beatifica. In seguito, vi è il “cielo dei cieli” che è accessibile solo agli angeli.<sup>194</sup>

### La Visio Turkilli

Turkill è un contadino del villaggio di Stisted, nell'Essex, che nel 1206 ha una visione in cui è guidato nell'aldilà da san Giuliano. Sembra che il redattore del testo possa essere Ralph di Coggeshall, abate del monastero cistercense del villaggio dell'Essex dal 1207 al 1218.<sup>195</sup>

Il contadino si addormenta e rimane in questo stato di sonno profondo per due giorni consecutivi. In questo lasso di tempo, san Giuliano guida Turkill fino alla basilica di santa Maria dove si raccolgono le anime morte da poco. A giudicare le anime con una bilancia ci sono il diavolo e san Paolo; in quel luogo giungono poi anche san Pietro e l'arcangelo Michele. Chi è consegnato al diavolo è gettato nella bocca dell'inferno, a nord della basilica, da dove emana un terribile odore, gli altri giungono direttamente al paradiso oppure passano per un percorso di purificazione: le anime che hanno i vestiti macchiati di scuro vengono mandate al fuoco purgatorio, posto ad est della basilica, a purificarsi, per poi passare in uno stagno gelido e su un ponte pieno di spine. Queste anime possono essere aiutate da suffragi mentre affrontano tale viaggio. Se le anime sono vestite di bianco, queste passano i luoghi della purificazione senza difficoltà accompagnati dall'angelo Michele. A un certo punto, da Nord arriva un demone sopra l'anima di un uomo trasformata in cavallo, poiché i demoni possono plasmare a piacimento le anime dannate, e tale arrivo sancisce l'inizio di uno spettacolo teatrale domenicale: le anime devono ripetere i peccati per cui sono state dannate davanti ai demoni che le scherniscono. I dannati in questo teatro siedono su seggi infuocate e pieni di chiodi. Inoltre, vi sono diverse categorie di persone presenti in questo luogo: uomini, donne, sacerdoti, soldati, superbi, adulteri etc. Attorno al teatro poi, vi sono cortili con pentole piene di liquidi bollenti, ghiacciati o puzzolenti in cui diverse anime sono punite. A questo punto è descritto il paradiso cui si giunge superando il ponte sopracitato: vi è un monte altissimo, il monte della gioia sul quale si trova un tempio. Davanti al tempio vi è una fila di anime in attesa di suffragi ed una punita su delle rocce acuminata e in preda al freddo. Dentro il tempio vi sono i beati ed un suono dolce; nella parte orientale di esso si incontra un luogo ameno ed una fonte a fianco alla quale c'è un albero sotto cui Adamo riposa. Più in fondo, appare un tempio ancora più bello con dentro tre sante. In seguito, Turkill è riportato nel suo corpo e il testo finisce con una

---

<sup>194</sup> Per consultare il testo completo ed avere informazioni sulla tradizione del testo: Sara Cremonesi, *Le visiones dell'aldilà nella cultura medievale: la Visio monachi de Eynsham*, Tesi di laurea magistrale, relatore: Rossana E. Guglielmetti, Università degli studi di Milano, Anno Accademico: 2016 - 2017 (<http://www.studilefili.unimi.it/extfiles/unimidire/56101/attachment/cremonesi-visio-monachi-de-eynsham.pdf>).

<sup>195</sup> Emanuele Violante, *Le visioni dell'aldilà prima di Dante: la Visio Thurkilli*, Tesi di laurea triennale, relatore: Rossana E. Guglielmetti, Università degli Studi di Milano, Anno Accademico 2016 - 2017, p. 5 (<http://www.studilefili.unimi.it/extfiles/unimidire/56101/attachment/violante-visio-thurkilli.pdf>).

seconda apparizione di san Giuliano che spiega al semplice contadino come raccontare ciò che ha visto.<sup>196</sup>

Oltre ai testi citati ve ne sono molti altri, anche celebri e importanti, che non sembrano avere avuto un grande impatto sulla letteratura oggetto dell'analisi di questo elaborato: i sermoni e gli *exempla* del basso-medioevo. Tra questi si può ricordare la *Visio Aberici*, composta da Alberico di Settefrati a Montecassino, probabilmente tra il 1127 e il 1137, che è nota per essere trasmessa in un solo manoscritto e che probabilmente non si diffuse al di là della sua zona d'origine.<sup>197</sup> In esso sono descritte le vicende di Alberico, un bimbo di nove anni figlio di un cavaliere campano, che nel 1110 viene condotto da san Pietro e due angeli a visitare l'aldilà. L'apostolo spiegherà al bambino il significato di ciò che vede e tratterà delle virtù e della necessità della vita monastica. All'inizio i due visitano l'inferno superiore dal quale poi passano ad un inferno inferiore in cui i peccatori hanno una condanna senza giudizio. In seguito, visitano il paradiso terrestre e ascendono attraverso le sette sfere celesti fino ad un luogo di cui ad Alberico viene proibito di parlare. La fine della *visio* tratta del loro viaggio per le cinquantuno regioni della terra.

Si cita poi la *Visio Ormi*, sopravvissuta in un solo manoscritto<sup>198</sup> del XII secolo che contiene anche la visione di Drythelm, che venne scritta probabilmente nell'nord-est dell'Inghilterra intorno al 1130<sup>199</sup> e che racconta la visione occorsa ad un fanciullo, come nel caso di Augusto precedentemente incontrato.<sup>200</sup> In questa *visio*, Orm, un bambino di tredici anni inglese, si addormenta e durante il sonno vede una figura luminosa con il volto splendente e vestito di rosso e bianco che regge un libro con scritte d'oro: è l'arcangelo Michele. Egli lo chiama e gli dice di seguirlo. Arrivano alle porte del paradiso fatte di pietre preziose splendenti. Lì vede Gesù in croce e Maria e i dodici apostoli. Poi il ragazzo è condotto all'inferno: vede una valle enorme e tenebrosa, piena di fumo e fetore e un pozzo profondissimo da cui scaturiscono fiamme. Lì c'è Satana, ci sono demoni che gettano nel pozzo anime incatenate con lacci di fuoco e draghi che volano tra le fiamme. In seguito, vede un grande fiume di ghiaccio accanto al fuoco e anime che passano costantemente dal fiume alle fiamme. Poi è descritta la bocca dell'inferno, simile ad un pozzo, che non è mai chiuso, ma sempre affamato di prede. Più lontano vede una valle ghiacciata accanto alla quale vi è un grande fuoco: anche lì le anime passano dall'uno all'altro. L'angelo lo porta poi al paradiso che è cinto da un muro di marmo: all'interno vede quattro schiere di santi (bambini, santi, vescovi e religiosi, donne) vestiti di bianco che lodano Dio. In seguito, Orm è portato al cielo dove c'è Dio sul suo trono e gli apostoli e Maria su altri seggi. Dopo aver visto queste cose, in un momento scendono dal cielo a Gerusalemme e passando da Roma tornano in Inghilterra. Qui Orm, dopo essere rientrato nel suo corpo, sta male e dopo un po' muore.

Si può ricordare anche la *Visio Godescalchi*, di cui sono conosciute due redazioni anonime, una più lunga ed un'altra più breve. In questa Godescalco è un contadino dello Holstein che ebbe una visione nel Natale del 1188. Il contadino è condotto da due angeli ad una landa spinosa e attraversando un fiume giunge ad un bivio: a sinistra vi è l'inferno, a destra il

---

<sup>196</sup> Ivi, p. 8 - 93.

<sup>197</sup> Edizione critica e traduzione tedesca del testo in *Visio Alberici: die Ienseitswanderung des neunehnjährigen Alberich in der vom Visionär um 1127 in Monte Cassino revidierten Fassung*, hrsg. Von P. G. Schmidt, Stuttgart, Steiner, 1997.

<sup>198</sup> Bodl. Fairfax 17, fol. 74v - 78r (Oxford, Bodleian Library, Fairfax 17 (S.C. 3897)).

<sup>199</sup> *The Vision of Orm*, ed. H. Farmer, in «Analecta Bollandiana», 75 (1957), p. 72 - 75.

<sup>200</sup> Ivi, p. 76 - 82.

paradiso e dritto davanti a sé il terzo cielo. Godescalco viene guidato prima all'inferno e poi al terzo cielo.<sup>201</sup>

Nel novero delle *visiones* è talvolta indicata la Visione di Walchelin, presente nell'*Historia Ecclestastica* (VIII, 17), di Orderico da Vitale. La particolarità di tale testo è quella non descrivere l'aldilà, ma un esercito di morti in marcia sulla terra: la *masnada di Hellequin*. Come tale sembra più un'apparizione di massa. In ogni caso questo testo, sia per le sue particolarità che per i legami che si sviluppano tra diverse opere e leggende in merito alla *masnada di Hellequin*, sarà trattato e descritto più avanti.

Il genere visionario ha quindi offerto diverse immagini dell'aldilà che ci trasmettono i tratti principali che nel corso del medioevo sono stati attribuiti agli ambienti ultraterreni sotto diversi aspetti: topografia, cosmologia, pene, *topoi* di diverso tipo. Si può notare che “les visions du haut Moyen Age décrivent la géographie d'un monde fantastique plus volontiers qu'elles ne mettent en scène les tourments subis par les différentes catégories de pécheurs”.<sup>202</sup> Per quanto riguarda la punizione degli empi, si può rilevare che il principio della retribuzione rimane applicato parzialmente nelle descrizioni dell'aldilà fino al IX secolo e in modo funzionale a raggiungere altri obiettivi, in particolare politici nel periodo carolingio.

Nel corso dell'epoca medievale poi, cambiano anche gli autori e le funzioni delle visioni: nascono visioni con intenti politici, come si è detto, che pongono nell'aldilà anime di persone note; oppure il viaggio nell'aldilà assume la forma di un'ordalia che mette alla prova la fede e la statura morale del protagonista; oppure la descrizione dell'aldilà diventa funzionale alla stigmatizzazione di alcuni atteggiamenti degli uomini, in particolare del clero. Inoltre, si formano testi con diversi tipi di visionari: non più solamente monaci o persone legate ad ambienti religiosi, ma anche soldati e contadini. In più, questo genere si rivela fortemente collegato all'evoluzione del pensiero teologico che coinvolge i regni dell'aldilà. Infatti, nel corso del tempo, si sono formate visioni che fanno della certezza e dell'eternità della pena infernale il loro oggetto principale e testi che invece dividono le anime tra dannate e purganti, con queste ultime che soffrono pene temporanee e possono essere aiutate da preghiere, messe e diverse tipologie di suffragi. Si inseriscono quindi in quel percorso che ha portato alla nascita del purgatorio.<sup>203</sup>

Tutto sommato, prima delle *visiones* del basso-medioevo la rappresentazione più completa dell'aldilà dell'alto-medioevo rimane la *Visio Pauli*.<sup>204</sup> Nel tempo poi, il genere visionario acquista caratteristiche definite e ricorrenti: la morte apparente, la guida del visionario che può essere un angelo o un santo, la conversione del protagonista conseguente alla visione, l'aggressione da parte dei demoni, i diversi *topoi* descrittivi dell'ambiente o delle pene, etc. Rispetto ai motivi descrittivi più importanti di questo genere letterario, si possono notare quelli ambientali: nel caso del paradiso sono innumerevoli i riferimenti al *topos* del giardino edenico, ma sono molti i riferimenti alla città celeste, secondo il modello biblico della Gerusalemme celeste. Talvolta, il modello urbano si risolve in un palazzo, nel motivo del paradiso-palazzo. Talvolta, sia il giardino-paradiso che la città di Dio o il palazzo-paradiso possono essere posti su un alto e bellissimo monte.

---

<sup>201</sup> Il testo latino si può visionare in *Visio Godeschalci*, ed. R. Usinger, Kiel 1875.

<sup>202</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà*, cit., p. 101.

<sup>203</sup> Per avere una visione d'insieme e cronologica di come le *visiones* entrano nel processo di formazione del regno ultraterreno del purgatorio si consulti Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit.

<sup>204</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà*, cit., p. 101.

Al contempo l'inferno può essere rappresentato come un orribile castello, ma le ambientazioni sono incredibilmente varie: fosse, stagni, pozzi, fiumi di fuoco, di pece, di materiali sulfurei o bollenti; o ancora vulcani, montagne e rocce in cui imperversa il gelo o un caldo torrido; pianure immense e piene delle più diverse pene. Le stesse pene seguono diversi modelli: si possono individuare diverse tipologie di pene di Tantalo (Dinocrate non riesce a bere, i superbi nella *Visio pauli* sono posti fuori dalla Città di Dio senza potervi entrare, etc.), diversi modi in cui le anime possono essere torturate dai demoni (bruciate, cotte in padella, divorate, picchiate etc.), diversi strumenti di tortura (spiedi, animali feroci, chiodi, pentole, cinture o vesti infuocate, etc.). Una sintesi completa di tutte queste caratteristiche non è l'obiettivo perseguito da questo elaborato, per cui non si procederà oltre nell'analisi dei testi citati, che saranno ripresi più avanti. Nelle *visiones* proposte, infatti, vi sono diverse immagini ambientali o di oggetti che diverranno celebri e saranno analizzate in seguito in testi esemplari del basso-medioevo, prodotti in particolare dai predicatori.

## 2.8. I viaggi nell'aldilà

Oltre al genere visionario, nel medioevo si sviluppò un altro genere letterario che coinvolgeva l'aldilà: i resoconti dei viaggi nell'aldilà, in particolare nel paradiso terrestre. In questa sede si vorrebbe solamente ripercorrere in breve quali opere si sono dedicate a questa tematica, soprattutto quelle che saranno riprese nel basso-medioevo da un gruppo di testi che sono l'oggetto di studio principale di questa opera.

Un'opera che può essere considerata un antenato di questo genere e al contempo un parente della letteratura visionaria: la *Navigatio Sancti Brendani*. Si tratta di un'opera anonima scritta probabilmente nell'VIII secolo<sup>205</sup> che narra il viaggio che san Brendano e i suoi monaci compiono per mare per raggiungere la *terra repromissionis sanctorum*. Durante il tragitto, i viaggiatori incontrano creature e luoghi dalle caratteristiche fantastiche, in particolare raggiungono diverse isole<sup>206</sup> che hanno tratti simili alle descrizioni dei paradisi edenici e di altre isole mitiche ricordate da Arturo Graf nel proprio studio.<sup>207</sup> Inoltre, navigando, i monaci incontrano Giuda arroccato su una roccia, in preda ai venti dell'oceano: egli sta usufruendo di un momento di pausa nella sua pena eterna che consiste nell'essere costantemente fuso dalle

---

<sup>205</sup> *Navigatio Sancti Brendani*, cur. Giovanni Orlandi - Rossana E. Guglielmetti, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2017, (Millennio medievale, testi 29; Millennio medievale 114) p. CII - CXIX.

<sup>206</sup> Ivi, IX, p. 22 - 27, nell'isola vi sono rivi pieni di pesci che sgorgano da più sorgenti e moltissime e grosse pecore bianche. Ivi, XI, p. 28 - 39, viene descritto il *Paradisus Avium*, munito di erbe, piante e fiori in abbondanza e un rivo alla cui sorgente è posto un albero colmo di uccelli bianchi: essi potrebbero essere angeli che non si schierarono né con l'angelo caduto né con Dio, per cui non sono sprofondati all'inferno, ma sono esclusi dalla compagnia degli angeli rimasti fedeli a Dio. Ivi, XII, p. 28 - 51, i marinai incontrano un'isola con due sorgenti, una torbida e una limpida, e poi un uomo coi capelli bianchi e il viso luminoso che li conduce a un monastero. Ivi, XVII, p. 66 - 73, in questo capitolo è descritta un'isola su cui vi erano tre schiere di persone che cantavano salmi: una composta da bambini vestiti di bianco, una da giovani con vesti color giacinto e una da vecchi vestiti di porpora. Ivi, XVIII, p. 72 - 75, vi è un'isola con grappoli d'uva grandi come mele, e alberi tutti pieni di frutti e sei sorgenti ricche d'acqua ed erbe rigogliose. Ivi, XXVIII, p. 108 - 111, in questo capitolo i monaci raggiungono la *terra repromissionis*, descritta come una terra su cui non scende mai la notte, nel cui mezzo scorre un fiume che non oltrepassano, che è piena di frutti tutto l'anno, e dove incontrano un giovane che li accoglie felice e li rimanda a casa riempiendo loro la barca delle primizie di quel luogo finché essa ne può contenere. Tornando sostano tre giorni nell'*insula quae vocatur Deliciarum*.

<sup>207</sup> Arturo Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, cit., p. 10 - 14. Lo studioso descrive in queste pagine diverse isole che in varie culture riportano le caratteristiche del mito del paradiso terrestre (sorgenti limpide, fiori profumati, alberi sempre pieni di frutti o con poteri curativi etc.) e divennero un luogo tipico di ambientazione nel paradiso terrestre accanto al monte.

fiamme del vulcano lì vicino.<sup>208</sup> In questo caso si può incontrare nuovamente un vulcano con la funzione di luogo di pena infernale, raggiungibile dai vivi, come in *Dialogi* IV, 31 di Gregorio Magno<sup>209</sup> citato precedentemente. Questo testo riporta quindi un viaggio fantastico in cui i monaci raggiungono luoghi che, per caratteristiche, si avvicinano molto alle rappresentazioni di alcuni luoghi dell'aldilà. Inoltre, in tale viaggio, dei vivi, in carne ed ossa, raggiungono tali luoghi ultraterreni. Quest'opera si distanzia quindi dal genere delle *visiones*, seppure rimanga vicino ad esso per le descrizioni dei luoghi ultraterreni. Per quanto riguarda le dinamiche del viaggio, compiuto da persone vive e in stato di veglia, si avvicina al genere dei racconti di viaggio al paradiso terrestre.

Questo secondo genere letterario si sviluppa in particolare nei primi secoli del basso-medioevo, ma le sue radici sono da rintracciare in alcuni apocrifi, quali l'*Apocalisse di Mosè* e il *Vangelo di Nicodemo*, che contribuirono al successo di alcune leggende, in particolare la *Leggenda del legno della croce*.

Le diverse leggende legate alla croce sono state studiate da Barbara Baert.<sup>210</sup> In questa sede si ripercorreranno brevemente le opere che coinvolgono la "leggenda del legno della croce". I testi legati a questa storia si sviluppano in modo particolare a partire dal XII secolo, sembra a partire da una versione latina della *legenda*. Sebbene la leggenda sia riportata anche in opere in volgare,<sup>211</sup> in questa sede ci si interesserà solamente a quelle scritte in lingua latina.

Per quanto riguarda le caratteristiche di questa vicenda, esse sono di natura aneddotica, ma soprattutto figurale e tipologica: la storia del legno della Croce si inseriva infatti nei discorsi esegetici medievali che miravano a rileggere i dati dell'Antico Testamento come una prefigurazione, una rappresentazione figurale, dei fatti del Nuovo Testamento.<sup>212</sup>

Infatti, la *Leggenda del legno della croce* narra di come l'albero da cui viene tratto il legno della croce di Cristo deriva da un albero del paradiso terrestre, che esso sia l'"albero della vita" o l'"albero proibito". In questo modo la storia della Caduta dell'uomo, della perdita dell'originale condizione paradisiaca, dell'origine del peccato, viene connessa al momento salvifico in cui Cristo riscatta i peccati del mondo riaprendo le porte del paradiso all'uomo. In particolare, sarà Onorio Augustodunense a sviluppare fortemente una rilettura tipologica di alcuni momenti biblici: egli associa il legno del paradiso terrestre con il legno della croce di Cristo, paragona poi Cristo ad Abele poiché entrambi muoiono per mezzo di un legno, così come avvicina le figure di Cristo ed Abramo, poiché quest'ultimo riceve i tre angeli, figure della Trinità divina, sotto un albero. Onorio paragona anche Mosè, che con la sua verga condusse il popolo alla Terra Promessa, a Cristo, che con il legno della croce conduce la cristianità al paradiso; inoltre, viene introdotto il motivo della *Piscina probatica*,<sup>213</sup> secondo

---

<sup>208</sup> *Navigatio Sancti Brendani*, cit., XXIV, p. 88 - 89, viene descritta un'isola nascosta dal fumo, che cattura uno dei monaci e si infiamma. Ivi, XXV, p. 90 - 97, in questo capitolo, successivo al precedente, i monaci incontrano Giuda.

<sup>209</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 31, p. 256 - 257.

<sup>210</sup> Barbara Baert, *A heritage of holy wood. The legend of the true Cross in text and image*, Boston, Brill, 2004, p. 288 - 333.

<sup>211</sup> Ivi, p. 300.

<sup>212</sup> Ivi, p. 289 - 290.

<sup>213</sup> Onorio Augustodunense, *Speculum ecclesiae. De inventione sanctae crucis*, PL 172, c. 945.

cui, in un certo periodo dell'anno, un angelo del Signore scende dal cielo e sfiora l'acqua della piscina conferendo ad essa la proprietà di guarire chiunque vi si bagni.<sup>214</sup>

Honorius treats the individual prefigurations of the Cross in terms of their exegetical and liturgical meaning. He develops the typology between Tree of Life, staff and Cross in a baptismal context. Even though there is no question of a narrative structure important elements of the Legend of the Wood of the Cross are already present: the Tree of life and the *Piscina probatica*.<sup>215</sup>

Intorno alla metà del XII secolo si può trovare una narrazione continuata della leggenda in un'interpolazione di un manoscritto di Augsburg contenente il *De imago mundi* di Onorio Augustodunense, nel quale si legge che Adamo fu creato in Ebron, che visse a Gersusalemme e venne sepolto sul monte Calvario. Il corpo però venne trasportato da un angelo nuovamente in Ebron, mentre sul monte Golgota rimase il suo teschio. L'angelo poi pose nella sua bocca una nocciolina, tolta dall'"albero proibito". Da un punto di vista simbolico la bocca è legata alla Caduta, alla "cacciata dall'Eden"; come tutta la leggenda, inoltre, essa allude a Is. 11, 1, richiamando l'"albero di Iesse".<sup>216</sup> Da questo momento infatti a questa storia sarà in parte legata quella di Iesse.

Nella *Historia Scholastica* di Pietro Comestore (prima del 1178) è narrata una particolare versione della leggenda. Egli introduce l'episodio della regina di Saba e trasferisce la vicenda al tempo di re Salomone: la regina di Saba visitando il palazzo di re Salomone (*Domus saltus*) vede un legno. In seguito, scrive al re riguardo al significato di quell'albero e su cosa avrebbe comportato per il popolo eletto (un uomo sarebbe morto sul legno di quell'albero e ciò avrebbe portato alla rovina del popolo ebraico). Spaventato, Salomone seppellisce l'albero e in quel punto viene costruita la *Piscina probatica*. Infine, l'albero viene trovato al tempo di Cristo e utilizzato per farne la Croce.<sup>217</sup>

Goffredo di Viterbo riprende la leggenda nel suo *Pantheon* (ca. 1180) e la riporta al tempo della Genesi: Ionito, quarto figlio di Noé prende tre frutti da un cipresso, una palma e abete. Egli li pianta e miracolosamente da essi nasce un solo albero; ciò simboleggia la Trinità, come riconoscerà immediatamente Davide vedendolo. Ai tempi di Salomone, il re taglia l'albero che, quando provano ad utilizzarlo per costruire qualcosa, cambia continuamente misura e viene allora posto alla porta del tempio affinché sia venerato. La sibilla *Nikaula*, vedendolo, vi riconosce il destino messianico e la rovina del popolo ebraico. In seguito, Salomone nasconde il legno nei pressi della piscina di Siloe. Goffredo aggiunge che il legno usato per farne la croce di Cristo mostrava tre differenti colori.<sup>218</sup>

Anche Lamberto da Saint-Omer, ponendo la storia all'inizio del *Liber Floridus*, la ricollega alla Genesi. Egli racconta di un Adamo ammalato che invia il terzo figlio, Seth, al paradiso terrestre a chiedere un ramo dell'albero della vita all'arcangelo Michele. Al suo ritorno, Seth trova Adamo morto e in seguito seppellisce quel ramo. Da esso nascerà un albero, poi tagliato da Salomone per costruire il tempio, ma, risultando inutile, verrà gettato via.<sup>219</sup>

Un altro autore che collega Seth alla storia del legno della Croce è Giovanni Beletth che scrive intorno al 1170 il *De exaltatione sanctae crucis*, contenuto nel *Rationale divinatorum officiorum*.

<sup>214</sup> Ivi, c. 945 - 946.

<sup>215</sup> Barbara Baert, *A heritage of holy wood*, cit., p. 291.

<sup>216</sup> Ibidem.

<sup>217</sup> Pietro Comestore, *Historia Scholastica*, PL 198, c. 1578 - 1579.

<sup>218</sup> Goffredo di Viterbo, *Pantheon*, XIV, PL 198, c. 872.

<sup>219</sup> Barbara Baert, *A heritage of holy wood*, cit., p. 293.

Anche Giovanni Beleth racconta che Salomone tagliò l'albero cresciuto sulla tomba di Adamo e tentò di usarlo per costruire il tempio, ma esso continuava miracolosamente a cambiare misura. In seguito, aggiunge che il legno venne nascosto e utilizzato come ponte per superare un rivo ai margini della città. Passando di lì per entrare a Gerusalemme, la regina di Saba percepisce lo scopo messianico del legno che viene successivamente nascosto dietro la *Piscina probatica*.<sup>220</sup>

La Leggenda quindi assume forme e motivi variabili, inserendo episodi diversi in differenti punti della storia narrata nella Bibbia. Più avanti, si vedrà come Gervasio di Tilbury e Iacopo da Varazze riprenderanno la storia nel XIII secolo; in particolare quest'ultimo darà una forma alla leggenda che diverrà "the standard version and iconographic benchmark".<sup>221</sup>

Molti testi dedicati a questa storia vengono scritti tra il XII e il XIII secolo, nello stesso periodo in cui nascono diverse opere che fanno parte di quello che è stato definito il genere dei resoconti di viaggio al paradiso terrestre. La leggenda diede un grande impulso a questo tipo di letteratura.

Tra i testi appartenenti a questo genere si può citare l'*Alexandri Magni iter ad paradisum*, un testo del XII secolo, composto probabilmente da un autore di origine ebraica, in cui Alessandro Magno, giunto al Gange, decide di risalirne il corso per trovare la fonte del fiume nel Paradiso. Il Gange infatti era pensato come uno dei quattro fiumi che giungevano dal paradiso terrestre alla terra. A un certo punto, durante il tragitto, il celebre guerriero si accorge che sono arrivati a un punto in cui ci sono delle foglie enormi che emanano un odore meraviglioso dopo essersi seccate. I viaggiatori decidono allora di proseguire perché ritengono che la destinazione non possa essere lontana, ed infatti arrivano fino a una città meravigliosa cinta da un grande muro senza porte, che costeggia il fiume. Dopo un ulteriore cammino di tre giorni attorno alle mura, essi trovano una finestra nella quale vedono un vecchio uomo dalla lunga barba bianca. Egli afferma che quella è la città dei beati, da cui è meglio che essi si allontanino, poiché, indulgiando ancora, sarebbero travolti dalla forza della corrente. Prima di andarsene però, Alessandro riceve dal vecchio una pietra miracolosa, che pesa "più di tutto l'oro del mondo".<sup>222</sup> Questo elemento è importante perché risulta essere un oggetto preso nel paradiso e una "prova" del viaggio del macedone nell'Eden, come il ramo di Seth. Inoltre, Alessandro, una volta giunti alla fine del viaggio, raggiunge il luogo, ma non riesce ad accedervi: il vecchio li manda via senza far loro oltrepassare le mura. In altre opere Alessandro è indicato come protagonista di viaggi simili: l'associazione di questo personaggio a questo tipo di racconti ha il probabile scopo di sottolineare il carattere empio della smodata ricerca di grandezza e ricchezza di Alessandro.<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> Giovanni Beleth, *Rationale divinatorum officiorum*, PL 202, c. 152 - 153. Cf. *Iohannis Beleth Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. H. Douteil, Turnhout, Brepols, 1976, 151b, (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 41a), p. 289 - 292.

<sup>221</sup> Barbara Baert, *A heritage of holy wood*, cit., p. 294.

<sup>222</sup> Alessandro Scafi, *Il paradiso in terra*, cit., p. 40.

<sup>223</sup> Ivi, p. 41.

### 3. Gli *exempla* e la predicazione basso-medievale

I testi di cui si è parlato finora risultano essere parte delle fonti usate dai predicatori del basso-medioevo per compilare i propri sermoni e compiere il proprio compito educativo e pastorale nelle parrocchie e nelle comunità in cui operavano. Questi ultimi testi dal carattere morale e omiletico sono l'oggetto principale del nostro studio, in particolare quelli collegati a vario titolo all'aldilà. Tra di essi sarà dato grande spazio ai cosiddetti *Exempla*.

#### 3.1. L'*exemplum*.

L'*exemplum* rappresenta una tipologia di testo breve di origine molto antica, precedente il medioevo, il cui scopo è quello di istruire l'ascoltatore su un argomento, di dimostrargli una verità. Gli *exempla* erano utilizzati in epoca greco-latina dagli oratori e nei processi,<sup>224</sup> ma non erano estranei nemmeno agli ambienti giudaici e sono presenti nella Bibbia. In particolare, ricorrono nei Vangeli dove, secondo Welter, si trovano sotto tre forme principali: le parabole, i paragoni costruiti su parallelismi con il regno della natura e la prosopopea.<sup>225</sup> Le definizioni più antiche di questi racconti si trovano in opere classiche, in particolare nel *De Inventione* di Cicerone: *Exemplum est quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat*. (I, 49). Inoltre, si trova un'altra definizione nella *Retorica ad Herennium*: *Exemplum est alicuius facti aut dicti praeteriti cum certi auctoris nomine proposito*. (IV, 49, 62). Se dalla definizione ciceroniana si intuisce l'utilizzo dimostrativo dell'*exemplum*, da entrambe le definizioni proposte si evince che la sua forza dimostrativa deriva dall'autorevolezza del protagonista che agisce o parla. Spesso infatti nell'antichità si faceva riferimento a celebri personaggi appartenenti ad un contesto storico conosciuto. In epoca cristiana il terreno privilegiato delle *auctoritates* sarà quello individuato dal testo biblico come anche dalle vite dei santi o dalle opere dei Padri della Chiesa. Gli *exempla* si diffusero quindi facilmente nell'alto-medioevo e vennero utilizzati sin dai primi secoli, nelle prediche di Ambrogio e Agostino e nei *Dialogi* di Gregorio Magno.<sup>226</sup> Via via divennero uno strumento fondamentale della letteratura omiletica e dei predicatori, tanto che il ricorso a questa forma di narrativa breve aumentò sempre di più, fino ad avere una diffusione immensa. Nonostante sia nato in epoca classica, "il grande periodo dell'*exemplum* è il XIII secolo".<sup>227</sup>

Welter ritiene che le tipologie di *exempla* utilizzati nei sermoni e nei dialoghi alto-medievali si possano ridurre a quattro: "l'*exemplum* pieux ayant trait à des actes de dévotion, l'*exemplum* hagiographique tiré des faits et gestes de saints personnages, l'*exemplum* prosopopée concernant des visions et des apparitions et l'*exemplum* personnel emprunté à l'expérience religieuse de l'auteur".<sup>228</sup> La terza tipologia di *exempla* individuata è quella che sembra circoscrivere i testi che si analizzeranno in questo elaborato, anche se in parte tali testi potrebbero rientrare nella seconda e quarta tipologia. In questa sede, infatti, si analizzeranno

---

<sup>224</sup> Jacques Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, cit., p. 148.

<sup>225</sup> J. - Th. Welter, *L'"exemplum" dans la littérature religieuse et didactique du Moayen Age*, Genova, Slatkine reprints, 1973, réimpression d'édition Paris - Toulouse, Occitania, 1927, p. 10, nota. 1. Luc. 15, 11 - 32 narra la parabola del "figliol prodigo", mentre Luc. 18, 9 - 14 riporta l'episodio "del fariseo e del pubblicano"; questi due passi evangelici sono un esempio dell'utilizzo da parte del Salvatore di una parabola, di un racconto breve, per esporre la sua dottrina. In alternativa Gesù ricorre a paragoni con il regno naturale, come in Matt. 13, 32, che tratta del "granello di senape", o in Luc. 13, 6 - 9, che parla della "perla". Più raramente Egli fa uso "de la prosopopée (vd. Lazare et le mauvais riche, Luc. 16, 19 - 31)".

<sup>226</sup> Ivi, p. 12 - 16.

<sup>227</sup> Jacques Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, cit., p. 148.

<sup>228</sup> J. - Th. Welter, *L'"exemplum" dans la littérature religieuse et didactique du Moayen Age*, cit., p. 16.

gli *exempla* basso-medievali che sono implicati nel discorso sull'aldilà e, in particolare, quelli che descrivono l'ambiente ultraterreno o un contatto con esso.

### 3.1.1. Definizioni dell'*exemplum* medievale

L'*exemplum* ha quindi una vasta storia e quindi ha subito diverse trasformazioni nei secoli, tanto che i racconti esemplari del medioevo, in particolare del basso-medioevo, sono detti "*exempla* medievali" o "*exempla* omiletici". Essi, infatti, nel XIII secolo sono strettamente collegati all'attività di predicazione svolta dai mendicanti, specialmente dai domenicani.<sup>229</sup>

L'*exemplum* medievale è un aneddoto edificante, per lo più ad uso dei predicatori, i quali amano introdurre degli *exempla* nei loro discorsi per far assimilare meglio dagli ascoltatori una lezione salutare.<sup>230</sup>

La descrizione proposta da Le Goff racchiude gli elementi principali di questi testi: essi sono brevi e narrano un episodio, un aneddoto, che ha il compito di sintetizzare un concetto, di esemplificarlo, e quindi rendere più semplice all'ascoltatore comprenderlo e ricordarlo. Tale concetto è di norma di natura morale, poiché lo scopo dell'*exemplum* è normalmente edificante e come tale ben rientra in un testo omiletico.

Sempre Le Goff propone un'altra definizione: "un racconto breve presentato come veridico (=storico) e destinato ad essere inserito in un discorso (generalmente un sermone) per convincere l'uditorio mediante una lezione salutare".<sup>231</sup> In essa sono sintetizzati tanti elementi precedentemente nominati, vale però la pena sottolineare che la veridicità cui si appella l'*exemplum* è quella storica, o ritenuta tale, e che il luogo privilegiato di questi testi è all'interno di un sermone, infatti, la lezione che fornisce per convincere il pubblico è definita "salutare" in quanto è rivolta alla salvezza delle anime, campo di responsabilità degli ordini mendicanti e dei predicatori nel basso-medioevo. Per completare il quadro delle caratteristiche dell'*exemplum*, si può far riferimento a Cazalé-Bérard che, oltre a indicare quelle già espresse da Le Goff, mette in risalto la sua dipendenza dal discorso nel quale è inserito, l'esistenza di un rapporto tra un locutore ed un ascoltatore che è normalmente un fedele o un discepolo e la sua tonalità e finalità persuasiva volta alla salvezza eterna dell'ascoltatore.<sup>232</sup> In particolare, l'intento persuasivo si impernia sulle *auctoritates* (citazioni della Bibbia e dei Padri della Chiesa) o sulle *rationes* (argomenti scolastici che fanno appello a ragionamenti logici).

Se tali definizioni permettono di raccogliere diversi tipi di testi, al contempo definizioni più stringenti rischiano di lasciare fuori alcune tipologie di *exempla*. In sintesi, trattando di *exempla* ci si riferisce a un insieme estremamente ampio di testi che coprono un lasso di tempo veramente esteso (dall'antichità al termine del medioevo).

---

<sup>229</sup> Carlo Delcorno, "*Exemplum*" e letteratura tra medioevo e rinascimento, Bologna, il Mulino, 1989, p. 27.

<sup>230</sup> Jacques Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano*, cit., p. 147.

<sup>231</sup> Jacques Le Goff, *L'immaginario medievale*, Roma, Laterza, 1988, p.118.

<sup>232</sup> Claude Cazalé - Bérard, *L'"exemplum" médiéval est - il un genre littéraire? II. - L'"exemplum" et la nouvelle*, in *Les "exempla" médiévaux: nouvelles perspectives*, cur. J.Berlioz e M.A. Polo de Beaulieu, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 33 - 34.

### 3.1.2. L'*exemplum* medievale: non un genere letterario, bensì un “ingrediente retorico”

A questo punto ci si può chiedere in che modo l'*exemplum* si inserisca nell'insieme delle opere di una letteratura, in particolare nella letteratura latina medievale. Spesso, ci si riferisce a questi testi come ad un genere letterario, ma in alcuni studi recenti si è ridefinita questa posizione, per affermare che l'*exemplum* non è un genere letterario tra gli altri.<sup>233</sup> Trattando dell'*exemplum* medievale, Bremond lo analizza sotto quattro aspetti: la medievalità, la genericità, l'esemplarietà e la letterarietà. In particolare, si chiede: “L'*exemplum médiéval* se révèle-t-il doté de traits distinctifs assez prégnants pour qu'il vaille le peine de l'ériger en entité culturelle distincte?”<sup>234</sup> Alla fine, la risposta è negativa:

L'*exemplum* est conçu, non comme un texte destiné à être consommé sous une forme indépendante, mais ayant besoin, pour se réaliser, d'être intégré à un texte plus vaste au sein duquel il joue un rôle d'auxiliaire, il ne peut être un genre, mais seulement l'ingrédient rhétorique d'un autre genre. Le genre, dans cette optique, ce peut être le sermon ou la plaidoirie, ce n'est pas l'*exemplum*.<sup>235</sup>

L'*exemplum* sembra quindi potere essere considerato un “ingrediente retorico” o uno “strumento di persuasione” inserito nel contesto comunicativo di un testo di ordine superiore a cui può essere riconosciuto un valore letterario. L'*exemplum* quindi, a differenza delle altre opere letterarie, non è pensato come un testo che possa essere goduto in autonomia, singolarmente. Anche nelle raccolte di *exempla*, opere compilative in cui l'*exemplum* era proposto individualmente e raggruppato con altri testi esemplari in base a diversi criteri, i testi erano utilizzati come materiale di lavoro dai predicatori, più che come racconti godibili e letti per il loro valore estetico direttamente dalla raccolta. Anche Cazalé-Bérard, studiando i generi della narrativa breve che nascono tra il XIII e il XV secolo, in particolare la novella in Italia, analizza le similitudini e le differenze tra gli *exempla* e la novella e individua nella dipendenza dal contesto dell'*exemplum* una delle differenze significative con la novella che, sebbene inserita normalmente in un macrotesto, mantiene una sua autonomia e può essere letta singolarmente. Inoltre, Bérard indica altre differenze interessanti: laddove l'intento educativo degli *exempla* era particolarmente serio, nella novella l'intento principale è la *delectatio*; inoltre, se nell'*exemplum* la verità cui si fa riferimento è una verità assoluta, nella novella si fa riferimento ad una verità narrativa, meno stringente.<sup>236</sup>

Nella differenziazione tra la novella e l'*exemplum*, si possono circoscrivere altre caratteristiche di quest'ultimo. “Dalle forme semplici dell'*exemplum* si passa, nel Tardo Medioevo, alla struttura complessa della novella, attraverso la dissoluzione o l'allentamento dei legami che stringono il racconto al contesto e alle sue finalità didattiche. L'affermarsi della novella non implica il declino irreversibile dell'*exemplum* (...)”<sup>237</sup> Il collegamento al contesto è l'elemento essenziale dell'esistenza a livello letterario degli *exempla* che, raccolti assieme di norma per argomento, propongono un canovaccio scarno di un episodio che offra spunti di

---

<sup>233</sup> Claude Bremond, L'“*exemplum*” médiéval est - il un genre littéraire? I. - “*Exemplum*” et littérature, in *Les “exempla” médiévaux: nouvelles perspectives*, cur. J. Berlioz e M. A. Polo de Beaulieu, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 22 - 28.

<sup>234</sup> Ivi, p. 22.

<sup>235</sup> Ivi, p. 23.

<sup>236</sup> Claude Cazalé - Bérard, L'“*exemplum*” médiéval est - il un genre littéraire? II., cit., p. 35 - 36.

<sup>237</sup> Carlo Delcorno, “*Exemplum*”, cit., p. 180.

riflessione morale che poi ottiene diverse forme in base a come il predicatore decide di riutilizzarlo. Più avanti si forniranno alcuni esempi di come molti diversi *exempla* riportino una medesima storia ed un medesimo messaggio educativo sebbene modifichino luoghi e attori dello stesso.

Infatti, nel confrontare *visiones*, *exempla* e *miracula*, testi esemplari che riportano fatti miracolosi, alla stregua della magia, occorsi a determinate persone, gli *exempla* sono quelli che risultano più brevi e con caratteristiche più generiche.

## 3.2. L'aldilà, la predicazione e gli *exempla*

### 3.2.1. La logica dell'inversione

L'opera di conversione tentata dai sermoni medievali si basa spesso sulla logica della retribuzione di cui si è parlato in merito alla formazione di inferno e paradiso all'inizio dell'epoca cristiana. Non casualmente, Jérôme Baschet parla di “cristianesimo della paura” analizzando le opere che rappresentavano l'inferno:<sup>238</sup> il tema infernale, in particolare quello delle pene infernali, è alla base della predicazione, soprattutto della “nouvelle prédication” portata avanti dagli ordini mendicanti nel XIII secolo.<sup>239</sup> Infatti, i sermoni sono costruiti sulla “logica dell'inversione” che ruota attorno a quattro termini principali che costituiscono “l'énoncé implicite de l'axiome fondamental de la morale chrétienne: les iustes iront au paradis et les pécheurs en enfer. Á la dualité mérité-démérite dans l'ici-bas, répond la dualité récompense-châtiment dans l'au-delà”.<sup>240</sup> Attraverso la logica dell'inversione, infatti, la sorte nell'altro mondo è invertita rispetto alla situazione terrena: chi gioisce in terra, soffrirà sottoterra, mentre chi soffre in vita sarà ricompensato con la gioia dopo la morte. Il sermone si focalizza sulla preoccupazione dell'altro mondo volta alla conversione dell'uditorio e, come tale, l'inferno si rivela una tematica determinante. Analizzando gli *exempla* presenti nel *Tractatus de diversiis materis predicabilibus*, un'opera del XIII secolo composta ad uso dei predicatori, nella parte dedicata all'inferno, Baschet individua tre tipologie di racconti da usare nei sermoni: in una è indicata una colpa che conduce il protagonista all'inferno; in un'altra è individuata una buona azione, come la confessione o la penitenza, che permette al protagonista di evitare l'inferno; nell'ultima, è mostrato come il pensiero o la visione delle pene infernali conduce a compiere buone azioni o evita al protagonista di commettere peccati e di incappare nelle pene che ha visto. Il primo gruppo è quello che presenta il maggior numero di *exempla* e raggruppa perlopiù racconti di visioni o di apparizioni. Su di essi in particolare verterà la presente ricerca: esistono infatti diversi tipi di *exempla* che narrano di contatti con l'aldilà, specialmente con l'inferno. Prendendo in prestito le categorie indicate dallo studioso francese per quanto riguarda i racconti inerenti l'inferno, i diversi *exempla* possono essere distinti tra “les apparitions d'un damné, les visions racontées après un retour à la vie, les expériences terrestres mettant en contact avec la réalité infernale, et enfin les *exempla* qui ne font état d'aucune révélation mais seulement d'un discours sur l'enfer”.<sup>241</sup> Ognuna di queste categorie può essere utilizzata anche per dei racconti che trattano più in generale dell'aldilà e saranno da tenere in considerazione.

---

<sup>238</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà*, cit., p. 67.

<sup>239</sup> Ibidem.

<sup>240</sup> Ivi, p. 67 - 68.

<sup>241</sup> Ivi, p. 72.

Al contempo, ritornando alla centralità della tematica infernale nella predicazione basso-medievale, è interessante evidenziare anche che Baschet, studiando l'*Alphabetum narrationum*, una raccolta di *exempla* del XIII secolo, conta solamente 17 *exempla* sotto la rubrica *infernus*, su un totale di 3144 racconti esemplari totali. Molti *exempla* si trovano sotto titoli quali *mors*, *temptatio*, *demon*, etc., collegati in diverso modo con il destino ultraterreno dell'uomo. Potrebbe sembrare che dunque la raccolta, più che far leva sulla paura dell'altro mondo, metta in guardia dalle tentazioni del maligno. Oppure, "plus largement, on peut suggérer l'existence d'une contradiction entre le plan structural (...), marqué par un recentrement sur la question de l'au-delà, et le discours effectif de la predication, plus soucieux du temps humain".<sup>242</sup> Non è dunque il tema infernale ad essere di poca rilevanza, ma l'obiettivo del sermone porta inevitabilmente a trattarlo in correlazione ai tempi e alle situazioni umani e terreni, più che per sé stesso.

### 3.2.2. Tra il tempo storico e quello escatologico

Quest'ultima riflessione conduce ad approfondire un'altra questione, trattata da Le Goff, inerente il tempo dell'*exemplum*.<sup>243</sup> Lo studioso francese, infatti, ricorda che la società del XIII secolo in cui si impone l'*exemplum* è "una società contrassegnata dal fenomeno urbano, dalla sostituzione del Sistema degli «ordini» con quello degli «status», dalla contestazione eretica e laica, dalla ristrutturazione dei quadri intellettuali e mentali (spazio, tempo, rapporto parola-scritto, numero, etc.)".<sup>244</sup> Una società in preda a profondi cambiamenti in cui si inserirà la "nouvelle predication" degli ordini mendicanti, nella quale il ruolo degli *exempla* sarà fondamentale, e in cui le nuove concezioni di spazio e tempo permettono di sviluppare una geografia dell'aldilà.

In questo contesto, può rivelarsi utile studiare come l'*exemplum* si inserisce nel testo omiletico e il suo rapporto con il tempo. L'*exemplum* si ricollega ai generi narrativi della letteratura, in particolare quelli del racconto breve in cui si affianca al *lai*, al *fabliau*, al *conte*<sup>245</sup> e alla novella. Esso quindi promuove il tempo del racconto, il tempo diacronico che riporta i fatti in successione. Nei sermoni le argomentazioni si articolano in tre tipi diversi: le *auctoritates*, le *rationes* e gli *exempla*.

Il tempo dell'*exemplum*, che è quello del diacronismo narrativo e, in certo qual modo, anche quello della storia terrena, si articola nel tempo retrospettivo ed escatologico delle *auctoritates* e nell'a-temporalità delle *rationes*. Il tempo dell'*exemplum* va colto all'interno del tempo del sermone in cui è inserito. Le *auctoritates*, che sono essenzialmente citazioni delle Scritture, offrono la molteplicità dei tempi delle citazioni bibliche, rinviano al Libro, antico ma sempre valido nel presente e per il futuro, fino alla fine dei tempi e per la salvezza eterna. Il commento omiletico delle *auctoritates* è al presente, il presente a-temporale delle verità eterne. Quanto alle *rationes*, esse sono al presente didattico. Fra il tempo escatologico della Bibbia, attualizzato e orientato al commento, e il tempo eterno delle verità razionali, l'*exemplum* insinua un segmento di tempo narrativo, storico, lineare e suddivisibile. Nell'*exemplum* si ritrovano i tre tempi dell'enunciazione storica secondo Emile Benveniste: aoristo (passato remoto o definito), imperfetto e più-che-perfetto.<sup>246</sup>

---

<sup>242</sup> Ivi, p. 69.

<sup>243</sup> Jacques Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., p. 117 - 121.

<sup>244</sup> Ivi, p. 118.

<sup>245</sup> Ivi, p. 118.

<sup>246</sup> Ivi, p. 119.

Gli *exempla* dunque, in un discorso orientato all'aldilà, quindi a un tempo futuro, eterno, illustrato attraverso verità assolute trasmesse dalle scritture, inserisce il tempo terreno, inserendo gli eventi in una cronologia e nel tempo storico, normalmente vicino all'autore e quindi all'ascoltatore. Il suo scopo è attualizzare, concretizzare, il messaggio dal valore universale trasmesso dalle scritture. A riprova di questo discorso, spesso l'autore degli *exempla*, o colui che li riporta, introduce il discorso con termini che rivelano un suo ancoraggio storico: *audivi*, infatti, indica una conoscenza per sentito dire, *memini*, *novi*, *vidi* indicano invece un'acquisizione recente, *legimus* rinvia ad un testo scritto, *dicitur* indica un tempo imprecisato, o *refert*<sup>247</sup> individua la fonte delle affermazioni in un conoscente.

Il tempo che prevale negli *exempla* sembra essere quello del passato prossimo, di un passato non troppo distante; infatti, la forza persuasiva del racconto è in parte dovuta al carattere recente dei fatti che narra. Si tratta spesso di conoscenze acquisite dall'autore per esperienza visiva o uditiva e rievocate dalla memoria, "ed è la memoria della coscienza spirituale e morale che viene privilegiata nella nuova concezione del peccato legato all'intenzione e dalle nuove pratiche di confessione auricolare, strettamente ancorata all'esame di coscienza del peccatore e alla sua introspezione".<sup>248</sup> Le caratteristiche dell'*exemplum* che lo rendono quindi simile ad un aneddoto sentito e ricordato al momento del bisogno hanno le radici anche in un percorso culturale che, formalizzando le pratiche di confessione, porta i fedeli ad operare un'introspezione interiore volta all'esame di coscienza, precedentemente sconosciuta.

Infine, si può dire che il tempo del racconto esemplare, diacronico, non risulta solamente giustapposto al tempo escatologico della salvezza, ma si rivela ad esso collegato: inizialmente l'*exemplum* deve provocare un evento decisivo per la futura salvezza dell'ascoltatore, e quindi per la sua conversione, che deve essere immediata conseguenza dell'evento stesso.

Il tempo storico dell'*exemplum* tende verso un presente di conversione che deve innescare il futuro accesso alla felicità eterna. (...) Il tempo dell'*exemplum* subisce la dialettica tra il tempo della storia e il tempo della salvezza, che costituisce uno dei più forti motivi di tensione nella fase centrale del medioevo (secoli XII-XIII)<sup>249</sup>

### 3.3. Le raccolte di *exempla*

Se gli *exempla* trovano la loro piena espressione nei sermoni e nei trattati di predicazione, essi spesso vengono raggruppati assieme in opere autonome, sebbene sempre destinate all'uso dei predicatori: le raccolte di *exempla*.

Queste opere si sviluppano anch'esse nel basso-medioevo, in particolare a partire dal XII secolo, e assumono forme diverse. Infatti, tra le molte raccolte analizzate dagli studiosi si è individuato il discrimine per confrontare le raccolte esemplari nel criterio utilizzato per classificare e ordinare gli *exempla* proposti. Welter divide le raccolte in diversi classi; quelle

---

<sup>247</sup> Ibidem.

<sup>248</sup> Ivi, p. 120. Il IV concilio Lateranense (1215) introduce l'obbligo di almeno una confessione annuale per ogni fedele. Inoltre, sarà nel basso-medioevo che si instaurerà la confessione individuale in luogo di quella pubblica presente nella Chiesa paleocristiana. Cf. A. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 36.

<sup>249</sup> Aaron J. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 121.

più rilevanti sono formate dai “recueils d’*Exempla* à ordre logique”<sup>250</sup> e dai “recueils d’*Exempla* à ordre alphabétique”.<sup>251</sup>

Le raccolte in ordine logico si susseguono senza interruzione dal XIII al XIV secolo e sono composte dai membri del clero secolare e regolare, in particolare da esponenti degli ordini mendicanti. In esse l’autore espone i racconti esemplari all’interno di una complessa struttura espositiva nella quale vengono analizzati diversi argomenti dei quali gli *exempla* rappresentano delle giustificazioni o dimostrazioni, in modo simile a come avviene nelle omelie. Spesso, infatti, per questo tipo di raccolte si parla di trattati. In questa categoria di raccolte Welter cita: il *Tractatus de diversiis materiis predicabilibus*, composto tra il 1250 e il 1261 dal domenicano Stefano di Bourbon, il *Liber de dono timoris*, opera del maestro generale dell’ordine domenicano Umberto di Romans tra il 1263 e il 1277; il *Prontuarium Exemplorum* di Martino Polono, compilato tra il 1261 e il 1279, il *Liber de exemplis Sacre Scripture* di Nicola di Hannappes, composto sempre nella seconda metà del XIII secolo; il *Communiloquium* o *Summa collacionum* di Giovanni di Galles morto nel 1302; la *Compilatio singularis exemplorum* composta da un domenicano di Tours nell’ultima parte del XIII secolo; in seguito, sono indicate altre raccolte individuate dallo studioso in singoli manoscritti.<sup>252</sup> Le prime due saranno oggetto della presente indagine, a differenza delle altre, che per questioni di tempo e di difficoltà di consultazione non si è riusciti a studiare.

Inoltre, si ritiene di potere inserire in questa classe di raccolte anche il *Dialogus miraculorum*, composto da Cesario di Heisterbach, poiché, sebbene non sia un trattato, nella forma dialogata propone gli *exempla* secondo il percorso logico delineato dalle domande e dalle risposte dei personaggi.

Le raccolte in ordine alfabetico raggruppano gli *exempla* in base all’argomento che trattano, indicato da una rubrica. Le rubriche e quindi i diversi insiemi di racconti esemplari, si susseguono nell’opera in ordine alfabetico. Le raccolte indicate da Welter sono tutte composte tra la seconda metà del XIII secolo e i primi decenni del XIV secolo. Tra di esse si trovano: il *Liber exemplorum* di Durham, compilato da un anonimo frate minore operante in Inghilterra; la *Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti*, anch’essa opera di un frate minore francescano di cui è sconosciuto il nome; lo *Speculum Laicorum* composto probabilmente da un membro di un ordine mendicante operante nella parte orientale dell’Inghilterra; l’*Alphabetum narrationum* di Arnolfo da Liegi, un membro dell’ordine domenicano; la *Scala Coeli* di Giovanni Gobi, priore domenicano del convento di Alais; altre raccolte sono indicate con il nome del manoscritto unico che le riporta.<sup>253</sup> Tra queste saranno prese in esame il *Liber exemplorum*, la *Tabula exemplorum*, l’*Alphabetum narrationum* e la *Scala Coeli*, cui si aggiungerà il *Magnum speculum exemplorum*, una compilazione tarda, del XV secolo ad opera di Giovanni Maggiore.

### 3.4. Gli *exempla* tra cultura “alta” e popolare

La letteratura omiletica, in particolare quella che faceva grande uso di *exempla*, spesso non era rivolta ad un pubblico colto, bensì ad un pubblico popolare, analfabeta, legato a credenze e idee radicate nella comunità locale in cui viveva da generazioni. I sermoni, così come i racconti

---

<sup>250</sup> J. - Th. Welter, *L’“exemplum” dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, cit., p. 214.

<sup>251</sup> Ivi, p. 290.

<sup>252</sup> Ivi, p. 214 - 289.

<sup>253</sup> Ivi, p. 290 - 334.

esemplari, potevano essere ripresi, riusati e modificati per meglio inserirsi nel contesto della realtà in cui il predicatore operava. Anzi, sembra che molti testi di omelie latine conservate possano essere stati in realtà la base di sermoni poi pronunciati in volgare o, al contrario, trascrizioni latine, e quindi comprensibili ai sacerdoti in diverse zone d'Europa, di omelie scritte e recitate in volgare.<sup>254</sup>

#### 3.4.1. Il cristianesimo popolare nei libri penitenziali

Sotto questo punto di vista, gli *exempla* possono essere un interessante punto di osservazione di come folklore e cultura intellettuale si relazionassero nel basso-medioevo; in particolare, potrebbero rivelare alcune modalità di pensiero vive nella cultura popolare e osteggiate dalle autorità ecclesiastiche. In effetti, esistono molti studi sulle opere dotte del medioevo che illustrano le credenze e le idee presenti in questo periodo storico, ma solo recentemente gli studi si stanno concentrando anche sul pensiero popolare medievale. Un importante studioso del secolo scorso che si è dedicato all'argomento è Aaron J. Gurevič che, nei suoi studi, si è particolarmente interessato alla letteratura penitenziale. In effetti, nel basso-medioevo si diffusero dei manuali per i sacerdoti che fornivano indicazioni da seguire durante la pratica delle confessioni individuali.<sup>255</sup> In essi erano indicate delle formule del rito sacramentale, ma spesso anche delle domande da fare al fedele per guidarlo nella sua confessione e le penitenze da applicare alle diverse colpe. In questi testi dunque si possono indirettamente cercare quelle abitudini tipiche dell'uomo medievale, non accettate dalla morale cristiana, che la cultura cattolica provava a controllare ed educare attraverso il clero. Certamente, bisogna considerare il fatto che la visione del mondo che si rileva nei libri penitenziali è viziata dalla prospettiva di chi li scrive, normalmente un ecclesiastico. Inoltre, Gurevič rileva che spesso gli studiosi hanno analizzato le diverse cellule che compongono la società feudale, dal feudo, alla signoria, al principato, etc., ma raramente è stata considerata la parrocchia. "Proprio nell'ambito di questa primaria molecola di base della struttura della Chiesa si concentrava invece in misura notevole la vita del popolo".<sup>256</sup> Sembra quindi che l'analisi di questi documenti legati ad un contesto locale e ad una pratica sacerdotale quale la confessione possa essere una prospettiva interessante per avvicinarsi alla cultura popolare.

Studiando i peccati messi in evidenza dai libri penitenziali, lo studioso russo afferma che "la fede in Cristo rappresentava solo un aspetto della coscienza di moltissimi parrocchiani, in certo modo combinandosi e intrecciandosi con tutt'altre idee e tradizioni".<sup>257</sup> Gurevič propone di non pensare al cristianesimo e alla resilienza di credenze antiche come a due aspetti successivi della mentalità popolare medievale, bensì come presenti simultaneamente nel pensiero dell'uomo, di norma contadino, dei villaggi medievali. Egli propone di chiamare questo miscuglio di credenze "cristianesimo popolare".<sup>258</sup> "Il cattolicesimo popolare (...) comprendeva un forte filone di credenze, stereotipi di comportamento, idee sul mondo e procedimenti mentali che avevano poco in comune con ciò che i sacerdoti insegnavano al loro gregge".<sup>259</sup> Antiche pratiche precristiane risultavano ancora vive e sottoposte alla sanzione ecclesiastica.

---

<sup>254</sup> Aaron J. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 25.

<sup>255</sup> Ivi, p. 126.

<sup>256</sup> Ibidem. Per un'analisi più completa di questo argomento, cf. p. 126 - 128.

<sup>257</sup> Ivi, p. 129.

<sup>258</sup> Ivi, p. 130.

<sup>259</sup> Ivi, p. 145.

Sarà interessante notare che molti peccati indicati nei penitenziali sono i medesimi di quelli esecrati dagli *exempla*, in particolare la magia o la negromanzia, l'ubriachezza, la golosità, le pratiche sessuali. Molti di essi sono ricondotti da Gurevič a comportamenti radicati nella popolazione che il cattolicesimo provava a normare affinché ci fosse un maggior controllo del territorio da parte delle autorità ecclesiastiche.

Senza dilungarsi oltre sull'argomento, che andrebbe ulteriormente approfondito, si ci limita ad osservare che lo scopo dei libri penitenziali e degli *exempla* inseriti nei sermoni è spesso il medesimo: contribuire a promuovere quegli atteggiamenti necessari alla salvezza eterna secondo il credo cristiano. Se i libri penitenziali sono strumenti d'uso per i sacerdoti che non hanno pretese artistiche o comunicativa, ma registrano solo i peccati più diffusi o quelli che maggiormente preoccupavano il clero, gli *exempla* sono inseriti nel contesto comunicativo dell'omelia che potenzialmente poteva anche assurgere ad uno *status* letterario. In ogni caso, si può anticipare che molte caratteristiche del "cristianesimo popolare" individuate in modo esplicito dai penitenziali saranno presenti anche in alcune brevi narrazioni esemplari.

Prima di procedere, è bene soffermarsi sugli aspetti che contrapponevano il credo ufficiale dei sacerdoti alle credenze vive nella popolazione non dotta, che secondo Gurevič erano due facce della stessa medaglia, di quel particolare tipo di fede vissuta dai comuni parrocchiani nel medioevo;<sup>260</sup> due aspetti compresenti nel "cristianesimo popolare".

Innanzitutto, il tempo indicato dalla dottrina cattolica era di tipo lineare, iniziato con la creazione del mondo e guidato dalla Provvidenza fino alla fine dei tempi, mentre il tempo del contadino era ciclico, imperniato sul susseguirsi delle stagioni, su un continuo ritorno di elementi simili.

Inoltre, nel mondo medievale era viva ancora una concezione magica dell'universo in cui l'uomo era compenetrato alla natura; i riti che coinvolgevano la terra, i riti magici era un modo di interagire dell'uomo con gli elementi, una forma di "aiuto reciproco" tra la natura e l'uomo: "egli [l'uomo medievale] non costituisce i suoi rapporti con la natura nel modello soggetto-oggetto, bensì basandosi sull'intima certezza dell'unità e della reciproca compenetrazione tra l'uomo e la natura, organicamente apparentati e magicamente partecipi l'uno dell'altro. Il concetto di partecipazione appare il più adatto a definire questo atteggiamento verso il mondo."<sup>261</sup> Tale visione del cosmo era avversata invece dalla Chiesa che si scagliava contro le pratiche magiche, e vedeva nel mondo uno strumento di Dio. Inoltre, la cultura ecclesiastica opponeva la chiesa, luogo del cristiano, al luogo dei riti magici per eccellenza che era la terra dei campi; un'opposizione che allontanava l'uomo dai luoghi della natura legati ai riti pagani per sostituire ad essi il luogo della ritualità cristiana. Tra le altre differenze indicate da Gurevič si può indicare l'opposizione tra una mentalità concreta dell'uomo delle campagne e la dottrina ufficiale della Chiesa basata su idee astratte difficilmente comprensibili ai non-letterati.

Poi, il peccato indicato nei libri penitenziali è individuale, dipendente dalla responsabilità personale dell'uomo, mentre le superstizioni di origine pagana erano collettive. Le pratiche rituali quindi "erano imposte" all'individuo che con esse ribadiva consciamente o inconsciamente la sua appartenenza ad una comunità. O ancora, per il cristianesimo l'uomo sceglie la via della salvezza o della dannazione con il proprio libero arbitrio, mentre è possibile che un'idea così astratta fosse sconfitta nella mentalità popolare dalla credenza, più abituale, di un destino che governa il mondo e gli uomini, per cui le azioni possano essere imposte

---

<sup>260</sup> I diversi aspetti del "cristianesimo popolare" sono diffusamente individuati e spiegati da Gurevic in *Contadini e santi*, cit., p. 130 - 166.

<sup>261</sup> Aaron J. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 131.

dall'esterno.<sup>262</sup> Infatti, si presume che la società precristiana fosse imperniata sulla cosiddetta “cultura della vergogna”, che giudica le azioni, senza considerare le intenzioni, mentre la società cristiana si basava sulla “cultura della colpa”, mettendo sotto esame le intenzioni: nel mondo precristiano quindi il comportamento era formalizzato, mentre in epoca cristiana inizia ad essere interiorizzato; se precedentemente erano le azioni formali a sentenziare il successo o la “vergogna” di un uomo, nel medioevo l'uomo “impara a giudicarsi da solo”, anche se tale giudizio ha la forma del dialogo confessionale. In ogni caso, anche durante il medioevo, come si è detto, i tratti della cultura precristiana si conservano in parte, soprattutto negli ambienti popolari, nei villaggi, nelle parrocchie.

In sintesi, nel medioevo si oppongono l'*homo naturalis*, che partecipa di un mondo magico, soggetto alla temporalità ciclica del lavoro agrario, inserito nelle dinamiche della “cultura della vergogna” e delle superstizioni collettive, all'*homo cristianus*, che invece vive in un mondo cristiano sottoposto al volere divino, al tempo lineare della salvezza, in cui egli è responsabile individualmente delle sue azioni che vengono interiorizzate nelle pratiche sviluppate dalla “cultura della colpa”, specialmente nei dialoghi confessionali. In particolare, lo sforzo della chiesa medievale è stato quello di trasformare l'*homo naturalis* in *homo cristianus*, ma, per l'appunto, Gurevič con queste due categorie interpretative ha distinto due diversi sistemi concettuali che con ogni probabilità erano contemporaneamente presenti nella mente degli uomini della società medievale, senza che uno abbia prevalso sull'altro fino a farlo sparire.

#### 3.4.2. Il “grottesco medievale”

Lo studioso russo approfondisce nella sua monografia questi e altri aspetti della cultura del “cristianesimo popolare” attraverso i generi delle agiografie, delle *visiones*, dei libri penitenziali e della “teologia divulgativa” sintetizzata nell'*Elucidarium* di Onorio augustodunense. Arrivato alle conclusioni, introduce nel discorso gli *exempla* medievali; senza preoccuparsi di darne una definizione, si concentra su di essi per dare rappresentazione del “grottesco medievale”,<sup>263</sup> che individua secondo lui lo “stile di pensiero dell'uomo medievale”.<sup>264</sup> Si può ritenere che egli ne faccia l'estetica del “cristianesimo popolare”.<sup>265</sup> Attraverso un lungo percorso afferma che nell'uomo medievale, cristiano e al contempo *homo naturalis*, l'alto e il basso, il sublime e il rozzo, il riso e la paura siano elementi compresenti e partecipi l'uno dell'altro, “due aspetti di un'unica percezione del mondo”.<sup>266</sup> Introducendo poi il concetto di “carnevale” proposto da Bachtin, egli sostiene che, sebbene nelle fonti da lui analizzate non vi sia prova della sua esistenza nel medioevo, crede di avere elementi sufficienti per parlare di un “carnevale prima del carnevale”.<sup>267</sup>

Anche nello studio di Gurevič vi è un paragone tra la novella e gli *exempla* medievali, il cui obiettivo è sempre quello di dimostrare la presenza del grottesco nella mentalità dell'epoca,

---

<sup>262</sup> Ivi, p. 292.

<sup>263</sup> Ivi, p. 277 - 334.

<sup>264</sup> Ivi, p. 324.

<sup>265</sup> Sebbene Gurevič lo ritenga alla base delle modalità di pensiero di tutta la cultura medievale, sia alta che bassa (cf. *Contadini e santi*, cit., p. 324), in questa sede si preferisce tenere conto del “grottesco medievale” come possibile categoria interpretativa di alcuni aspetti degli *exempla* medievali che trattano dell'aldilà, in particolare in merito alle contraddizioni e diverse opposte possibilità che essi presentano senza mostrare la necessità di giustificare le incoerenze, come si vedrà nei capitoli successivi.

<sup>266</sup> Ivi, p. 288.

<sup>267</sup> Ivi, p. 284. Per un'esposizione degli elementi grotteschi che Gurevič ritiene anticipino alcuni aspetti delle rappresentazioni carnevalesche si faccia riferimento a *Contadini e santi*, cit., p. 283 - 324.

che si basa soprattutto sull'atteggiamento che gli autori mostrano verso gli elementi rappresentati. Infatti, il lettore moderno trova in entrambe le tipologie di testo narrativo elementi che suscitano riso e sorpresa, ma mentre nella novella questo procedimento è dato dal fatto che l'autore si congeda da un mondo descritto che è ormai tramontato, negli *exempla* non vi è alcun intento satirico, anzi, essendo strumenti della letteratura edificante, erano veicoli di messaggi ritenuti assolutamente seri dall'autore e dal pubblico. Sebbene esistessero anche opere satiriche nel medioevo, appare poco plausibile vedere in questi testi, presenti spesso nelle opere degli ordini mendicanti, un intento umoristico.<sup>268</sup>

In effetti, la lettura degli *exempla* medievali oggi fa sorridere: Gurevič ha individuato figure di demoni buoni e demoni che odiano fortemente l'uomo, santi virtuosi e santi permalosi e maneschi, esempi di miracoli "ordinari", l'esaltazione della semplicità e dell'ingenuità dei santi e la sottolineatura dell'importanza del latino per i sacerdoti, atteggiamenti fortemente sacrileghi, etc. Tanti elementi che sembrano contrapporsi quasi in modo comico, ma fanno invece parte di quella "mentalità grottesca" presente nel medioevo:

La specifica correlazione tra alto e basso, tra mondo celeste e mondo terreno, come pure tra mondo terreno e inferno, la loro imprevedibile combinazione: ecco la fonte da cui scaturisce il grottesco medievale. Per quanto concerne il suo aspetto comico, in questo sistema il sacro non viene messo in dubbio dal riso; al contrario è consolidato dal principio comico, che è il suo doppio e compagno, la sua eco sempre risonante.<sup>269</sup>

Il comico, il riso sono una parte stessa del terrore dell'aldilà e un modo per sopportarlo;<sup>270</sup> la compresenza di diversi elementi opposti non rappresentava dunque una parodia.

### 3.4.3. Gli *exempla* come possibile traccia della cultura e della mentalità popolare

Senza addentrarsi ulteriormente nella questione, l'analisi mette in luce una prospettiva fondamentale nella trattazione degli *exempla*. In particolare, quella capacità del "grottesco medievale" di unire gli opposti, di avvicinare elementi separati e distanti:

la concezione «sintetica» del mondo, che univa il terreno all'ultraterreno, permeava non soltanto la fiaba, l'epos o il mito, ma anche gli edificanti racconti degli ecclesiastici sui miracoli e sulle imprese dei santi, sugli spiriti maligni e benigni e sulle visioni dell'aldilà.<sup>271</sup>

Inoltre, trattandosi di testi rivolti ad un pubblico incolto,

è opportuno (...) ricordare che nel medioevo la percezione popolare era profondamente caratterizzata dalla tendenza a tradurre lo spirituale in termini concretamente sensibili e materiali.<sup>272</sup>

Analizzando gli *exempla* che narrano dell'aldilà e le interazioni che l'uomo ha con esso, si incontreranno molti elementi di contraddizione sia con la cultura ufficiale cristiana del tempo, sia tra loro stessi. Potrebbe dunque essere utile tener presente il "grottesco medievale" individuato da Gurevič e quegli aspetti della cultura popolare che danno forma al

---

<sup>268</sup> Ivi, p. 284.

<sup>269</sup> Ivi, p. 325 - 326.

<sup>270</sup> Ivi, p. 287 - 288.

<sup>271</sup> Ivi, p. 322.

<sup>272</sup> Ivi, p. 305.

“cristianesimo popolare” precedentemente citato, in particolare le relazioni tra il corporeo e lo spirituale, il mondo terreno e l’aldilà.

Inoltre, sarà interessante confrontare su questi punti la letteratura delle *visiones*, anch’essa non priva di contatti con il mondo popolare, e la letteratura omiletica degli *exempla* basso-medievali.

## II. I testi esemplari del basso-medioevo

I testi che saranno oggetto di questa ricerca coprono un intervallo di tempo che va dal XI al XV secolo; in questo intervallo, il XIII secolo è quello maggiormente rappresentato.

### 1. Pier Damiani, le lettere

Pier Damiani nacque a Ravenna nel 1006 o 1007 e probabilmente la sua origine ravennate influenzò molto le sue opinioni. Infatti, Ravenna era stata capitale dell'impero in passato cui egli fu sempre fedele. Ne appoggiò il progetto di riforma, sebbene talvolta deplorasse alcuni atti di governo. Divenne anche un paladino della vita monastica e della riforma, seguendo l'esempio di san Romualdo e dell'arcivescovo Gebardo. Orfano in giovane età, ebbe un'infanzia travagliata, segnata da stenti e fatiche. Tra il 1022 e il 1025 il fratello maggiore lo inviò a Faenza a compiere studi letterari. Dal 1026 al 1032 risiedette a Parma per studiare le arti liberali, nelle quali si rivelò brillante, tanto da divenire in breve maestro. Probabilmente in seguito insegnò a Ravenna dove si concesse anche alla vita mondana, ma trascorse anche un periodo di vita clericale nella canonica di Santa Maria in Porto. Nel 1035 divenne sacerdote e abbracciò la vita eremitica presso l'eremo di Fonte Avellana, nelle Marche. Tra il 1040 e il 1041 istruì i monaci del monastero di Santa Maria nell'isola di Pomposa, della diocesi di Comacchio. Tornato a Fonte Avellana riformò secondo la formula romualdina il monastero, e ne divenne priore nel 1043. Tra il 1046 e il 1047 fu a Roma per l'elezione del papa e partecipò al seguente sinodo. Nel 1049 scrisse il *Liber Gomorrhianus*, nel 1051 *De Communi Vita Canonicorum*, nel 1052 il *Liber Gratissimus* sulle ordinazioni simoniache, nel quale ribadisce le posizioni dei sinodi leonini cui aveva preso parte. In quegli anni lavorò a stretto contatto con diversi papi, seguendoli anche nei loro viaggi; passò da Urbino, Mantova, Firenze, Ostia, Perugia. Nel 1057 divenne vescovo di Ostia e nel 1061 decise di ritirarsi in un eremo e di dedicarsi a servire la chiesa coi suoi scritti. Fino al 1071 partecipa ai sinodi indetti e compì missioni per i diversi papi e per l'imperatrice Agnese. La morte lo colse nel 1072. Tra le sue opere si contano centocinquantesette lettere, settantasette sermoni (cinquantasette giunti fino a noi), sedici opuscoli, tre vite dei santi, circa duecentotrenta scritti tra poesie e preghiere; alcune di queste sono considerate oggi spurie. Infine, sembra che abbia scritto anche inni e componimenti liturgici.<sup>273</sup>

#### Lettera all'abate di Montecassino Desiderio (102)<sup>274</sup>

L'epistola, composta dopo il sinodo invernale tra il 1063 e il 1064, è indirizzata all'abate del monastero di Montecassino Desiderio e narra diverse storie di miracoli con un sotteso intento morale. Tra queste si trovano anche racconti che coinvolgono ambientazioni e pene ultraterrene: in particolare, l'episodio del vescovo Arnaldo.

##### Il Vescovo Arnaldo punito per aver sottratto un calice al monastero

*Arnaldum certe Aritinae sedis episcopum tu quoque familiariter agnovisti. De hoc michi Martinus heremita magnae scilicet opinionis vir ac celebris famae narravit, quia cuidam sui iuris monasterio calicem aureum tulit, et quibusdam imminentibus necessariis alienavit, cui nimirum calici nobilis ac devota mulier, quae eum sanctis optulerat, anathematis titulum, ne ab aliquo tolleretur, provide fecit insculpi. Interea cuidam fratri sopore depresso videre contigit quendam lacum nimii caloris ardore ferventem, et piceos sulphureosque faectores non sine tetri fumi voluminibus exhalantem. Circa quem lacum teterrimi quidam velut Ethiopes nigris similiter equis sed excelsis instar turrium insidebant. Intus autem innumerabilia crudelium tortorum monstra, damnatorum vero videbantur horribilia et diversa supplicia. Inter quos subito contigit, ut etiam Arnaldum videret episcopum, quem videlicet in illis pre*

<sup>273</sup> Ruggero Benericetti, *L'Eremo e la cattedra. Vita di san Pier Damiani*, Milano, Ancora, 2007.

<sup>274</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. K. Reindel, München, 1988 (Monumenta Germaniae Historica, Die briefe der deutschen kaiserzeit) 2 - 3, t.3 (n. 90 - 150), p. 118 - 138 (102).

*nimietate caloris exeundantibus aquis cervicetenus immersum terribiles duo Ethiopes constringebant, quorum alter sartagine ferream, alter calicem aureum in manibus habere videbantur. Sed iste cum sartagine calicem replebat aqua, et ille labiis episcopi protinus eundem calicem apponebat, eumque funditus ebibere compellebat. Sic itaque numquam cessabant, et ille poculum labiis hiantis immergere, et iste coactus indesinenter haurire. Aiebat autem episcopus: «Ut quid istud?» Et propinator: «Propter calicem», inquit, «sancte trinitatis, quem abstulisti».*

[Die Briefe des Petrus Damiani, cit., p. 120, r. 16 - 121, r. 19]

#### Visione di un lago di fuoco

*Lacus erat igneus, qui flammivomis vaporabat incendiis, et crepitantibus ignium globis terribilem cernentibus incutiebat horrorem. Quem lacum trabalis enormitatis videbantur obsidere dracones, variaque serpentium genera hinc inde per circuitum spatiari.*

[Die Briefe des Petrus Damiani, cit., p. 123, r. 8 - 10]

### **Lettera a papa Nicola II (72)**<sup>275</sup>

Un'altra lettera interessante è quella indirizzata a papa Nicola II, scritta probabilmente tra dicembre 1059 e luglio 1061. Anche in questa lettera sono raccontati fatti straordinari, come la vicenda del principe di Salerno, del conte ladro e del lago di Pozzuoli, che rappresentano interessanti *exempla* in questa sede.

#### Il lago di Pozzuoli e il miracolo delle anime-uccello che vi entrano ed escono

*Illud etiam, quod Humberti archiepiscopi, summae videlicet auctoritatis viri, narratione cognovi, silentio tradendum esse non arbitror.*

*Nam cum a finibus reverteretur Appuliae, asserebat, in regionibus, quae Puteolis adiacent, inter aquas nigras et fetidas promunctorium eminere saxosum et scrupum. Ex quibus videlicet exhalantibus aquis consueto more teterrimae videntur aviculae repente consurgere, et a vespertina sabbati hora usque ad ortum secundae feriae, solitae sunt humanis aspectibus apparere. Quo indulti temporis spatio videntur hinc inde per montem velut solutae vinculis libere spatiari. Alas extendunt, plumas rostro prosequente depectunt, et in quantum datur intellegi, concessa ad tempus refrigerii se tranquillitate resolvunt. Quae profecto volucres nec umquam videntur vesci, nec quodlibet aucupis valent ingenio capi.*

*Dilucente igitur matutina secundae feriae hora, ecce magnus ad instar vulturis corvus post praefatas aviculas incipit concavo gutture graviter crocitare. Illae protinus sese aquis immergentes abscondunt, nec ultra videndas se humanis oculis offerunt, donec advesperascente iam sabbati die de sulphurei stagni voragine rursus emergunt. Unde nonnulli perhibent eas hominum esse animas ultricibus gehennae supplicii deputatas. Quae nimirum reliquo totius ebdomadae tempore crutiantur, dominico autem die cum adiacentibus ultro citroque noctibus pro dominicae resurrectionis gloria refrigerio potiuntur. Cui scilicet assercioni etiam Prudentius<sup>276</sup> nobilis versificator in hymnorum suorum opusculis attestatur. Sed cum hec de aviculis et corvo inter aquas nigras aliquando apparentibus aliquando se abscondentibus in pagina digessissem, religiosus Cassinensis monasterii abbas Desiderius advenit, seseque rem habere funditus abnegavit. Cumque illum et sic Humbertum, meum videlicet relatores, in mutua colloquia deduxissem, Humbertus ait: «Ego quidem huius allegationis testimonium non defendo, verumtamen hoc simpliciter retuli, quod ab accolis loci illius audivi». Sed quoniam personae istae, Desiderius videlicet et Humbertus, tantae auctoritatis sunt, ut neutri eorum fides debeat denegari, ego quoque, quod scripsi, procaciter non affirmo, sed utrum verum sit necne, legentium inquisitioni relinquendum esse decerno.*

<sup>275</sup> Ivi, t. 2 (n.41 - 90), p. 334 - 360 (72).

<sup>276</sup> Cf. par. I. 2.2.2.

Papa Benedetto IX punito tramite metamorfosi<sup>277</sup>

*Ut igitur illud inferam, propter quod ista praemisi, episcopus, qui tamen, si recte teneo, Capreis praeerat, vidit maiorem Benedictum papam, qui iam obierat, nigro equo quasi corporaliter insidentem. Cumque illum coeptum iter carpere cerneret: «Heus», inquit, «nonne tu es papa Benedictus, quem defunctum liquido novimus?» «Ipse», inquit, «infelix ego sum». Et ille: «Quomodo tibi est, Pater?» «Gravibus», ait, «tormentis affittor, spe tamen, si adiutorium praebatur, de mea recuperatione non privor. Sed perge, quaeso, ad fratrem meum Iohannem, qui nunc apostolicam occupat sedem, eique mea functus legatione denuntia, ut illum potissimum summam, quae in tali theca reconditur, in pauperes pro mea salute distribuat, sicque me redimendum esse, quandocumque tamen hoc decreverit miseratio divina, cognoscat. Nam caetera, quae pro me sunt indigentibus tradita, michi nichil penitus profuerunt, quia de rapinis sunt et iniustitiis acquisita». His igitur auditis, episcopus Romam impiger adiit, Iohanni papae defuncti fratris verba narravit, episcopalis mox sarcinae pondus abiecit, monachum induit, eoque modo salutem sibi ex aliena calamitate providit.*

*De aequivoco quoque eiusdem Benedicti papae atque nepote, qui post eum tertius, Iohanni vero secundus in Romanae sedis invasione successit, idem mihi narravit Humbertus. Quia vassus quidam, dum iter ageret, accidit ut iuxta molendinum equo insidens pertransiret; ecce repente monstrum immane conspexit, quo viso subitus eum terror invasit, et stupefactus intremuit. Videbatur autem monstrum illud in aures duntaxat aselli caudamque desinere, caetera ursus erat. Cumque viator ad hoc portentum territus obrigesceret, fugamque praecipitem formidolosus iniret, informe prodigium humanae vocis verba formavit: «Noli», inquit, «o vir, expavescere; hominem me olim fuisse sicut et ipse nunc es, proculdubio crede, sed quia bestialiter vixi, post vitae finem bestiae perferre speciem merui». Porro cum ille perquireret, quis fuisset: «Ego», ait, «ille solo nomine Benedictus fui, qui nuper apostolicae sedis apicem indignus optinui». Inquisitus autem, quid iam retributionis haberet: «Nunc quidem», inquit, «usque ad iudicii diem per dumosa, atque squalentia, per sulphurea loca, et foetores exalantia, atque incendiis conflagrata rapior et pertrahor. Post extremum vero iudicium, corpus meum simul et animam inremediabilis cruciatus, et gehennalis baratri me inrevocabilis olla degluciet, ita ut nulla mihi recuperationis spes in posterum restet». Post haec vero, et huiusmodi verba disparuit.*

[Die Briefe des Petrus Damiani, cit., p. 336 r. 10 - p. 338 r. 6]

Conte che rubò in chiesa, punito su una scala di fuoco all'inferno con tutti i suoi discendenti

*In Teutonicis, inquit, partibus comes quidam dives ac praepotens, sed quod in illo hominum ordine prodigium est reperiri, bonae opinionis et innocentis vitae, prout humanum erat de eius estimatione iudicium, ante decennium fere defunctus est. Post cuius obitum quidam religiosus vir per spiritum ad inferna descendit, praefatumque comitem in supremo gradu cuiusdam scalae positum vidit. Aiebat namque, quia scala illa inter stridentes et crepitantes ultricis incendii flammis videbatur erecta, atque ad suscipiendos omnes, qui ex eadem comitum genelogia descenderent, constituta. Erat autem tetrum chaos, et immane baratrum infinite patens atque in profunda dimersum, unde scala producta surgebat. Hoc igitur ordine succedentium sibimet series texebatur, ut cum quis eorum novus accederet, primum interim scalae gradum teneret, is autem, qui illic repertus erat, aliique omnes ad proximorum sibi graduum ima descenderent. Cumque alii atque alii ex eodem genere homines post carnis obitum ad praefatam scalam per temporum intervalla confluerent, alii protinus cedentes inevitabilis necessitate iudicii ad inferiora migrabant.*

<sup>277</sup> Il testo è riportato anche in un'altra opera dello stesso autore. Cf. Pier Damiani, *Opusculum XIX, De abdicatione episcopatus. Ad Nicolaum II Rom. Pont.*, III. PL 145, c. 428B - 429A.

*Plane dum vir, qui haec contemplabatur, causam huius horrendae dampnationis inquireret, et presertim cur ille comes sui temporis puniretur, qui tam iuste, tam decenter, tam honeste vixisset, audivit: «Quia propter quandam praedii possessionem Metensis aeclesiae, quam beato Stephano proavus eius abstulerat, cui videlicet iste iam decimum in hereditate successit, omnes isti non diverso supplitio deputati sunt, et sicut eos ad peccandum non dispar avariciae culpa coniunxit, ita nichilominus ad perferendas atrocis penas incedii commune supplicium copulavit».*

[Die Briefe des Petrus Damiani, cit., p. 346 r. 3 - p. 347 r. 6]

### Il principe di Salerno interpreta l'eruzione del vulcano come presagio di morte di un empio

*Ut autem probaret utrum verum esset, quod ille narrabat, nuntium protinus ad moenia Capuana direxit, qui veniens Pandulfum iam mortuum repperit. Ipse quoque magister militum Iohannes antequam illas partes imperator attingeret, vix diebus quindecim supervixit. Quo mortuo mons Vesuvius unde videlicet gehenna frequenter eructat, in flammis erupit, ut liquido probaretur, quia a foenum, quod a daemonibus parabatur, nil aliud fuit, nisi ignis trucis incendii, qui pravis ac reprobis hominibus debebatur. Nam quandocumque in illis partibus reprobis dives moritur, ignis erumpere de praedicto monte videtur, tantaque sulphurae resinae congeries ex ipso Vesuvio protinus fluit, ut torrentem faciat atque decurrente impetu in mare descendat. Ubi scilicet corporaliter videri potest, quod in Apocalipsi Iohannis de reprobis dicitur, quia “pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure, quod est mors secunda”.<sup>278</sup> Enimvero et Salernitanus princeps, illius videlicet Guaimarii aequae principis, qui ante non plurimos annos pro multis violentiis atque tyrannicis oppressionibus suorum gladiis interemptus est, avus, cum procul aspexisset quadam die de praedicto monte Vesuvio piceas atque sulphureas repente flammis erumpere, protinus ait: «Proculdubio sceleratus aliquis dives in proximo moriturus est atque ad inferos descensusurus». Sed, o caeca mens reprobis hominis, immo terribile super nos iudicium conditoris! Superveniente siquidem proxima nocte, dum securus cum meretrice concumberet, expiravit. Quem illa, ut postmodum referebat, quid contigisset ignorans, diutius pertulit, etsi vix tandem a se nonc hominem sed cadaver exanime prostituta deiecit.*

[Die Briefe des Petrus Damiani, cit., p. 358 r.5 - p. 359 r. 9]

## 2. Orderico Vitale e la “masnada di Hellequin”

Nato nel 1075 a Shrewsbury (Shropshire), divenne Monaco cenobita a Saint-Evroul d'Ouche, Orne. Nel 1093 divenne diacono e nel 1108 divenne sacerdote. Viaggiò in Burgundia, Anglia e Gallia. Morì poco dopo il 1141.<sup>279</sup>

### La Historia Ecclesiastica

Tra le opere storiche di Orderico, con le *Accessiones ad Gesta Normannorum ductum Guillelmi Gemmeticensis*, composto intorno al 1109, si ricorda la *Historia ecclesiastica*, composta tra il 1115 e il 1142, divisa in XIII libri, con cui l'autore intendeva trattare della storia dell'universo.<sup>280</sup> In questo testo, nel libro VIII, è narrata la visione di Walchelin che vede passare di notte la “masnada di Hellequin”.

<sup>278</sup> Apoc. 2. 1, 8

<sup>279</sup> *Repertorium fontium historiae medii aevi, primum ab Augusto Potthast digestu, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum*, VIII, 3, Fontes: O, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo latino, 2002, p. 394.

<sup>280</sup> Ivi, p. 395 - 396.

Walchelin vede passare la masnada di Hellequin

*Quid in episcopatu Lexouiensi in capite Iauarii contigerit cuidam presbitero preterendum non estimo, nec comprimendum silentio. In uilla quae Bonauallis dicitur Gualchelinus sacerdos erat qui aecclesiae sancti Albini Andegauensis ex monacho episcopi et confessoris deseruiebat. Hic anno dominicae incarnationis M<sup>o</sup>XCI<sup>o</sup> in capite Ianuarii accersitus ut ratio exegit quendam egrotum in ultimis parochiae sue terminis noctu uisitauit. Vnde dum solus rediret, et longe ab hominum habitatione remotus iret, ingentem strepitum uelut maximi exercitus cepit audire et familiam Roberti Belesmensis putauit esse, quae festinaret Curceium obsidere. Luna quippe octaua in signo arietis tunc clare micabat, et gradientibus iret demonstrabat. Prefatus presbiter erat iuuenis, audax et fortis, corpore magnus et agilis. Audito itque tumulto inordinate properantium timuit, et plurima secum tractare cepit an fugeret ne a uilibus parasitis inuaderetur, et inhonestate spoliaretur aut ualidam manum pro defensione sui erigeret si ab aliquot impeteretur. Tandem quattuor mespuleas arbores in agro procul a calle prospexit ad quas latitandi causa donec equitatus pertransiret cito diuertere uoluit. Verum quidam enormis staturae ferens ingentem maxucam presbiterum properantem peruenit et super caput eius leuato uecte dixit, «sta nec progrediari ultra». Mox presbiter dirigit et baculo quem baiulabat appodiatu immobilis stetit. Arduus uero uectifer iuxta eum stabat et nichil ei nocens pretereuntem exeritum expectabat. Ecce ingens turba peditum pertransibat et pecudes ec uestes multimodamque supellectilem et diuersa utensilia quae predones asportare solent super colla scapulasque suas ferebat. Omnes nimirum lamentabantur seseque ut festinaret cohortabuntur. Multos etiam uicinorum suorum qui nuper obierant presbiter ibide recognouit et merentes pro magnis suppliciis quibus ob facinora sua torquebantur audiuit. Deinde turma uespillionum secta est, cui prefatus gigas repente associatus est. Feretra fere quingenta ferebantur et unumquodque a duobus baiulis ferebatur. Porro super feretra homines parui uelut nani sedebant sed magna capita ceu dolia habebant. Ingens etiam truncus duobus Ethiopibus portabatur, et super truncum quidam misellus dire ligatus cruciabatur et inter angores diros ululatus emittentes uociferabatur. Teterimus enim demon qui super eundem truncum sedebat igneis calcaribus in lumbis et tergo sanguinolentum importune stimulabat. Hunc profecto Gualchelinus interfectorem Stephani presbiteri recognouit, et intolerabiter cruciari pro innocentis sanguine uidit quem ante biennium idem effudit, et tanti non peracta poenitentia piaculi obierat.*

*Deinde cohors mulierum secuta est, cuius multitudine innumerabilis presbitero uisa est femineo more equitabant et in muliebribus sellis sedebant, in quibus clauis ardentes fixi erant. Frequenter eas uentus spacio quasi cubiti unius sulleuabat, et mox super sedes relabi sinebat. Illae autem candentibus clauis in natibus uulnerabantur et punctionibus ac adustione horribiliter tortae «vae vae» uociferabantur et flagitia pro quibus sic penas luebant palam fatebantur. Sic nimirum pro illecebris et delectationibus obscenis quibus inter mortales immoderate fruebantur nunc ignes et fetores et alia plura quam referri possunt supplicia dire patiuntur, et eiulantes miserabili uoce penas suas fatentur. In hoc agmine prefatus sacerdos quasdam nobiles feminas recognouit et multarum quae uitales adhuc auras carpebant mannos et mulas cum sambucis muliebribus prospexit.*

*Stans presbiter talibus uisis contremuit et multa secum reuoluere coepit. Non multo post agmine clericorum et monachorum uidit atque rectores eorum episcopos et abates cum pastoralibus cambutis aduertit. Clerici et eiscopi nigris cappis induti erant monachi quoque et abates nirgis nichilominus cucullis amicti errant. Gemebant et plangebant et nonnulli Gulachelinum uocitabant ac pro pristina familiaritate ut pro se orare postulabant. Multos nimirum magnae estimationis ibi presbiter se uidisse retulit quos humana opinio sanctis in coelo iam coniuntos astruit. Hugonem nempe uidit Laxouiensium presulem, et abbates precipuos Mainerium Vticensum atque Gerbertum Fontinellensem aliosque mulos quos nominatim nequeo recolere, neque scripto nitor indere. Humanus plerunque fallitur intuitus*

*sed Dei medullitus perspicit oculos. Homo enim uidet in facie Deus autem in corde. In regno aeternae beatitudinis perpetua claritas omnia irradiat ibique perfecta sanctitas omne delectamentum adepta in filiis regni exultat. Ibi nichil inordinate agitur nichil inquinatum illuc intromittitur, nichil sordidum honestatique contrarium illic reperitur. Vnde quicquid inconueniens faex carnalis commisit purgatorio igne decoquitur, uariisque purgationibus prout aeternus censor disponit emundatur. Et sicut uas excocta rubigine mundum et diligenter undique politum in thesaurum reconditur sic anima omnium uitiorum a contagione mundata paradisiu[m] introducitur, ibique omni felicitate pollens sine metu et cura laetatur.*

*Terribilibus uisis presbiter admodum trepidabat baculosque innisus terribiliora expectabat. Ecce ingens exercitus militum sequebatur et nullus color nisi nigredo et scintillans ignis in eis uidebatur. Maximis omnes equis insidebant, et omnibus armis armati uelut ad bellum festinabant, et nigerrima uexilla gestabant. Ibi Ricardus et Balduinus filii Gisleberti comitis qui nuper obierat uisi fuere et alii multi quos non possum enumerare. Inter reliquos Landricus de Orbecco qui eodem anno peremptus fuerat presbiterum alloqui cepit, eique legationes suas horribiliter uociferando intimauit, et cui mandata sua uxori suae referret summopere rogauit. Subsequentibus autem turmae et quae precedebant uerba eius interrumpendo impediabant, presbiteroque dicebant, «noli credere Landrico qui mendax est». Hic Orbecci uicecomes et causudicus fuerat et ultra natales suos ingenio et probitate admodum excreuerat. In negociis et placitis ad libitum iudicabat, et pro acceptione numerum iudicia peruertebat, magisque cupiditati et falsitati quam rectitudini seruebat, magisque cupiditati et falsitati quam rectitudini seruebat. Vnde merito in supplicis turpiter denotatus est et a complicibus suis mendax manifeste appellatus est. In hoc examine nullus ei adulabatur nec pro ingeniosa loquacitate sua eum aliquis precabatur. Verum quia dum poterat aurea suas ad clamores pauperis opturare solitus est nunc in tormentis ut execrabilis auditu indignus omnino iudicatus est. Gualchelinus autem postquam multorum milium ingens cohors pertransiit intra semetipsum sic cogitare cepit, «Haec sine dubio familia Herlechini est. A multis eam olim uisa audiui, sed incredulous relatores derisi quia certa indicia nunquam de talibus uidi. Nunc uero manes mortuorum ueraciter video sed nemo michi crederet cum uisa retulero, nisi certum specimen terrigenis exhibuero. De uacuis ergo equis qui sequuntur agmen unum apprehendam, confestim ascendam domum ducam, et ad fidem optinendam uicinis ostendam». Mox nigerrimi cornipedis habenas apprehendit, sed ille fortiter se manu rapientis excussit aligeroque cursu post agmen Aethiopum abiit. Presbiter autem uoti compotem se non esse doluit. Erat enim etate iuuenis animo audax et leuis corpore uero uelox et fortis. In media igitur strata paratus constitit et uenienti paratissimo cornipedi obuius manum extendit. Ille autem substitit ad suscipiendum presbiterum et exalans de naribus suis proiecit nebulam ingentem ueluti longissimam quercum. Tunc sacerdos sinistrum pedem in teripedem misit, manumque arripetis loris clitellae imposuit subitoque nimium calorem uelut ignem ardentem sub pede sensit, et inedibile frigus per manum qua lora tenebat eius precordia penetravit.*

*Dum talia fiunt quattuor horrendi equites adueniunt et terribiliter uociferantes dicunt, «Cur equos nostros inuadis? Nobiscum uenies. Nemo nostrum lesit te cum tu nostra coepisti rapere».*

[*The ecclesiastical history of Orderic Vitalis*, VIII, 17, ed. Marjorie Chibnall, Oxford, Clarendon press, 1968, vol. IV, p. 236 - 244]

### 3. Collectaneum exemplorum et visionum clarevallense

Il *Collectaneum* è una raccolta di *exempla* e *miracula*, composta nella seconda metà del XII secolo, probabilmente tra il 1165 e il 1181. Il termine *post quem* si può stabilire in base alla composizione del *Liber visionum* di Elisabetta di Schönau, terminato nel 1165 e ripreso ampiamente dalla raccolta in questione. Il *Collectaneum* è formato da quattro parti, di cui le prime due sono state composte precedentemente il 1174, le ultime due dopo questa data.

Attraverso l'analisi della tradizione manoscritta si evidenziano diverse possibili redazioni. Oltre ad avere una tradizione difficile da analizzare, il *Collectaneum* è anche difficilmente attribuibile.<sup>281</sup> Secondo gli studiosi l'autore della raccolta potrebbe essere Giovanni di Clairvaux, abate dell'omonima abbazia tra il 1171 e il 1179, in quanto proprio Clairvaux è il probabile luogo di composizione dell'opera. In realtà non vi sono grandi conferme in tal senso e probabilmente tale attribuzione potrebbe essere accettata solamente intendendo Giovanni di Clairvaux come il compilatore della raccolta, come colui che ha raccolto insieme diversi materiali, più che come autore effettivo del testo.<sup>282</sup>

L'editore, poi, individua anche i nuclei tematici del testo che si rivelano più interessanti per il compilatore; tra di essi è indicato "l'au-delà et les relations entre vivants et morts".<sup>283</sup>

#### Abate punito per nepotismo

*Narravit quidam quod fratres cuiusdam monasterii conuenerunt abbatem suum, iam morti uicinum, de substituendo alio post eius obitum, ut ex ipsius consilio qui nouerat eorum conscientias, talem sibi pastorem eligerent qui idoneus esset ad curam animarum et utilis prouidentie rerum. Ille audiens petitionem eorum, unum ex ipsis, nepotem suum, illis constituit eligendum. Illi autem adquiescentes eius consilio, illo defuncto uirum predictum in cathedra pastoralis collocauerunt. Nouerant siquidem uitam eius et mores. Erat denique fons quidam ecclesie uicinus, ad quem abbas defunctus spaciandi gracia quandoque uenire solebat. Ad quem die quadam cum substitutus abbas more predecessoris sui accederet, audiuit in fonte uocem plangentis et dolentis et quasi penale quid patientis. Quam diligenter ascultans sed minime quid esset intelligens, licet nimirum deterritus tandem sub adiuratione quesiuisset quis esset, qui tam terribiliter in fonte plangebatur et tam lamentabilem uocem emittebat. Et uox ad eum, «Ego sum», inquit, «abbas, antecessor tuus». Cui ille: «Quid, ait, hic agitis?» Qui respondit: «Crucior». «Cur», inquit, «qua de causa?» «Causa», inquit, «tu es, eo quod aliquantulum carnaliter affectus erga te, quia nepos meus eras, non intuitu sincero diuine dilectionis, te eligendi in abbatem consilium fratribus dedi». Ille pergens sciscitari de modo uel quantitate pene, responsum a tolerante accepit: «Afferatur», inquit, «candelabrum quod in fonte et ponatur in fonte et hinc poteris perpendere, quanta propter te oportet me tormenta hic ad presens sustinere». Allatum est igitur candelabrum et in fonte positum et statim liquefactum est sicut cera a facie ignis, uel sicut butyrum in medio ollę feruentis. hinc datur intellegi quam periculosum est quempiam promouere, nisi cum timore Domini et sincera eius dilectione. Nichil enim esse debet in causa tanti operis, nisi beneplacitum diuine uoluntatis.<sup>284</sup>*

[*Collectaneum exemplorum ac visionum*, cit., p. 299 - 300]

## 4. Corrado di Eberbach e l'*Exordium Magnum*

Monaco cistercense attivo verso la fine del XII secolo, scrisse un'imponente opera riguardante l'origine della congregazione religiosa intitolata *Exordium Magnum*.<sup>285</sup> Il testo, composto di sei libri, tratta anche di diversi argomenti teologici attraverso diversi racconti esemplari collegati a vario titolo con la vita dell'ordine.

---

<sup>281</sup> *Collectaneum exemplorum ac visionum Clareuallensis e codice Trecensi 946*, ed. Oliver Legendre (*Corpus Christianorum conuatiatio mediaevalis* 208), Turnhout, Brepols, 2005, introduction, p. XXXIV - XXXV.

<sup>282</sup> Ivi, p. LIV - LVI.

<sup>283</sup> Ivi, p. IX.

<sup>284</sup> Ivi, p. 299 - 300.

<sup>285</sup> Conradus Eberbacensis, *Exordium Magnum Cisterciense, sive Narratio de initio cisterciensis ordinis*, ed. Bruno Griesser, Turnhout, Brepols, 1997 (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 138), p. V - XI.

### Abate punito per nepotismo

*Apostolus de iis, qui uicem summi patris familias gerunt in terris, qui dispensatores mysteriorum Dei in ecclesia constituti sunt, loquens: «Hic iam quaeritur», inquit, «inter dispensatores, ut fidelis quis inueniatur». Hoc scrutinium, hanc discussionem quidam heus! minus formidantes, si forte per diuinam gratiam in partem sollicitudinis uocantur, continuo se ad plenitudinem honoris assumptos esse gloriantur et in praelatione non solum, quae sua sunt, non quae Iesu Christi, uerum etiam ea, quae consanguineorum suorum sunt, omni sollicitudine quaerunt et pro eorum exaltatione patrimonium crucifixi Domini, bona uidelicet ecclesiae, quae se in promotione sua sacramento praestito congregata seruare uouerunt, profligare et dilapidare non uerentur. Adhuc autem, quod est grauius, si aliquos nepotulorum suorum ad hoc erudiendo et informando prouexerint, ut alicuius muneris functione illustrari posse uideantur, carnis magis et sanguinis affectione attracti quam proximorum utilitati consulentes successores eos sibi designant, omnia cernentis Dei iudicium nec in ipsa terribili hora exitus sui recogitantes.*

*Quapropter, qualiter omnipotens Deus, qui glorificantes se glorificat et contemntes se reddit inglorios, unius talium intolerabiles cruciatus, quibus post mortem carnis addictus est, ad correctionem uiuentium demonstrare uoluit, memorabimus, si forte exasperatores Domini haec audientes et talia pati pertimescant et ab inordinato amore parentum seueritatem ultionis prae oculis habentes quiescant.*

*Abbas cuiusdam coenobii monachum quendam nepotem suum a puero nutrierat et usque ad spectabiles mores prouexerat. Contigit uero, ut isdem abbas extremae sortis articulo sibi imminente uiam uniuersae carnis ingressurus esset. Fratribus itaque, quos sub cura sua habuerat, destitutionem suam lugentibus - fuerat enim uir prudens et prouidus - cum de substitutione alterius tractaretur, diuersis diuersa sentientibus, ne forte ex studiis partium res in contentionem ueniret, communi consensu decretum est, quatenus uota et consilia sua ipsi tamquam patri spiritali committerent, qui conscientias et merita singulorum plenius nosset, et quem ille sibi successorem uoce depremeret, hunc absque refragatione unanimiter in abbatem eligerent. Sed heus! quam tenere necessitudini parentum suorum adstricti sunt, quos ab amore mundi diuinae caritatis ardor nondum perfecte separauit! Cum enim praedictus abbas in illa hora tremenda exitus sui memorari debuisset iustitiae Dei solius et pure secundum Deum puram sibi exhibentibus obedientiam consulere, carnis et sanguinis affectione male illectus antefatum nepotem suum fratribus illis designauit dicens eum bene esse religiosum et in exterioribus negotiis prouidum et consideratum. Quod licet ex parte uerum fuisset, quia tamen nequaquam sincera intentione, fratrum uidelicet utilitatibus consulendo, tale consilium dederat, sed, quantum ex poena, quae subsecuta est, intelligi datur, magis eo intuitu, ut parentela ipsius nepotis sui promotione illustrior redderetur, quam districtae sententiae pro hoc reatu suo moriens addictus sit, Dominus eidem successori minus canonicè adeptae dignitatis demonstrare dignatus est.*

*Erat namque in eodem monasterio locus quidam amoenus et ad refrigerandum accomodus atque in ipso loco fons perspicuis fluentis leni murmure scaturiens, qui per crepidinem alueoli sui luxuriantibus herbis iucundus tam uiuacitate sui quam etiam herbarum gratiosa uiriditate animos et oculos accedentium mulcebat. Hunc locum defunctus abbas, dum uitales adhuc carperet auras, refrigerandi gratia frequentare solebat ibique animum mordacium curarum aestibus defatigatum relaxans tanto liberius, quanto secretius euaporare sinebat. Cuius relaxationis consuetudinem successor ipsius eodem modo tenere decernens locum frequentabat et ipse, magis, ut reor procliuis ad commoda carnis, quae in praedecessore suo uiderat, sectanda, quam si uirtutis alicuius specimen a conuersatione ipsius exempli gratia trahere potuisset. Vna uero dierum, cum solito more ad praedictum locum accederet, audiuit quasi de fundo fontis uocem lacrimabiliter plangentis, et heus, heus, me miserum ingeminantis. Territus ergo uehementer et consternatus, ubi propius accessit, diligentius auscultans hanc*

esse praedecessoris sui defuncti abbatis uocem ex olim nota sibi qualitate uocis ipsius recognouit. Tum uero trementibus prae stupore labiis quaerenti, quisnam esset, qui illic ita plangeret, eadem uox quasi de sub aquis respondit dicens: «Ego sum ille consanguineus tuus, quondam abbas, nunc autem miserabilis spiritus, cui tu ad multam confusionem et infelicitatem meam in regimine huius monasterii successisti». Interrogatus, cur ita plangeret, «quia ardeo», inquit. Rursus interrogatus, quare arderet, cum religiosa uita ipsius, quam in corpore gesserat, requiem magis quam tormenta meruisse uideretur, «Tu», inquit, «incendii mei causa es». Et ait abbas: «Ego, quare uel quomodo?» «Quia», inquit, «fratribus, quibus indignus praeeram, personam animarum suarum saluti proficuam quaerentibus et mihi post Deum uota et consilia sua committentibus, heus! affinitatis, qua mihi iunctus eras, lenocinio caecatus non secundum timorem Dei, sed secundum propriae uoluntatis insipientiam consilium dedi, ut te ad apicem huius dignitatis proueheret. Idcirco iusto Dei iudicio in hoc aquae elemento cruciatibus addictus ardeo, liquesco, deficio et in nihilum paene redactus ad eadem tormenta rursus toleranda restauror. Quodsi certius probare uis friuola non esse, quae audis, fac afferri candelabrum aeneum et lenta submissione in aquam mitti». Mox praecipiente abbate allatum est candelabrum aeneum et sensim in aquam missum. Stupendo miraculo ita a facie frigidae illius, ut uidebatur, aquae liquefactum est, sicut fluit cera a facie ignis uel sicut fugatur nebula a calore solis. Quanta ergo seueritate censura iusti iudicis Dei damnabit eos, qui parentes suos de pecuniis uel possessionibus ecclesiarum sibi commissarum diuites et inclitos faciunt, si sic puniri meruit, qui personam fortasse satis idoneam ad officii spiritalis eminentiam sanguinis magis, quam caritatis intuitu prouehere praesumpsit!

[Conradus Eberbacensis, *Exordium Magnum Cisterciense*, cit., V, XXI, p. 383 - 386]

## 5. Pietro di Cluny e il *De miraculis libri duo*

Nato probabilmente nel 1094 in una famiglia della piccola nobiltà dell'Alvernia, nella regione del Livradois, Pietro di Montboissier divenne il nono abate di Cluny. Fatta la professione nel 1109 venne assegnato all'abbazia di Vézelay, poi fu priore di Domène e via via arriva all'apice della carriera con l'abbaziato di Cluny nel 1122. Morì diversi anni dopo, nel 1156.<sup>286</sup>

### Il *De miraculis libri duo*

Tra le opere composte dal celebre abate c'è l'*Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, scritto tra il 1144 e il 1147, e i *carmina*. Si ricordano anche il *Contra Petrobusianus hereticos*, scritto tra il 1139 e il 1140, il *Contra saracenos*, le *epistole* e gli *statuta*.<sup>287</sup> Gli si attribuisce anche il *De miraculis*. Il testo che dovrebbe risalire al 1135 venne attribuito all'abate di Cluny, poi identificato con Pietro il venerabile. Sono molte le attribuzioni univoche per questa raccolta già da parte degli autori e dei cataloghi antichi. In ogni caso quest'opera ebbe una larga diffusione e venne ripresa da molti testi tra il XII e il XV secolo.<sup>288</sup> Il *De miraculis* occupa un posto a parte nella produzione di Pietro di Cluny: risulta l'opera più interessante in questa sede poiché dedicata a *miracula* che spesso hanno a che fare con entità provenienti dai regni ultraterreni.

<sup>286</sup> *Repertorium fontium historiae medii aevi, primum ab Augusto Potthast digestu, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum*, IX, Fontes: Petrus - Pluntsch, p. 184.

<sup>287</sup> Ivi, p. 185 - 187.

<sup>288</sup> *Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo*, cur. Dyonisia Bouthillier, Turnouth, Brepols, 1988 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 83), p. 20 - 23.

Questo testo tratta effettivamente di meraviglie divise in tre categorie: le apparizioni dei defunti, le manifestazioni demoniache e le rivelazioni celesti.<sup>289</sup>

Uomo rapito al giudizio eterno e dannato ad essere fritto in padella dai demoni

*Cum ecce post multum noctis spatium homo ad se rediit, et miserabiliter ingemiscens ait: «Ha! Ha! Dei iudicium eternum raptus sum, et heu miser eterna morte dampnatus sum. Traditus sum horrendis tortoribus, igne inextinguibili cum diabolo et angelis eius perpetuo cruciandus. Ecce, ecce ignita sartago plena bullienti adipe, quam coram me tormentorum ministri detulerant, eamque ad me frigendum undique succenderunt». Et cum prior orationi sicut iam bis fecerat, tercio quoque incubisset, ille ait: «Cessa, cessa pro me orare, neque pro illo ultra fatigeris, pro quo nullatenus exaudieris». Priore uero dicente: «Frater redi ad cor, et misericordiam dum adhuc uiuis a Deo require», ille adiecit: «Putas ait me ut insanum loqui? Non insanio, set sana mente que dixi confirmo». Et cucullam prioris manu tenens, eum interrogauit: «Nonne hoc quod manu teneo, cuculla tua est?» Quo respondente: «Est», adiunxit: «Sicut hec vestis cuculla est, et sicut hoc quod substratum michi est palea est, sic et hoc quod coram cerno ignita sartago est». Et dum hec loqueretur, gutta inuisibilis ignis de illa quam dicebat sartagine exiens, in manum eius priore vidente cecidit, et mirabile dictu cutem et carnem usque ad intima ossis consumpsit. Tunc ille acri cum gemitu: «En» inquit «indubia est probatio. Nam sicut ista quam vides de sartagine prolapsa gutta, carnem consumpsit, sic confestim totum me ignea vorago consumet». Priore ad ista stupente, iterum dixit: «Ecce sartagine ipsam ministri infernales propius afferunt, et ut me in illam iniciant, iam iamque manus adaptant». Et post modicum: «Ecce linteum in quo iaceo undique concurrentes accipiunt, et me in ignita sartagine eternam frixuram proiciunt». Hoc velut ultimum vale mox ut priori atque his qui ad hoc horrendum spectaculum conuenerant indixit, subtracta voce ac reflexa ceruice puniendum spiritum condempnatis spiritibus tradidit.*

[Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo, cit., lib. 1, XXV, p. 27 - 28, r. 73 - 104]

Gerardo è mandato in un monastero in alta montagna

*Manebat alio tempore, in loco Cluniaco proximo, qui Altum Iugum vocatur. Sumpsit autem isdem locus nomen ab altitudine, quia omnem circumiacentem terram transcendit. Est enim mons altissimus, eleuatus in uertice montium, ipsas sepe nubium globositates, quando humida qualitate grauata, ad altiora conscendere nequeunt, sub se conspiciens, unde et Alpes Italie uideri, et maxima pars subiecte Gallie possit ostendi. Elatus ergo multo in aera spatio mons, et siluarum densitate circumseptus, uentis inclementioribus continue patens, niuibus diuturnis expositus, ascensu et descensu difficilis, popularem habitationem a se longe remouit, et remotiora querentibus, nil ultra se querere sui solitudine peruasit. Vnde et monachos tantum ad manendum suscepit, quos nec multos esse, sui ariditate permisit. (...)*

*Quo tempore frequenter in eadem ecclesia voces cuiusdam celestis militie et melodie, se audisse et michi retulit, et quibusdam aliis qui postea id michi dixerunt narrauit. Nec mirum. Illorum enim est audire celestia, quorum aures dedignantur audire terrena. Tanto enim magis sensus humani que supra se sunt percipiunt, quanto minus his que infra sunt dediti fiunt. Tali Gerardus certamine certans, tali uite sue cursui indefessus insistens, tandem palmam uictoribus debitam, brauiumque perseueranter currentibus promissum adeptus, beato in eodem loco fine quieuit.*

*Qui a uita presenti subtractus, uite se iam eterne participem, non multo post mortem suam elapso tempore aperte monstrauit, et ueram esse Apostoli sententiam qua dicit: “Que enim seminaueris homo hec et metet”, in se ipso comprobauit.*

<sup>289</sup> Ivi, p. 25.

[Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo, cit., lib. 2, p. 30 - 32, r. 201 - 214 e r. 235 - 248]

#### Monaco visitato di notte da demoni sotto forma di porci

*Iacebat quadam nocte in cella, sibi ut talium mos est ad laboris solamen et orationis secretum designata. Et ecce in multo iam processu noctis, ipsi adhuc uigilanti, et celestia meditant, demonum turba in specie porcorum agrestium apparuit. Furebant ubique per totam cellam, et discursu insano, rictu horrendo, dentibus longissimis, ac uelut in necem eius exacutis, pauefactum ac trementem hominem, circumstabant. Sudabat ille ut michi relatum est pre timore, et quasi iamiamque a bestiis discernendus, nil nisi mortem ultimam prestolabatur. Talia eo patiente, adauctus est metus, et quendam enormis magnitudinis hominem, ut ex cordis sui iudicio sibi uidebatur, demonum principem, cellam illam in qua ista fiebant, conspicit intrantem. Qui primo ingressu suo conuersus ad porcos: «Quid ait segnes facitis? Cur iam hunc non rapuistis? Cur non discernistis? - Quod dicis inquit porci, magno conatu facere nisi sumus, set cuncta temptantes, nil facere potuimus. - Ego» inquit ille «iam faciam, quod uos desides facere non potuistis». Quo dicto, unum ferreum longis ac recuruis unguis terribilem, minaci manu protendens, atque ad uirum Dei rapiendum, immo ad discernendum adaptans, eum nimio terrore | pene mente excedere coegit. Set Deus cui bonus uir ille sepe supplicando dicebat: «Ne nos inducas in temptationem, set libera nos a malo», temptationem tam duram non est passus ultra procedere, set multa misericordia qua semper suis prouidet, eduxit eum a temptatione, et liberauit a malo.*

[Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo, cit., lib. 2, p. 153, r. 25 - 49]

## 6. Erberto di Clairvaux, il Liber visionum et miraculorum

### Clareuallensium

Sono pochi i dati biografici certi relativi a Erberto di Clairvaux, sebbene sia stato un uomo molto rispettato e stimato negli ambienti cistercensi del XII secolo.

Secondo l'editore dell'*editio princeps* della sua opera, il *Liber uisionum et miraculorum Clareuallensium*, egli nacque in area iberica, e precisamente nel regno di Leon, anche se non vi sono conferme di questa ipotesi. Dopo il 1153 entrò nell'abbazia di Clairvaux, sotto l'abate Frastrado (1157-1161).<sup>290</sup> Verso la fine degli anni sessanta divenne abate di Mores, nella diocesi di Langres (probabilmente tra il 1168 e il 1178) e fu cappellano di Enrico di Marcy fino al 1179; è accertato che Erberto rimase comunque a Clairvaux che per i monaci aveva un'attrattiva irresistibile.<sup>291</sup> Successivamente nel 1181 venne nominato vescovo di Torres in Sardegna. Probabilmente la sua nomina era utile al papato a limitare l'avversione che al tempo contrapponeva Pisa a Genova, forti repubbliche marinare, che potevano essere utili assieme in caso di crociata: Pisa, in espansione, avrebbe voluto un vescovo pisano, ma la scelta di Erberto, sicuramente non italiano, non favoriva nemmeno Genova. In ogni caso, nei pochi documenti pervenuti dalla Sardegna Erberto di Torres non figura mai.<sup>292</sup> Infine, egli morì in una data non di molto anteriore al 14 agosto del 1196, "data in cui il *magister* Bandino, pisano, risultava già *electus Turritanus*, e di solito la sede episcopale non veniva lasciata a lungo senza titolare".<sup>293</sup>

### Il Liber de uisionum et miraculorum Clareuallensium

L'opera, innanzi tutto, ha un titolo convenzionale scelto dall'editore per rispondere a "criteri di facilità di identificazione". Infatti, l'autore non ha lasciato un titolo, né un'introduzione,

<sup>290</sup> *Herberti Turrítani archiepiscopi Liber de uisionum et miraculorum Clareuallensium*, ed. Stefano Mula, Turnhout, Brepols, 2017 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 277), Introduzione, p. LV - LVII.

<sup>291</sup> Ivi, p. LVIII - LIX.

<sup>292</sup> Ivi, p. LXIV - LXV.

<sup>293</sup> Ivi, p. LXV.

mentre la titolazione dei manoscritti è molto varia e la situazione non è diversa per le edizioni a stampa.<sup>294</sup>

L'opera sembra essere frutto di uno sforzo collettivo, iniziato a Clairvaux, mirante a preservare i racconti esemplari e i racconti delle visioni vivi in ambito cistercense. Preceduto solamente dall'anonimo *Collectaneum exemplorum*, e successivamente integrato in parte nell'*Exordium Magnum* di Corrado di Eberbach, non sembra aver utilizzato molti testi scritti come fonte, ma sembra aver registrato un gran numero di racconti orali, direttamente ascoltati da Erberto. Probabilmente l'autore non ebbe mai né il tempo né il desiderio di dare un'ultima mano al suo lavoro, come testimoniato da alcune note e glosse, probabilmente presenti nel manoscritto trascritto dai copisti successivi, che invece le integrano nel testo: ciò lascia supporre che il manoscritto non fosse "ripulito". Inoltre, il testo riporta alcuni errori che risulta altamente improbabile che un cistercense non correggesse rileggendo il testo. Per esempio, la data della festa di santa Maria di Clairvaux risulta sbagliata al capitolo 79. L'editore poi, indagando la tradizione del testo, scopre che su questa lezione risulta univoca e giustifica il fenomeno con il fatto che i monaci che copiarono il testo non erano originari di Clairvaux, per cui potevano non accorgersi dell'errore. Infine, risulta difficile anche definire la data dell'opera che potrebbe essere stata conclusa intorno al 1178.<sup>295</sup>

#### Infernus Hyslandiae

*In parte aquilonali, insula grandis esse cognoscitur Hyslandia uocitata christiane fidei subdita; est autem in ea mons quidam arduus et enormis magnamque ipsius regionis partem occupans, sub quo et in quo homines loci maximum arbitrantur esse infernum. Iste ergo mons undique cauernosus et cauus, totus ardens atque flammiumus, igne perpetuo semper exestuat, qui eum foris et intus usque ad fundamenta, immo uero ultra fundamenta penetrat atque deuastat. Siquidem ignis ille terribilis non modo sub fundamento montis, uerum etiam sub fundo maris uiuere ac seuire certis indiciis comprobatur. Equidem illa famosissima olla uulcani de Sycilia, que gehenne spiraculum dicitur et ad quam morientium anime dampnatorum ad comburendum ut sepe probatum est cotidie pertrahuntur, immensi baratri huius, ut asserunt, quasi formuncula reputatur. Tanta uero est in illa horrenda montis uoragine interiori conflagratio ignium, ut exurgentes undique flammarum multiplices atque immense pyramides ad nubes usque pertigant, ipsisque recedentibus alie atque alie resurgant ut prunas seuentis incendii, alias euomendo, alias resorbendo uehementes exaguet estus, adeo ut illa pars celi semper ardere uideatur. Preterea quedam saxee moles ad instar montium prominentes isdem flammaeis globis inesse cernuntur, que de inferi uentre flammarum uehementia uiolenter euulse cum impetu magno ad superiora raptantur rursusque pondere suo deiecte ad ima baratri reuoluuntur. Nec silendum existimo quod ignis iste tartareus quandoque, licet raro, excedere soleat limites suos. Denique temporibus nostris quadam uice tam uehementer erupisse uisus est ut maximam circumquaque regionis illius partem disperderet. Qui non solum uillas et edificia queque combussit, uerum etiam herbas arboresque radicitus exurens, ipsam quoque humum cum suis ossibus conflagrauit. Equidem montes saxei seu etiam metallini a facie ignis huius quod, dictu mirabile, est sicut cera, penitus defluerant et defluendo terram operuerunt, ita ut undique ipsorum liquamine ualles replerentur et montana campestribus equarentur. At uero saxa liquefacta super totam humum circumquaque diffusa, cum recedente igne postmodum diuiserunt, apparuit superficies terre quasi marmorea ac ueluti pauimenta lapide strata et redactum est in solitudinem solum quod*

---

<sup>294</sup> Ivi, p. LIV - LV.

<sup>295</sup> *Herberti Turritani archiepiscopi Liber de visionum et miraculorum Clarevallensium*, cit., Introduzione, p. LXIX - LXIV.

*prius habitabile fuerat atque fructiferum. Cum igitur ignis iste seuissimus terram illam et uniuersa que in ea erant insaciabili uoracitate depastus fuisset, adiecit etiam terribiliore miraculo ut et mare uicinum inuaderet. Ingressusque altitudinem pelagi cepit inaudita seuicia usque in abyssum comburere atque consumere aquas. Preterea uero ingencium moncium et collium moles, quas reliqua de uoracissima flamma subuertat, toto secum impetu traxit ut recedentibus aquis loco earum terra succederet et transferrentur montes in cor maris. Qui, cum equora longe lateque cumulo cumulotenus repleuissent et abyssi magne uoraginem salso litori coequassent, uersum est mare in aridam ita ut in eodem loco in quo primitus aque extiterant, ibi postmodum per XII militaris terra solida haberetur et usque nunc forsitan habeatur. Porro in illa conflagratione dispariit uilla quedam nobilis atque populosa, habens in introitu maris portum egregium, quem et ipsum sublato equore constat nichilominus fuisse deletum. Sciendum quoque est quod ignis iste perpetuus non solum sub fundamento montis ut supra tetigimus, uerum etiam sub fundo maris inesse cognoscitur. Sepe namque de profundo pelagi flamma uehementer exiens altius super equoris undas erumpere cernitur, pisces et omnia maris animancia circumquaue comburens, ipsaque nauigia cum nauigantibus, nisi celerrime fugam arripuerint incendens atque consumens. Quid ergo mirabilibus istis mirabilibus? Quidque terribilius excogitari potest? Quis iam ita peruersus et ita incredulus extat ut ignem eternum animas cruciantem esse discredat, cum uideat oculis istum de quo nunc loquimur non solummodo solum petrasque marmoreas, uerum etiam et inuincibiles aquas tanta horribilitate comburere, que ceteros ignes consueuerunt tanta facilitate extinguere? Sed qui parata diabolo et angelis eius ignis eterni supplicia dedignantur credere uel audire, ipsi in eis postmodum precipitandi sunt, que modo, dum licet, effugere contempnunt.*

[Herberti Turritani archiepiscopi Liber de visionum et miraculorum Clarevallensium, cit., <123>, p. 229 - 231, r. 6493 - 6560]

#### Quello che era solito vedere spiriti aerei e anime di defunti

*Referente nobis uiro uenerabili et religiosissimo Poncio, quondam Aluernorum episcopo, comperimus quendam in prouincia fore presbiterum qui pene incessanter uidere solitus est aereos spiritus, necnon etiam animas defunctorum in purgatoriis locis penas luentium, tam reprobos quam saluandas, uerumtamen saluatas aspicere non datur ei facultas. Porro in domibus aut in ceteris locis in quibus habitant homines, tantam demonum turbam frequentius cernit, ut nullatenus queat numerari. In primordio terrebant eum, nunc autem plurimum delectant eum huiusmodi uisiones, unde et libenter in eis immoratur atque intendit. Saluandorum animas, quando in proximo liberande sunt, uidet in dies fieri pulciores atque alacriores. Que ubi perfectum decorem induerint, tunc pro certo agnoscit quod in crastinum transferende sint ad requiem. Dicit autem sibi apparere quendam militem mortuum, qui de omnibus istis instruit illum. Reuelatur quoque ei frequenter obitus plurimorum, ita ut sepe etiam denunciaret diem migrationis eorum. Siquidem ostenditur ei quidam caballus imperfectus et cuius ille sit etiam intimatur. Iste ergo equus de die in diem in membra formatur. Quo tandem propemodum consumato, cum unum aliquod membrum adhuc ei solum deesse perspexerit, intellegit eum in crastino esse perficiendum et illum cuius est tunc similiter moriturum. Si quis autem ab eo de aliquo amico sciscitari uoluerit, sequenti die renunciat ei utrum in pena sit an non, indicans etiam patriam, genus, nomen et faciem defuncti, aliaque signa per que uerum dicere comprobatur.*

[Herberti Turritani archiepiscopi Liber de visionum et miraculorum Clarevallensium, cit., <161>, p. 286 - 287, r. 8079 - 8103]

## 7. Collectio exemplorum cisterciensis

Si tratta di una delle più antiche raccolte di *exempla* cistercensi formatesi tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII secolo. Non è sicura la datazione, ma l'editore afferma che l'opera trascritta nel manoscritto Paris, BnF lat. 15912 "est un excellent témoin de la second étape des recueils cisterciens d'*exempla*".<sup>296</sup> Il testo risulta divisibile in tre parti: una suddivisa in capitoli che trattano di vizi e virtù con i titoli o gli autori scritti in rosso, poi un'altra in cui vi sono alcuni capitoli (fol. 121-131) che riportano titoli non numerati e che trattano delle vite di santi cistercensi del XII secolo e un'ultima parte che riporta lunghi estratti del *Liber miraculorum* di Erberto di Clairvaux.<sup>297</sup> Il testo del manoscritto in questione dovrebbe risalire al 1200, o comunque deve essere stato composto dopo il 1194. Quanto al luogo di composizione, l'editore non rileva possibilità di identificarlo. Forse venne vergato in un luogo non troppo distante da Parigi; alcuni studiosi hanno ipotizzato il monastero di Beaupré, vicino a Beauvais.<sup>298</sup>

Il principe di Salerno interpreta l'eruzione del vulcano come presagio di morte di un empio  
*Petrus Damianus. Quidam princeps Salernitanus cum quadam die perspexisset de monte flammam erumpere protinus ait: «Sceleratus in proximo moriturus est et in infernum descensurus. Est enim talis consuetudo in illis partibus, ut imminente morte diuitis reprobis, mons ille flammam euomat piceas et sulphureas». His dictis, superueniente proxima nocte, dum idem princeps securus cum meretrice concumberet, expirauit; quem ita diu perferens tandem a se non hominem sed cadauer abiecit.*

[*Collectio exemplorum cisterciensis*, cit., XXI 8, n. 290, p. 85]

L'imperatore Teodosio trova rifugio su un monte dove prega Dio  
*Theodosius imperator in summis Alpibus constitutus, expers sompni ac cibi, sciens quod destitutus suis, nesciens quod clausus alienis, Dominum Iesum solus solum, corpore humifusus, mente celo fixus orabat. Dehinc uero, postquam insomniam noctem precum continuatione transegit et testes quas in precium celestis presidii appenderat, lacrimarum lacunas reliquit, fiducialiter arma corripuit. Solusque sciens se esse non solum, signum crucis prelio dedit ac se in bellum, | etiam si nemo sequeretur, uictor immisit futurus. Siquidem ubi ad contigua miscende pugne spatia peruentum est, magnus turbo uentorum in ora hostium irruit. Ferebanturque per aera spicula nostrorum atque ultra mensuram humani iactus per inane deportata, nunquam cadere priusquam inpingerent sinebantur et que ipsi uehementer intorserant, excepta uentis impetu supinata retrorsum, ispsos infeliciter configebant.*

[*Collectio exemplorum cisterciensis*, cit., XXVI 1, n. 348, p. 103]

Breve richiamo alla Visio Fursei  
*Ecclesiastica Hystoria Anglorum. Beatus Furseus cum ab angelo duceretur, uidit in aere quatuor ignes, unum scilicet mendacii cum hoc quod in baptismo abrenuntiare nos Sathane et omnibus operibus eius promissimus minime implemus. Alterum cupiditatis cum mundi diuitias amori celestium preponimus. Tercium dissensionis cum animos proximorum etiam in superuacuis rebus offendere non formidamus. Quartum impietatis cum infirmiores spoliare et eis fraudem facere pro nichilo ducimus.*

[*Collectio exemplorum cisterciensis*, cit., XXXIV 1, n. 406, p. 131]

<sup>296</sup> *Collectio exemplorum cisterciensis in codice Parisiensi 15912 asseruata*, ed. Jacques Berlioz e Marie Anne Polo de Beaulieu, Turnhout, Brepols, 2012 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 243 - Exempla Medii Aevi, t. V), p. XIII - XV.

<sup>297</sup> Ivi, p. XV - XVI.

<sup>298</sup> Ivi, p. XXI - XXIII.

#### Visione di un monaco in cui un soldato è punito dal becco di un uccello

*De Visione cuiusdam monachi. Miles quidam per decennium | post mortem suam grauissimos pertulit cruciatus. Auiculam quandam niso similem in pugno suo ferebat que manum eius rostro et unguibus lacerabat, quia in lusu auium omni uite sue tempore fuerat delectatus. Quod peccatum nec in senectute defleuit neque deseruit, quia nec se in hoc delinquere estimabat, alias tamen castitate et misericordia laudabilis apparebat.*

[Collectio exemplorum cisterciensis, cit., XXXIV 2, n. 407, p. 131]

#### Un tale passando vicino all'Etna sente che vi stanno preparando un fuoco

*Quidam in Sicilia iuxta Ethnam montem flammium transiens audiuit uocem quasi hominis dicentis ad socios suos: «Facite copiosum ignem quia episcopus Podiensis uenit».*

[Collectio exemplorum cisterciensis, cit., XXXIV 5, n. 409, p. 131]

#### Un tale punito per generazioni su una scala di fuoco

*Quidam diues ac prepotens, bone opinionis et secundum humanum iudicium uite innocens, post suum obitum a quondam viro religioso qui per spiritu ad inferiora descendit, in supremo cuiusdam scale stare uisus est. Que scala inter stridentes et crepitantes ultricis incendii flammis uidebatur erecta atque ad suscipiendas omnes ex eadem progenie constituta. Vir autem qui hec contemplabatur, dum causam huius horrende dampnationis inquireret, audiuit quia propter quandam possessionem Metensis ecclesie quam beato Stephano proauus eius abstulerat, cui iste iam decimus in hereditate successit.*

[Collectio Exemplorum cisterciensis, cit., XXXVIII 9, n. 449, p. 146]

#### Visione di accidiosi torturati con l'olio di una padella dai demoni

*Quidam monachus raptus in spiritu uidit homines torreri sicut anseres solent et sagimen cum patella super eos refundi. Cui perquirenti ductor suus | respondit eos qui tepide et remisse in ordine uiuunt et nimis sibi parcunt sic debere torqueri. Ille reuersus ab extasi sepe dicere solebat quod malo suo comederat carnes.*

[Collectio exemplorum cisterciensis, cit., LXV 2, n. 750, p. 240]

## 8. Giacomo di Vitry

Giacomo fu probabilmente originario di Vitry-en-Perthois, importante città della provincia della Champagne. Nacque nel 1165 da una famiglia ricca che gli permise di studiare e di fare anche un viaggio in terra santa. Arrivò a Saint-Nicolas d'Oignies nel 1208 e fu ordinato nel 1210. Nello stesso anno fece un viaggio a Parigi ed era già di ritorno un anno dopo. Dal 1211 ebbe diversi incarichi pastorali nei quali ottenne molto successo. Il particolare la sua attività di predicazione si scagliò contro l'eresia albigese viva nei primi decenni del XIII secolo. Sembra che con tale attività sia entrato in contatto con Folchetto di Marsiglia, famoso trovatore, convertito e divenuto poi vescovo di Tolosa nel 1205, che gli chiese di scrivere una vita di Maria di Oignies. Il successo ottenuto da predicatore è attestato da diversi contemporanei come Umberto di Romans e Vincenzo di Beauvais. In seguito a ciò, divenne vescovo di san Giovanni d'Acri nel 1216 e le sue lettere testimoniano l'intenso impegno vissuto durante le crociate. Egli ritornò in Italia, a Roma, tra il 1222 e il 1223, e successivamente ritornò a Liegi, intorno al 1225. Nel 1228 ottenne dal papa di rinunciare al difficile seggio episcopale di Acri. Tra il 1226 e il 1229 svolse diversi incarichi per il vescovo di Liegi e lo assistette nei suoi ultimi giorni. In seguito, nel 1229 venne nominato cardinale di *Tusculum*, oggi Frascati, ma mantenne i rapporti con gli ambienti ecclesiastici di Liegi. Morì a Roma nel 1240.<sup>299</sup>

<sup>299</sup> *Iacobi de Vitriaco Sermones vulgares vel ad status*, Turnhout, Brepols, 2013 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 255), p. VII - XIV.

Tra le diverse opere che scrisse vi sono testi agiografici, storici, sermoni e lettere. Tra i primi si ricordano la vita di Maria di Oignies, finita nel 1216. In seguito alla nomina come vescovo d'Acri scrisse sette lettere tra il 1216 e il 1221.<sup>300</sup> Scrisse poi la *Historia Hierosolimitana abbreviata*: i primi due libri di quest'opera sono abitualmente chiamati *Historia Orientalis* e sono tramandati da ventiquattro manoscritti che fanno dell'*Historia Orientalis* l'opera più diffusa di Giacomo di Vitry. Le date di composizione sono discusse: essa venne probabilmente scritta tra il 1219 - 1221 e il 1223 - 1224. L'*Historia occidentalis*, la restante parte dell'opera, risulta incompiuta; in base al suo contenuto si ritiene che sia stata composta tra il 1219 e il 1226.<sup>301</sup>

### **I Sermones vulgares vel ad status**

I sermoni composti da Giacomo di Vitry sono solitamente divisi tra *Sermones de tempore* e *Sermones feriales uel communes uel quotidiani*. I primi seguono il tempo liturgico e sono in totale 423, escluso il prologo. Le omelie sono molte e la tradizione vasta e complessa, l'editore individua quattro raccolte di sermoni testimoniate dalla tradizione manoscritta: i *sermones de tempore*, i *sermones de sanctis*, i *sermones feriales vel communes* e i *Sermones vulgares vel ad status*.<sup>302</sup> In particolare "Il semblerait que le recueil des *sermones uulgares uel ad status* fût celui qui eut la meilleure diffusion et la plus équilibrée dans le temps".<sup>303</sup> Quest'ultima raccolta sarà presa in esame in questo elaborato.

#### L'exemplum di Nerone e dei falsi avvocati. Tubach: 2505.

*Legitur autem in tragedia quadam Senece quod uisum est cuidam quod uideret Neronem apud inferos balneantem ministrosque circa eum aurum feruens infundere dicentemque, cum uideret chorum aduocatorum ad se uenientem: «Huc», inquit, «uenale genus hominum, o aduocati, amici mei, accedite, ut mecum in hoc vase balneetis; adhuc enim superest locus in eo quem uobis reseruauis».*

[Iacobi de Vitriaco *Sermones vulgares vel ad status*, cit., XVII, n. 11, p. 320]

#### L'eremita indignato per la salvezza di un ladro, diventa preda del diavolo

*«Que nimis apparent retia vitat avis». Vnde diabolus sub specie boni quandoque aues, id est religiosos, decipit, ut seipsos nimis affligendo inutiles reddant uel etiam aliis despectis de se presumant.*

*Vnde legimus de quodam heremita, qui valde asperam longo tempore fecerat penitenciam, quod cum ad eum quidam latro uenisset, qui multos spoliauerat et iugulauerat, facta confessione nullam ab heremita uolebat penitenciam recipere. Semper enim de latrocinio et rapina uixerat et ieiunare vel aliquam facere penitenciam non consueuerat. Tandem heremita ab illo accepit quod potuit et iniunxit et ut quociens iuxta uiam crucem aliquam uideret, flexo genu orationem dominicam diceret. Cumque latro hanc solam penitenciam suscepisset, remotus paululum a cella heremite uidens hostes suos, quorum consanguineos occiderat, fugere cepit. Quo fugiente, crux supra uiam erecta illi occurrit et statim flexu genu cepit orationem dominicam dicere et crucem adorare. Et cum euasisse potuisset, si continue cucurrisset, maluit mori quam penitenciam sibi iniunctam preterire. Cum ergo ab hostibus fuisset peremptus, uidit dictus heremita angelos Dei cum gaudio portantes animam latronis uel potius martyris. Et cepit cogitare ex magna presumptione et valde indignari et dolere quod per multos annos penitenciam durissimam fecisset et tamen latro ille et homicida, qui numquam penitenciam fecerat, eum in gloriam precessisset. Et spiritu nequam agitatus cepit relicta heremo ad seculum ire. Et quia per apostasiam dedit locum diabolo, accepta in eum potestate*

<sup>300</sup> Ivi, p. XV - XVII.

<sup>301</sup> Ivi, p. XXI - XIII.

<sup>302</sup> Ivi, p. LXXI - LXXII.

<sup>303</sup> Ibidem.

- *timens diabolus ne aliquando ad penitenciam deberet redire -*, posito in via obstaculo corrui et collo confracto, sepultus est in inferno.

"Finis non pugna coronat".

"Vbi te inuenero, ibi te iudicabo".

*Alie uirtutes in stadio currunt, sed sola perseuerantia brauium accipit et reportat.*

[*Jacobi de Vitriaco Sermones vulgares vel ad status*, cit., XXXIII, n. 14, p. 627 - 628]

## 9. Gervasio di Tilbury e gli *Otia imperialia*

Gervasio è un autore inglese, probabilmente nato a Tilbury e attivo nella seconda metà del XII secolo. Vi sono poche informazioni rispetto alla sua biografia. La data di nascita oscilla tra il 1145 e il 1173, ma più probabilmente non nacque dopo la metà degli anni cinquanta. Originario di una famiglia nobile, che gli permise di studiare latino, fu chierico a Reims dal 1176, negli anni in cui la Chiesa si scontrò contro alcuni eretici. Grazie alla frequentazione dell'arcivescovo di Reims e della corte dei plantageneti Gervasio conobbe le lettere classiche e i testi di matematica e scienze di arabi e greci. Nel 1170 salì al trono d'Inghilterra Enrico il giovane, e Gervasio svolse per lui alcuni incarichi amministrativi; inoltre compose per il re il *Liber facetiarum*, oggi perduto, ma che ebbe molto successo. Forse proprio il consenso ottenuto da quest'opera spinse l'autore a cimentarsi con gli *Otia imperialia*. Il testo, dopo una parte storica e geografica, intendeva raccogliere le numerose notizie di fatti miracolosi e meravigliosi accaduti nel mondo. Nel 1183 dopo la ribellione del re al padre e la morte di Enrico il Giovane a Quercy, la composizione venne sospesa. Gervasio infatti lasciò l'Inghilterra ed arrivò in Italia dove fu, prima, insegnante di diritto a Bologna, e poi in Sicilia al servizio dell'ultimo re normanno, Guglielmo II il Buono. In questo periodo visitò Napoli, Nola e Salerno e nel 1189 fece visita al cugino Filippo di Salisbury. Nello stesso anno morì Guglielmo II e Gervasio si trasferì in Provenza dove svolse la professione di giurista. Poi, nel 1194, fu ad Arles, al servizio dell'arcivescovo Imberto d'Aiguières. In seguito, sposò una parente dell'arcivescovo che lo legò ad una potente famiglia nobiliare. In diversi documenti databili tra il 1207 e il 1217 si scopre che Gervasio svolse un doppio incarico di notariato civile ed ecclesiastico. Nel 1209 salì al trono imperiale Ottone di Brunswick, ma Gervasio non si unì subito alla sua corte; forse ciò avvenne successivamente al 1214. Ottone, che non sarà un sovrano stimato, passò gli ultimi anni in Sassonia dove morì nel 1218 e probabilmente ricevette nel 1215 l'opera di Gervasio di Tilbury a lui dedicata, gli *Otia imperialia*. La vicinanza a Ottone non sembra intaccare l'attività di giudice del nostro che anzi proseguirà anche negli anni venti. L'ultimo atto firmato da giudice è del 1222; in seguito, si ritirò a vita monastica nell'ordine dei Premostratensi. Non si sa con esattezza la data di morte: alcuni credono che sia noto successivamente come Gervasio di Ebstorf, un monastero della Sassonia, per aver composto una *Mappa mundi*, altri negano questa eventualità.<sup>304</sup>

### Gli *Otia imperialia*

L'opera è divisa in tre parti e venne composta tra gli anni Settanta del XII secolo e il 1215, anche se sembra che anche in anni successivi egli si sia dedicato alla scrittura di *addenda* poi aggiunti in manoscritti successivi dell'opera. Bartoli ritiene che la parte più corposa degli *Otia imperialia* sia stata composta fra il 1211 e il 1215. Inoltre, descrive in questo modo il contenuto dell'opera:

“la Parte I si compone di venticinque capitoli, ha per argomento la creazione del mondo e degli esseri animati, la disposizione degli elementi, il peccato originale, l'inferno, il paradiso, il diluvio universale e l'arca di Noè: la conoscenza di Dio e della sua potenza aiuterà l'imperatore a razionalizzare la propria, che è quella di un mortale destinato a tornare polvere. La Parte II si articola in ventisei capitoli che vertono su argomenti storico-geografici; i primi affrontano una

<sup>304</sup> Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, ed. Elisabetta Bartoli, Pisa, Pacini 2009, introduzione, p. IX - XVI.

suddivisione del mondo in Asia, Europa e Africa, quindi l'autore offre una descrizione più dettagliata degli aspetti geografici delle singole zone e province; dal XIV capitolo si passa alla narrazione storica dai regni antichi fino a quello contemporaneo. La Parte III è composta dal Libro delle Meraviglie: l'autore ha raccolto in 130 capitoletti di lunghezza variabile alcuni fatti meravigliosi la cui lettura accompagni l'imperatore nei momenti di svago dalle sue faticose occupazioni".<sup>305</sup>

I testi proposti di seguito derivano in particolare dal terzo libro degli *Otia imperialia*, dedicato ai fatti meravigliosi, ma vi sono anche brani estratti dal secondo libro, dedicato alla geografia, e uno dal primo.

#### Il paradiso e i quattro fiumi

*Fons siue "fluuius egrediebatur ad irrigandum paradissum" hoc est ligna paradisi. Fons iste matrix fuit omnium aquarum quasi abissus, et irrigabat, hoc est ministrabat humorem. Dicitur enim terra circumiacens humectari a fluminibus per tracones, quasi per uias subterraneas uel per meatus, quatuordecim uel sedecim stadiis.*

*Fons hic diuiditur in quatuor flumina, quorum unus dicitur Fison. Hic a Gangaro, rege Indie, dictus est Ganges, et sonat secundum Ysidorum Fison "caterua", quia decem flumina recipit in se; uel "mutatio oris", quia faciem mutat exiens a paradiso, tum in colore, quia hic clarus, ibi obscurus, alibi turbidus, tum in quantitate, quia alibi paruus, alibi difusus, tum in sensu, quia alibi frigidus, alibi calidus. Hic circuit terram Euilach (sic dictam ab Euila, nepote Noe), id est Indiam. Alius fluuius Gion, qui et Nilus, et sonat "yatus terre" uel "terreus", quia turbidus est. Hic circuit Ethiopiam, et postea transit iuxta Ierusalem per Egiptum. Tercius Tigris, propter sui uelocitatem, ut tigridis. Hic fluit contra Assirios. Quartus Eufrates, quasi "frugifer" uel "fructuosus". Hic est in Caldea, unde uenit Abraham, et irrigat terram Mesopotamie.*

*Hec itaque quatuor flumina ab eodem fonte manantia separantur, et iterum quedam eorum inter se commiscentur, iterumque diuiduntur. Nonnumquam a terra absorbentur et iterato emergunt, sicut scimus fluuium Gardonem, in Narbonensi prouincia, in confinio cuiusdam Nemausensis, deindeque sub castro absorberi sub loco qui uocatur Campigniacum, deindeque sub castro sancti Priuati in latum et amplioem amnem renasci.*

*Porro ubi nobis quatuor dicta flumina oriantur, diuersi diuersa senciuunt. Dicitur Ganges prorumpere in locis Caucasi montis, Nilus non procul ab Athlante, Tigris et Eufrates in Armenia.*

*Sane quod diximus paradissum locum esse diluuium inaccessum nemo miretur, cum idem de Olimpo plurimi tradiderint. Asserunt enim Olimpum montem Tracie, tante celsitudinis esse quod usque ad liquidum aera uadat, quod probatur quia nullus ibi uel leuis aure motus sentitur, cui est pro argumento quod litere, si pulueri cacuminis imprimantur, reuoluto anno in sua figura integre perseuerant. Sed et pro nimia aeris raritate aues illic uiuere nequeunt.*

*Nonnumquam philosophi illic ascendentes diu ibi manere non poterant, si non spongias aqua plenas in manibus tenerent, quas naribus apponentes crassiorem inde aerem attrahebant.*

[Gervase of Tilbury, *Otia imperialia, recreation for an emperor*, ed. S.E. Banks, e I. W. Binns, Oxford University Press, 2002, I, 10, p. 70 - 73]

#### Il paradiso terrestre in "sulle quattro monarchie e le cinque zone e il paradiso"

*Porro monarchia Ade caput habuit in paradisso ubi, dum uixit sine peccato, regnauit, et ut rex animantibus sibi subiectis inposuit nomina, lingua quidem Ebraea, que usque ad diuisionem lingarum sola in usu erat. Est autem Adam creatus in agro Damasceno, et statim ut creatus in*

<sup>305</sup> Ivi, p. XVII - XX. Per maggiori informazioni sulle idee politiche dell'autore e sul suo stile narrativo, oltre che sulla tradizione del testo, consultare Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, cit., introduzione.

*paradisum translatus, qui est locus a principio plantatus, hoc est ab oriente. A principio in Eden plantatus est, id est in deliciis, quia idem sonat Eden quod deliciae. Est ergo locus amenissimus, longo terre et maris tractu a nostra habitabili regione segregatus, sic excelsus ut usque ad lunarem globum attingat, unde et aque diluuii ad locum non peruenerunt. Vtrum autem sit ultra torridam zonam non assero, sed id defendi potest quod locus propter solis interpositum calorem nobis inaccessibilis perhibetur. (...)*

*Porro maiores nostri ciuitatem sanctam Ierusalem | in medio nostre habitabilis sitam scripserunt, secundum illud: "Operatus est salutem in medio terre".<sup>306</sup>*

[Gervase of Tilbury, *Otia imperialia*, cit., II, 10, p. 66 - 68]

### Artù e l'Etna, ne "le isole del mar Mediterraneo"

*In Sicilia mons est Ethna, cuius exustu sulphurea fiunt incendia. In cuius confinio est ciuitas Catheniensis, in qua gloriosissimus corporis beate Agate, uirginis ac martiris, thesaurus ostenditur, suo beneficio ciuitatem illam seruans ab incendio. Hunc autem montem uulgares Muntgibel appellant. In huius deserto narrant indigene Arcturum magnum nostris temporibus apparuisse. Cum enim uno aliquo die custos palefridi episcopalis Catheniensis commissum sibi equum depulueraret, subito impetu lasciue pinguedinis equus exiliens ac in propriam se recipiens libertatem fugit. Ab insequente ministro per montis ardua precipitiaque quesitus, nec inuentus, timore pedissequo sucrescente, circa montis opaca perquiritur. Quid plura? Artissima semita sed plana inuenta, puer in spatiosissimam planiciem iocundam omnibusque deliciis plenam aduenit, ibique in palatio miro opere constructo repperit Arcturum in strato regii apparatus recubantem. Cumque ab aduena et peregrino causam sui aduentus percontaretur, agnita causa itineris, statim palefridum episcopi fecit adduci, ipsumque presuli reddendum ministro commendat, adiciens se illic, antiquis in bello cum Modredo nepote suo et Cilderico duce Saxonum pridem commisso uulneribus quotannis recrudescens, saucium diu mansisse. Quin immo, ut ab indigenis accepi, exenia sua ad antistitem illum destinauit, que a multis uisa et a pluribus fabulosa nouitate admirata fuerunt.*

*Sed et in siluis Britannie maioris aut minoris consimilia contigisse referuntur, narrantibus nemorum custodibus (quos "foristarios" quasi indaginum ac uiuuariorum ferinorum aut regionum nemorum uulgus nominat) se alternis diebus circa horam meridianam et in primo noctium conticinio sub plenilunio luna lucente sepissime uidere militum copiam uenantium et canum et cornuum strepitum, qui sciscitantibus se de societate et familia Arcturi esse affirmant. His ergo uelut ad instar fabularum decursis, ad materiam redeamus.*

*Non enim sine iusta dubitatione queritur unde in Sicilia tanta fiunt incendia ac terremotus. Respondeo quod in terra est abissus, id est immensa profunditas, sic dicta quia abest fondus, nobis scilicet imperscrutabilis; de qua abisso scriptum est: "Rupti sunt omnes fontes abissi magne"<sup>307</sup>. Iuxta hanc sunt loca cauernosa et spelunce late patentes.*

[Gervase of Tilbury, *Otia imperialia*, cit., II, 12, p. 334 - 339]

### I bagni di Pozzuoli

*Est etiam in ciuitate Neapolitana ciuitas Puteolana, in qua Virgilius ad utilitatem popularem et admirationem perpetuam balnea construxit, miro artificio edificata, ad cuiusuis interioris ac exterioris morbi curationem profutura; singulisque cocleis singulos titulos superscripsit, in quibus notitia erat cui morbo quod balneum deberetur. Verum nouissimis diebus, cum apud Salernum studium fisicorum uigere cepisset, Salernitani inuidia tacti titulos balneorum corruerunt, timentes ne diuulgata balneorum potentia lucrum practicantibus auferret aut diminueret. Ipsa tamen balnea, pro maxima parte intacta, diuersis morborum generibus medelam tribuunt. Suspecta quoque sunt illa que certam incolarum non habent noticiam aut*

<sup>306</sup> Salm. 73, 12.

<sup>307</sup> Gen. 7, 11.

*ad uirtutem memoriam, eo quod inter duo contrariorum effectuum infirmitas infici quandoque potius posset quam curari.*

[Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, cit., n. 15, p. 62]

#### Il vescovo Giovanni e le anime nel vulcano

*Sunt in confinio Puteolano montes quorum harena in summitate pedes addurit et sui ardore prohibet ascendentibus progressum. Illic refert antiquitas episcopum Iohannem quondam Puteolanum, uirum sanctum et in omni bono opere perfectum, dum agendam et mortuorum sedulus orator passim deambulando cantaret, audisse animarum lamentationes, que in concauitate monti sulfurei pati audiebantur. Sed et quandoque cuidam lamentanti episcopus ex parte Domini nostri Iesu Christi precipit cuius sit anima cuiusue reatus criminationi obnoxia pandat. Familiari itaque lacrimosoque colloquio, humana uoce, anima adiurata respondit se cuiusdam noti atque uicini spiritum esse, illic grauibus penalibusque Auerni incendiis addictam. Inquirat uir sanctus si quam spem salutis haberet. At illa se missis et orationibus respondit posse saluari, si per annum cotidianum pro ea offerretur Domino sacrificium. Ad hec episcopus: «O», inquit, «anima christiana, quibus inter signis quibusue indiciis compertam habeo tuam saluationem?» Respondit anima: «Si reuoluto anno ad hunc redieris locum et me sub Dei nomine interpellaueris, respondebo tibi si in locis hiis penalibus adhuc fuero; sin autem, pro certo scias me per Dei misericordiam et tuas orationes esse liberatam».*

*Quid ultra? Reuoluto anno in missis et orationibus ab episcopo continuato, animam adiuratam nusquam auditam referebat episcopus, unde ipsam prorsus liberam uir Dei ex conducto presumebat. Asserunt enim animas, quamdiu in locis penalibus quasi nobis uicinis et coniunctis sunt, per uisiones nunc sompniorum, nunc manifeste in corporum pristinorum similitudine ex diuina dispensatione cum finibus et amicis frequenter ut licenter apparere, statusque sui miseriam et necessitatem pandere; uerum cum ad altiora gaudi purgatorio exacto euecte fuerint, iam ad nostram non se offerunt uisionem.*

[Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, cit., n. 17, p. 62 - 65]

#### Visione delle porte dell'inferno

*Aliud eiusdem episcopi mirabile dictum recensebo, dum modo non tedeat audire quod salubre esse debet didicisse. Est in confinio loci iam dicti lacus quem Iohannis dicunt, cuius aqua teterrima, sed infuso oleo efficitur limpidissima ac lucida. Ad hunc lacum memoratus episcopus accedens ut exploraret quid in aqua posset esse uel sub aqua latens, in cuius confinio multas ac terribiles lamentantium uoces frequenter audiebat, uno aliquo die cadum olei purissimi aque superfudit, statimque uelut accensa lucerna uidit sub aqua portas enneas et uectes ferreos maxime quantitatis prostratas; cepitque in uiri sancti mentem subire has esse portas inferni, quas Dominus noster Iesus Christus confregit quando infernum spoliavit.*

[Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, cit., n. 18, p. 64 - 67]

#### Il lago di Averno

*Est et inter Neapolim et Puteolum locus quidam, quasi stagni sicca uestigia, terra quidem lutosa. In hunc locum si proiectum quodlibet animantum fuerit, statim moritur. Sed et aues superuolitantes alitu loci illius statim inficiuntur, et sic moriuntur. De loco isto scripsit Lucretius:*

*“Principio, quod Averno uocantur nomen, id a re  
Impositum est, quia sunt auibus contraria cunctis”.*

*Huic simile in attracione uidimus in regno Arelatensi, in confinio ciuitatis Auinionensis, uilla que Thorum dicitur. Erat enim, in loco quo nuper ecclesia in honore sancte Marie constructa est, lutum tantam uim habens attractiuam quod si quodlibet lignum aut quamcumque solidam*

*materiam aut manum aut pedem cuiusuis animantis infixeris, nulla ui nulloue artificio de cetero sine succisione potest extrahi.*

[Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, cit., n. 19, p. 66 - 67]

#### Il legno della Croce e la piscina probatica

*Tradit antiquitas quod in edificatione templi inuentum est lignum nulli usui commodum in ipsius templi constructione: aut enim breuius erat aut longius quam requirebatur. Veniens ergo regina Saba, uidit in spiritu, in domo saltus que Nerota dicebatur, lignum dominice crucis, et nunciauit Salomoni, cum iam recessisset ab eo, quod in eo moreretur quidam, pro quo occiso perirent Iudei, perderentque locum et gentem. Timens Salomon effodit illud in terra, ubi post facta est probatica piscina. Appropinquante enim tempore Christi superenatauit, quasi prenuncians Christum; et exinde cepit, ut dicunt, mocio que fiebat angelo descendente, et qui primus languens in aquam descendebat, sanus fiebat a quacumque infirmitate. Et hoc lignum asserunt esse crucem Domini. (Sed et alii dicunt Adam de paradiso tulisse pomum vel surculum ligni uetiti, ex cuius semente fuit crux, ut unde mors oriebatur, inde uita resurgeret, ut legitur super Matheum in glosa.) Sed hec auctorem non habent quo certum sit quo tempore mocio ceperit, aut qua temporis hora fiebat; quin potius continuus languentium aduentus incertitudinem hore monstrat.*

[Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, cit., n. 54, p. 108 - 109]

#### Il morto che appare alla vergine e dice cose meravigliose e future

*Multociens et a multis insultatur, cum penas infernales ante oculos ponimus, quod ea que de altero seculo proponimus friuola sunt; adicientes hec adinuenticia esse. Non ergo credunt quod scriptum legitur, nisi audierint ab aliquo qui uel resurrexerit a mortuis uel uiuentibus appareat post mortem: qualiter enim sciunt qui hec nec uiderunt nec probauerunt? Ad hec respondeo nostri temporis defectum non sustinere ut quadriduani resurgant et annuncient que fiunt apud mortuos. Sed et non omnibus mortuis, quibus datur ut ad nos in apparentia redeant, permittitur prodere que uident; cum et Paulus, in tertium celum raptus, uiderit archana Dei "que non licet homini loqui". Sed et Lazarus "proditor inferni" dicitur, eo quod multa de statu inferorum scripserit, quamuis aut liber hic non habeatur aut inter apocrifos censeatur. Dicitur ergo "proditor inferni" non quod omnia que uidit in inferno prodiderit, sed quia ex multis aliqua prodidit, quatenus diuina potentia dispensatiue permisit. Vt autem incredulis et quasi impossibilitate huc post mortem redeundi excusantibus suam non ignoranciam sed contumaciam satisfaciam, rem nouam et inter nos nuper publicatam edisseram; in cuius nouitate mirentur corda, stupeant animi, membra contremiscant! Erat anno Domini .mccxi., mense Iulii, anno autem pontificatus domini Innocentii tercii tercio decimo, imperii autem uestri anno secundo, in regno Arelatensi, prouincia ac diocesi Arelatensi, castro Belliquadri, puella uirgoque undennis, ciuibus orta probis et copiosis, fidelibus et industriis. Huic consanguineus erat, ex Aptensi ciuitate oriundus, iuuenis in prima adolescentia, inberbis, strenuus, amabilis; et pro quibusdam etatis sue lubricis excessibus exul a patrio solo factus, Belliquadrum ueniens, non sua culpa set alieno infortunio uulneratur ad mortem. Aspiciens mortem, remisit illatam iniuriam, dimisit occisori, et cum sufficiente contritione et confessione sumpto uiatico, diem functus sepultus est. Post tres aut quinque dies, de nocte lucente lucerna uigilanti puelle, quam admodum in uita dilexerat, apparuit; a qua salutatur et non sine timore, tum propter facilis etatis pusillanimitatem, tum propter id quod naturaliter mortalibus cordibus insitum est, ut mortuos abhorreant et cum trepidatione mentis expectent. Verum sicut mos est hiis qui diuino nutu mouentur, timorem uirginis consolatur, uerbum blande loquens. Ait enim: «Consanguinea, ne timeas. Nimia enim et pristina ductus affectione ex diuina permissione ad te uenio, nec a me in aliquo noceri posse tibi existimes. Tibi soli mihi loqui permissum est, et per te ad alios responsa mea transfundere».*

*Ad hec uirgo loquentem alloquitur: inquit qualiter, cum mortuus sit, huc aut quo pacto redeat. At ille, statim ut audit nomen mortui, stupet, gemit, et uelut uulneratus a uerbo mortis et attonitus, inquit: «O dulcissima, numquam uerbum hoc ab ore tuo exeat! Tanta enim est mortis et tam incomparabilis asperitas quid qui semel mortem gustauit nec ipsam uerbi recordacionem sustinere potest quin spiritus in afflictionem quamdam redeat». Dum hec inter se uerba mortuus et uirgo conferunt, pater et mater puelle, uigilantes, audiunt uerba uirginis, uocem uero mortui nec audire quidem poterant. Inquirunt a filia quid et cui loquitur. At illa: «Nonne uidetis», inquit, «consanguineum meum Guillelmum, pridem defunctum, qui astat et me alloquitur?» Illi ergo, crucis signo preposito, mirantur et stupent, nichil uidentes, solamque loquentem uirginem audientes. Nec mora recedit mortuus; et demum septimo die, cum pater et mater uirginis pro recensenda memoria defuncti monasterium sancti Michaelis de Ferigulecto, duobus a loco distans miliaribus, adiissent cum uicinis et amicis, circa horam tertiam uirgini solitarie in camera paterna stanti mortuus apparet. Visus a uirgine familiariter salutatur, et dum unde ueniat aut quo comite illuc uenerit inquiritur, respondet se in aere mansionem inter spiritus habere, et penas ignis purgatorii sustinere, adiciens priorem et fratres domus sancti Michaelis eum in hoc instanti aqua suauissima et plurimum refrigerante aspersione, suisque sacrificiis et orationibus maximum illi beneficium contulisse.*

*Inquit uirgo ut quis eius sit comes ostendat. Ille ergo ad sinistram quasi post tergum profert diabolus cornutum, tetrum aspectu, horridum, spumantem flammam et spirantem incendia. Virgo, ut moris est Prouincialibus, ad aquam benedictam in camera repositam manum mittens, aspersit diabolus, statimque aspersus euauit, armante mortuo quod maximum illa aque benedictae conspersione consecutus est beneficium et incendii remedium.*

*Sane de hoc igne dicit Gregorius in "Dialogo" <sup>308</sup> quod corporeus est quo torquentur spiritus, quia si incorporeus spiritus in hoc corpore teneri potest quod uiuificat, quare non penaliter et ibi teneatur ubi mortificaretur? Sicque fit ut res corporea incorporeum exirat.<sup>309</sup> Et sicut unus sol hos magis, illos minus urit, ita unus ignis Gehenne hos magis, illos minus cruciat; semper tamen urit quos urit.<sup>310</sup>*

*Iam elabente aliquot dierum spatio, fama uiciniam tangit, et moti confines admiratione ac nouitate uirginem uisitant; et ad gestorum auditorumque probationem miles de uico sancti Egidii, noster ac familiaris locum accedit. Post alia multa que per os uirgineum ad mortuum transfudit: «Heus», inquit, «uirgo, quere a consanguineo tuo si quis aliquod ei hodie impendit beneficium». Ad cuius questionem mortuus respondit militem illum duos pro anima sua denarios cuidam pauperi in egressu uille sancti Egidii exhibuisse, quod sibi soli cognitum fuisse miles confitebatur.*

*Alio die prior Tarasconensis aduenit ut audita rerum ueritate probaret. Cumque uirgini faceret questionem si consanguineum suum pridem uidisset, illa respondit eums statutis et prefixis horis aduenire, adiciens se, dum hec loquebantur, iam aduenientem conspiceret. Querit prior: «Vbinam stat, quid agit, unde uenit, quem comitem ducit?» Virgo respondit quod ad alteram se prior manum mittat, nam pedem eius fere conculcauerat. Questionem proponens uirgo de quesitis, intuetur mors tuum ad singula quesita quasi post humerum uerso capite a consiliario, quem ipsa non uidet, responsum expectare. Secreta igitur insinuacione respondit mortuus uirgini se in aere purgatorium pati, sed solito micis; angelum habere comitem. Et cum, rogata a priore ut eum ostendat uirgini, uirgo quereret conspiceret, statim producit a dextris hominem albissimum, alis circumseptum, facie splendore infinito choruscantem, cuius nomen esse Michaellem dicit, suum et multarum animarum custodem.*

*Tandem uirgo proprio motu querit quid sibi uelit quod pridie tam nudus et con fractis uestibus apparuit, nunc e diuerso pristinis sit uestimentis indutus. Respondit hec esse uestes suas, quas*

<sup>308</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 30.

<sup>309</sup> Ivi, IV, 45.

<sup>310</sup> Ivi, IV, 45.

*mater ipsius uirginis pauperibus dederat; quibus antea non poterat indui, cum nullo beneficio poterat ipsis non distributis adiuuari. Adiecit se penam pati pro cingulo quod cuidam ciui Aptensi non restituerat, dicens se a cinctorio ignis liberari si cingulum illud, in scrinio suo repositum, restitueretur; quod et factum est.*

*Item querit prior quid ipse egerit dum castrum Belliquadri intraret. Respondet quod, uino porrecto in domo Willelmi Bedocii gramatici, prior ipse prius biberit, cum diu conflictum habuisset ad socios quis prius bibiturus esset. Querit si quod ipsi prior bonum contulisset. Respondit maximum sibi remedium illatum ex eo quod missas pro eo cantari fecerat. Querit prior quod summum mortuorum sit adiutorium. Respondit sacrificium in missa. Querit: «Qualiter novit que hic aguntur?» Respondit spiritum omnia ad oculum habere, nulloque medio a conspectu arceri; ideoque turpitudines maxime uitandas, quia infinitorum spirituum habent conspectum, et uerecundia infinito testimonio.*

*Querit si uidet Deum et Beatam Virginem et sanctos et bonos et malos. Respondit quod Deum non uidet, et in conspectu est Beate Virginis; sed lucidius exacto purgatorio ipsum conspiciet, et post iudicium infinita speculatione clarius. Porro Manducator<sup>311</sup> dicit quod sancti et angeli in patria Deum uident ut est, id est sicut eis concessum est pro modo quia sicut est, id est sic sicut est, non uidit neque uidebit illum aliqua creatura, nec anima Christi, quia Trinitas lux est inaccessibilis omni creature et inatingibilis.*

*Querit in secreto a uirgine prior de uita sua ac conuersacione. Respondit non expedire priori ut exprimat que intus conscientia sua familiarius ac uerecundius agnouit.*

*Vno aliquo die, dum in conspectu stat uirginis, ait familiarem suum Willelmum de Agenno migrasse a seculo et transire malis sociis stipatum; et cum requireretur si statim aliud seculum ingrediebatur ad purgatorium, respondit quod quandoque migrances a seculo post diem tercium uel quartum non perueniunt ad locum destinatum. Vt uerbum probetur effectum, curritur ad satis contiguam domum, et illum iam obiisse reperiunt quem dixerat.*

*Inquisitus per uirginem a uiris litteratis, cum mortis nomen mortui abhorreant, quod nomen sit morti micus imponendum, respondit: «Migracio a seculo».*

*Requisitus ubi sit locus Gehenne, respondit quod infernus sub terra locus est caliginosus, puteus fetidus, horrendus, et illum non ingrediuntur usque post iudicium; uerum dampnati in aliis locis penalibus stant, in pena infernali dampnatoriam et multo duriores expectantes sententiam. Sic sinus Abrahe<sup>312</sup> locus est iocundus et quietus ubi bonorum spiritus requiescunt, usquequo iudicialis paradisi detur iustificatis ad gloriam. Purgatorius quidem in aere est. Gregorius tamen in “Dialogo”<sup>313</sup> dicit ita: «Psalmista dicit: “Liberasti animam meam ex inferno inferiori”, ut infernus superior in terra, inferior sub terra esse uideatur; et si idcirco infernum dicimus, quia inferius iacet, quo terra a celo est, hoc esse infernus debet inferius a terra».*

*Multociens requisitus super hiis que haguntur in hoc seculo aut super futuris, inuitus respondit, dicens non requirendum de huiuscemodi uilibus et transitoriis, asserebatque sibi permissum ut de spiritualibus responderet, non de terrenis, nisi per uices; semperque interrogatus ad consiliarium, quasi post humerum responsum expectans, flectebatur. Requisitus si omnia terrena illi oneri erant, respondit leuissimam paleam a spiritu sustineri non posse.*

*Interrogatus si longo tempore huiusmodi colloquio cum hominibus ei permitteretur, respondit quod non uidebatur ei hoc permittendum ultra id tempus quo ista uirgo maneret. Nemphe finito purgatorio, nulla ei cum hominibus huius mundi futura esse uidebatur communio.*

*Interrogatus cuius licentia huic uirgini apparebat et unde id processerat, respondit istam inter omnes consanguineas a se in seculo nostro magis dilectam, ipsumque inter tristis exitus angustias eam fortiter adiurasse ut omnibus modis, si quo pacto id fieri poterat, ad eam rediret,*

<sup>311</sup> Pietro Comestore, *Evangelium*, c. CLVIII.

<sup>312</sup> Luc. 16, 22.

<sup>313</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 44.

statum suum illi editurus. «Coactus et licenciam a Deo capiens, ad eam ueni; ipsa, status mei exploratrix, et nouitatis et mirabilium que non nouit amore, in recessu cotidiano ut redeam me adiurat. Causa uero reditus mei est ut per uerba mea infidelitas non credentium ad fidem conuertatur, et fides credencium ad melius accendatur».

Huic concordat Gregorius in "Dialogo"<sup>314</sup>, dicens: «Quantum seculum presens propinquat ad finem, tanto futurum seculum ipsa iam propinquitate tangitur et signis manifestioribus aperitur. Quemadmodum cum nox incipit finiri et dies oriri, ante solis ortum, simul cum luce aliquo modo tenebre permixte sunt, quousque discedentis noctis reliquie in lucem dici subsequenter perfecte uertantur: ita huius mundi finis iam cum futuri seculi exordio permiscetur, atque ipse reliquiarum tenebre quadam iam rerum spiritualium permixtione translucunt, quia quasi in quodam mentis crepusculo hec uelut ante solem uidemus».

Hec hactenus. Nunc ad arciora diuini consilii secreta me transfero. Erat sacerdos, uir equidem peritus in litteratura, bonus, religiosus, ac timens Deum. Hic inter incicia uisionis istius que dicebantur friuola reputans, accessit ad uirginem, per eam ad mortuum uerba transfundens. Rogat ergo uirginem ut apparenti sibi insinuet quatinus, si fieri potest, sacerdoti loquatur, ut non quasi iam per canalem aqua salutaris transeat ad areolas, sed ipse sacerdos uerba responsionis eius absque intermedio excipiat. Quid plura? Petitur: et post moras, impetratur. Hic ergo ad locum condictum ueniens sacerdos arcioribus questionibus inuigilat; et quia nobis plurimum existit commendatus et familiaris, questiones nostras illi proponit ut soluat, ex cuius ore sub attestacione et Diuini Nominis obtestacione scripsi que dictito.

Interrogatus respondit se in exitu uite plurimum ac incomparabiliter exhoruisse, et quod tam boni quam mali angeli illi apparuerunt, bonis tandem preualentibus, qui eum in purgatorium duxerunt. Adiecit omnem penam morti esse incomparabilem et inequalem, minimamque purgatorii penam quauis corporali pena esse asperiolem.

Interrogatus respondit quod omnes anime saluande intrant purgatorium preter animas sanctorum, qui statim celum suum intrant, quia in hoc corpore mortali suum egerunt purgatorium. Porro dampnandi non intrant purgatorium, nec infernum inferius usque ad diem iudicii, sed in acre penas sustinent infernales sine omni intermissione. Sed et secundum quod peccata grauiora sunt commissa, purgatorium diucius ac grauius durat. Sane in acre est quoddam celum, in quo sunt sancti, remotum a purgatorio, et illic gaudent omnes sancti et laudes canunt Domino. Interrogatus quas laudes canunt, respondit: «Illud angelicum, Gloria in excelsis Deo, et nonnumquam pro uiuis precantur». Dicit etiam quod anime in purgatorio nonnullae hoc canticum canunt, et quedam, uidentes saluacionem suam uenturam in proximo, inter penas purgatorii gaudent, spe patrie glorie ad quam tendunt.

Interrogatus respondit quod omnes animas uidet que sunt in purgatorio, et audit quarundam gemitus, et aliarum gaudium que purgatorium compleuerunt. Et nouit quasdam que sint; alias quas in hoc seculo non nouit, non agnoscit in purgatorio. Penas quoque dampnatorum uidet, sed ipsos dampnatos non nouit.

«Gregorius tamen in "Dialogo"<sup>315</sup> dicit quod ex parabola diuitis et Lazari apparet quod boni bonos et mali malos agnoscant, in qua cognicione utriusque cumulus sue retribucionis existit et excrescit; et non solum boni quos hic nouerant agnoscunt, sed etiam quos ante non nouerunt. Quia enim illic omnes cum claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? Solet etiam egressura anima eos agnoscere cum quibus pro equalitate culparum uel meritorum est in una mansione deputanda».

Sed et in eodem "Dialogi" libro Gregorius<sup>316</sup> ait quod iustorum perfectorum anime, mox ut huius carnis claustra exeunt, in celestibus sedibus recipiuntur. Vnde Veritas ait: "Vbicumque fuerit corpus, ibi et aquile"; et Paulus: "Cupio dissolui et esse cum Christo". Si ergo Christus

<sup>314</sup> Ivi, IV, 43.

<sup>315</sup> Ivi, IV, 34 - 36.

<sup>316</sup> Ivi, IV, 26.

*in celo, et Paulus in celo. Et Apostolus: "quoniam si terrestris domus nostra huius habitacionis dissoluatur, quod edificationem habemus ex Deo, domum non manu factam, sed eternam in celis". Quid ergo crescit eis in iudicio? Respondeo quod tunc corporis beatitudine perfruentur. Similiter impiorum anime in inferno sunt post mortem, sed in quo celo boni et in quo inferno mali ante iudicium, Gregorius<sup>317</sup> non determinat. Ideoque magis expert magis consentio. Item uidet celum et uidet infernum, et stat ubi in uicino utrumque est, ut ex uicinitate sui intendatur gaudium iustorum et tristitia perditorum. Cum uero anime exeunt a corpore, uidet eas uenientes et quo uadunt uidet; non tamen eas agnoscit, quia non nouit illos quorum sunt. Interrogatus in quo loco habitet, respondit quod mansio eius uicinior est Ierusalem quam loco quo manere solet in seculo.*

*Interrogatus si sancti omnes habent gloriam plenam, respondit quod quidam habent tantam gloriam quantam possunt ante diem iudicii, alii minus plenam. Nempe beatus Bernardus multum in gloria sua defectum patitur, ex eo quod uolentibus festum conceptionis Beate Virginis sollempnizare non consensit. Vnde Gregorius in "Dialogo"<sup>318</sup>: «Sunt quorundam iustorum anime que a celesti regno quibusdam adhuc mansionibus differuntur, quia de perfecta iusticia quid minus habuerunt».*

*Interrogatus si quandoque requiescunt anime in purgatorio, respondit quod in omni ebdomada a uespera dici sabbati usque in uesperam dici dominice requiescunt a penis<sup>319</sup> et quando generaliter offertur pro eis sacrificium in missa, omnes quiescunt; cum uero specialiter pro aliqua canitur, illa interim requiem habet integram, alie uero ex generalis beneficii participio remedium habent, sed non in tanta quantitate.*

*Interrogatus respondit multum prodesse elemosinas, que propter reuerentiam ac memoriam dantur Patris et Fili et Spiritus Sancti, et Beate Virginis, et apostolorum Petri et Pauli.*

*Interrogatus respondit se Michaelem habere custodem. Cumque uno die rogaretur ut Michael daret benedictionem suam uirgini et sacerdoti cum quo loquebatur, respondit quod beatus Michael annuit; et cum extenderet manum Michael ad benedicendum, tantus fulgor uirginem percussit quod ipsum intueri vel sustinere stupore non potuit.*

*Interrogatus respondit quod ipse uidit et bonos et malos angelos, et utrosque uidet sua ministeria complere. Et adiecit quod quilibet christianus habet ad custodiam suam bonum angelum, dum tamen est sine mortali peccato: nam dum est in mortali, recedit ab eo bonus angelus et quasi de illo uerecundiam patitur; penitencia uero suscepta, redit ad custodiam.*

*Interrogatus respondit corporis effigiem quam pretendit corpus non esse nisi aereum, ipsum asserens non posse pati, sed tantum spiritum; neque posse onus quamuis leuissimum sustinere. Inde est quod cum sacerdos illi stolam superponeret, gratum habuit, sed onus impressum sustinere nequiuit, asserens stolam sacerdotalem uinculum esse diaboli.*

*Interrogatus si in purgatorio est nox, aut dies continuus, respondit quod uicissim dies et nox non est ita obscura ut hic. Interrogatus respondit summum bonum esse in hoc seculo, post sacrificium et helemosinas, abstinere a mendaciis. Interrogatus si Iohannes Baptista, qui in utero sanctificatus Dominum exultando sensit, et uerus precursor et propheta Domini, dubitauit an Christus hic esset quando misit ad eum discipulos suos ut interrogarent eum: «Tu, quis es?», respondit Iohannem non dubitasse, sed ad tollendam dubitationem discipulorum illos misisse. Interrogatus si mors ac internicio Albiensium Deo placeret, respondit pridem nullum factum regionis illius tantum Deo placuisse; et adiecit quod bonos Deus uult discerni a malis in suo iudicio. Nam et boni per sustinentiam peccauerunt qui per heresim fidem non maculauerunt; qui uero hic cremantur in corpore, post mortem durius cremantur in spiritu.<sup>320</sup>*

<sup>317</sup> Ivi, IV, 29.

<sup>318</sup> Ivi, IV, 26.

<sup>319</sup> Sul tema del giorno di riposo dalle pene ultraterrene cf. par. III. 1.2. e nota. 552.

<sup>320</sup> Gli eretici venivano bruciati vivi. La Crociata contro gli Albigesi fu indetta da Innocenzo III nel 1209; i massacri a cui si allude si consumarono a Béziers nel luglio 1209, a Carcassonne nell'agosto 1209 e a Lavaur nel maggio 1211. La vicenda narrata da Gervasio si colloca nel luglio 1211, quando lo sterminio degli albigesi è ancora attualità.

*Accedit ad enarrata mirandum plurimum et memorandum. Cum enim sanctissimi episcopi Aurasicensis Willelmi<sup>321</sup> aduentum mortuus iste plurimum affectaret, et episcopus ille ad capitulum Cisterciense accessurus sui copiam facere non posset, dicto sacerdoti questiones in scriptis misit episcopus, quas ad probationem ueritatis et ad instructionem excogitauerat. Vno ergo die, cum mortui responsiones sacerdos noster quarundam questionum audiret, mortuus astantibus inquit: «Ecce quod episcopus Aurasicensis questiones mittit, quarum solutiones a me petit fieri: et iam ad hostium nuncius est!» Et cum super quibus questiones uerterentur inquiritur, respondit ex ordine questiones.*

*Et dum hec aguntur, nuncius intrat, cedulam questionibus plenam in sacerdotis nostri manus exponens. Mirantur omnes prescenciam, et dum agilitatem spiritus ponderant, dant admiracioni consilium, et questionum exquirunt et accipiunt per ordinem solutiones. Si uis questiones cum solutionibus nosse, recurre quecumque premisimus fere ab illo loco: «Interrogatus cuius licencia» etc.*

*Item interrogatus an unicus esset angelus omnium animarum bonarum custos Michael, respondit quod hoc nomen est officii, non persone, nec unius, sed legionis: sunt enim huius nominis omnes angeli animarum custodes. Interrogatus in uigilia sancti Michaelis, dum questionibus a sacerdote teneretur, quare solito instancius licentiam sibi daria postularet, respondit quod oportebat eum festinare ad instantem sancti Michaelis sollempnitatem, asserens hoc in celis festum esse celebre apud omnes angelos, omnesque archangelos pro huius diei uictoria gloriam et laudes Deo persoluere. Quin immo die isto dicit omnes animas in purgatorio positas quiescere, et custodis sui Michaelis laudibus inseruire.*

*Quid plura? De futuris interrogatus multa, constanter respondit; sed ea postposui libri nostri contextui interserere, ne uideremur Dei ordinationem preuenire consilio uel calumpnatoribus locum aperire. Verumptamen in quibus Deo placeas, aut e contra in quibus Deo displiceas, princeps serenissime, secreta tibi scriptura, sicut ab eo acceptum habeo, per nuntium fidelem transmittito, ut de bona affectione gratuleris, et de sinistra penitentialem meditationem concipias, et, dum in bonis proficere studebis, mala cauere uel curare festines.*

*Rem loquar et usui humanitatis nostre plurimum commodam. Cum huius de quo agitur defuncti auunculus, tum propter inflicta ipsi defuncto mortifera uulnera, de quibus ulcionis occultas parabat insidias, tum propter pristinas et inueteratas inimicicias de longe contractas inimici eius auunculo et eiusdem filio secretas machinationes nocendi disposuissent, die precedente circa horam uespertinam, solito serius, mortuus noster apparuit consanguinee de qua premisimus, predicens quod patri uirginis et fratri a nominatis hostibus in crastino, circa hostium ecclesie Beate uirginis in Belliquadro site, disponerentur insidie, quibus ordinatum erat ut ambobus uita repentinis ictibus preriperetur. Vt autem nulla nocendi potestas esset hostibus ad opus ducenda, iussit patrem dimensionem capitis in candela cerea beato Willelmo deuoueri, dimensionem uero filii beato Benedicto, qui pontem Auinionensem super Rodanum instituit, in cuius medii transitus compendio et ipse sanctus Benedictus sepultus requiescit, loco a Castro Belliquadri per octo ferme miliaria distante. Vt ergo premunitionis huius apertissimum induceret argumentum, aiunxit defunctus quod in crastino inuenirent ad ianuas ecclesie memorate inimicos quos ex nomine designauerat armatos, ut longam malorum deliberacionem executione funesta prosequerentur. Adiecit etiam quod unicuique christiano specialis sanctus ad tuicionem est deputatus, quem si quis sciens inuocauerit et deuocione ac oblacione sua honorauerit, profecto in omni periculo positus celere remedium inueniet. Quid ultra? In crastino pater uirginis et frater inimicos conductos ad hostium basillice armatos reperiunt, quibus, per oblaciones sanctissimo Willelmo, fortissimo pro Christo athlete, et piissimo Benedicto premissas, omnis nocendi facultas preclusa fuisse monstratur.*

*Et quia solet a plurimis non inmerito dubitari utrum uisiones pro sompniis uanis sint reputande, an pocius denuntiaciones diuine per spiritus subtiliter facte sint appellande, audiat*

---

<sup>321</sup> Il cistercense Guglielmo di Hélie fu vescovo di Orange dal 1205 al 1221.

*lector quit nuper me audiente contigerit. Cum propter instantiam negociorum insquisitionibus sigillatim faciendis a mortuo uacare non possem, iniunxi motum animi mei sacerdoti quem prenotaui, ut ad illum uerba mea transferret. Cum ergo die statuto ad respondendum sacerdos ultra horam prefixam moras faceret, post prandium sompno tentus meridiano, apparuit sacerdoti in spiritu excitator qui eum a sompno eduxit. Eademque hora mortuus, ultra Rodanum apparens uirgini sepius memorate, proposuit sacerdotem diem et locum prefixum non obseruasse. Proponente itaque uirgine quod per nuncium illum uocando citaret, respondit sacerdotem alio nunci preuentum. Nec mora sacerdos ingreditur. Accusatus de mora excusacionem sompniculose grauacionis opponens, adiecit se in spiritu euocatum ut celerius occurreret occurrenti, quod ab ipso mortuo factum ex eiusdem mortui publicata confessione tam sacerdo quam uirgo cognouit. Vt agnoscamus quanta sit apud Deum prelatorum nostrorum ligandi soluendique potestas, audi quid sacerdoti respondit, querenti si mortaliter peccauit quia uotium soluerat ieiunium, ex licenci cuiusdam consacerdotis, propter instantiam peregrinatiui itineris. Respondit quod ex hoc nullam peccati contraxit maculam, qui tanta est sacerdotis potestas quod subditum soluit a reatu, si non subfuerit penitentis simulacio; et si in soluendo uel ligando preceps aut negligens fuit pastor aut ignorans, ouis crimen non est, sed pastoris.*

*Accedit ad hec insigne mirandumque signum, quod notum feci Dominus nostris temporibus, in conspectu gentium reuelando iusticiam suam. Erat comes Raimundus, pater huius comitis Raimundi quem, propter consensum hereticorum Albiensium, Innocencius papa tercius, crebris impulsibus legatorum suorum et ad ultimum cotidianis Francorum insultibus, in cyneres potentie sue exsuffiando induxit. Comes eius, inquam, pater, comitis illustrissimi Raymundi Tholosani uel, ut uulgus ait, comitis sancti Egidii nepos, ex nobili comite Ildefonso genitus, uir quidem in militia singularis consilio perspicax, urbanitate precipuus, magnanimitate operosus: hic ab illustrissimo rege Anglorum Henrico uetusto, auo uestro, imperator sacratissime, necnon insignissimo comite Barcinonense Raimundo Berengario, regibus compare, comitibus ducibusque maiore, per plurima tempora lacessitus ac semper inuictus, sic omnes suo preuenit consilio quod potenciorum uictorias iminentes eludebat ingenio, et quibus semper utpote forcioribus resistere non poterat, astucia sua trihumfum surripiebat.*

*Vno ergo aliquo die, hostilibus incursibus fatigatus, et thesauris exhaustis quibus auxilios suos solitus est stipendiare, monasterium sancti Egidii uelut pro emendicato suffragio occupat, et oblationes quas pia fidelium peregrinancium deuocio congerebat inuadit. Tam atrocibus sacrilegiis ecclesiastica uindicta succedit et comes propter suam contumaciam Anathemati supponitur.*

*Dum hec aguntur, abbas Boneuallis, ordinis Cisterciensis subiectus, Viennensis prouincie stacionarius uir equidem summe perfecteque religionis, uillam sancti Egidii ingreditur ut comitem increpet, arguat, et ad uiam emendacioris uite reducat. Mane facto, post misse celebracionem uir sanctus, sacerdotalibus indutus ornamentis, pro foribus ecclesie populo occurrenti predicaturus se optulit. Comite secus pedes eius sedente, astantibus proceribus militaribus popularibusque personis; abbas, manu silentium indicens, omeliam aggreditur, sumpto exordio ab illo simboli apostolici articulo: «Credo sanctorum communionem». Stupente clero de tanta sinceritate uiri ac facundia, prorupit declamator sanctus ad insinuandam communionis ecclesiastice dignitatem ac beneficium, et excommunicacionis penam et incommodum; sicut enim, dum in corpore columbe queuis plumula per inherentiam perseuerat, omni cibario per os columbe transumpto, sustentatur ac alitur, que si decerpitura corpore arescit et putrescit, omni carens nutrimento: ita quelibet anima, dum in gremio persistit ecclesie, omni cibo sacrificii; psalmodiarum, ac elemosinarum, atque bonorum operum, uniuersitatis ecclesiastice per participium coalescit, que cum anathemate separatur a communionem ecclesie putrescit, diabolo tradita et ab omni bonorum consorcio segregata.*

*Vt ergo populo lapidei cordis satisfaciatur et corda carnea manifestius tangat, precipit abbas confratri ut panem calidum atque recentem afferat. Paret frater imperanti, et allatum in publico panem deliciosa manu confectum de grano purissimo, populo exponit, ostendens quante panis sit uirtutis, quante fragrantie, quam splendidi saporis. Hunc igitur excommunicacioni subicit, ipsi maledictionis in geminans uerba, ac si reus esset cuiusuis dampnati facinoris. Completa anathematis sollempnitate, panem frangit, et statim ex fragmentis fetor incomparabilis prorumpit; quin immo panis ante uisa dulcedo ac species in cineres soluuntur ac putredinem interiorem. Quid moror? Iterum panem, sic corruptum ac fetidum, quasi penitentem flagellat et aqua benedicta perfundit. Facta sollempni absolutionis benedictione, reconciliat: et statim panis, a gremio matris ecclesie uelut lotus prodiens, pristinum decorem atque saporem recipit. Stupet comes sancti Egidii, stat populus tanta miraculorum nouitate attonitus, tactusque comes interius igne diuini luminis, ad pedes sanctissimi Hugonis abbatis Boneuallensis prostrates, lacrimas fundit, sacrilegium ceptum dissoluit, rapta restituit, et, accepta penitencia, per manum sancti uiri communionem recipit sancte matris ecclesie.*

*Ecce, princeps sacratissime, quanta cautela bono christiano est necessaria, ne in laqueum cadat diaboli, ne sua culpa consortium amittat communionis sancte, cuius confederacione fortis est ad pugnam et triumphator de hoste superbo.*<sup>322</sup>

[Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, ed. E. Bartoli, cit., n. 103, p. 172 - 195]

#### L'albero del legno della Croce

*Traditio Grecorum habet quod de arbore illa in cuius fructu peccauit Adam, ramus fuit translatus in Ierusalem; qui in tantam excreuit arborem quod de illa facta est crux Domini, ut in eodem ligno repararetur quo perditum fuit genus humanum.*

[Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, ed. E. Bartoli, cit., n. 105, p. 194 - 195]

## 10. Cesario di Heisterbach

Cesario, nato in Colonia verso il 1180, venne a rifugiarsi nella Badia cistercense di Heisterbach, dove divenne monaco nel 1199.<sup>323</sup> Lì egli rimase fino alla morte occorsa nel 1240. Fu uno scrittore fecondo: tra le sue opere si ricordano la *Vita Engelberti* dedicata all'illustre vescovo di Colonia morto nel 1225, la *Vita S. Elisabethae*, e i *Libri VIII miraculorum* di cui ci sono giunti solo i primi tre libri e che probabilmente rimasero incompiuti.<sup>324</sup>

### Il *Dialogus miraculorum*

La sua opera principale, il *Dialogus miraculorum* riporta un gran numero di *exempla* e aneddoti, di diverse materie, in particolare legate ai miracoli e alle visioni, che offrono agli studiosi moderni interessanti indizi in merito alle credenze e agli usi dell'epoca. Si tratta di un dialogo, composto tra il 1219 e il 1223,<sup>325</sup> in dodici libri (*distinctiones* per Cesario) in cui il maestro istruisce un suo discepolo su diverse questioni e argomenti teologici: la conversione, la contrizione, il sacramento della confessione, la tentazione, i demoni, la semplicità, la Madonna, i diversi tipi di visioni, il sacramento dell'Eucaristia, i miracoli, gli uomini in punto di morte, il premio dei morti. Quest'ultima distinzione sarà particolarmente interessante per il nostro lavoro.

<sup>322</sup> Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, cit., p. 172 - 195.

<sup>323</sup> Cesario di Heisterbach, *Sui demoni*, cur. Sonia Maura Barillari, Torino, Edizioni dell'orso, 1999, p. 9.

<sup>324</sup> Angelo Monteverdi, *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931, s.v.

<sup>325</sup> Cesario di Heisterbach, *Sui demoni*, cit., p. 9.

## Distinctio XII, 2.

Ludovico, langravio di Turingia<sup>326</sup>

*Lodewicus Lantgravius maximus tyrannus fuit, de quo supra dictum est in distinctione prima capitulo tricesimo quarto. Hic cum mortuus esset, praecepit amicis suis dicens: «Mox ut mortuus fuero, cucullam ordinis Cisterciensis mihi induite, et ne hoc fiat me vivente diligentissime cavete». Obedierunt illi; mortuus est et cucullatus. Quo dubi miles quidam vidit, commilitones yronice allocutus est dicens: «Vere non est similis domino meo in actibus militiae; factus vero monachus, omnibus factus est forma disciplinae. Videte quam diligenter custodit silentium suum. Nec unum quidem verbum loquitur».*

*Anima vero eius cum educa fuisset de corpore, principi daemoniorum presentata est, sicuti cuidam manifestatissime revelatum est. Sedentem eodem tartarico super puteum, et Schyphum manu tenente, huiusmodi verbis Lantgraviium salutavit: «Beneveniat dilectus amicus noster; ostendite illi triclinia nostra, apothecas nostras, cellaria nostra, sicque eum reducite».*

*Deducto misero ad loca poenarum, in quibus nihil aliud erat planctus, fletus et stridor dentium, et reducto, sic princeps principem affatur: «Bibe amice de scypho meo». Illo valde reluctante, cum nihil proficisceret, imo coactus biberet, flamma sulphurea de oculis, auribus, naribusque eius erupit. Post haec sic infit: «Modo considerabis puteum meus, cuius profunditas sine fundo est». Amotoque operimento, eum in illum misit, et removit. Ecce iste est puteus in quo eum clericus vidit, sicut praedictum est in praefato capitulo.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, ed. Von Horst Schneider, Turnhout, Brepols, 2009 (Fontes Christiani, 86), XII, 2, V, p. 2178 - 2180]

## Distinctio XII, 5.<sup>327</sup>

Il soldato Walter e la sorte di Guglielmo, conte di Jülich

[Nella città di Endenich, vicina a Bonn, vi era un soldato di nome Walter. Mentre dormiva, ai piedi del letto apparve il diavolo, giunto per portarlo via, ma egli si affidò a Dio e non cedette a nessuna delle lusinghe del demone. Anzi, tra i due iniziò una conversazione su argomenti diversi. In particolare, Walter gli chiese dov'era il suo signore, Guglielmo, conte di Jülich, morto recentemente. Il diavolo gli rispose ...]

La condizione del conte di Jülich

*«Per fidem meam tibi dico, si ferrea essent tam castra quam eorum montana, et in illo loco mitterentur, ubi anima Wilhelmi est, antequam supercilium superius inferiori iungi posset, liquefierent». Quo dicto, cox cachinnando subiunxit: «Ardor iste balneum lacteum ei est, in futuro quando corpus anima resumet, tunc | primum poenam debitam recipiet».*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 5, V, p. 2186]

[Il soldato volle poi sapere che ne era di Enrico, conte di Sayn; anch'egli era finito all'inferno. La moglie però, donna santa e buona, che non si era mai fatta ingannare dai demoni, era libera. Non lo stesso si poteva dire del fratello di Walter, Lamberto, uomo avido, morto pochi anni prima.

Walter volle sapere allora da quale luogo il demone era andato via per raggiungerlo, e quello gli rispose che prima di passare da lui era stato alle esequie di una badessa e, interrogato sul numero di demoni presenti al capezzale della donna, il maligno disse:]

I demoni che accorrono al capezzale di un morente

<sup>326</sup> Forse Ludovico IV langravio di Turingia.

<sup>327</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 5, V, p. 2286 - 2292.

«*Non sunt tot folia in arboris, quot illic fuimus congregati. Non est tam grandis silva in provincia vestra*».

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 5, V, p. 2186 - 2188]

[In seguito, il diavolo aggiunse che ciò non gli era valso a nulla, poiché la donna era santa e l'arcangelo Michele l'aveva protetta.

In questo momento la narrazione è interrotta da una domanda del novizio sulla quantità di demoni presenti sulla terra, poiché molti uomini muoiono in luoghi diversi nello stesso giorno: o i demoni sono moltissimi o sono in due posti contemporaneamente. Il maestro afferma che essi non hanno il dono dell'ubiquità, ma per la loro natura possono attraversare in un solo momento un enorme spazio. Detto ciò riprende la narrazione.

Walter chiese informazioni sull'abate della sua città: anch'egli era stato santo, per cui nulla avevano potuto i demoni. Il soldato chiese allora perché avevano osato attaccare quell'anima santa e il diavolo rispose che lui era stato presente anche alla morte di Cristo su un braccio della croce. Alla stupita domanda del soldato su quale beneficio avesse avuto per lui una tale azione, il diavolo rispose che non ne ebbe nessuno, anzi, egli era venuto in quel luogo a suo danno, poiché la virtù del Signore lo aveva turbato e cacciato all'inferno. Di molte altre cose Walter parlò con il maligno e quando si riprese raccontò tutto ai conoscenti.

Detto ciò il maestro, dopo aver chiesto al novizio se era interessato, racconta la fine del conte di Jülich. Egli, ferito nell'accampamento di Nideggen, venne a Colonia per una qualche ingiuria subita. Nel tragitto però ebbe un infarto (*defectum cordis incurrit*). Avvisato dal medico che la morte era vicina e consigliato di recarsi dalla moglie, egli si rifiutò. Anzi, saputo che entro un giorno sarebbe morto, passò la notte con un'adultera tra le cui braccia venne trovato la mattina seguente. E alla domanda di quella su cosa avrebbe dovuto fare dopo la sua morte, egli rispose consigliandole di sposare un giovane soldato.]

L'apparizione del defunto Guglielmo di Jülich

*Eadem nocte, sicut mihi retulit Abbas quidam ordinis nostris, sanctimonialis quaedam sancti Mauricii in Colonia, in loca poenarum transposita est, in quibus puteum horroris, igneo tectum operculo, inter flammam vidit sulphureas. De quo cum suum ductorem adinterrogasset, respondit ille: «Due tantum animae in illo sunt, anima videlicet Maxentii Impertoris, et anima Wilhelmi Comitis Juliacensis». Mane visum recitans, cum eadem die rumor insonuisset Coloniae de morte eiusdem Comitis, visionem fuisse veram intellexit.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 5, V, p. 2190 - 2192]

[A questo punto il novizio si interrogò sul motivo per il quale la pena di Guglielmo e Massenzio era simile e il maestro rispose che così era poiché era stata simile la loro colpa: entrambi furono tiranni lussuriosi, entrambi trattarono male la moglie e la Chiesa. Poi il maestro affermò che durante il papato di Innocenzo<sup>328</sup> un canonico di Achen gli raccontò la seguente visione di Guglielmo.]

La raccapricciante visione di un'inclusa

*Post mortem inquit suam cuidam inclusae cui benefecerat, visibiliter apparens, vultu lurido ac macilento, ait: «Ego sum miser ille Wilhelmus quandoque Comes Juliacensis». Quem dum illa interrogasset de statu suo, respondit: «Totus ardeo». Et cum levasset vestem vilissimam qua indutus videbatur, mox flamma erupit; sicque cum eiulatu disparuit.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 5, V, p. 2194]

---

<sup>328</sup> Probabilmente Innocenzo III.

[Tra l'altro, il Signore misericordioso aveva anche perdonato i peccati e dato consolazione al conte, quando era vivo, permettendo solo a lui di sentire miracolosamente voci soavissime e una melodia dolcissima il giorno di Natale. L'esperienza era stata così intensa che disse che poiché aveva ascoltato per una volta qualcosa di così bello avrebbe rinunciato a tutto, invece la sua successiva vita di peccato lo condannò.]

#### Distinctio XII, 7.

##### Il giudice di Colmar

*Tempore quodam Suevis quibusdam peregrinationis gratia profectis Ierosolyam, cum in reditu navigarent iuxta montem Vulcanum, cuius perpetua sunt incendia, voces huiusmodi | de illo resonuerunt: «Benveniat, benveniat | amicus noster scultetus de Kolmere; frigus est, ignem ei copiosum praeparate».*

*Illi personam cognoscentes, diem et horam notaverunt, et cum ad propria redissent, eundem scultetum die et hora eadem defunctum fuisse reppererunt. Tunc accersientes eius uxorem, quid audierint indicaverunt. Quibus illa respondit: «Si sic res se habent, dignum est ut illi succurram», Moxque omnibus relictis loca circuevit sanctorum, eleemosynis et orationibus pro anima illius Deo supplicando.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 7, V, p. 2196 - 2198]

#### Distinctio XII, 8.

##### Siward, giudice di Lechenich

*Alio tempore quidam Flammingi cum mare transirent, de eodem monte Vulcano vocem huiusmodi audierunt: «Bonus amicus noster Sywardus hic venit, suscipite illum»; qui cum multo stridore missus est in Vulcanum. Nam et ipse scultetus fuerat in Leggenich. Illi notantes tempus et nomen personae, reversi villam iam dictam intraverunt, et cum de sculteto requirerent, eum eadem die et hora qua vocem audierunt in mari obisse reppererunt. Nam et ipse homo pessimus erat, sicut superior.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 8, V, p. 2198]

#### Distinctio XII, 9.

##### Bruno di Flittard

*Simile est quod sequitur. Cum tempore quodam Conradus sacerdos de Rinkasle cum aliis provinciae nostrae peregrinis mare transiret, ante saepedictum Vulcanum, vox talis in eo audita est: «Hic venit saepedictum Bruno de Flitirt, suscipite illum». Quae vox cum ab omnibus fuisset audita, ait praedictus sacerdos confratribus: «Testes estis vos omnes huius vocis»; et statim notavit in tabella eis praesentibus diem et horam, dicens: «Revera dominus Bruno mortuus est». Cum vero redirent a Ierosolyma, obvios habuerunt quosdam peregrinos provinciae suae. Quos cum adinterrogassent de statu | praedicti Brunonis, acceperunt ab eis quod mortuus esset. De tempore autem sciscitantes, diem eundem invenerunt, quo vocem praedictam in Vulcano audierunt. Conradus vere non multo post factus est monachus in Bergis.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 9, V, p. 2200]

#### Distinctio XII, 10.

##### Il figlio di Bruno di Flittard

*Idem Bruno nominis sui filium reliquit, quem plenius suis vitiis quam possessionibus hereditavit. Erat enim ipse sicut et pater, avarus valde, pauper exactor, et supra modum luxuriosus. Ipse est Bruno de Flittere, pincerna Comitum de Monte. Vix tres menses elapsi sunt*

*quod mortuus est. In cuius obitu obsessa quaedam a daemone liberata, cum die quinta denuo vexaretur, dixerunt quidam ad Diabolum: «Dic nobis, ubi fuisti vel quare reversus es?» Respondit ille: «Vere maxime postea habimus festum. Ad obitum Brunonis congregati fuimus, ad instar pulveris terrae. Cuius animam cum gaudio deducentes ad inferos, locavimus eam in sede debita, poculum infernalem ei propinantes».*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 10, V, p. 2200 - 2202]

### Distinctio XII, 11.

#### Il soldato Everardo

*Eodem tempore mortuus est in eadem provincia alius miles Everhardus nomine, et ipse vir criminosus sicut superior. Media nocte diabolus corpus eius erigens in feretro, cunctis qui aderant terrorem incussit. Timentes amici eius ludificationem daemonum, corpus ligantes ante missam illud sepelierunt.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 11, V, p. 2202]

### Distinctio XII, 12.

Artù e l'Etna: De decano Palernansi quem Rex Arcturus inuitavit ad montem Gyber  
*Eo tempore quo Henricus Imperator subigavit sibi Syciliam, in Ecclesia Palernensi quidam erat Decanus, natione ut puto Theutonicus. Hic cum die quadam suum qui optimus erat perdidisset palefredum, servum suum ad diversa loca misit ad investigandum illum. Cui homo senex occurrens, ait: «Quo vadis, aut quid quaeris?» Dicente illo, «equum domini mei quaero»; subiunxit homo: «Ego novi ubi sit». «Et ubi est?» inquit. Respondit: «In monte Gyber; ibi eum habet dominus meus Rex Arcturus». Idem mons flammam evomit sicut Vulcanus. Stupente servo ad verba illius, subiunxit: «Dic domino tuo ut ad dies quatuordecim illuc veniat ad curiam eius sollempnem. Quod si ei dicere omiseris, graviter punieris». Reversus servus, quae audivit domino suo exposuit, cum timore tamen. Decanus ad curiam Arcturi se invitatum audiens et irridens, infirmatus die praefixo mortuus est. Haec Godescalcus canonicus Bonnonensis nobis retulit, dicens se eodem tempore ibidem fuisse.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 12, V, p. 2204]

### Distinctio XII, 13.

#### Bertoldo V duca di Zähringen

*Circa hoc triennium homines quidam ambulantes iuxta eundem montem Gyber, vocem validam in haec verba audierunt: «Praepara focum». Modico facto intervallo, idem clamatum est. Cumque tertio clamaret, «praepara focum Magnum»; respondit nescio quis: «Cui praeparabo?» Et ille: «Dilectus amicus noster hic venit Dux Ceringiae, qui plurimum nobis servivit». Illi notantes diem et horam, per litteras audita Regi Frederico mandaverunt, interrogantes si aliquis in eius imperio mortuus fuisset Dux Ceringiae. Et compertum est, eadem die et hora Bertolphum Ducem Ceringiae fuisse defunctum.*

*Erat autem idem Dux tyrannus immanis, tam nobilium quam ignobilium exheredator, et fidei catholicae desertor. Qui cum non haberet prolem, instigante vitio avaritiae plurimam congregaverat pecuniam. Cum autem moriturus esset, rogavit sibi familiares ut omnes suos thesauros conflarent in massam. Requisitus de hoc, respondit: «Ego novi quod cognati mei de morte mea gaudentes, sibi dividunt thesauros meos. Si autem in massam fuerint redacti, invicem se occident».*

*Vides quanta invidia? Haec mihi a duobus Abbatibus relata sunt, ex quibus unus fuit de Ducatu Ceringiae, alter asseruit sibi eadem narrata a quodam Abbate qui litteras supradictas audivit cum legerentur coram Rege Frederico.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 13, V, p. 2206]

[Il dialogo poi si conclude con la domanda del novizio che vuole sapere se le anime, poste dentro l'Etna o il monte Gyber, sono nell'inferno o nel purgatorio. Il monaco afferma allora che il cratere è detto *os inferni* poiché non vi entra nessuno che non sia empio. A conferma di ciò egli cita l'*exemplum* gregoriano<sup>329</sup> relativo alla morte del re goto Teodorico. Il monaco ritiene dunque che i vulcani siano luoghi infernali.]

#### Distinctio XII, 18.

Il soldato usuraio defunto che di notte appende pesci infernali fuori dalla porta di casa del figlio  
*Miles quidam moriens bonis de usura conquisitis filium suum hereditavit. Nocte quadam ad ostium fortiter pulsans, cum puer occurreret, et quid ibi pulsaret interrogaret, respondit: «Intromitte me, ego sum dominus huius possessionis», nomen suum exprimens. Puer per foramen sepis prospiciens, eum cognoscens, respondit: «Certe dominus meus mortuus est, non vos intromittam». Cumque mortuus pulsando perseveraret nec proficeret, novissime dixit: «Defer pisces istos quibus ego vescor filio meo; ecce ad portam illos suspendo». Mane exeuntes, reppererunt in quodam ligamine multitudinem bufonum atque serpentum. Revera iste est cibus infernalis, qui igne sulphureo decoquitur.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 18, V, p. 2216]

#### Distinctio XII, 19.

Il bavarese che appare alla moglie per dirle che i suffragi non hanno effetto per lui  
*Non multi anni sunt elapsi quod quidam ditissimus ministerialis Ducis Bauwariae defunctus est. Nocte quadam castrum in quo uxor eius dormiebat, sic concussum est, ut terraemotus fuisse videretur. Et ecce ostio camerae in qua illa iacebat aperto, quodam gigante nigerrimo eum scapulis impellente, maritus eius ingressus est. Quem cum vidisset et novisset, ad se illum vocans, super sedile lecti sui residere fecit. Nihil vero territa, eo quod frigus esset, et illa sola camisia induta fuisset, partem operimenti sui scapulis eius superposuit. Quem cum de statu suo interrogasset, tristis respondit: «Poenis aeternis deputatus sum». «Ad quod dicitis? Nonne elemosynas magnas fecistis? Ostium vestrum peregrinis omnibus patuit; non prosunt vobis beneficia ista?» Respondit ille: «Nihil mihi prosunt ad vitam aeternam, eo quod ex vana gloria non ex caritate a me facta sint». Quem cum de aliis interrogare vellet, iterum respondit: «Concessum est mihi tibi apparere, sed non licet hic morari. Ecce ductor meus diabolus foris stat exspectans me. Si enim omnia folia arborum vertentur in linguas, tormenta mea exprimere non possent». Post haec evocatus et impulsus, in eius abscessu totum castrum ut prius concutitur, voces eiulatus eius diutius audiuntur. Visio haec valde celebris fuit et est in Bauwaria, sicut testis erat Gerardus monachus noster, quandoque canonicus Ratisbonensis, qui nobis illam recitavit.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 19, V, p. 2216 - 2218]

#### Distinctio XII, 20.

La concubina del prete cacciata dal diavolo dopo morte  
*Concubina cuiusdam sacerdotis cum esset moritura, sicut a quodam religioso didici, cum multa instantia calcis sibi novos et bene taccunatos fieri petivit, dicens: «Sepelite me in eis, valde enim mihi erunt necessarii». Quod cum factum fuisset, nocte sequenti longe ante lucem, luna splendente, miles quidam cum servo suo per viam equitans, femineos eiulatus audivit.*

<sup>329</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 31.

*Mirantibus illis quidnam hoc esset; ecce mulier rapidissimo cursu ad eos properans, clamavit: «Adiuvate me, adiuvate me». Mox miles de equo descendens, et gladio circulum sibi circumducens, feminam bene notam infra illum recepit. Sola enim camisia et calciis praedictis induta erat.*

*Et ecce ex remoto vox quasi venator terribiliter buccinantis, nec non et latratus canum venaticorum praecedentium audiuntur. Quibus auditis illa dum nimis tremeret, miles cognitis ab ea causis, equum servo committens, tricas capillorum eius brachio suo sinistro circumligavit, dextera gladium tenens extentum. Approximante infernali illo venatore, ait mulier militi: «Sine me currere, sine me currere; ecce appropinquat». Illo fortius eam retinente, misera diversis conatibus militem pulsans, tandem ruptis capillis effugit. Quam diabolus insecutus cepit, equo suo eam iniiciens, ita ut caput cum brachiis penderet ex uno latere, et crura ex altero. Post paulum militi sic obvians, captam praedam deportavit. Qui mane ad villam rediens, quid viderit exposuit, capillos ostendit; et cum minus referenti crederent, aperto sepulchro feminam capillos suos perdidisse reppererunt. Haec contigerunt in Archiepiscopatu Matguntinensi.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 20, V, p. 2218 - 2220]

### Distinctio XII, 38.

[Alla domanda del novizio relativa all'ubicazione del purgatorio, il monaco risponde:]

#### Il purgatorio di san Patrizio

*Quantum ex variis colligitur visionibus, in diversis locis huius mundi. Paschasius<sup>330</sup> teste Gregorio in calore termarum purgabantur; monachus quidam sancti Eucharii in rupe quadam iuxta Treverim<sup>331</sup> integro stetisse, et aeris inclementiam ibidem sustinuisse narratur. Qui de purgatorio dubitat, purgatorium sancti Patricii intret, et de purgatoriis poenis amplius non dubitabit.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 38, V, p. 2271 - 2272]

### Distinctio XII, 40.<sup>332</sup>

#### La pena dell'abate di Corbie

*Tempore schimatis inter Ottonem et Philippum Reges Romanorum,<sup>333</sup> peregrinus quidam de transmarinis veniens partibus, sclaviniam suam pro vino quod in illis partibus fortissimum est exponens, in tantum bibit, ut inebriatus a mente sua alienaretur, sic ut mortuum eum aestimarent. Eadem hora ductus est spiritus eius ad loca poenarum, ubi super puteum igneo operculo tectum residere conspexit ipsum principem tenebrarum. Iterum inter ceteras animas adductus est Abbas Corbeyae, quem ille multum salutans, cum calice igneo poculum sulphureum ei ministravit. Qui cum bibisset, amoto operculo missus est in puteum.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 40, V, p. 2276 - 2278]

[Successivamente si narra di un altro pellegrino giunto alle porte dell'inferno e cui il diavolo intimò di entrare. Egli però promise all'angelo che lo aveva accompagnato lì di non ubriacarsi mai più se lo avesse liberato dal pericolo cui stava andando incontro. Immediatamente egli si trovò nel suo paese, sulla terra.]

<sup>330</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 42.

<sup>331</sup> Treviri, Germania occidentale.

<sup>332</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 40, V, p. 2276 - 2278.

<sup>333</sup> Verso la fine del XII secolo furono coronati Ottone IV di Brunswick e Filippo di Svevia, e venne chiesto al papa Innocenzo III di riconoscere uno dei due. Nel 1201 il papa riconobbe Ottone IV come nuovo imperatore.

## Distinctio XII, 41.

### Rudingero e la sua bevanda

*In Diocesi Coloniensi non procul a Colonia, miles quidam erat nomine Rudingerus, sic totus deditus vino, ut diversarum villarum dedicationes, tantum propter bona vina frequentaret. Hic cum infirmatus moriturus esset, filia eum rogavit, ut infra triginta dies sibi appareret. Quo respondente, «hoc faciam si potero», expiravit.*

*Post mortem vero filiae per visum apparens, ait: «Ecce praesens sum sicut postulasti». Portabat enim vas parvum et fictile quod vulgo “criselinum” vocatur in manu sua, in quali in tabernis potare solebat. Dicente filia, «pater quid est in vase illo?» respondit: «Potus meus ex pice et sulphure confectus. Semper ex illo bibo, nec eum potare valeo». Sicque disparuit. Et statim intellexit puella, tam ex praecedenti vita quam ex poena, modicum vel nullum esse spem salvationis eius. Vinum quidem hic blande ingreditur, sed novissime mordebit ut coluber.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 41, V, p. 2278 - 2280]

## Distinctio XII, 42.

### Il sacerdote punito a causa di una veste

*Ante illud tempus quo occisus est Conradus Episcopus Hildinshemensis, peregrinus quidam in Villa quadam moriens sclaviniam suam sacerdoti legavit, animam suam illi commendans. Quam vestem sacerdos quidem suscepit, sed de anima modicum curavit. Servi vero sive pueri noctibus se illa tegebant.*

*Non multo post idem sacerdos in ordine nostro factus est novicius. Nocte quadam in dormitorio iacens et dormiens, per visionem raptus est ad loca poenarum. In quibus maximus erat daemonum concursus et occurus. Alii animas adducebant; alii adductas suscipiebant; alii susceptas tormentis debitis immittebant. Magnus illic erat clamor et tumultus, gemitus et planctus. Interim praedictus Episcopus claustris infernalibus praesentatur; sed princeps tenebrarum voce lugubri praesentantes sic affatur: «Reducite, reducite illum; non enim noster est, innocenter occisus est». Sacerdos talia videns et pavens, post ostium se occultavit.*

*Vindens diabolus praedictam in angulo quodam sclaviniam, dixit: «Cuius est vestis illa?» Responderunt: «Sacerdotis illius qui stat post ostium. Quam cum a quodam peregrine in eleemosyna recepisset, nihil beneficii animae illius impedit». Ad quod diabolus: «Valde occupati sumus, expediamus nos statim ab illo». | Tollensque vestem quasi in foetidam atque bullientem laxivam intinxit. De qua cum faciem et collum sacerdotis percussisset, ille excitatus fortiter clamavit: «Adiuvate adiuvate». Quem cum signo vocis compescerent, respondit: «En morior, en incendior». Tunc surgentes invenerunt caput eius totum inustum; sicque in infirmitorium deportaverunt semivivum. Nullam enim fecerat de eadem negligentia confessionem.*

[Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 42, V, p. 2280 - 2282]

## 11. Stefano di Bourbon

Stefano nacque a Belleville-sur-Saône, vicino a Lione, tra il 1190 e il 1195. Il nome Bourbon risulta oscuro: si ritrova nel XII secolo tra i nomi dei benefattori delle chiese di San Giovanni e San Paolo di Lione, ma non vi è attestazione di una linea di discendenza diretta coi genitori di Stefano. Egli entrò a Parigi nell'ordine domenicano, ma non incontrò san Domenico. Nel 1223 si trasferì nel neonato convento domenicano di Lione, dove si formarono molti importanti domenicani contemporanei come

Guglielmo Peraldo e Umberto di Romans.<sup>334</sup> Stefano di Bourbon compì numerose missioni pastorali e fu inquisitore. Durante i viaggi intrapresi per svolgere i suoi compiti di predicatore, spesso si rifugiò nelle abbazie cisterciensi nelle quali ha probabilmente recuperato interessanti aneddoti. Sebbene sia stato attivo particolarmente nella zona di Lione, egli viaggiò per diverse zone della Francia e anche in Italia, in particolare nella Savoia intorno al 1248.<sup>335</sup> Nella sua grande opera, il *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, sono raccolti aneddoti e racconti che testimoniano la grande esperienza di predicazione accumulata dal domenicano e di come la predicazione fosse per Stefano di Bourbon “un moyen de conversion”.<sup>336</sup> L’opera non diviene mai però una sorta di autobiografia. L’attività di inquisitore iniziò nel 1236. “Les récits qui mettent en scène sa propre activité inquisitoriale montrent un homme calme, mesuré et prudent”, ma più probabilmente “Etienne fut donc un inquisiteur intraitable mais prudent”.<sup>337</sup> Morì verso il 1261. Berlioz scrive di questo importante personaggio dell’ordine domenicano:

“sans être un grand théologien, il connaissait suffisamment le dogme pour l'illustrer et le défendre. Il avait l'expérience du missionnaire et de l'inquisiteur. Il avait aussi l'âme de l'archiviste qui sut collecter et conserver (sans doute sur des feuilles volantes ou des cahiers) les récits entendus ou lus dans quelque abbaye cistercienne”.<sup>338</sup>

## **II *Tractatus de diversis materiis predicabilibus***

Con quest’immensa opera, l’insieme di racconti esemplari raccolti non era più destinato a un pubblico definito e chiuso, come accadeva con le raccolte cisterciensi quali l’*Exordium Magnum*, l’opera di Erberto di Clairvaux o il *Dialogus miraculorum*, ma ad una platea vasta ed eterogenea.<sup>339</sup> Risulta difficile indicare il periodo di composizione, ma sembra che l’opera sia stata scritta tra il 1250 e la morte dell’autore. La definizione dell’opera come *tractatus* indica la volontà di Stefano di Bourbon di riunire le materie sacre da illustrare ai fedeli.

Il trattato suddivide gli argomenti in sette capitoli, dedicati ciascuno ad uno dei sette doni dello Spirito Santo: timore, pietà, scienza, forza, consiglio, intelligenza e saggezza. In questa sede si farà particolarmente riferimento alla parte dell’opera che tratta del timore, in quanto raccoglie la descrizione dell’inferno, dei patimenti del purgatorio e del giudizio finale, oltre agli *exempla* relativi.<sup>340</sup> Morto prima di concludere il suo progetto, Stefano di Bourbon è riuscito a stendere le parti relative al timore, alla pietà, alla forza e al consiglio, sebbene quest’ultima sia rimasta incompiuta. Quanto ha scritto il predicatore prima di morire è però sufficiente per farsi un’idea dell’argomentazione complessiva:

Malgré cela, c'est quasiment l'ensemble de la vie chrétienne qui est abordé puisque le premier don est consacré aux fins dernières (mort, purgatoire, enfer, jugement dernier), le deuxième au Christ, à la Vierge et à la miséricorde, le troisième à la pénitence et à ses oeuvres (contrition, confession, ieûne, pèlerinage et croisade), le quatrième — le plus important en taille — aux péchés capitaux, le cinquième enfin aux vertus de prudence, de tempérance et de force. Le

---

<sup>334</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, I, IV, ed. Jacques Berlioz, Turnhout, Brepols, 2002 (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, 124), p. XXI - XIV.

<sup>335</sup> Ivi, p. XXIV - XXV

<sup>336</sup> Ivi, p. XXVI.

<sup>337</sup> Ivi, p. XXVIII.

<sup>338</sup> Ivi, p. XXXI.

<sup>339</sup> Ivi, p. XXXIII.

<sup>340</sup> Ivi, p. XXXVII - XXXIX.

sixième don aurait dû être consacré aux dogmes et aux articles de foi, et le septième à l'amour de Dieu.<sup>341</sup>

In totale l'opera conta 3000 *exempla*, un numero considerevole.<sup>342</sup> Considerando il grande numero di *exempla* riportati attinenti a tematiche collegate con l'aldilà, si è scelto di proporli nel loro ordine di apparizione nel prossimo capitolo.

#### Morte di re Teodorico, da Gregorio Magno

*Vnde Gregorius in Dyalogs, 31<sup>343</sup>, dicit quod quidam sanctus solitarius retulit quibusdam Romanis nauigantibus ad insulam in qua erat, mortem Theodorici regis pessimi et quod uiderat eum duci discinctum et discalciatum, uinctis manibus, et proici in ollam Vulcani a Iohanne papa, quem in custodia carceris affligendo occiderat, et Symaco patricio, quem iniuste ferro trucidauit.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 72 - 73, r. 192 - 198]

#### Un monaco vede un ebreo gettato in un vulcano

*Item, dicitur in Cronicis Odonis Viennensis archiepiscopi quod apud Insulam Barbaram que est iuxta Lugdunum uiderat quidam monachus post matutinas unam nauem uelocissimo cursu sine remis uolantem per aquam Sogone. Et cum quereret dictus monachus quid essent, responderunt quod erant demones qui ducebant Ebroinum maiorem aule regie Francorum ad ollam Vulcani prociendum et torquendum eternaliter pro malis que sibi et aliis fecerat. Qui, notantes diem et horam, inuenerunt eum tunc obiisse. Hic autem Ebroinus dictum monachum excecauerat et beati Leodegarii episcopi Eduensis oculos tenebrauit et eum occidit.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 73, r. 198 - 209]

#### Quarta qualitas dell'inferno

*III<sup>o</sup>, [l'inferno] est intemperatus. Vnde dicitur Auernus, quasi sine uernantia temperamenti, quia erit ibi qualitatim inequalitas, quia nulla temperies erit ibi, sed omnia seuient et quasi in summo gradu, scilicet ignis ardore uehementissimus, frigus et fetor et alia mala quasi in summo erunt.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 73, r. 210 - 214]

#### La corte del principe nell'Etna e i quattro rapiti dai cavalli neri. Tubach: 543<sup>344</sup>

*Item, audiui a quodam fratre Apulo, Iohanne dicto, qui hoc dicebat in partibus suis accidisse, quod cum quidam in quodam monte iuxta Vulcanum uidi dicitur locus purgatorii prope ciuitatem Catheram, quereret equum domini sui, inuenit, ut sibi uisum est, ciuitatem quamdam cuius erat ostiolum ferreum et quesiuit a portitore de equo quem querebat. Qui respondit quod iret usque ad aulam domini sui, qui uel redderet eum uel doceret; et adiuratus ab eo portitor per Deum quod diceret ei quid ageret, dixit ei portitor quod caueret ne comederet de aliquo ferculo quod ei daretur. Videbatur ei quod uidebat per uicos illius ciuitatis tot homines quot sunt in mundo, de omne gente et artificio. Transiens per multas aulas, uenit in quamdam ubi uidit principem suis circumuallatum. Offerunt ei quamdam multa fercula; non uult de eis*

<sup>341</sup> Ivi, p. XLI.

<sup>342</sup> Ivi, p. XLIV. Per quanto riguarda lo stile di Stefano di Bourbon e la tradizione manoscritta del testo, consultare Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., introduzione.

<sup>343</sup> Gregorio Magno, Dialogi, cit., IV, 31.

<sup>344</sup> Frederic C. Tubach, Index exemplorum, a handbook of medieval religious tales, Helsinki, Suomalian tiedeakatemia academia scientiarum fennica, 1969.

*gustare; ostenduntur ei quatuor lecti, et dicitur ei quod unus eorum erat domino suo paratus, et alii tres trium feneratorum. Et dicit ei princeps ille quod assignabat diem domino suo talem peremptoriam et tribus dictis feneratoribus, alioquin uenirent inuiti; et dedit ei cifum aureum coopertum operculo aureo; dicitur ei ne illum discooperiret, sed illum in huius rei intersignum presentaret domino suo, ut biberet de potu suo. Equus suus ei redditur; redit, implet iussa: cifus aperitur, flamma ebullit, in mari cum cifo proicitur, mare inflammatur. Hii quatuor, licet confessi fuissent, die sibi assignata rapiuntur super quatuor equos nigros.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, I, V, p. 152 - 153, r. 351 - 386]

#### Il purgatorio dentro un vulcano in cui ogni settimana si costruisce da capo un castello

*Item, audiui ab eodem fratre quod ibi, in quodam monte iuxta Vulcanum, ubi dicitur locus purgatorii esse, uidentur castrum edificantes et per septimanas singulas ad complementum ducentes; nocte sabbati omnino diruitur, die lune reincipitur, et sic postea.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, V, p. 153, r. 382 - 386]

#### Il purgatorio di san Patrizio

*De purgatorio sancti patricii. Ad hoc pertinet quod legitur in Vita beati Patricii secundi qui, missus ad predicandum in Hiberniam, cum durum populum non posset conuertere nec crederent comminationibus aut promissionibus eius, oranti ostendit Dominus ei fossam rotundam ubi qui intraret in spatio unius diei et noctis purgaretur, si perseueraret. Qui fecit eam Claudi et iuxta abbatiam edificauit. Multi penitentes eam intrauerunt; uisa retulerunt per que alii sunt conuersi. Audiui a magistro Iohanne, quondam decano Sancti Quintini et lectore Parisiensi in theologia, qui dicebat in lectionibus suis se uidisse quemdam qui dicebatur fuisse in illo purgatorio, qui de nullo quod uideret in hoc mundo gaudere poterat uel ridere, cui amara uidebantur mundi delectabilia, qui inter homines uiuos quasi mortuus uidebatur. (...) Item, in Vita sancti Patricii dicitur quod cum quidam miles multum flagitiosus missus fuisset ad suum episcopum et cum confessus esset ei multa peccata enormia, penitentiam quam dabat episcopus respuebat, dicens quod eam non posset facere. Et cum dixisset ei episcopus quod, ex quo nolebat facere penitentiam ieiunii aut orationis aut peregrinationis, et sic de aliis, iret ad dominum suum dyabolum, confusus miles ad cor redit, petens ut daret ei pro penitentia ut intraret in purgatorium beati Patricii. Qui misit illum ad abbatem loci illius qui custodiebat clauas illius spelunce. Qui cum suasisset ei aliam penitentiam potius facere, et miles nollet desistere, fecit eum per XV dies exercitari in ieiunio et oratione et confessione. Quibus completis, instructus ab abbate et fratribus quid ageret, intromittitur cum processione. Cum autem intrasset et aliquantulum processisset, inuenit domum ad modum claustrum in qua erat pratum et ibi sedit et ecce ueniunt ad eum XV de abbatia. Qui cum suasissent reditum nec ille adquiesceret, instruunt eum quid ageret et quomodo uenientibus demonibus nec promittentibus prospera nec minantibus aduersa crederet, qui si hoc faceret periret, sed in suo proposito firmus maneret et in omni tormento nomen Ihesu Christi inuocaret et crucem, si posset, sibi imprimeret. Postea illi recesserunt. Et tunc audiuit tantum eiulatum demonum et strepitum ac si omnia elementa atterentur insimul.*

*Post uidit eorum maximam multitudinem horribilem aspectu. Consulunt reditum, promittunt multa si redeat. Quem cum non possent mouere a suo proposito, igne succenso in dicto prato, eum nudatum uestibus cum furcis ferreis et uncis per ignem distrahunt ubi, dum torqueretur, inuocato nomine Ihesu et facto signo crucis, ignis ille extinguitur. Tunc ducunt eum per maximas tenebras et horribiles et sentit ibi uentum calidissimum uehementissimum qui totum uidebatur eum et perforare et exuere. Post, ductus uersus orientem, cepit audire totius uulgi fletus miserabiles. Post, ducitur ad campum latissimum cuius finem uidere non poterat, qui totus ardens uidebatur ut ferrum candens.*

*Ibi uidit infinitam multitudinem manibus affixorum et pedibus, uentres habentium deorsum, dorsa sursum. Hii pre doloribus uidebantur terram mordere cum dentibus, aliquando clamabant: «Parce, parce!» et tunc demones, currendo super eos, grauius flagellabant. Cum hiis dictum militem ponunt et affigunt; sed, inuocato Ihesu, liberatur et inuenit se ad finem campi. Sed demones concurrentes ducunt eum ad alium campum equalis magnitudinis ubi uidit similiter homines affixos sed supinos, qui habebant ignitos serpentes uolentes eos super uentrem et brachia et capita et pectora, et bufones horribiles qui ignitis aculeis uidebantur extrahere interiora similiter et dentibus. Illi continue eiulabant et hos demones transeuntes flagellauerunt ut alios. Post ducunt dictum militem ad tertium campum qui erat plenus hominibus utriusque sexus qui affixi erant clauis candentibus per totum corpus. Ibi pre dolore nec loqui poterant, nec clamare, nisi modicum suspirare et plangere, ut qui laborant in extremis. De eis fecerunt demones et de milite sicut et de aliis. Post ducitur ad quartum campum plenum multis ignibus ubi erant omnia genera tormentorum que excogitari possunt. Alii suspendebantur ibi cathenis igneis et sulphureis, alii per pedes, alii per manus, alii per caput, alii uncis ferreis et igneis pendebant per unguis, alii per oculos et per alia membra torquebantur et suspendebantur et urebantur igne et flamma fetente suppositis, alii metallis bullientibus, alii in sartagine frigeantur, alii ueru | assabantur. Ibi uidit demones torquere aliquos socios suos; eiulatus et planctus eorum nemo sufficit dicere. Post hoc ducunt militem ad locum ubi uidit rotam igneam infinite magnitudinis quam demones uertebant ita uelociter quod cum uolueretur apparebat globus igneus. Cum tenerent eam ut miles in ea poneretur, uidit in ea undique per radios uncas igneos infinitos et homines in eis per diuersa membra diuersimode suspensos. Post ducunt eum ad domum cuius terminum non poterat uidere, que erat plena foueis rotundis plenis metallis bullientibus et hominibus ululantibus. Alii habebant in metallis bullientibus unum pedem, alii duos, alii usque ad genua, alii usque ad uentrem, alii usque ad pectus alii usque ad collum, alii usque ad oculos, etc. Post ducitur ad locum montis. Ibi uidit infinitam multitudinem nudorum super pedum digitos incuruantem, mortem expectantem, ut uidebatur et tremantem; et cum miles hoc uidens stuperet, uenit uentus aquilo militem et omnes rapiens, et ad aliam partem montis ferens, et eos immergens in fluuium fetidissimum et frigidissimum. Per omnia tormenta predicta demones cum aliis militem torquebant; qui, inuocato nomine Ihesu, inueniebat se semper ad finem tormenti. Postea ducitur ad puteum, de quo uidit flammam putentem ascendere et homines candentes quasi ferrum euomi et ascendere cum flamma ad modum fauillarum sed demones eos reimpingebant. Ibi militem proiciunt, dicentes quod eum proiciebant in infernum. Ibi tam uehementer a dolore absortus fuit quod nomen Domini fere non recoluit. Tamen uix ad cor rediens, in corde cum orare non posset, inuocato nomine Ihesu, euomit est ad oram putei. Tunc alii duo demones a prioribus duxerunt eum ad fluuium sulphureum et igneum sub quo dicebant ei esse infernum, in quo erat pons artus et arduus et ita congelatus et lubricus ut si etiam latissimus fuisset, uix autem nunquam aliquis stare uel ascendere potuisset, ita artus ut uix in eo pedem ponere posset. Inuocato autem nomine Domini, melius ac melius per eum ire cepit et demones ad pedem remanserunt. Cum autem esset in summo pontis, clamor tantus exiuit de fluuio ut uix stare posset sed plus horruit quam prius, sed, inuocato nomine Ihesu, libere transiuit fluuium qui plenus uidebatur diuersis et inuisis generibus drachonum et serpentum. Quo transacto, uidit pratium speciosissimum et fragrantissimum et amenissimum diuersis floribus plenum et odoribus. Post uidit ciuitatem pulcherrimam habentem murum mirabilem diuersis et pretiosis lapidibus fulgentem, de cuius porta | exibat odor mirabilis, ad cuius afflatum ita fuit recreatus et consolatus quod ei uidebatur quod nullum unquam dolorem uel fetorem uel laborem sensisset; cui obuiam uenerunt diuersa conuenticula speciosissimorum hominum qui eum introduxerunt intra illam, qui conueniebant in media ciuitate. Et circa diem mediam splendor maximus celo desuper aperto eos perfundebat, quo inestimabili gaudio, suauitate et dulcedine perfundebantur et replebantur et reficiebantur, ita quod inde uiuerent nec uictu aliquo*

*indigerent. Et dicebant supra in celo esse celestem paradisum. Aliqui inde cum ipso lumine sursum ascendebant et ibi remanebant. Missi autem fuerunt angeli ei cum lumine dicentes quod rediret, et cum rogaret ut dimitteretur ibi in ciuitate illa cum aliis in loco infimo, dictum est ei quod tunc non posset hoc fieri sed redire eum oportebat per loca per que uenerat. Et cum ille diceret quod potius mori uellet, dictum est ei quod secure rediret quia eius aduersarii eum minime ledere possent sed si uiderent eum, statim uelut uicti et perterriti eum fugerent nec ipsi nec tormenta aliqua eum ledere possent. Et si bene uiueret de cetero et a peccato pro uiribus caueret, non solum non sentiret tormentum inferni sed nec aliqua eorum que uiderat pateretur, sed ad loca superne claritatis ascenderet. Qui rediens per loca per que eductus est, non inuenit aliqua tormenta; sed si demones a longe eum uidissent, fugiebant ab eo ut tempestas. Mane autem secunde diei facto, hora qua intrauit uenit ad locum per quem uenerat, id est intrauerat, et inuenit omnes qui eum processionaliter intromiserant et eum processionaliter receperant. Qui retulit eis que inuenerat et rediens ad suum episcopum, sumpta cruce, transmarina transfretauit et quamdiu uixit artissime se afflixit.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, V, p. 158 - 161, r. 508-651]

#### Pietro vede le pene infernali e poi vive in penitenza. Tubach: 3725

*Item, ad hoc pertinet quod Gregorius dicit, Dyalogis, 34,<sup>345</sup> de Petro heremita. Cum esset secularis, mortuus uidit inferni supplicia et innumerabilia flammaram loca, et multos huius seculi potentes uidit ibi suspensos. Et cum deberet ibi mergi in flammis, quidam, corusci habitus apparens, subito hoc prohibuit, dicens: «Egredere et qualiter tibi post uiuendum sit cautissime attende!» Qui resurgens hoc narrauit et tanta postmodum se afflixit penitentia ut, si lingua taceret, penitentia eius hoc clamaret et conuersatio.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 93, r. 745 - 754]

#### Il padre di famiglia che vede le valli infernali e poi si dedica ad una vita di penitenza

*De hoc, supra, de timore humano, de patrefamilias suscitato qui uidit duas ualles, alteram furenti gelu et grandine, alteram uehementissimo igne plenam.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 73, r. 217 - 220]

#### Il padre di famiglia resuscitato e in continua penitenza

*Item, quidam paterfamilias bene se torquebat, de quo in Vitis Patrum<sup>346</sup> dicitur quod cum seruaretur mortuus, circa mediam noctem surgens terruit omnes qui aderant. Vadens ad ecclesiam, Deo gratias agens, res suas in partes tres diuidens, unam uxori relinquens, aliam filiis, tertiam pro Deo distribuens, hinc fugit ad heremum; cellam faciens iuxta fluium congelatum et uestitus se balneabat et egrediens uestimenta sinebat congelari ad carnem. Postea in balneum calidissimum intrabat, et hoc sustinebat successiue, quantum poterat, usque ad mortem. Et cum de hiis et de aliis a spectantibus argueretur, dicebat: «Si uidissetis que uidi, eadem uel ampliora mecum faceretis». Et referebat quod in exitu suo a corpore uir lucidus duxit eum contra ortum solis usque ad uallem infinite magnitudinis, cuius unum latus plenum erat flammis feruentibus, aliud gelu et furenti grandine. Et erant ipsa latera plena animabus, que cum non possent sustinere ignis uehementiam, transibant a gelu et econuerso. Post duxit eum per tenebras densissimas. Post disparuit ibi et uidit globos ignium de baratro ascendentium, et inde ascendentes et reincidentes homines ignitos ad fauillarum modum, et*

<sup>345</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 37.

<sup>346</sup> Non sembra esserci un brano simile nelle *Vitae Patrum*: l'editore propone l'ipotesi secondo cui Stefano di Bourbon avrebbe fatto confusione con Otloh di Saint - Emmeran, *Liber visionum*, 20 (PL 146, 380a - 382C), o con Elinand de Froidmont, *Chronicon* (PL 212, 109A - 1060C), un'opera del 1160.

*fetorem sensit inde exalantem intolerabilem, et fletum audiuit et eiulatum incomparabilem, [et uidit] teterrimos demones forcipes igneos et fuscinulas tenentes et eum capere uolentes et proicere in fornacem. Tunc is qui eum dimiserat apparuit in mediis tenebris quasi stella, inhibens demonibus ne eum tangerent, quia Iudex preceperat eum reduci ad corpus, ubi, si uellet, penitentiam ageret. Quem postquam duxit ad loca requiei, reduxit eum ad corpus. Hoc etiam factum uel simile refert Beda in Gestis Anglorum, V libro, XIII capitulo,<sup>347</sup> et hunc patremfamilias | uocat Drimelium, et accidit, ut ait Augustinus, ab incarnatione Domini DC et XCVI, de cuius etiam uisione plura alia refert. Idem fere dicit beatus Gregorius, Dyalogis,<sup>348</sup> III libro, 37 capitulo, de quodam Petro facto heremita, qui antequam heremum peteret, in infirmitate grauatus defunctus est; sed protinus uite restitutus, inferni supplicia et innumera flammaram loca se uidisse testabatur et quosdam potentes huius seculi ibi suspensos uidisse, ubi cum mergeretur prohibuit angelus corpus eius, dicens: «Egredere et qualiter tibi uiuendum sit attende». Qui ad uitam rediens adeo carnem suam uigiliis et ieiuniis affligebat ut, si lingua taceret que uiderat et timuerat, conuersatio loqueretur.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, I, p. 22, r. 126 - 167]

#### Un uomo trova la fonte della giovinezza dopo un viaggio per mare

*Audiui a quadam persona, que diu manserat in terra transmarina (sed si verum mirabiliter nescio), quod quidam in terra transmarina senex et fatigatus, ad fontem ueniens, casu fortuito, sciens et de illo bibens, cum esset senex, factus est iuuenis, (...) Sed postea, ut audiui, dictum fontem, etsi uoluit, non ualuit inuenire.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., II, I, p. 22, r. 504 - 515]

#### Il viaggio di Alessandro Magno al paradiso terrestre

*Audiui quod cum Alexander nauigaret per quemdam fluuium paradisi, ut ueniret ad ortum eius, quidam senex de rupe apparens ei suasit ei regressum et dedit ei lapidem pretiosum pulcherrimum, dicens ei quod in eius pondere cognosceret ualorem suum. Lapis ergo ille positus in statera nudus omnia ponderabat quemque in alia lance ponebantur. Coopertus puluere nihil ponderabat sed ei preponderabat festuca una. In hoc dabatur ei intelligi quod uiuus aliis omnibus preponderabat; mortuus autem et opertus sepulcro, nihil. Item, homo ad modum pauonis: uisis pennis, superbit, et rotam caude; uisis pedibus, deponit; sic homo, uiso fine.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, VII, p. 301 - 302, r. 852 - 864]

#### Visione di Esdra

*In Apocrifis Esdre, uidit super montem iuuenem cui Deus dedit omnem potestatem et uidit exercitum celi eum adorantem, in etate XXX annorum; et cum quereret ab angelo qui essent hii iuuenes responsum est ei: «Isti sunt qui deposuerunt tunicas mortales», etc; et postmodo coronantur et accipiunt palmas, cum quilibet iuuenum adorasset eum quando imponebat ei coronam et dabat ei palmam.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, V, p. 141 - 142, r. 49 - 57]

<sup>347</sup> Beda, *Storia degli inglesi*, cit., 5, 12.

<sup>348</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 37.

### Visione del ponte probatorio

*Exemplum de ponte uiso. Et huic competit quod refert Gregorius, Dyalogis, 37.<sup>349</sup> Dicit enim quod quidam miles romanus, eductus a corpore et postea cito rediens, narrauit se uidisse pontem artum et altum sub quo currebat fluuius nigerrimus et caliginosus, nebulam fetoris intolerabilis exalans. Vltra quem pontem uidit prata uirentia florentia suauissimi odoris quo satiebantur et reficiebantur deambulantes illic et habitantes illic diuerse. Et lucis plene erant mansiones. Ibi quedam mire potentie edificabatur domus aureis laterculis quam, ut uidit alius postea, edificabant homines diuerse etatis et sexus. Iuxta ripam fluminis iam dicti erant habitacula; aliqua tangebantur a nebula fetoris, aliqua non. De hoc ponte iniusti labebantur in fluuium, iusti transibant. Ibi uidit Petrum, maiorem ecclesiastice familie, multo ferro depressum et ligatum et immersum in flumine. Et dictum est quod hoc ideo quia plus crudelitatis desiderio quam obedientia uel corrigendi desiderio plagas inferebat. Vidit etiam ibi quemdam peregrinum sacerdotem cum tanta auctoritate cum quanta sinceritate uixerat transeuntem. Vidit etiam ibi Stephanum de quo facta est mentio in Dyalogis, (...), cuius pes dum uellet transire lapsus est et a teterrimis uiris ex flumine surgentibus ex media parte corporis a ponte ieiectus per coxas inferius trahebatur; ab aliis candidissimis et speciosissimis superius per brachia trahebatur. Sed quid de eo post actum fuerat transiens ignorauit.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diuersis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 75  
- 76, r. 273 - 295]

### Il padre di famiglia liberato da tre poveri e dalla beata Vergine

*Vnde quidam probus homo, cuius nomen et locum et gentem bene noui, | dixit mihi quod hoc quod ego referam accidit patri suo, quod pertinet ad presentem articulum et precedentem. Ait enim quod cum aliquando pater suus intrasset lectum suum incolumis, in mane inuenerunt eum prostratum in pauimento camere sue, rigidum et frigidum ut lapis; quem operientes et calidis balneis fouentes fere per mensem integrum, uix ad pristinum calorem rediit pro aliquo sibi facto. Cum autem diu postea superuixisset et egrotaret grauiter, ad ultimum uocauit filium suum qui hoc mihi dixit et sacerdotem quibus hec retulit, rogans filium ut esset imitator paterne pietatis. Ait enim quod nocte antecedenti, quando eum nudum inuenerant in camera sua et quasi mortuum, uox uenerat ad eum, dicens ei quod surgeret et uocans eum nomine suo. Eduxit eum quidam quem non nouerat et adduxit eum ad pratum infinite magnitudinis, ut ei uidebatur, ubi eum solum dimisit et recessit. Tunc ille audiuit post se infinitam multitudinem nigerrimorum spirituum et horribilium, magnos et horribiles clamores emittentium, impropertantium ei peccata sua et dicentium quod suus erat nec eis poterat euadere. Tunc autem ille territus supra modum et fugiens, uidit ante se unam domum in qua erant duo ostia: intrans eam, clausit eam; demones autem, cum infinita multitudine uenientes, ostium primum frangebant. Dictus autem paterfamilias habebat in consuetudine singulis diebus recipere in hospitio unum pauperem. Acciderat autem ante hoc ut, in uigilia Omnium Sanctorum, unus pauper obuiauerauisset ei petens hospitium, cui dixit quod ueniret; alius petiuit ab uxore eius, que similiter idem dixit ei; tertius petebat in domo a familia domus, cum familia dixit similiter quod ueniret in nocte. Cum autem in nocte omnes tres uenirent, audiens paterfamilias quod tres uenerant, multum gauisus est de eo quod acciderat, et eos bene procurauit. Cum autem in dicta domo esset in magna afflictione nesciens quo se uerteret aut qualiter effugeret, cum clamaret ob presentiam et uiolentiam demonum, unus iuuenis affuit ei subito, dicens ei: «Ne timeas; illud ostium bene custodiam et ex parte ista bene te seruabo ab istis. Numquid nosti me? Ego sum unus de illis quem tu ita letanter recepisti in hospitio tuo, in uigilia Omnium Sanctorum». Hic, assumpto repagulo ostii, opposuit demonibus seipsum, fugans eos. Cum autem illi dicerent: «Eamus ad aliud ostium et frangamus; si hic non recesserit ab isto, intrabimus per illud, uel si recesserit per istud», cum autem iam fragissent aliud ostium et uellent demones*

<sup>349</sup> Ivi, IV, 37.

*dictum hominem rapere, apparuit alius iuuenis, dicens se esse secundum quem receperat, et expulit | eos de illo ostio ut prior. Cumque domum ascenderant et eam discooperirent, uolentes descendere et dictum hominem rapere, affuit tertius. Qui tres demones tam longe fugauerunt quod neutri comparuerunt. Cum autem inde recederet et per dictum pratum diu iuisset, audit dictos demones post se cum infinita multitudine et horribili clamore. Quos fugiens, uenit ad litus cuiusdam fetidissimi fluuii et latissimi, qui plenus erat igne et sulphure et bestiis horribilibus, drachonibus et serpentibus flammuomis. Cumque clamarent ei uel quod intraret uel ipsi eum in medium proicerent, respiciens uidit pontem artissimum et altissimum qui uix uidebatur dimidii pedis latitudinis et pertingere uidebatur uersus celum. Cum autem, necessitate compulsus, pontem ascenderet et leuius magis ac magis ascenderet, et demones post eum, sed uix et cadendo, postquam uenit ad summum, defecit ei pons. Cum autem fleret, non habens quid faceret, uidit ad aliam partem aque speciosissimam dominam, magnam usque ad celum, que dixit quod erat beata Maria et quod, quia a tali tempore quod ei nominauit eam singulis diebus quinquagesies flexis genibus salutauerat, uolebat illum ab illo articulo liberare et ad domum suam eum reducere. Et accipiens eum per manum, usque in suam cameram reduxit, monens ut uitam in melius emendaret. Hic autem nudus et solus relictus in camera sua pre timore quasi mortuus cecidit. Hic, in mortis articulo, filio suo, qui hoc mihi retulit, coram sacerdote suo in periculo anime sue uera esse dixit, hoc monens eum ad hospitalitatem et ad beate Virginis salutationem et ad orationem. Dictus autem filius bene sciebat quomodo nudus inuentus fuerat sed causam ignorabat.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, V, p. 183 - 185, r. 1261 -1336]

#### Il ladro salvato e l'erecita indignato preda del demonio

*Et referebat quoddam exemplum quod cum quidam latro fugaretur ab hostibus suis, uidens se non posse euadere prostrauit se in cruce, dicens quod bene mortem promeruerat, quia Deum offenderat; flebat pro hoc, confitebatur se peccatorem et rogabat eos ut Deum de eo uindicarent exponendo membra martyrio. Quidam autem heremita erat prope, qui multis annis penitentiam egerat; cui reuelatum est quod angeli cum laudibus in celum illius latronis animam deportarent. Qui non egit Deo gratias sed indignatur, hoc dicens apud se quod, postquam se exposuisset omnibus flagitiis, similiter in fine peniteret et sic ei fieret ut latroni. Et cum ad seculum rediret, transiens aquam, de ponte cadens, submergitur et a demonibus in infernum proicitur. Idem exemplum de latrone refert magister Iacobus de Vitriaco.<sup>350</sup>*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, V, p. 154, 397 - 411]

#### L'abate punito in purgatorio per nepotismo

*Item, audiui a fratre Stephano de Firmitate, et legi in quodam libello, quod cum quidam abbas moriens interrogaretur a monachis suis quem ei substituerent in abbatem, motus carnaliter monuit et consuluit quemdam nepotem suum sibi substitui. Quod et ipsi fecerunt. Cum autem dictus nepos, factus abbas, iret solus ad fontem qui erat in orto suo, audiuit de fonte exire quasi uocem auunculi sui mirabiliter plangentis. Quem cum adiuraret abbas ut ei diceret quis esset, dixit se esse auunculum suum qui inestimabiliter ibi ureretur quia motus carnaliter eum eligi suaserat. Et cum diceret nepos quod ibi non multum posset affligi in fonte temperato, rogat ut deferat candelabrum cupreum quod erat retro altare et proiceret in fontem. | Quod ille fecit et statim in aqua, quasi cera in igne et butyrum in olla bullienti, liquefactum est. Tunc abbas resignauit nec eum ultra audiuit.*

<sup>350</sup> Iacobi de Vitriaco Sermones vulgares vel ad status, cit., XXXIII, n.14, p. 627 - 628.

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, V, p. 152, r. 343 - 358]

Un'anima purgante appare alle terme e chiede suffragi

Item, *Dyalogis*, LVII,<sup>351</sup> dicit Gregorius quod cum quidam presbyter ad lauandum ad balnea ueniret, inuenit ibi ignotum hominem ad eius obsequium preparatum qui eum discalciabat et uestes ab eo accipiebat et administrabat. Cum autem hoc pluries fecisset, ueniens ad balnea duas coronas panum ei detulit. Quas cum balneatus ei offerret, dixit se illo pane non indigere quia fuerat dominus illius loci ubi pro culpis suis grauiter torqueretur, sed rogauit eum ut pro eo in altari omnipotenti Deo offerret, et sciret se exauditum si eum rediens non inueniret; et hoc dicto disparuit. Dictus autem presbyter per septimanam integram pro eo se affligens et singulis diebus sacrificium offerens, eundem ad balnea rediens non inuenit.

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, V, p. 172, r. 959 - 972]

L'apparizione alle terme di Pascasio. Tubach: 1461

Item, *Dyalogis*, 42,<sup>352</sup> de Paschasio qui fuit mire sanctitatis, cultor pauperum et contemptor sui, diaconus apostolice sedis, qui in dissentione electionis que fuit facta inter Laurentium et Symachum, Laurentium contra omnes fouit et proficere uoluit. Quo etiam mortuo, ad tactum eius dalmatice demoniacus liberatus est. Cum autem Germano Capuano episcopo medici consulissent ut pro salute corporis in Vergilianis termis se balnearet, ingressus inuenit dictum Paschasium obsequentem sibi in eis. Quo uiso inquisiuit dictus Germanus tremefactus quid ibi faceret, cui ille: «Pro nulla alia causa deputatus sum in hoc penali loco nisi quia partem Laurentii foui, nec de hoc in uita penitui, sed ora pro me et si me hic rediens non inuenieris, scito te exauditum». Quod Germanus fecit et post rediens non inuenit eum.

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, V, p. 175, 1024 - 1037]

Un uomo preferisce essere immerso in un lago di fuoco che soffrire il fuoco ultraterreno

Item, audiui a fratre Guillelmo, quondam priore Bisumptinensi, quod cum quidam capellanus apud Nouum Castrum, in dyocesi Lausanensi, Willelmus nomine, qui etiam sanctus modo dicitur propter miracula multa que Dominus dicitur per eum fecisse, esset in domo sua, super lacum maximum, et quidam miles qui erat cum eo quereretur ab eo cur se affligeret, immo quasi occideret ieiuniis, cilicis et lacrimis, cum assertione dixit quod uellet esse usque ad diem iudicii in tanto igne quantum erat lacus, et esset securus quod posse euadere cum omni penitentia sua uel ignem inferni uel purgatorii.

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, V, p. 153 - 154, 386 - 396]

Uomo che persevera nel suo peccato viene fritto in una padella dai demoni. Tubach: 2228, 3662

[La fonte di Stefano di Bourbon] ait enim quod in pago Pictaue apud Liziniacum fuit quidam sacerdos multorum uitiorum seruus qui familiaris erat prioris Bone Vallis Cisterciensis ordinis, qui frequenter eum monebat ut uitam corrigeret et seculo abrenuntiaret. Qui promittebat se hoc aliquando facturum. Qui, subito grauiter egrotans, mittit pro dicto priore; qui, admonitus ab eo, uolebat complere promissum sed differebat. Qui subito clamauit: «Pater, ora pro me quia ecce duo ursi ueniunt ad deuorandum me!» Qui ad orationem dicti prioris et sociorum dicit se esse liberatum; nec, sic liberatus et admonitus, statum mutauit. Et tunc, subito fortius incepit clamare: «Ecce ignis occupat me ad deuorandum!» Et petebat orari pro

<sup>351</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 57.

<sup>352</sup> Ivi, IV, 42.

*se et opponerebat coopertorium suum igni; similiter et tunc liberatus est per orationem. Nec tunc se correxit nec promissum complere uoluit. Tunc, factus ac si expirasset, rapitur ad Dei iudicium. Audit ibi sententiam contra se de malis suis; redit; refert uisa et audita et spem salutis iam ab eo precisam. Et ecce ait: «Duo demones afferunt portantes unam maximam sartagine[m] ut frigar in ea in eternum. Et sciatis», inquit, «quod non insanio quia hec est cuculla, et hec lintheamina».<sup>353</sup> Quod dum diceret, gutta una frixture cecidit super manum egri et deuorauit eam usque ad ossa, omnibus uidentibus. Et ait: «Ecce nunc credite, ecce nunc demones proiciunt me in sartagine!» Et hoc dicens expirauit. Vulnus autem patebat semper, etiam post sepulturam.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 88 - 89, r. 603 - 627]

#### Uomini puniti su cavalli neri liberati da coloro che partono in crociata per loro

*Narravit abbas de Marbes coram archiepiscopo Treuerensi, dicens se interfuisse in loco ubi quod dixit accidit, quod accidit in terra sua, quando crux transmarina predicabatur, quod cum quidam transiret per siluam paruam, habuit obuiam tres equos nigerrimos inuicem compugnantes, postea quartum cum sessore multum afflicto et eiulante. Qui cum quereret a dicto homine si uiderat tres equitantes sibi similes, et ille responderet quod non uiderat nisi equos tres nigros, mirabiliter eiulauit se clamans miserum et omni ausilio destitutum. Et cum homo quereret quare sic fleret, respondit ille quod tres socios habuerat parum ante quos tres demones in similitudine equorum mirabiliter affligebant; quos ipse uiderat solos, quia in predicatione crucis transmarine sui amici pro eis crucem transmarinam acceperant et ideo a potestate demonum fuerant liberati et eum solum relinquerant. Et clamabat se infelicem qui, quia non habebat amicum, solus remanserat. Tunc ille quesiu[it] si quis pro eo crucem acciperet, si liberaretur. | Ille respondit quod sic, sed amicum non habebat in seculo qui hoc faceret. Ille autem, compatiens ei, inclinauit se in terra et accepit folium herbe in modum crucis, et uouens Deo quod pro eo peregrinationem transmarinam faceret et crucem a sacerdote acciperet, si eum Dominus liberaret. Ille autem statim disparsit gratias egit. Equus autem, mirabiliter fremens et se discerpens dentibus, fugit. In loco autem ubi ille apparuerat, ceciderunt ossa humani corporis candidissima.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, V, p. 177 - 178, r. 1106 - 1134]

#### Il principe che indossa un'armatura di fuoco su un cavallo infernale negli inferi

[La fonte di Stefano di Bourbon racconta] *de quodam magno principe qui cuidam apparuit in inferno multum conquerens de prodicione et fallacia amicorum. Hic apparebat sedere super equum piceum [qui] in eius tormentum de ore et naribus flama piceam et sulphuream cum fumo tartareo fetido emittentem. Tactus erat equus et paratus ad bellum et miles armatus erat galea, scuto, lancea et lorica; et omnia erant ut candens ferrum. Optabat si posset <fieri> redimere totius mundi donatione unius solius calcaris supplicium, quo cogebatur ruere per diversa precipitia; sella ardens ueribus igneis et clauis, eius naribus affligebatur et iecur eius de uisceribus eius effodiebatur. Huius erat causa quia iniustis exactonibus populum presserat et redemptos Christi sanguine mutilauerat et fuerat coniugalis thori uiolator. Et quia iniuste humanum sanguinem effuderat pro captione ferarum natura communium, aliquos uulnerauerat et occiderat, hic feram et egram penitentiam fecerat. Hec improperebant ei tortores sui, sed super omnia de amicis suis conquerebatur; secundum hoc patiebatur in purgatorio existens.*

<sup>353</sup> È possibile che il termine *lintheamina* usato da Stefano di Bourbon abbia lo stesso valore di *Lintheum*, *i* (panno di lino) utilizzato dalla sua fonte (*Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo*, cit., lib. 1, XXV, p. 77 - 78, r. 73 - 104). Il sostantivo indica forse in modo più preciso una veste.

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 79 - 80, r. 369 - 388]

#### Definizione della pericolosità dell'inferno

*Est locus periculosus. Vnde dicitur baratrum, quasi latitudo arta, quia introitus eius latus est ad ingrediendum, artus autem ad egrediendum, ut nassa dyaboli.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 81, r. 429 - 431]

#### L'inferno è fumoso

[L'inferno è] *locus fumosus. Vnde caminus uel Acheronta, id est respiracula, uel puteus abyssi dicitur.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 80, r. 389 - 390]

#### Reparato e il rogo infernale

*Ad illud, Dyalogis 31,<sup>354</sup> refert Gregorius de Reparato, magno homine, qui cum seruaretur quasi mortuus, subito rediit et fecit mitti puerum ad ecclesiam Sancti Laurentii, ad Tyburtium presbyterum qui credebatur subiacere uitiiis carnalibus. De quo dicebat quod uiderat ubi fuerat ingentem rogam parari, et dictum presbyterum in eo immergi et concremari. Alium autem rogam uidit ibi parari cuius cacumen uidebatur tendi a terra usque ad celum, cui emissa uoce calmatum est cuius esset. Et hoc dicto, statim Reparatus obiit. Puer autem Tyburtium iam mortuum inuenit. Item, dicitur abyssus propter profunditatem quia est sine base fundi, ut uidebitur dampnatis.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 70, r. 119 - 129]

#### Il soldato che non si confessa mai e in punto di morte vede i libri delle azioni buone e cattive che ha compiuto

*De apertione librorum legitur in Gestis Anglorum ubi dicit Beda, V libro, capitulo XIII, quad temporis Adenredi regis, predictus Adenredus rex bonus habuit quemdam militem in armis probum sed in moribus et uita corruptum et reprobum; frequenter admonitus in sanitate contempnebat se corrigere. Cum autem improuisa infirmitate feriretur, a rege uisitatur, ad confitendum et penitendum monetur. Qui hoc renuit, dicens quod hoc uideretur facere ex timiditate cordis, et restabat ei satis de tempore ad hoc faciendum. Cum autem grauior infirmitas succresceret et iudicaretur esse in periculo mortis, adhuc eum rex uisitauit monens ad penitendum. Qui hoc dixit: «O Domine, mi rex, nimis tarde est cum iam sim iudicatus et dampnatus, non possum penitere, quia parum antequam huc ingrederemini, intrauerunt domum istam duo clarissimi et speciosissimi quorum unus sedit ad pedes lecti mei et alius ad caput. Et dixerunt: "Iste adiudicatus est morti. Videamus si aliquod ius habeamus in eo". Et unus extraxit librum de sinu suo speciosissimum et ualde paruulum litteris aureis et fulgentibus conscriptum in quo, qui ante litteras nesciebam, omnia legi, et sciui et uidi | conscripta aliqua bona, licet parua que feceram in iuuentute mea antequam mortaliter peccassem. Sed cum miro modo exulterem in uisione horum, ecce duo maximi et teterrimi demones intrauerunt. Vnus portauit unum librum magnum ad modum turris, scriptum teterrimis litteris in quo uidi scripta omnia peccata et flagitia mea. Et dixerunt demones angelis qui hic astabant: "Quid hic facitis cum in eo nullum ius habeatis, cum liber uester iam ex multis annis nihil ualeat, sed noster preualeat?" Tunc angeli responderunt quod uerum dicebant: "Recedemus et sibi adiudicatum dimittamus"; quod fecerunt. Extunc duo dicti demones habentes gladios mortis scindunt me,*

<sup>354</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 32, 2 - 4.

*unus ex parte capitis alius ex parte pedum. Ecce percutiunt super oculos et pedes et amisi uisum et pedes». Et sic accedentes usque ad cor subito eum occiderunt, animam reperuerunt et in infernum deportauerunt.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, VI, p. 234 - 235, r. 1128 - 1162]

#### Descrizione simbolica di paradiso e inferno

*Ergo cum rex regum Deus sit et omnium maximus et iustissimus, habet ista tria edificia. Primus est celum quod est habitaculum amicissimorum ubi recreantur, pascuntur et consolantur cum eo; secundus est mundus iste, stabulum iumentorum, scilicet corporum, et officia seruorum laborantium; tertius est infernus ubi rei et iudicati arcantur.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 67, r. 41 - 48]

#### L'inferno è fetido

[L'inferno è] *locus fetidus et immundus. Vnde propter immunditiam dicitur lacus et terra nouissima ubi omnes sordes confluunt. Vnde quasi sentina et latrina huius mundi. (...) Vnde et puteus abyssi dicitur et potest dici puteus a "puteo", id est fetore.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 75, r. 262 - 267]

#### Padre e figlio si maledicono a vicenda all'inferno. Tubach: 5027, Motif-Index: Q273

*Vnde dicitur quod quidam uidit in inferno quemdam usurarium sepultum in flammis. Et cum anima filii mortui deportaretur ibi, pater hoc uidens eiulando clamat: «maledicta sit hora, fili, in qua te genui, et tu sis maledictus quia te feci mala propter que hic crucior». Econtra filius respondebat patri eum maledictum esse et horam maledictam in qua fuerat factus pater suus, quia ipse docuerat eum fenerari et alienum ei relinquerat propter que in perpetuum torqueretur.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 78, r. 328 - 335]

#### Un certosino aggredito da demoni sotto forma di porci. Tubach: 4447

*Legitur in quodam libro de initiis ordinis Cistercensium quod cum de nouo incepisset ordo cisterciensis, quidam intrauit ibi. Et cum diu temptatus fuisset ibi de exitu, proponebat exire. Cui apparuerunt semel et secundo pater suus et mater sua dissuadentes exitum. Item, cum tertio uellet omnino exire, apparuit ei mater multum tristis et querens quare uellet hoc. Qui cum diceret quod non posset sustinere asperitatem ordinis, quesiuit mater quomodo posset sustinere infernum aut eius minimum tormentum. Et cum ille diceret: «Quis ordo tante duritie, cuius uigilie quasi perpetue, silentium amarum, lectus ferreus, cibus ispidus», etc, intulit mater: «Vis experiri unum modicum inferni tormentorum?» Ita cum ille diceret: «Volo», audiuit tam horribilem procorum grugnitum quod nullum tonitrum posset ei comparari. Et uidebatur ei quod celum scinderetur, et quod caderet super caput eius. Et cum pre timore clamaret et deficeret, confortauit eum mater et cessauit sonitus ille. Item mater ad eum: «Vis audire unum minimum paradisi gaudium?»; dixit quod sic. Et tunc audiuit uoces tante dulcedinis et suauitatis quod superabant omnem dulcedine musicorum. Et tunc mater ad eum: «Si uis euadere tormenta inferni et adipisci gaudia paradisi, perseuera in incepto». Tunc ille firmiter hoc ei primisit et compleuit.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 78 - 79, r. 338 - 360]

L'inferno è luogo di oblio

[L'inferno è] *occultus et obliuiosus quia sui cito tradunt eos obliuioni et Deus eos. Vnde dicitur terra obliuionis. (...) Vnde etiam Letes dicitur, id est obliuio. (...) Item, amici carnales cito tradunt obliuioni eos qui ibi sunt, ut picerna Ioseph in carcere existentem.*

[Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 79, r. 361 - 367]

I due religiosi che vedono le pene infernali e fanno la stessa penitenza con pensieri opposti

*In Vitis Patrum*<sup>355</sup> *legitur quod duo fratres temptati ad seculum euntes contraxerunt; et post ad inuicem dixerunt quod pro modica illa delectatione haberent tormenta eterna, qui uitam dimiserant angelicam; et sic redierunt ad heremum, ueniam petentes. Quos equalis corpulentie patres incluserunt in equalibus locis et equalem eis dabant uictus portionem. post annum, eos considerantes uiderunt alterum macilentissimum et pallidum et alium econtrario se habentem. Primus requisites dixit quod hoc ideo erat quia semper cogitauerat de penis eternis quas meruerat propter peccata sua, rogans ut dimitterentur ei; alius quod cogitauerat de misericordia Dei et delectabatur in hoc. Et iudicauerunt patres equalem eorum penitentiam apud Deum.*

[Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 130 - 131, r. 1706 - 1720]

Le possibilità di aiuto per le anime del purgatorio

[I modi per aiutare le anime purganti sono:] *scilicet dominici corporis immolatio et missarum celebratio; secundo, fidelium pia oblatio; tertio, bonorum oratio; elemosinarum largitio; Ecclesie bona suffragia communia seu pro eis facta penitentia, id est penitentia a suis facta; item, peregrinatio suorum; item, crucis pro eis assumptio et executio legatorum piorum; solutio; restitutio; fidei deuotio.*

[Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 167, r. 820 - 825]

Macario sopporterebbe una quantità immensa di fuoco pur di evitare le fiamme infernali

*Legitur in Vitis Patrum*<sup>356</sup> *quod dum abbas Macharius ambularet per heremum, inuenit caput quoddam hominis. Quod cum tangeret uirga sua, locutum est dicens interroganti quod fuerat sacerdos gentilium qui manserat in illo loco, et inter alia dixit ei quod quantum distabat celum a terra tantum habebant de igne inferni super capita sua et sub pedibus suis, et quod tantum sub eis erant Christiani.*

[Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 69 - 70, 106 - 113]

L'uomo che ritiene una vita di penitenza poca cosa rispetto alle pene ultraterrene<sup>357</sup>

*Item, in Vitis Patrum*,<sup>358</sup> *quidam uenientes ad profundum heremum inuenientesque quemdam senem ibi asperrimam uitam gerentem cum quererent ab eo quare ibi moraretur, tantum laborem sustinens, respondit: «Totus labor uite mee quem hic sustineo non est ydoneus comparari ad unam diem tormentorum que peccatoribus in futuro seculo preparantur».*

<sup>355</sup> *Vitae Patrum*, V, *Verba Seniorum*, 5, 34 (PL 73, c. 882D - 883B).

<sup>356</sup> *Vitae Patrum*, III, *Verba seniorum*, 172 (PL. 73, c. 797D - 798B).

<sup>357</sup> Lo stesso episodio è riportato anche in Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 135, r. 1849 - 1851.

<sup>358</sup> *Vitae Patrum*, V, *Verba Seniorum*, 7, 24 (PL 73, c. 900A).

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 93, r. 745 - 754]

Meglio essere immersi fino al collo nei vermi che subire le pene infernali. Tubach: 2719

*In Vitis Patrum*<sup>359</sup> quidam quesivit a quodam sene quid faceret quia pre accidia non poterat morari in cella sua. Iste respondit quod si cogitaret de uermibus et penis inferni, si haberet usque ad collum uermes, pacifice sustineret.

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 77, 305 - 309]

Nicola e la pisside contenente olio infernale. Tubach: 3522

*Legitur in Vita beati Nicholai quod cum quidam peregrini uisitarent per mare ecclesiam beati Nicholai, apparuit dyabolus in littore maris in specie magne domine, dicens quod uolebat facere illam peregrinationem et linire sepulcrum et ecclesiam beati Nicholai quodam pretiosissimo et fragrantissimo unguento quod emerat et secum in pyxide ferebat. Que rogauit eos quod ipsi unguentum ferrent et hoc pro ipsa facerent quia habebat impedimentum nec poterat ultra ire. Qui cum adqueuissent, apparuit eis beatus Nicholaus dicens illud esse oleum inferni et quod aperta pyxide proicerent in mari. Quod proiectum omnes aquas maris quas tangebatur succendebat.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 88, r. 592 - 603]

L'adultera cui appare l'amante morto in preda alle fiamme

*Quedam mulier, multam penitentiam agens, cum esset coniugata, dixit mihi quod conuersa fuerat per hunc modum. Cum quidam eam adamasset adulterino modo, in peccato suo subito mortuus fuit. Pro quo cum ipsa multum doleret et desideraret scire quomodo esset ei, cum ipsa aliquando sola in lecto suo iaceret, apparuit ei ille adulter pro quo erat sollicita, totus ardens ut ferrum candens, et ait: «Vide qualis sum exterius et ecce cogitare poteris qualiter mihi propter peccata mea est interius». Tunc ipse emisit in eius oculis urinam ardentem quasi metallum bulliens, cuius ardor terram uidebatur comburere, penetrare et subintrare. Ille post hec disparuit. Illa autem ad hec perterrita, ita conuersa est et tanta penitentia onerabat se quod mirabile erat. Item, de istis est exemplum quod ad magnam penitentiam prouocat.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 134 - 135, r. 1817 - 1830]

Uno scolaro parigino appare al maestro e racconta la sua pena infernale

*Vnde audiui Cantorem magnum Parisius predicasse, et a pluribus in sermonibus, quod cum quidam scholaris uideretur mori Parisius, ualde penitens et compunctus, apparuit post mortem magistro suo habens capam de cedula, conscriptam diuersis sophismatibus. Et cum quereret magister eius qualiter ei esset, respondit quod capa ista plus ponderaret ei quam aliqua turris de mundo, et quod intus incomparabiliter ureretur. Et cum alius diceret quomodo hoc, cum ita mori compunctus uisus esset, ait quod ille lacrimae potius ex timore mortis et gehenne processerant quam ex amore Dei uel ex amissione eius. Et cum diceret magister quod non uideretur sic pati, extendit ille manum suam et unam guttam sudoris suis proiecit super manum eius, que statim perforata est, et ipse euanuit.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, I, p. 28, r. 286 - 299]

---

<sup>359</sup> *Verba Patrum*, V, *Verba seniorum*, 7, 28 (PL 73, c. 900C).

Il cadavere di un uomo brucia e grida dalla tomba. Tubach: 1137

*Exemplum Gregorii in Dyalogo<sup>360</sup> de quodam uiro malo sepulto in ecclesia sancti Ianuarii Rome, de cuius sepulcro audite sunt uoces in nocte exeuntes et dicentes: «Ardeo, ardeo». Cum autem uxor eius audientes hoc fecisset aperiri sepulcrum eius, reperta sunt uestimenta intacta, corpus autem non est inuentum.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 126, 1600 - 1607]

L'usuraio defunto che non può avere pace e il cui cadavere ogni notte si sveglia molestando i monaci

*Item, audiui a magistro Nicholao de flauiniaco, archiepiscopo Bysuntinensi et magistro theologie, quod cum quidam magnus fenerator, instantia amicorum et spe commodi temporalis in claustro quorundam monachorum sepultus esset, nocte de sepulcro exiens clamando et eiulando domum discooperiebat, monachos botis percutiebat et in mane extra cimiterium inuentus est. Cumque pluries hoc fecisset, adiuratus est a quodam bono viro quod diceret eis quomodo et monachi et ipse quietem haberent. Ait: «Ego, etsi alii quiescere possent, in inferno quiescere non possum quia exercui peccatum usure a quo nullo die ac nocte quieui. Et uos si quiescere uultis, a loco requietionis et sepulture me proicite». Quod cum factum est, non est postea auditus.*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 126, r. 1608 - 1620]

Il cadavere dell'empio Valentino è trascinato fuori dalla terra consacrata da due demoni. Tubach: 1254, 4893

*Item, Dyalogis, LV,<sup>361</sup> de Valentino Mediolanensis, occupato cunctis leuitatibus et lubrico, apud ianuam in ecclesia beati Siri martyris sepulto, in qua custodes ecclesie ipsius uoces audierunt, ac si aliquis uiolenter ab ecclesia repelleretur. Qui surgentes uiderunt duos teterrimos spiritus dictum Valentinum ligatum per pedes ab ecclesia eicientes, clamantem nimis et uociferantem. Mane autem facto, in sepulcro suo non est inuentus sed extra in alio, ligatis adhuc pedibus ut fuerat eiectus. Ibi Gregorius dicit: «Hii quos peccata grauia deprimunt, si in sacro loco sepeliri se faciunt, restat ut etiam de sua presumptione iudicentur».*

[Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 126, r. 1590 - 1600]

La leggenda della Croce

*Legitur in antiquis historiis et cronicis quod Adam senex guttam patiebatur; er misit filium suum Sethum ad orientalem plagam, ad portam paradise terrestris, ut rogaret angelum, custodem eius, ut daret sibi de oleo vel liquore manente de arbore misericordie, quam uiderat in paradiso. Cui respondit angelus quod diceret patri quod expectaret patienter usquequo veniret Christus, qui credentes in se ungeret oleo misericordie sue, per cuius unctionem consequeretur salutem eternam. Instanti autem Seth precibus et fletibus dedit ramum illius arboris, quem pater suum plantauit in terra promissionis, et crevit in arborem mirabilem; que, cum fuisse accisa, Salomone edificante templum, cum non haberet in eo locum, fecit de ea reclinatorium in eo ad orandum; de quo cum diceret regina Saba quod in eo suspenderetur rex Ierusalem sub quo regnum Iudeorum deficeret in eius morte, abscondit illud, ut in terra putresceret sepultus. Et cum, in loco ubi erat, fieret Probatice piscina, supernatauit tempore*

<sup>360</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 56.

<sup>361</sup> Ivi, IV, 55.

*Passionis; quod invenientes Iudei, super humeros Domini imposuerunt; quo baiulante eum, pars crucis de eo facta est, in altum erectam. Quod, si verum est, pulcherrimum est.*

[*Anedoctes historiques, legendes, et apologie tirés du recueil inédit, de L'Etienne de Bourbon dominican du XII<sup>e</sup> siècle*, publié par A. Lecoy de la Marche, Paris, Librairie Renouard, 1877, p. 425 - 426]

## 12. Umberto di Romans, il *De dono timoris*

Entrato nel 30 novembre 1224 nell'ordine domenicano, diventa lettore a Lione nel 1226. Nel 1237 diviene priore e sotto di lui viene costruita la nuova abbazia, ultimata nel 1248. Durante questo periodo diede prova delle sue capacità, in particolare nel riavvicinare gli ordini mendicanti al clero secolare, con cui vi era stato un forte contrasto dagli anni Venti agli anni Cinquanta. Nel 1256, infatti, una bolla papale rese possibile anche ai membri degli ordini mendicanti insegnare all'università di Parigi, possibilità precedentemente negata. Egli incoraggiò anche la creazione di una scuola di lingue. Dopo il capitolo provinciale del 1244 divenne provinciale di Francia e venne ricordato per aver stabilito le costituzioni destinate ai conventi femminili. Il 31 maggio 1254 fu eletto Maestro dell'ordine domenicano; da allora partecipò a moltissimi capitoli in varie località d'Europa fino al 1265, al capitolo di Londra, quando lasciò il suo incarico. Ritornato al convento di Lione, non rinunciò ad attività esterne: in alcune occasioni consigliò anche il papa. Morì nel 1277 a Valencia.<sup>362</sup>

Egli scrisse moltissime opere, la maggior parte legate alla vita dell'ordine. Senza ripercorrere l'intero panorama delle sue composizioni, si rileva che tra le opere legate all'attività di predicazione vi sono il *De eruditione praedicatorum*, il *De praedicatione crucis contra Saracenos*, il *De dono timoris* e l'*Opus tripartitum*. Tra di queste il *De dono timoris*, fortemente legato al *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, sarà l'opera analizzata in questa sede.

### Il *De dono timoris*

Il *De dono timoris* in realtà non è attribuibile con certezza a Umberto di Romans: non vi sono attestazioni certe in tal senso. Sin dal XIV secolo l'opera venne attribuita ad un certo Umberto e molti vi riconobbero Umberto di Romans, ipotesi che secondo gli studiosi non vi è motivo di rigettare.<sup>363</sup>

L'opera risulta un trattato di predicazione che tratta del primo dei sette doni dello Spirito Santo. La fonte principale si rivela essere il testo di Stefano di Bourbon, con il quale emergono forti congruenze strutturali e argomentative. L'opera di Umberto di Romans però, oltre a riportare molti *exempla*, fornisce anche esempi storici, assenti nel trattato di Stefano di Bourbon, e risulta un testo più breve e maneggevole di quello composto dal suo confratello domenicano. Infatti, Umberto di Romans, concentrando il materiale sotto il solo dono del timore, costruisce un testo più trasportabile e leggero; inoltre, in molti manoscritti, appaiono delle tavole dei contenuti che ne favoriscono la consultazione. Ancora, mentre per Stefano di Bourbon il trattato era anche un modo per elogiare i sette doni dello Spirito Santo, Umberto di Romans si mostra più pragmatico, evitando sempre di entrare nel merito delle questioni teologiche.

Il prologo si dimostra la parte più importante dell'opera, nella quale espone la sua idea in merito al lavoro e al ruolo del predicatore e definisce i motivi chiave della costruzione del discorso: autenticità, fonti cristiane e auditorio.<sup>364</sup>

<sup>362</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, ed. Christine Boyer, Turnhout, Brepols, 2008 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 218, Exempla Medii Aevi, t. IV), p. IX - XIV.

<sup>363</sup> Ivi, p. XIV - XIX.

<sup>364</sup> Ivi, p. XIX - XXV. Per approfondire altri aspetti relativi all'opera in questione e alla sua edizione, consultare *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., introduction.

Anche per quest'opera si è scelto di riportare gli *exempla* attinenti all'aldilà nell'ordine di apparizione in questo elaborato.

La visione del soldato

*Exemplum Gregorii in Dyalogi ubi dicit quod quidam miles Romanus eductus a corpore et postea cito rediens narrauit se uidisse pontem altum et artum sub quo currebat fluuius nigerrimus de quo exalabat intollerabilis fetoris nebula; ultra quem pontem uidit prata uirentia, florentia, odoris suauissimi. De hoc ponte iniusti labebantur in fluuium, iusti uero transibant. Punientur iterum in gustu quoad esuriem.*

[Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., IV, p. 57, r. 402 - 408]

Un abate punito in una fonte bollente per nepotismo

*Exemplum legitur in quodam libello quod quidam abbas decedens rogauit monachos et consuluit ut nepotem suum facerent abbatem. Quod cum factum fuisset et iret ille abbas ad fontem qui erat in orto solus, audiuit uocem emissam deuote cum gemitu mirabili; cum autem adiurasset abbas gementem ut diceret quis esset, dixit quod erat anima auunculi sui que ibi inestimabiliter ureretur propter hoc, quia carnaliter motus rogauerat in morte ut eum abbatem facerent. Cum autem diceret nepos cuiusmodi ardorem ibi posset sustinere, quia fons erat temperatus, dixit uox rogando ut afferret candelabrum cupreum quod erat retro altare et proiceret in fontem. Quod cum fecisset ita liquefactum est sicut cera in igne et butyrum in olla feruenti. Quo viso resignauit abbatie nec ultra uocem audiuit. Numquid non ergo punitus est ille abbas ibi et ostensus ad utilitatem uiuentium?*

[Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., V, p. 87 - 88, r. 70 - 82]

Pascasio appare alle terme. Tubach: 1461

*Quod ergo dicit Gregorius Germanum episcopum Capuanum inuenisse in balneis Paschasium<sup>365</sup> cardinalem, et similia accipienda sunt secundum dispensationem. Quamuis enim regulariter anime purgentur in igne illo, tamen propter aliquam utilitatem nostram quandoque transferuntur alibi ad apparendum nobis, sicut etiam ille de inferno.*

[Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., V p. 87, r. 63 - 68]

Pascasio appare alle terme. Tubach: 1461

*Exemplum Gregorii in Dyalogis de Paschasio qui fuit mire sanctitatis, cultor pauperum, contemptor sui et archidiaconus ecclesie Romane; qui, in dissensione electionis inter Laurentium et Symachum, Laurentium contra omnes fouit. Quo etiam mortuo ad tactum dalmatice eius demoniacus liberatus est. Cum autem Germanus episcopus Capuanus de consilio medicorum intrasset terras uergilianas, inuenit Paschasium obsequentem sibi in eis. Quo uiso territus inquisiuit quid ibi faceret. Qui respondit pro nulla alia re se ibi missum, nisi quia fouit partes Laurentii, «Sed ora», inquit, «pro me et si rediens me non inueneris hic, scito me esse liberatum». Quod Germanus fecit et postea eum non inuenit.*

[Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., V, p. 99 - 100, r. 367 - 376]

Gli avvocati sono attesi agli inferi da Nerone. Tubach: 2505

*Vnde narratur in quadam tragedia Senece, qui non habuit fidem nostram, quod uisum est cuidam quod uideret Neronem balneantem se apud inferos et ministros aurum feruentes infundentes, et cum uideret chorum aduocatorum ad se uenientium, huc inquit uenale genus hominum: «O aduocati amici mei, accedite ut in hoc uase mecum balneemini; adhuc enim superest locus in eo quem uobis reseruauis». Similiter multi poete et ethnici mentionem faciunt de inferno in multis scriptis et secundum philosophos quosdam dicuntur inferi eo quod illuc anime deferantur.*

<sup>365</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 42.

[Humberti de Romanis De dono timoris, cit., IV, p. 42, r. 49 - 55]

Un uomo che non si converte mai e viene tentato e catturato dalle forze del male

*Exemplum in libello Petri Cluniacensis<sup>366</sup> ubi narratur quod fuit quidam sacerdos in Pictavia qui, subiectus uitii multis, inductus a quodam priore Cisterciensis ordinis promisit ei se ordinem illum intraturum, sed differebat de die in diem. Cum autem subito infirmaretur et prior uocatus adesset, inducebat eum ad reddendum promissum, sed illo adhuc differente, ecce subito clamauit dicens: «Pater, ora pro me, ecce duo drachones ad deuorandum me». Illo uero cum aliis astantibus orante liberatus est; sed nec sic implebat promissum. Et ecce iterum incepit clamare petens orationes et dicens: «Ecce ignes occupant me ad deuorandum»; et opponebat coopertorium igni. Sed tunc iterum liberatus ad orationes non implebat promissum et ecce subito factus est in extasi et raptus ad iudicium audiuit sententiam condemnationis contra se ferri et rediens ad se ait: «Ecce duo demones ferunt sartagine magnam, ut frigar in ea in eternum» et tangens cucullam prioris dicebat: «Non insanio sed sicut uerum est quod hec est cuculla, ita uerum est quod dico». Dum autem hec diceret, cecidit de sartagine una gutta super manum eius que deuorauit eam usque ad ossa et ait: «Modo saltem credite, ecce nunc demones proiciunt me in sartagine», et hec dicens exspirauit. Vulnus autem predictum apparebat in eo semper etiam post sepulturam. Ex quo apparet quantum afflictius est ille ignis cuius sartagine gutta sic penetrauit.*

[Humberti de Romanis De dono timoris, cit., IV p. 57 - 58, r. 410 - 435]

Un ricco dimentico di Dio morente rapito da quattro demoni a cavallo

*Exemplum in Vitis patrum<sup>367</sup> ubi dicitur quod cum quidam senex uenisset ad ciuitatem quamdam ad uendendum vasa que fecerat et sederet ad ianuam cuiusdam diuitis laborantis in extremis, uidit quosdam equites cum equis nigris horribiles habentes in manibus baculos igneos. Relictus autem equis ad ianuam intrauerunt domum et ille infirmus uidens eos incepit clamare dicens: «Domine, adiuua me!» Illi autem accedentes et iridentes dixerunt ei: «Nunc primo memo res Dei quando sol obscuratos est, qui sole lucent oblitus es eius; nunc autem non est tibi porta spei aut consolationis». Et hec dicentes rapuerunt animam eius. Ipse miser non seruauit morem Ecclesie, que dicit: «Deus in adiutorio» in principio hore, non in fine, et ipse econtrario dicebat in fine.*

[Humberti de Romanis De dono timoris, cit., IV, p. 76, r. 842 - 854]

Il motivo della scala del cielo

*Hec est turba maledicta que impediabat Zacheum ne posset Ihesum uidere, Luc. 19.<sup>368</sup> Hec est que impediabat cecum ne clamaret ad Ihesum, Luc. 18.<sup>369</sup> Hec est qua presente non suscitatur puella nisi eiciatur Matth. 9.<sup>370</sup> Hec est qua communicatur inimicus Christi ad eum occidendum, Matth. 25: «Ecce Iudas unus de XII uenit et cum eo turba multa cum gladiis et fustibus». <sup>371</sup> Sunt et alia multa mala que facit turba. Ex quibus patet quantum sit periculum in ea habitare. Licet autem hoc sit periculosum quantum ad omnem turbam, tamen maioris est periculi mala societas. Hec est enim que retro a bono faciendo. Exemplum: cum quidam scholaris uellet abstinere in die Veneris Sancto in pane et aqua, sociis suis nolentibus abstinere, cogitauerunt socii quomodo possent eum retrahere et ecce excogitata inter se fictione quadam, uenit ad eum in cameram suam et incipiens eum respicere diligenter dixit: «Domine, quid habetis uos?» Et ille: «Quare dicitis?» Et alius: «Quia mirabiliter plus solito estis pallidus,*

<sup>366</sup> Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo, cit., lib. 1, XXV, p. 77 - 78, 73 - 104.

<sup>367</sup> Vitae patrum, VI, Verba seniorum, III, 14 (PL 73, c. 1012D).

<sup>368</sup> Luc. 19, 3.

<sup>369</sup> Luc. 18, 36 - 38.

<sup>370</sup> Matth. 9, 26.

<sup>371</sup> Matth. 26, 47.

*uidete ne uigilie uel aliud uos grauauerit hiis diebus». Quo dicto exiit et ecce post paululum alius socius ingressus dixit similia. Postmodum tertius ingressus dixit similia. Ex quibus facta sibi conscientia quod posset eum ledere abstinentia, mandauit quod pararetur pro eo sicut pro aliis et dimisit abstinentiam quam conceperat. O quot et quanti ab ingressu religionis ab ardua penitentia a sociis sunt retracti! Sicut ascendens montem quandoque a malo socio retro trahitur, isti sic retrahentes sunt quasi fuscine cum quibus dyabolus retrahit ascendentes. Vnde quidam uir magnus uidit in sompnis se uelle ascendere per scalam in altum. Demones uero post eum currentes cum fuscine eum retrahere nitebantur. Isti sunt sicut scribe et Pharisei a Domino maledicti qui nec intrant nec introeuntes sinunt intrare, Matth. 23.<sup>372</sup>*

[Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., IX, p. 204 - 205, r. 214 - 242]

#### Due religiosi si sottopongono alla stessa penitenza con diversi pensieri

*Exemplum in Vitis Patris,<sup>373</sup> ubi narratur quod duo fratres dimissa penitentia regressi sunt ad mundum. Postea uero tacti penitentia regressi sunt et recepti et uterque inclusos in cella separata et ministratum est eis idem genus refectionis secundum penitentiam taxatam. In fine uero anni iussi sunt egredi et ecce unus apparuit ualde pinguis et rubicundus, alter uero miro modo macilentus et defomis et inuento per inquisitionem quod idem fuerat utrique ministratum et non aliud, mirati sunt et ipsis diuisis quesitum est a pingui quid cogitasset et dixit quod de bonitate Dei que eum reduxerat, super hec gratias agens assidue. Secundus requisites de eodem dixit quod de peccatis propter que Deum tam grauiter offenderat et penas eternas meruerat ex hoc dolens assidue. Et iudicauerunt patres eos eiusdem meriti. Patet ergo quod huiusmodi meditatio carnositatem consumit; que carnositas disposita est ad multa mala. Vnde cuidam uiro pingui deridenti quemdam clericum macilentum et dicenti: «Domine clerice, uos uidemini uenire de inferno», respondit clericus dicens: «Domine, et uos uidemini habere faciem euntis illuc».*

[Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., IV, p. 78, r. 895 - 907]

#### Macario e il fuoco infernale

*Exemplum in Vitis Patrum<sup>374</sup> de Machario qui, cum transiens per heremum inuenisset caput cuiusdam defuncti, tetigit illud uirga quam gestabat et adiuratum cuius esset, loquutum est ei recognoscentes quod fuisset caput cuiusdam sacerdotis gentilium in illo loco. Requisitus autem de pena sua, respondit quod distabat celum a terra, tantum habebant de igne supra capita et tantum sub pedibus suis et ibi erant christiani mali sub infidelibus.*

[Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., IV, p. 48, r. 184 - 191]

#### Meglio essere immersi fino al collo nei vermi che patire le pene infernali. Tubach: 2719

*Item expulit accidiam. Exemplum in Vitis Patrum,<sup>375</sup> dixit frater seni: «Quid faciam, quia sedens in cella accidior?». Respondit senex: «Nondum uidisti futura tormenta? Quia si ista posuisses in corde tuo et esset cella tua plena uermibus usque ad collum, sustineres patienter et non accidiararis. Vt igitur illa tormenta euitentur, hec omnia sunt cum gaudio sustinenda».*

[Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., IV, p. 81 - 82, r. 990 - 995]

#### Meglio sopportare il peso dei monti che affrontare l'ira di Dio

*Circa iracundiam dei super dampnatos notandum est quod erit adeo grauis quod facilius esset eis sustinere montes et saxa super se quam iram illam. Apoc. 6:<sup>376</sup> «dicent montibus et petris: cadite super nos, et abscondite nos ab ira Agni».*

<sup>372</sup> Matt. 23, 13.

<sup>373</sup> *Vitae Patrum*, V, *Verba seniorum*, 5, 34 (PL 73, c. 882D - 883B).

<sup>374</sup> *Vitae Patrum*, V, *Verba Seniorum*, 7, 24 (PL. 73, c. 797D - 798B).

<sup>375</sup> *Vitae Patrum*, V, *Verba seniorum*, 7, 28 (PL 73, c. 900C).

<sup>376</sup> Apoc. 6, 16.

[Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., IV, p. 67, r. 644 - 646]

Il cadavere di un uomo brucia e grida dalla tomba. Tubach: 1137

*Exemplum Gregorii in Dyalogo<sup>377</sup> de quodam uiro malo sepulto in ecclesia sancti Ianuarii Rome, de cuius sepulcro audite sunt uoces in nocte exeuntes et dicentes «Ardeo, ardeo». Cum autem uxor eius audiens hoc fecisset aperiri sepulcrum eius, reperta sunt uestimenta intacta corpus autem non est inuentum.*

[Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., IV, p. 73 - 74, r. 793 - 798]

Alessandro Magno al paradiso terrestre

*Item legitur in Gestis Alexandri quod fuit missus ei quidam lapis pretiosus qui, positus in statere parte una, ponderabat plus quam aliquid uel aliqua que poni possent ex altera. Posito uero puluere super lapidem, minus ponderabat quam aliquid quod posset poni ex altera parte. Cum autem multi sapientes super hoc mirarentur, dixit unus: «Iste lapis demonstrat uobis quis estis, nunc enim plus ponderatis quam totus mundus qui uos sustinere non postest, sed posito puluere super uos in morte minus eritis quam aliquid mundi». Ecce quodmodo mors annihilat.*

[Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., VII, p. 172, r. 404 - 411]

### 13. Guglielmo Peraldo

Guglielmo nacque probabilmente a Peyraud, città francese nel dipartimento dell'Ardèche, nella regione dell'Alvernia. La data di nascita non è conosciuta. Egli entrò nell'ordine domenicano a Lione e nel 1249 è attestato a Vienna a svolgere il suo ruolo di predicatore e confessore. Nel 1261 fu priore del convento di Lione dove successivamente morì.

Tra le sue opere si contano diversi sermoni e trattati, in particolare il *De eruditione principum*, il *De eruditione religiosorum libri VI*, e il *De professione monachorum*.

#### La Summa de vitis et virtutibus

La sua opera di maggior successo, di cui sono giunti fino a oggi molti manoscritti latini e diverse traduzioni in volgare, è la *Summa de vitis et virtutibus* completata dal domenicano probabilmente entro il biennio 1249 - 1250.<sup>378</sup> Opera dedicata ad illustrare i vizi umani da evitare, in particolare i vizi capitali, e le virtù cristiane da allenare, si rivela anche un'interessante raccolta di *exempla* posti a giustificazione delle argomentazioni riportate.

Per questioni di sintesi e di tempo, si è scelto di non riportare tutti i racconti esemplari inerenti all'argomento analizzato, ma solamente il testo effettivamente citato nel nostro lavoro.

Gli avvocati puniti all'inferno nell'oro fuso. Tubach: 2505

*Post mortem vero balneantur aduocati in auro ferventi, unde legitur in quadam tragaedia Senece, quod visum est cuidam quod videret Neronem apud inferos balneantem, ministrosque circa eum aurum feruens infundentes. Et quum videret chorum aduocatorum ad se venientem: «Huc» inquit «venale genus hominum aduocati amici mei accedite ut in hoc vase mecum balneemini: adhuc superest locus in eo quem vobis reseruauit».*

[*Summae virtutum ac vitiorum, reuerendissimo ac aximiae s. Theologiae professore Guilielmo Peraldo Episcopo Lugdunensi, ordinis Praedicatorum, auctore, II, Antverpia, apud Philippum Nutium, 1571, 4, 3, 6 (De auaritia advocatorum), p. 70b]*

<sup>377</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 56.

<sup>378</sup> Thomas Kaeppli, *Scriptores ordinis praedicatorum Medii Aevi*, II, G - I, Roma, Istituto storico domenicano, 1975, p. 133 - 152.

## 14. Iacopo da Varazze

Iacopo nacque intorno al 1228 ed entrò nell'ordine domenicano nel gennaio del 1244. Divenne probabilmente priore del convento di Asti. In seguito, fu provinciale di Lombardia tra il 1267 e il 1277 e tra il 1281 e il 1286. Nel 1292 fu nominato vescovo di Genova, dove morì nel 1298. Egli fu proclamato Beato della Chiesa cattolica e il culto venne confermato da papa Pio VII nel 1816.<sup>379</sup>

Tra le sue opere riveste un ruolo di particolare importanza la *Legenda Aurea*, una raccolta di *legende*, di vite di santi, pensata per poter essere portata con sé in viaggio dai predicatori, così da avere a portata di mano la vita del santo venerato in ogni comunità in cui si trovavano ad operare. Composta tra il 1263 e il 1267 ha una diffusione immensa, si tratta di una delle opere più fortunate del XIII secolo latino. Recentemente Giovanni Maggioni ne ha fornito un'edizione critica.<sup>380</sup>

Tra gli altri scritti di Iacopo da Varazze si trovano numerosi sermoni, composti probabilmente dopo la conclusione della *Legenda aurea*. Questi sono divisi tra *Sermones de sanctis et festis*, *Sermones de tempore per annum* e *Sermones quadragesimales*, composti forse nel 1286. Oltre a questi il domenicano ha composto anche il *De laudibus Beatae Mariae Verginis*, noto anche come *Speculum Beatae Mariae Verginis*.<sup>381</sup> Tali opere sono state oggetto di un'edizione in due volumi ad opera di Robert Clutius, nel 1760.<sup>382</sup> Sempre Giovanni Maggioni ha prodotto un'edizione critica dei *Sermones quadragesimales*, pubblicata nel 2005.<sup>383</sup>

Infine, Iacopo da Varazze ha composto anche delle opere agiografiche singole, tra le quali si ricordano *La Vita sancti Syri episcopi Ianuensis* e la *Passio Cassiani*, oltre a varie opere storiche, specialmente dedicate alle traslazioni delle reliquie dei santi.<sup>384</sup>

### Legenda Aurea

Nella *Legenda Aurea* e nelle raccolte di sermoni si sono ricercati quei brani che sono coinvolti in una descrizione dell'aldilà, sebbene magari secondo criteri differenti. Di seguito sono proposti i brani in questione.

XLIV. *De inventione sancte crucis.*

#### La Leggenda della Croce

*De Nomine - Inuentio sancte crucis dicitur quia tali fuisse refertur. Nam et die crux inuenta antea fuit inuenta a Seth in terrestri paradiso, sicut infra narratur, a Salomone in Libano, a regina saba in Salomonis templo, a Iudeis in aqua piscine, hodie ab Helena in monte Caluarie. De Inventione Sancte Crucis LXIV - Inuentio sancte crucis post annos CC et amplius a resurrectione domini facta est. Legitur igitur in euangelio Nychodemi quod cum Adam infirmaretur, Seth filius eius portas paradisi terrestres adiit et oleum misericordie quo patris corpus perungeret et sanitatem reciperet postulauit. Cui apparens Michael angelus ait: «Noli laborare nec flere pro oleo ligni misericordie obtinendo, quia nullatenus illud assequi poteris nisi quando completi fuerint quinque milia quingenti anni», licet ab Adam usque ad passionem Christi anni tantum v milia CIC et XXXIII fluxisse credantur. Legitur quoque alibi quod angelus eidem ramusculum quendam obtulit et iussit ut in monte Libani plantaretur. In quadam*

<sup>379</sup> Ivi, p. 348.

<sup>380</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, ed. Giovanni Paolo Maggioni (Millennio medievale, 6; testi, 3.), Varazze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 1998.

<sup>381</sup> Ivi, p. 349 - 368.

<sup>382</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., I - II, ed. Robert Clutius, Cracovia, 1760.

<sup>383</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, ed. Giovanni Maggioni, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2005.

<sup>384</sup> Thomas Kaeppli, *Scriptores ordinis praedicatorum Medii Aevi*, cit., II, G - I, p. 368 - 369.

*uero hystoria Grecorum licet apocrypha legitur quod angelus de ligno in quo peccauit Adam eidem tradidit dicens quod quando faceret fructum pater sanaretur. Qui rediens et patrem mortuum inueniens ipsum ramum super tumulum patris plantauit; qui plantatus in arborem magnam creuit et usque ad Salomonis tempora perdurauit. Vtrum autem hec uera sint, lectoris iudicio relinquatur, cum in nulla chronica nec hystoria autentica ista legantur. Salomon autem arborem tam pulchram considerans ipsam precepit incidi et in domo saltus locari. Nusquam tamen, ut ait Iohannes Beleth, locari poterat nec alicui loco apta reperiri ualebat, sed modo aut excedebat longitudinem aut deficiebat nimia breuitate; si quando uero secundum loci exigentiam ipsam rationabiliter decurtassent, adeo breuis uidebatur quod omnino incongrua habebatur. Ob hoc indignati artifices ipsam reprobrauerunt et super quendam lacum ut esset pons transeuntibus proiecerunt. Regina autem Saba cum uenisset audire sapientiam Salomonis et predictum lacum transire uellet uidit in spiritu quod saluator mundi in ligno illo suspendendus erat, et ideo super illud lignum transire noluit, sed ipsum protinus adorauit. In hystoriis tamen scholasticis legitur quod predictum lignum regina Saba in domo saltus uidit; cumque ad domum suam redisset, intimaui Salomoni quod in illo ligno quidam suspendendus fuerat per cuius mortem Iudeorum regnum deleri debebat. Salomon igitur predictum lignum inde sustulit et in profundissimis terre uisceribus illud demergi fecit. Postea probatica piscina ibidem facta est, ubi Nathinei uel subdiacones hostias abluebant; et non solum ex descensu angeli, sed etiam ex uirtute ipsius ligni traditur ibidem fieri et aque commotionem et infirmorum curationem. Appropinquante uero passione Christi predictum lignum supernatasse perhibetur. Cum autem illud Iudei uidissent, ipsum acceperunt et crucem domino parauerunt.*

[Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., p. 459 - 460]

[Il testo di Iacopo da Varazze continua narrando di altri ritrovamenti del legno miracoloso e illustrando delle riletture simboliche dello stesso.]

#### XLIX. *De Sancto Patricio*

Il testo propone una narrazione distesa, benché ridotta, della storia narrata nel *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*.

##### Il purgatorio di san Patrizio

*Patricius, qui cepit circa annos domini CCLXXX, dum Scotorum regi de Christi passione predicaret, stans ante eum et apodians se super ferulam quam manu tenebat et casu pedi regis superposuerat, cum aculeo pedem perforauit. Rex uero credens sanctum episcopum ex industria hoc facere et se aliter fidem non posse suscipere nisi similia pro Christo pateretur, patienter sustinuit. Sanctus hoc tandem intelligens obstupuit et precibus regem sanauit ac toti prouincie obtinuit quod nullum uenenosum animal ibidem possit uiuere. Quod non solum obtinuit, immo etiam ligna et coria illius regionis contraria, ut dicitur, sunt ueneno.*

*Quidam uir conuicini sui ouem furatus erat et comederat et cum sanctus sepius hortaretur satisfacere furem quicumque ille esset et nullus compareret, dum totus populus ad ecclesiam conuenisset, in uirtute Ihesu Christi precepit ut in cuius uentrem ouis intrasset coram omnibus balatum daret. Quod factum est et egit reus penitentiam et alii a furtis sibi cauebant. Erat etiam ei consuetudo omnes cruces quas uidebat deuote uenerari, sed ante quandam pulchram crucem inuisam preterii et, a suis admonitus a deo cur non uiderit precibus dum requireret; audiuit uocem de sub terra: «Non uidisti quia ego hic sepultus sum paganus et signo crucis indignus?». Vnde fecit crucem abinde tolli.*

*Cum beatus Patricius per Hyberniam predicaret et fructum ibi permodicum faceret, rogauit dominum ut aliquod signum ostenderet per quod uel territi peniterent. Iussu igitur domini in quodam loco circulum magnum cum baculo designauit et ecce, terra intra circulum se aperuit et puteus maximus et profundissimus ibidem apparuit. Reuelatumque est beato Patricio quod ibi quidam purgatorii locus esset, in quem quisque uellet descendere, alia sibi penitentia non*

restaret nec aliud pro peccatis purgatorium sentiret, plerique autem inde non redirent et qui redirent eos a mane usque ad sequens mane ibidem moram facere oporteret. Multi igitur ingrediebantur qui de cetero non reuertebantur. Post longum igitur tempus, mortuo Patricio, uir quidam nobilis nomine Nicholaus qui peccata multa commiserat, cum eum suorum delictorum peniteret et purgatorium sancti Patricii sustinere uellet, cum antea quindecim diebus, ut omnes faciebant, se ieiuniis macerasset, aperto ostio cum clauis que in quadam abbazia seruatur, in ipsam speluncam descendit et quoddam ostium a latere ipsius inuenit. In quod ingrediens cum quoddam ibi oratorium reperisset, quidam monachi albis induti oratorium intrauerunt et officium facientes Nicholao dixerunt ut constans esset quia multa dyaboli temptamenta eum percurrere oporteret. Cum autem ille requireret quod adiutorium contra hoc habere posset, dixerunt: «Cum te penis affligi senseris, protinus clama et dic: “Ihesu Christe fili dei uiui miserere mihi peccatori!”». Recedentibus igitur predictis uiris continuo adsunt demones et ut reuertatur et sibi obediat primo blandis promissionibus persuadent, asserentes quod eum custodient et ad propria incolumen perducent, sed, cum ille eis nullatenus obedire uellet, protinus diuersarum ferarum terribiles audiunt uoces pariter et mugitus ac si elementa omnia tererentur. Ad quod cum ille timore horribili palpitaret, «Ihesu Christe, fili dei uiui miserere mihi peccatori!» protinus exclamauit et statim omnis illarum ferarum tumultus terribilis conqueiuit. Ductus est ad alium locum et ibidem adest demonum multitudo sibi dicentium: «Putas quod manus nostras euaseris? Nequaquam, sed nunc potius torqueri incipies et affligi». Et ecce, quidam maximus ignis et terribilis ibidem apparuit dixeruntque ei demones: «Nisi nobis assentias, in illum ignem te iactabimus comburendum». Quod cum ille renueret, ipsum acceperunt et in illum ignem terribilem proiecerunt; ubi dum cruciaretur protinus exclamauit «Ihesu Christe, fili dei uiui miserere mihi peccatori!» statimque ille ignis extinctus est. Ad alium denique ductus locum uidit quosdam uiros in igne uiuos cremari et laminis ferries candentibus a demonibus usque ad uiscera flagellari aliosque uentres habentes deorsum terram pre dolore mordere et clamare: «Parce, parce!», quos tunc demones grauius flagellabant. Aliosque uidit, quorum membra serpentes uorabant et bufones ignitis aculeis eorum uiscera extrahebant. Qui cum eis assentire nollet, in eundem ignem et penas proicitur et eisdem laminis et penis flagellatur. Sed cum ille «Ihesu Christe, fili dei uiui miserere mihi peccatori!» exclamasset, a predicta pena protinus liberatus est. Deinde ducitur ad quendam locum ubi homines in sartagine frigeantur, ubi rota maxima erat uncinis igneis plena, in quibus per diuersa membra homines erant suspensi, que tam uelociter uoluebatur quod globum igneum emittebat. Post hoc uidit maximam domum habentem foueas metallis bullientibus plenas in quibus alii unum pedem, alii duos habebant, alii ibi erant usque ad genua, alii usque ad uentrem, alii usque ad pectus, alii usque ad collum, alii usque ad oculos; sed hec omnia percurrens nomen domini inuocabat. Processit iterum et quendam latissimum puteum intuetur, de quo fumus horribilis et fetor intolerabilis exibat. Indeque homines ut ferrum candentes in modum fauillarum exhibant, sed demones eos reimpingebant; dixeruntque ei demones: «Locus ille quem conspicias est infernus in quo dominus noster Beelzebub habitat. In ipsum igitur puteum te iactabimus si nobis assentire recusas. Postquam autem illuc iactatus fueris, nullum inde euadendi remedium obtinebis». Quos dum ille audire contempneret, ipsum arripientes in predictum puteum in predictum puteum iactauerunt. Qui tam uehementi dolore absorptus est ut fere oblitus sit nomen domini inuocare, sed dum ille ad se rediens «Ihesu Christe, fili dei uiui miserere mihi peccatori!», exclamasset corde, quia uoce non poterat, protinus inde illesus exiuit et omnis demonum multitudo tamquam uicta euanuit. Ductus igitur ad alium locum uidit quendam pontem super quem eum transire oportebat. Qui quidem erat strictissimum et instar glaciei politus et lubricus, sub quo fluuius ingens sulphureus et igneus fluebat, super quem dum se posse transire omnino desperaret, tamen recordans uerbi quod eum de tot malis eripuit, confidenter accessit et unum pedem super pontem ponens, «Ihesu Christe, fili dei uiui etc.» dicere cepit. Validus autem clamor adeo eum terruit ut subsistere uix

*ualeret, sed predictum uerbum protulit et securus mansit. Deinde alium pedem posuit et eadem uerba iterauit, ad quemlibet etiam passum eadem uerba protulit et sic securus transiuit. Cum ergo transisset, in quoddam pratum amenissimum deuenit, ubi diuersorum florum mira suauitas redolebat. Et ecce, duo speciosi iuuenes ei apparuerunt, qui ipsum usque ad quandam cuiuitatem speciosissimam ex auro et gemmis mirabiliter rutilantem perduxerunt. De cuius porta odor mirabilis emanabat qui illum adeo recreauit quod nullum dolorem uel fetorem sensisse uidebatur, dixeruntque ei quod illa ciuitas paradisi esset. In quem cum Nicholaus intrare uellet, dixerunt ei predicti iuuenes quod primo ad suos rediret et per loca per que uenerat eum redire oporteret, demones autem eum non lederent, sed eo uiso territi fugerent et post dies triginta in pace quiesceret et tunc illam ciuitatem cuius perpetuus introiret. Tunc Nicholaus inde ascendens in loco per quem descendit se restitutum inuenit et omnibus que sibi contingerant narrans, post triginta dies in domino feliciter requieuit.*

[Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, cit., XLIX, p. 321 - 325]

### LI. De passione Domini

La lunga *legenda* dedicata alla passione di Cristo tratta l'argomento sotto diversi aspetti. Senza dilungarsi nell'analizzare la non semplice struttura del testo, si rileva che vi è un punto in cui si cita la *Leggenda della Croce*.

[Ad un certo punto del discorso il predicatore spiega che per quanto riguarda il tema della passione di Cristo bisogna considerare il luogo della crocifissione secondo tre prospettive: il luogo infatti può essere considerato *communis*, *specialis*, o *singularis*. Per quanto riguarda quest'ultimo si afferma:]

#### La Leggenda della Croce

*In loco singulari fuit sepultus, quia ididem ubi Christus passus est Adam fuit deceptus, sed pro tanto dicitur quia sicut Adam deceptus fuit in ligno, ita Christus est passus in ligno. In quadam tamen hystoria Grecorum dicitur quod in eodem.*

[Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., LI, p. 345]

### CXIII. De sancto Domenico

L'episodio in cui un sant'uomo giunge al cielo attraverso una scala è posto nella *legenda* come testimonianza della santità.

[Dopo aver narrato lungamente la vita del santo, nelle sue opere e miracoli, il testo giunge agli ultimi attimi della vita mortale di san Domenico che muore. Il confratello che ha la visione della scala che collega la terra e il regno dei cieli non sa ancora della morte del santo; correndo a raccontare ciò che ha visto, egli scopre la notizia e la visione viene interpretata come segno della santità dei Domenico.]

#### La scala Iacobi

*Nam cum in campanili fratrum capite ad murum inclinato leui sompno dormitasset, uidit celum aperiri et duas scalas candidas ad terram submitti, quarum summitates Christus cum matre tenebat at angeli per eas iubilantes ascendebant et descdebant. In medio autem scalarum in imo sede posita erat et super sedem uelato capite frater sedens. Ihesus autem et mater eius sursum scalas trahebant, donec sedente in celum eleuato apertura celi clausa est. Veniens igitur predictus frater Bononie continuo eadem die et ora patrem migrasse cognouit.*

[Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, cit., CXIII, p. 479]

### CXL. De sancto Forseo episcopo

Il testo racconta la vita del santo che, come si è visto precedentemente, è strettamente legata alla sua esperienza di visionario. Risulta quindi interessante osservare in che modo il predicatore riporta la *Visio Fursei* nel suo testo destinato ai sacerdoti e alla loro attività pastorale.

*Forseus episcopus, cuius hystoriam Beda scripsisse creditur, dum omni uirtute et bonitate polleret ad extremum ueniens spiritum emisit. Veditque duos angelos ad se uenientes ut eius animam deferentes, tertium uero armatum scuto candido et gladio fulgureo se precedentem conspexit. Deinde demones clamantes audiuit: «Precedamus et ante faciem eius bella commoueamus». Cum ergo precessissent conuersi ignita iacula in eum iactabant, sed angelus precedens scuto ea suscipiebat et protinus extinguebat. Tunc demones angelis opposcentes dixerunt: «Otiosos sermones sepe dixit et ideo illesus non debet perfrui uita beata». Quibus angelus: «Nisi principalia uitia contra eum protuleritis, propter minima non peribit». Tunc dixit demon: «Si iustus est deus, homo hic non saluabitur. Scriptum est enim: “Nisi conuersi fueritis et efficiamini sicut paruuli non intrabitis in regnum celorum”». Cui angelus excusans ait: «Indulgentiam in corde habuit, sed consuetudo hominum continuit». Cui demon: «Sicut accepit malum ex consuetudine, ita accipiat uindictam a superno iudice». Sanctus angelus dixit: «Iudicemur ante dominum». Preliante angelo aduersarii contriti sunt. Tunc demon dixit: «Seruus qui scit uoluntatem domini sui et non facit plagis uapulabit multis». Cui angelus: «Quid enim iste de domini sui uoluntate non impleuit?». Cui demon: «Dona iniquorum recepit». Cui angelus: «Credidit quod unusquisque eorum penitentiam egisset». Demon dixit: «Ante debuit probare penitentiae perseuerantiam et sic fructus suscipere». Angelus respondit: «Iudicemur ante dominum», sed demon succubuit. Iterum autem ad bellandum surrexit dicens: «Vsque nunc deum extimabamus ueracem, qui omne delictum quod in terris non purgatur se in eternum puniturum promisit. Hic igitur homo quandam uestem a quodam usurario recepit nec de hoc punitus fuit. Vbi est ergo iustitia dei?». Cui angelus: «Silete, quia dei occulta iudicia ignoratis. Quamdiu enim speratur penitentia, comitatur hominem diuina misericordia». Demon respondit: «Sed nullus hic locus est penitentiae». Cui angelus: «Profunditatem iudiciorum dei ignoratis: erit etenim». Tunc dyabolus tam grauiter eum percussit ut postmodum uite restitutus semper percussione uestigium retineret. Arripientes enim demones unum de hiis quos in ignibus torquebant ipsum in eum iactauerunt, qui eius humerum maxillamque incendit; cognouitque hominem quia ille erat cuius uestem acceperat. Dixitque angelus: «Quod incendisti arsit in te. Si enim huius uiri in peccatis mortui donum non accepisses nec pena in te arderet». Et hanc percussione permittente deo pro receptione illius uestis recepit. Alter autem demon dixit: «Adhuc restat illi angusta porta ubi illum superare poterimus: “Diliges proximum tuum sicut te ipsum”». Respondit angelus: «Vir iste in proximos suos operatus est bona». Aduersarius respondit: «Non sufficit hoc nisi etiam sicut se ipsum dilexerit». Cui angelus: «Fructus dilectionis est bene operari, quia deus reddet unicuique secundum opera sua». Dixique demon: «Sed quia uerbum dei diligendo non impleuit, dampnandus erit». Pugnante turba nefanda sancti angeli uictores fuerunt. Dixit iterum demon: «Si deus iniquus non est et uerbi illius trasgressio ei displicet, uir iste penarum expers non erit. Promisit enim seculo abrenuntiare et e contrario seculum dilexit contra id quod dictum est. Nolite diligere mundum neque ea que in mundo sunt». Sanctus angelus respondit: «Non sibi ea que sunt seculi sed hominibus indigentibus dispensanda dilexit».*

[Dopo qualche altro scambio di battute tra il diavolo e l'angelo, si giunge a un momeno in cui ...]

*Vnus autem, ut idem Beda testatur, ex angelis dixit ei: «Respice mundum!». Respiciensque uidit uallem tenebrosam et quatuor ignes in aere qui mundum succendunt. Dixitque ei angelus:*

«Hii sunt quatuor ignes qui mundum succendunt. Vnus est ignis mendacii, cum hoc quod abrenuntiare dyabolo et omnibus pompis eius in baptismo homines promiserunt minime implent. Secundus cupiditatis, cum mundi diuitias amori celestium implent. Tertius est dissensionis, cum animos proximorum in superuacuis rebus offendere non formidant. Quartus impietatis, cum infirmiores spoliare et eis fraudem facere pro nihilo ducunt». Deinde illi ignes appropinquantes in unum redacti sunt et illi appropinquabant. Timensque angelo dixit: «Domine, ignis mihi appropinquat». Cui angelus: «Quod non accendisti non ardebit in te. Ignis enim iste secundum merita operum singulos examinat. Nam sicut corpus ardet per uoluntatem illicitam, ita etiam ardebit per debitam penam». Tandem ad proprium redactus est corpus, plangentibus propinquis qui eum mortuum extimabant. Ille autem aliquanto tempore superuixit et in bonis operibus laudabiliter uitam finiuit.

[Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, cit., CXL, p. 982 - 985]

#### CLIX. De commemoratione omnium fidelium defunctorum<sup>385</sup>

In questo capitolo Iacopo da Varazze non racconta le vicende di un singolo santo, ma raccoglie informazioni e notizie riguardo alla condizione dei defunti. L'occasione è infatti la commemorazione di tutti i defunti, seguente la solennità di Ognissanti.

In questa sede saranno proposte solo le informazioni ritenute rilevanti per l'obiettivo del nostro lavoro.

#### Vulcano in Sicilia

*Commemoratio omnium fidelium defunctorum hac die ab ecclesia fieri instituta est ut generalibus beneficiis adiuuentur qui specialia habere non preualent, sicut in predicta reuelatione monstratum est. Ait quoque Petrus Damianus<sup>386</sup> quod sanctus Odilo comperiens quod apud Vulcanum Sicilie crebro uoces et ululatus demonum audiebantur plangentium quod anime defunctorum per elemosinas et orationes de eorum manibus eripiebantur in suis monasteriis ordinauit ut post festum omnium sanctorum fieret commemoratio defunctorum; quod fuit post ab omni ecclesia approbatum. De duobus autem hic specialiter uideri potest, primo de ipsis purgandis, secundo de eorum suffragiis.*

[Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1113]

[In seguito, infatti, è spiegato che finiscono in purgatorio coloro che, sebbene si siano confessati, non hanno compiuto la penitenza prevista appieno e in purgatorio scontano la punizione adatta a soddisfare tale penitenza. Inoltre, sono descritti i diversi casi possibili che conducono le anime in purgatorio. Poi sono descritti i modi in cui le anime scontano la propria pena.]

#### Per quos et ubi sono punite le anime purganti

*Circa secundo, per quos scilicet purgantur, sciendum quod illa purgatio et punitio fit per malos angelos, non per bonos; boni enim angeli non uexant bonos, sed boni malos et mali bonos et mali malos. Pie tamen credendum est quod boni angeli fratres et conciuos suos frequenter uisitant et consolantur et ut patienter sufferant exhortantur. Habent etiam aliud consolationis remedium ex eo scilicet quod certi gloriam futuram expectant; habent enim certitudinem de gloria, minorem quidem quam illi qui sunt in patria, sed maiorem quam illi qui sunt in uia. Certitudo enim illorum qui sunt in patria est sine expectatione et timore, quia nec illam futuram expectant cum presentem habeant nec illam de cetero amittere formidant. Certitudo autem illorum qui sunt in uia e contrario est, sed certitudo illorum qui sunt in purgatorio medio modo*

<sup>385</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, CLIX, cit., p. 1113 - 1129.

<sup>386</sup> Pier Damiani, *Vita Odiloni*, PL 144, c. 935.

*est. Est enim cum expectatione quia ipsam futuram expectant, sed est sine timore quia, cum habeant liberum arbitrium confirmatum, de cetero se peccare non posse cognoscunt. Habent etiam aliam consolationem quando pro se suffragia fieri credunt. Forte tamen uerius est quod illa punitio non fit per malos angelos, sed diuina iustitia iubente et flatu eius succedente.*

*Circa tertium, ubi scilicet purgantur, sciendum quod purgantur in quodam loco iuxta infernum posito qui purgatorium dicitur secundum positionem plurimum sapientum, licet aliis uideatur quod sit in aere uel in torrida zona. Sed tamen per diuinam dispensationem diuersa loca diuersis animabus aliquando deputantur et hoc multiplice de causa, scilicet aut propter eorum leuem punitionem aut propter eorum celeriolem liberationem aut propter nostram instructionem aut propter culpe in loco perpetrationem aut propter alicuius sancti orationem.*

[Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1116 - 1117]

#### L'anima rinchiusa nel ghiaccio che chiede suffragi

*Secundo [motivo per cui le anime sono purgate sulla terra è] propter eorum celeriolem liberationem, ut scilicet possint aliis suam indigentiam reuelare et ab eis suffragia petere et sic celerius de pena exire, sicut legitur quod quidam piscatores beati Theobaldi in autumpno frustrum magnum glaciei pro pisce prendiderunt. De quo magis quam de pisce gauisi maxime quia episcopus dolore pedum laborabat ipsam glaciem eius pedibus subposuerunt et magnum ei refrigerium prestabat. Quadam uero uice de glacie hominis uocem audiuit qui ab episcopo adiuratus quis esset dixit: «Sum quedam anima que in hoc gelicidio pro peccatis meis affligor et liberari possem si XXX missas sine interuallo XXX diebus continuis diceres». Qui cum missarum medietatem dixisset et se iam ad missam aliam preparasset, dyabolica suggestionem contigit quod fere omnes homines illius ciuitatis inter se bella mouerent; unde uocatus episcopus ad sedandam discordiam sacras deponens uestes missam illa die intermisit. Iterum reincipiens et iam duas partes complens, exercitus magnus, ut uidebatur, ciuitatem obsedit et compulsus misse officium intermisit. Deinde reincipiens cum omnes excepta ultima dixisset et ultimam inchoare uellet, tota uilla et domus episcopi accensa est. Cui cum serui dicerent ut missam intermitteret, ille dixit: «Si tota uilla cremari deberet, missam non dimitterem». Qua celebrata glacies protinus resoluta est et ignis quem se uidisse credebant tamquam phantasma recessit et nullum dampnum intulit.*

[Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1117]

#### L'allievo che appare dopo morte al maestro, punito con una cappa infuocata su cui sono scritti sofismi

*Tertio [motivo per cui le anime sono purgate sulla terra è] propter nostram instructionem, ut scilicet magnam penam hanc uitam infligi peccantibus cognoscamus, sicut Parisius contigisse legitur. Magister enim Silo, ut ait cantor Parisiensis, quendam suum scholarem socium egrotantem obnixe rogauit ut post mortem ad se rediret et statum suum sibi renuntiaret. Post aliquot igitur dies sibi apparuit cum capa de pergameno tota sophismatibus descripta et intus flamma ignis tota tecta. Qui requisitus a magistro quisnam esset ait: «Ille utique sum qui ad te redire promisi». Qui de statu suo requisitus ait: «Hec capa plus super me ponderat et plus me premit quam si unam turrim super me haberem. Et est mihi data ut eam portem pro gloria quam in sophismatibus habui. Porro flamma ignis qua cooperta est pelles sunt delicate et uarie quas ferebam, que flamma me cruciat et exurit». Sed cum magister illam penam facilem iudicaret, dixit eidem defunctus ut manum extenderet et sic facilitatem sue pene sentire posset. Cumque manum extendisset, ille guttam unam sui sudoris dimisit que predicti magistri manum sagitta citius perforauit ita quod cruciatum mirabilem sensit. Et ait: «Talis sum totus». Ille igitur magister ex ipsius pene acerbitate perterritus seculum deliberauit deserere et religionem intrare, unde mane scholaribus congregatis hos uersus composuit:*

*“Linqvo choax ranis, cra coruis uanaque uanis*

*Ad logicam pergo que mortis non timet ergo”.*

[Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1118]

Un’anima purgante appare alle terme e chiede suffragi

*Quarto* [motivo per cui le anime sono purgate sulla terra è] *propter culpe in loco perpetrationem, sicut aliquando secundum Augustinum anime puniuntur in locis in quibus deliquerunt, sicut patet per illud exemplum quod recitat Gregorius in quarto dialogorum.*

*Quidam namque presbiter dum balneum frequentaret quendam uirum incognitum ad suum obsequium preparatum iueniebat qui semper sibi sedule ministrabat. Qui dum quadam die pro benedictione et laboris mercede quendam panem benedictum sibi exhiberet, ille merens respondit: «Mihi ista quare das, pater? Iste panis sanctus est; ego autem manducare non possum. Ego enim aliquando huius loci dominus fui, sed pro culpis meis hic post mortem deputatus sum; sed queso ut omnipotenti deo hunc panem pro peccatis meis offeras; tunc autem te exauditum esse cognosce, cum huc ad lauandum ueneris et me minime inueneris». Presbiter autem per unam hebdomadam salutarem pro eo cotidie hostiam obtulit et reuersus eum iam minime inuenit.*

[Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1119]

Il purgatorio di san Patrizio

*Quinto* [motivo per cui le anime sono purgate sulla terra è] *propter alicuius sancti orationem, sicut legitur quod sanctus Patricius in quodam loco in terra quibusdam purgatorium impetrauit.*

[Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1116 - 1119]

[Poi Iacopo da Varazze introduce il discorso sui suffragi.]

Pascasio appare alle terme

*Quod primum genus suffragiorum, scilicet amicorum oratio, eis prosit patet per exemplum de Pascasio de quo Gregorius in IV libro dialogorum<sup>387</sup> narrat, quod cum uir mire uirtutis et sanctitatis extiterit et duo tunc in summos pontifices electi fuissent, sed tamen postmodum in unum illorum ecclesia conuenisset, ipse tamen Pascasius quasi ex errore alium semper pretulit et in hac sententia usque ad mortem permansit. Qui cum esset defunctus et dalmaticam feretro suppositam demoniacus tetigisset, statim sanatus est. Post multum uero temporis cum Germanus Capuanus episcopus balneum ob gratiam sanitatis petisset, predictum Pascasium diaconem stantem et obsequiantem inuenit. Quo uiso uehementer extimuit et quid illic tantus uir faceret inquisiuit. Qui pro nulla alia causa se in illo loco penali deputatum asseruit, nisi quia in illa tali causa plus iusto sensit. Et addidit dicens: «Queso te pro me dominum deprecare; atque in hoc cognosces quod exauditus sis, si huc redisset predictum Pascasium in illo loco eodem minime inuenit».*

[Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1119 - 1120]

[Iacopo da Varazze, dopo aver riferito la storia di un cantore parigino che, inseguito per il cimitero dai nemici, è difeso dai morti, poiché ogni giorno diceva il canone per i defunti, riporta anche la storia ...]

Del sacerdote che celebra ogni giorno una messa per i morti e viene sospeso dal vescovo

*Petrus quoque Cluniacensis ait quod (...) cum quidam sacerdos cotidie pro mortuis celebraret, ex hoc apud episcopum accusatus ab officio est suspensus. Cum autem episcopus in magna sollempnitate per cimiterium ad matutinas pergeret, contra illum mortui surrexerunt dicentes:*

<sup>387</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 42.

«Iste episcopus nullas missas nobis dat, insuper sacerdotem nostrum nobis abstulit; sed certe nisi emendauerit morietur». Qui et sacerdotem absoluit et libenter pro mortuis celebravit.

[Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1120]

[Una volta dimostrata l'utilità della messa come forma di suffragio per i morti, il predicatore domenicano rivela una seconda possibilità di suffragio: l'elargizione di elemosine. L'*exemplum* proposto è celebre:

#### La visione del soldato

*Quantum etiam elemosine defunctis ualeant, colligitur per illud exemplum quod narrat Gregorius in IV libro dialogorum. Quidam namque miles ex corpore eductus exanimis iacuit, sed citius rediens que cum eo gesta fuerint enarrauit. Aiebat namque quod pons erat sub quo niger ac caliginosus et fetidus fluuius decurrebat. Transacto autem ponte amena erant prata odoriferis herbarum floribus exornata, in quibus albatorum hominum conuenticula esse uidebantur, quos mira florum suauitas satiabat. Hec uero erat in predicto ponte probatio, ut quisquis iniustorum uellet transire in tenebrosam fetentemque fluuium laberetur, iusti uero securo gressu ad loca amena peruenirent. Ibi que quendam Petrum nomine deorsum positum magno ferri pondere ligatum se uidisse asseruit. Qui dum requireret cur illic esset, dictum est: «Hoc idcirco patitur, quia si quid ei pro ultione facienda iubebatur, ad inferendas plagas plus ex crudelitatis desiderio quam obedientia seruiebat». Ibi etiam quendam peregrinum se uidisse fatebatur, qui ad predictum pontem ueniens tanta eum auctoritate transiuit, quanta hic sinceritate uixit. Alter uero Stephanus nomine dum transire uoluisset eius pes lapsus est et ex medio corpore iam extra pontem deiectus est. Tunc a quibusdam teterrimis uiris ex flumine surgentibus per coxas deorsum atque a quibusdam albatis et speciosissimis uiris cepit per brachia trahi sursum. Cumque hoc luctamen fieret, is qui uidebat ad corpus rediit et quis in illo occultis arbitris examine obtinuerit scire non ualuit. In quo datur intelligi quod in illo mala carnis cum elemosinarum operatione certabant. Quod enim per coxas deorsum, per brachia trahebatur sursum, patet nimirum quia et elemosinas amauerat et carnis uitiiis perfecte restiterat.*

[Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1121]

[La terza forma di suffragio è l'*hostie immolatio*, confortata da ben quattro *exempla* riferiti da Iacopo da Varazze, di cui gli ultimi due mostrano come tale suffragio ha effetti anche per aiutare le persone vive in difficoltà; per far un esempio, un naufrago senza forze riottiene vigore all'improvviso e si salva.

La quarta forma di suffragio testimoniata è il digiuno. Non di meno, anche la penitenza fatta per un defunto ha valore di suffragio. Infatti, si racconta di una moglie, finita sul lastrico dopo la morte del marito, che è tentata dal diavolo che le promette di farla ricca se avesse obbedito a lui. Dopo diverse richieste, culminate con l'imposizione di non confessare nulla, il figlio della donna, intuendo il tutto, tenta di convincerla a confessare e, dopo aver promesso di far penitenza per la sua anima, ci riesce. Ella però è subito terrorizzata dai demoni e muore di crepacuore prima di ricevere il sacramento. Il figlio allora fa penitenza per lei e un giorno gli appare la madre ringarziandolo poiché la sua penitenza le ha ridonato la libertà.

Allo stesso modo, anche le indulgenze fungono da suffragi per i morti; l'*exemplum* del soldato cui appare il padre liberato dalle indulgenze è la conferma di ciò.

In seguito, il predicatore spiega quali anime possono giovare dei suffragi, per quale motivo i defunti hanno questa possibilità, se tutte le anime sono aidate dai suffragi allo stesso modo e se le anime possono conoscere quali suffragi sono offerti per loro.]

### Le anime che si possono giovare dei suffragi

*Circa secundum scilicet illos pro quibus fiunt, quatuor uidenda sunt. Primo qui sunt illi quibus possunt prodesse, secundo quare eis debent prodesse, tertio si omnibus equaliter prosunt, quarto qualiter suffragia que pro ipsis fiunt scire possunt. De primo, qui scilicet sunt illi quibus possunt prodesse, sciendum quod, sicut dicit Augustinus, omnes qui de hac uita decedunt aut sunt ualde boni aut ualde mali aut mediocriter boni aut mediocriter mali. Suffragia igitur facta pro ualde bonis sunt gratiarum actiones, pro ualde malis sunt uiuorum qualescumque consolationes, pro mediocriter bonis sunt expiationes, pro mediocriter malis propitiationes. Valde autem boni dicuntur qui statim euolant et ab utroque igne tam purgatorii quam inferni liberi sunt. Eorum autem sunt tria genera, scilicet pueri baptizati, martyres et uiri perfecti, qui scilicet tam perfecte edificauerunt aurum argentum et lapides pretiosos, id est dei dilectionem, proximi amorem, bonam operationem, ut non cogitarent placere mundo, sed tantum deo.*

*Qui etsi uenialiter peccant, feruore tamen caritatis ita in eis peccatum consumitur, sicut gutta aque a camino ignis penitus absorbetur, et ideo secum cremabilia nunquam ferunt. (...)*

*Valde autem mali sunt qui continuo in inferni baratrum demerguntur, pro quibus si de eorum dampnatione constaret, nulla suffragia aliquatenus essent fienda (...).*

*Mediocriter autem boni et mali dicuntur qui cremabilia aliqua, scilicet lignum, fenum, stipulam secum ferunt, uel qui penitentiam iniunctam et sufficientem morte preoccupati complere non possunt. Qui nec adeo boni sunt quin suffragiis egeant, nec adeo mali quin eis prodesse ualeant. Suffragia igitur facta pro hiis sunt eorum expiationes et propitiationes. Vnde isti sunt illi quibus ipsa suffragia solum prodesse possunt.*

[Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1124 - 1126.]

[La spiegazione termina con la descrizione di coloro che sono direttamente accolti nel regno dei cieli e coloro che invece sono dannati. Poi si ricorda chi è destinato al purgatorio e ai suffragi. Infine, il predicatore spiega quali celebrazioni esistono per aiutare i morti e i vivi che vi partecipano.

In seguito sono elencate le tre motivazioni in grado di spiegare perché le anime possono giovare dei suffragi e viene affermato che le anime che più hanno meritato in vita ottengono maggiore aiuto dai suffragi. Di seguito il predicatore spiega ...]

### In che modo le anime conoscono quali offerte si fanno per loro

*De quarto, qualiter scilicet suffragia que pro eis fiunt scire possunt, sciendum quod hoc secundum Augustinum scire possunt tribus modis. Primo per diuinam reuelationem, quando scilicet deus hoc eis reuelat. Secundo per bonorum angelorum manifestationem; angeli enim qui hic semper nobiscum sunt et omnes actus nostros considerant in instanti quasi ad eos possunt descendere et eis protinus nuntiare. Tertio per animarum hinc exeuntium intimationem; anime enim que de hoc mundo transeunt hec et alia eis nuntiare possunt. Quarto nihilominus scire possunt per experientiam et reuelationem; cum enim a penis sentiunt, suffragia pro se fieri recognoscunt.*

[Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1128.]

[Vi è poi una digressione in cui si afferma che chi ha ottenuto maggior merito in vita ottiene maggiore conforto dai suffragi, mentre per coloro che si sono comportati in modo empio i suffragi non hanno effetto, ma tuttavia vanno offerti per evitare di commettere empietà. Infatti si racconta di un tale che avrebbe dovuto utilizzare per i poveri i soldi ottenuti vendendo il cavallo di un defunto, così da ottenere per lui dei benefici. Egli però si ricordò che il proprietario del cavallo si era comportato in modo malvagio, quindi decise di tenersi la somma. Dopo un po' gli apparve l'anima del defunto che lo rimproverò per la sua azione e gli annunciò che quel giorno stesso sarebbero giunti dei demoni per portarlo all'inferno.]

## Sermones Aurei, De Sanctis

I sermoni scritti per celebrare le figure dei santi riportano talvolta descrizioni dell'aldilà, in particolare quelli scritti per la commemorazione dei defunti e la festa di Ognissanti.

### *De sancto Stephano*

#### IV. *De quatuor lapidum differentiis.*<sup>388</sup>

L'ultimo e quarto sermone dedicato a santo Stefano è strutturato sulla interpretazione simbolica della pietra.

[La pietra infatti rappresenta la durezza del popolo giudaico e dei peccatori, inoltre, rappresenta Cristo, in quanto pietra angolare, delle fondamenta della Chiesa. Successivamente il predicatore spiega che la pietra rappresenta Stefano stesso: una pietra quadrata, in quanto il santo possiede tutte e quattro le virtù cardinali, viva in quanto Stefano è acceso dai tre fuochi del cielo, dell'amore e della passione, infine pulita in quanto il martire è rivestito dalla luce della virtù. In ultimo Iacopo da Varazze tratta delle *lapides materialies* che possono essere strumento distruttivo poiché liberano l'anima dal carcere, oppure possono essere *oblectamentum dulcedinis* o *ornamentum diadematis*: strumento del suo martirio. Infine le pietre...]

#### Il ponte di santo Stefano per il cielo

*Quarto fuerunt sibi in materia pontis; et ex illis enim lapidibus factus est pons, quo Stephanus transiit in coelum. Olim Deus posuerat Adam in navi innocentiae, qua fracta praeparaverat homini tabulam poenitentiae: quibusdam tamen dedit pontem martyrii, et passionis pro Christo assumptae. Beatus autem Stephanus per mare huius saeculi ad portum Paradisi pervenit per navem, quia innocentiam servavit et per tabulam, quia duram poenitentiam non deseruit: et per pontem, quia martyrium passus fuit.*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., II, De sanctis, p. 36b]

### *De omnibus sanctis*

#### V. *A domini liberalitate, consortii nobilitate, a loci amoenitate, et a gaudii immensitate caelestis domus commendatur.*<sup>389</sup>

Per la festa di Ognissanti, il predicatore domenicano scrive diverse omelie, nella quinta descrive le condizioni esperibili dalle anime dei beati.

#### Caratteristiche del regno celeste

*Quatuor sunt quae domum reddunt amoenam, scilicet Domini liberalitas, confortii nobilitas; loci amoenitas, et gaudii immensitas. Ab iis quatuor domum caelestem commendat. Primo a liberalitate Domini, cum dicit, "Rex meus et Deus meus", licet enim sit Rex et Deus, est tamen noster, quia se et sua nobis dedit. Liberalitas autem eius apparet, quia omnes peregrinos facit cives, facit perpetuos habitatores, facit domesticos, et haeredes. (...) Haec igitur tria nomina, scilicet civis, aeternus, filius, in fronte scripta habebunt. "Habentes nomen eius, et nomen patris eius scriptum in frontibus suis"<sup>390</sup>, et sic habebunt instrumentum de sua civilitate, aeternitate, et Dei filiatione.*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., II, De sanctis, p. 341b]

<sup>388</sup> Iacobi de Voragine Sermones Aurei in omnes Quadragesimae dominicas et feriae, ed. Robert Clutius, Cracovia, 1760, II, De praecipuis sanctorum festis et laudibus deiparae virginis, p. 35a - 36b.

<sup>389</sup> Ivi, p. 341b - 343a.

<sup>390</sup> Apoc. 14, 1.

[Dopo aver descritto in cosa consiste la *liberalitas* di Dio, il predicatore spiega cosa si intende per la *nobilitas* del consorzio divino, il giubileo degli angeli e la pienezza del godimento dei cinque sensi. Successivamente Iacopo da Varazze descrive la casa celeste.]

#### Descrizione della *domus* celeste

*Commendatur domus Dei ab amoenitas loci, cum dicitur, "in domus tua". Quae amoenitas consistit in duobus; est enim magna, et bene disposita. De magnitudine eius dicitur: "O Isreal quam magna est domus Dei, etc".<sup>391</sup> Est enim longa sine fine, ideo dicitur, "magnus est, et non habet finem". Alta sine modo, ideo dicitur, "excelsus". Est ampla sine mensura, ideo dicitur, "immensus". Est igitur sic longa, quod oculus non potuerit attingere, siac alta quod auris non potuerit audire, sic ampla quod cor non sufficiat cogitare. "quod oculus non vidit, nec auris audivit, etc".<sup>392</sup> Est ordinata instar domus regalis: multas enim in ea Deus fecit mansiones: "In domo patris mei mansiones multae sunt"<sup>393</sup>, sciliet oratorio, atrium, cellarium, consistorium, coenaculum, viridarium, et cubiculum. In oratorio sunt Angeli Dei laudem continuo canentes, et dicentes: "Sanctus, sanctus, sanctus, etc". In atrio sunt Patriarchae, pauperes sustentantes, est enim atrium locus, in quo pauperes recipiuntur; et quia in hac vita receperunt pauperes elemosynis suis, ideo Sancti tunc eos recipient in atris suis: "Facite vobis amicos de mammona iniquitatis"<sup>394</sup>. In cellario sunt Prophetae adventum Christi ardentissime sitientes, de hoc scribitur: "Utinam dirumperes caelos et descenderes".<sup>395</sup> Et quia sic fuerunt sitientes, ideo plenissime sunt bibentes. "Introduxit me Rex in cellam vinariam, etc".<sup>396</sup> In consistorio vero, ubi cause adiuntur et sententiae proferuntur, ponuntur Apostoli. "Se debetis super sede duodecim iudicantes, etc".<sup>397</sup> In coenaculo ponuntur Martyres, quia fuerunt tribulati, afflicti, ideo nunc plenissime saturantur: "Edatis et bibetis super mensam meam, etc".<sup>398</sup> In viridario vero ponuntur Confessores, qui sunt viridarium Dei; in quibus fuit rosa patientiae, liliu[m] humilitatis, et viola munditiae. In cubiculo autem ponuntur Virgines tamquam sponsae: "Ducta est Esther ad cubiculum Regis".<sup>399</sup> Virgo autem gloriosa beata Maria non est in aliquo istorum modorum determinate, sed modo stat cum Angelis in oratorio, modo cum Patriarchis in atrio, modo cum Prophetis in cellario, etc*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., II, De sanctis, p. 342a - b]

[In seguito, è descritta l'immensa gioia della casa celeste e il *quadruplex officium* per cui è donata la lingua agli uomini: per dire cosa prova il cuore, per insegnare, per consolare e per lodare Dio. Completando la descrizione di quest'ultimo *officium*, il predicatore afferma che ...]

#### Dio è il fine ultimo di ogni desiderio umano

*Ipse Deus erit finis omnium desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Si quis amicum libenter videt, aliquando ipsa sua visio finitur, ideo dicitur; sine fine videbitur. Si quis aliquem amat, aliquando ipse suus amor in fastidium vertitur; ideo dicitur, sine fastidio amabitur. Si quis semper cantaret, aliquando fatigaretur, ideo subditur, sine fatigatione laudabitur.*

---

<sup>391</sup> Baruch 3, 24.

<sup>392</sup> I Cor. 2, 9.

<sup>393</sup> Giov. 14, 2.

<sup>394</sup> Luc. 16, 13.

<sup>395</sup> Isa. 63, 19.

<sup>396</sup> Cant. 2, 4.

<sup>397</sup> Matt. 19, 28.

<sup>398</sup> Luc. 22, 30.

<sup>399</sup> Ester 2, 8.

*De omnibus sanctis*

*VI. De septem Beatitudinis, quae septem Sanctorum ordinibus adaptantur.*<sup>400</sup>

L'omelia, percorrendo il brano evangelico delle Beatitudini,<sup>401</sup> associa ad ognuna di esse una forma di santità. Pur non trattando di aldilà, indica quali tipologie di persone si possono trovare in paradiso e, in un altro brano, vi è una notizia in merito alla condizione dei beati in cielo.

[Dopo aver indicato negli apostoli l'immagine delle persone povere in spirito e negli angeli quella dei miti, il predicatore associa i martiri all'immagine dei beati che piangono. A questo punto, nel discorso si tratta per un momento del valore salvifico delle lacrime per l'esegesi cristiana e si afferma ...]

Il riso dei beati e l'irrisione dei dannati

*Lachrymae etiam habent Diabolum submergere, et necare (...). Huic beatitudini additur promissio, cum subditur, "quoniam ipsi consolabuntur"; et etiam risu perpetuo replebuntur: "Beati qui nunc fletis, quia ridebitis". In caelo quidem est risus plenus (...). In mundo enim est risus semiplenus (...). In infernus autem non erit risus, sed ibi erit irrisio, irridebuntur siquidem ipsi damnati a Deo (...). Irridebuntur ab Angelis, qui fuerunt eorum amici (...). Irridebuntur a damnatis etiam a parentibus et cognatis (...). Irridebuntur mutuo a semetipsis.*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, II, De sanctis, p. 343b]

[Il sermone procede poi indicando nei profeti l'immagine di coloro che hanno fame e sete di giustizia, nei patriarchi coloro che fanno opere misericordiose, nelle vergini coloro che hanno il cuore puro, e nei confessori coloro che sono costruttori di pace.]

*De commemoratione animarum*

*II. Quomodo in vita et in morte nos praeparare debemus.*<sup>402</sup>

Il secondo sermone scritto per la commemorazione dei defunti è rivolto ai fedeli per insegnar loro come prepararsi alla morte, in particolare come condurre la propria esistenza per essere salvati. Con le azioni in vita si "edifica" la propria casa dopo la morte.

Le case dei defunti

*Animae Fidelium, ut ad caelestes nuptias intrare possint, quando de hoc mundo decedunt, debent se praeparare in vita et in morte. In vita faciendo bona opera in terris, ex quibus domum sibi valeant aedificare in caelis. Aedificantium autem quidam sunt valde boni, quidam sunt valde mali, quidam vero mediocriter boni, mediocriter mali. Valde boni sunt viri perfecti, qui domum in caelis aedificant de auro, argento, et lapidibus pretiosis. "si quis superaedificat super fundamentum hoc aurum, et argentum et lapides pretiosos, etc".<sup>403</sup> Per aurum intelligitur dilectio Dei, quae est incorruptibilis sicut aurum. Fides autem corrumpitur ex eo, quod sibi succedit melius, scilicet aperta visio. Spes evacuator, quia sibi succedit melius, id est, aeterna possessio. Caritas autem non evacuator, quia charitati nihil quod melius est succedere potest, quam ipsa charitas, quae Deus est. Per argentum intelligitur dilectio*

<sup>400</sup> Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., II, De sanctis, p. 343a - 344b.

<sup>401</sup> Luc. 6. 20 - 23.

<sup>402</sup> Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., II, De sanctis, p. 346b - 347a.

<sup>403</sup> I cor. 3. 12.

*proximi, sicut enim post aurum pretiosius metallum est argentum; sic post mandatum de dilectione Dei, mandatum de dilectione proximi melius esse censetur: "Diliges Dominum Deum tuum, etc. hoc est maximum, et primum mandatum, secundum autem simile est huic. Diliges proximum tuum sicut teipsum".<sup>404</sup> Per lapides pretiosos intelliguntur bona opera, quae debent esse lucida per intentionem rectam, et solida per perseverantiam, et virtuosa per charitatem veram; alias enim nullius enim nullius virtutis essent, nisi in charitate fierent. Illi ergo aedificant domum de auro et argento, et lapidibus pretiosis, qui habent charitatem Dei succensam, proximi dilectionem sinceram, et operationem sollicitam. Tales enim destructa domo corporis, mox ingrediuntur domum caelestis claritatis. "Scimus quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, etc".<sup>405</sup> Valde mali sunt miseri peccatores; qui aedificant sibi domum infernalem de spinis avaritiae, de luto luxuriae, et de lapidibus superbiae. Per spinas divitiae intelliguntur. Avari ergo aedificant sibi domum spinosam, et ideo in ea comburentur: "Spinae congregata igni comburentur".<sup>406</sup> Luxuriosi aedificant sibi domum lutosam: "Omnis mulier fonicaria, quasi stercus in uia conculcabitur".<sup>407</sup> Quia igitur sibi aedificaverunt domum luteam, ideo in ipsa domo lutea a daemonibus conculcabuntur (...). Superbi autem aedificant sibi domum lapidosam; superbia enim adinstar lapidis facit cor durum (...); quia aedificant domum lapidosam, ideo cum ipsis lapidibus a daemonibus debent lapidari (...). Nemo enim pigrior quam superbus. Deditatus enim pauperem recipere, erubescit ad Ecclesiam ire, verecundatur ieiunia observare. Mediocriter autem boni et mali, sunt viri imperfecti, qui licet super fundamentum fidei aedificent aurum, argentum, lapides pretiosos, aedificaverunt nihilominus lignum, foenum et stipulam, id est peccata venialia, quorum quaedam sunt in usu, et consuetudine, et ista sunt lignum; quaedam vero in quadam assuetudine, et ista sunt foenum, quaedam autem ex quadam surreptione, et ista sunt stipula. Vel potest dici per ista tria intelliguntur amor domesticorum, uxoris, et filiorum, amor divitiarum, et amor bonorum. Qui ergo ad istam interiori amore inclinantur, plus habentes, vel minus, vel minimum de humilitate carnalitatis, vel cupiditatis, vel ambitionis, plus vel minus, vel citius cremabuntur. Secundum fidelium animae debent se praeparare in morte. Quatuor namque istae animae de corpore exeuntes timere consueverunt; scilicet laqueos daemonum, multitudinem peccatorum, poenarum acerbitatem, et viarum ignorantiam. Contra laqueos daemonum se debent armare per eleemosynarum largitionem. Eleemosyna enim tanquam lancea ad feriendum, et scutum ad defendendum antecedit. Unde eleemosyna dicitur (...). Contra timorem poenarum debent se armare per extremam unctionem, quae quidem unctio valet ad tria; scilicet ad celeriore de poena purgatorii salvationem (...). Ad peccatorum dimissionem (...). Contra ignorantiam viarum debent se armare per corporis Christi perceptionem. Filius enim Dei fecit viam, quae ducit ad infernum, quae ad limbum, quae ad purgatorium, et quae ad caelum; et ideo animae sanctorum errare non possunt, quae habent talem ductorem. (...) Ipse enim animam in via recta ponit, quia est via, et positam per viam rectam reducit, quia est veritas, et deductam in paradysum introducit, deducens eam ad se, quia est vita, et beatitudo nostra.*

[*Jacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., II, De sanctis, p. 346b - 347a*]

<sup>404</sup> Matt. 22. 37 - 39.

<sup>405</sup> 2 cor. 5, 1.

<sup>406</sup> Is. 33, 12.

<sup>407</sup> Eccle. 9, 10.

*De commemoratione animarum*

*IV. Triplici de causa mortuos iuvare tenemur.*<sup>408</sup>

L'omelia è dedicata a illustrare come le anime chiedono suffragi e perché i vivi dovrebbero aiutare i morti.

[Nel testo sono espone le condizioni di diverse persone: i defunti che non possono aiutarsi e i peccatori che possono invece fare qualcosa per sé stessi.]

I dannati non possono aiutarsi né essere aiutati, le anime purganti possono invece essere aiutate

*Alii vero sunt qui non possunt se iuvare, nec ab aliis adiuvari, sicut damnati; hoc significatum est in illo qui intravit ad nuptias. Non enim potest se damnatus iuvare, bonum aliquod faciendo; quia habet ligatam potentiam operativam, ideo dicitur: "ligatis manibus".<sup>409</sup> Nec etiam bonum aliquod diligendo, quia habet ligatam potentiam affectivam, ideo subditur, "ei pedibus". Pedes enim animae, secundum Aug. sunt affectus animae. Nec etiam bonum diligendo, cum habet ligatam potentiam intellectivam; ideo dicitur: "Mittite eum in tenebras exteriores". Nec aliquod bonum verum dicendo; quia habet ligatam potentiam interpretativam; ideo dicitur: "At ille obtinuit". Nec potest ab altris adiuvari damnatus, tum quia est extra ambitum divinae misericordiae, ideo dicitur: "In tenebras exteriores"; tum quia non est dignus, ex eo quod non habuit vestem nuptialem charitatis fraternae: tum quia est praecisus a corpore Ecclesiae: membrum autem praecisum efficitur putridum et frigidum. Sic damnatus tanquam putridum semper emittit saniem, quia "ibi erit fletus"; et semper in frigore erit, quia "ibi erit stridor dentium". Alii vero sint qui medium locum tenant, scilicet qui non possunt se iuvare, qui sunt extra statum merendi; possunt tamen ab aliis adiuvari: tum quia dum viverent, hoc sibi meruerunt; tum quia sunt in charitate, quia omnia bona Ecclesiae facit esse communia: tum quia sunt membra Ecclesiae viva a Spiritu Sancto vivificata. Habent etiam magnam penuriam: potest enim quis tribus modis suam penuriam revelare, aut laborando, aut mendicando, aut mutuuum accipiendo: sed in inferno non erit tempus laborandi, sed secundum labores recipiendi. "Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, etc".<sup>410</sup> Mendicare enim poterunt damnati, sed qui eleemosynas eis porrigant, non poterunt inveniri, sicut patet in Divite, qui habere non potuit gutta aquae.<sup>411</sup> Damnati etiam mutuuum invenire non poterunt, quia nullus concedit mutuuum, cui non sufficit proprium, sicut patet in Virginibus sapientibus que dixerunt: "Ne forte non sufficiat nobis et vobis, etc".<sup>412</sup>*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., II, De sanctis, p. 349a]

[Successivamente il predicatore spiega che bisogna aiutare i morti per "carità fraterna", sia questa una vicinanza parentale, amicale, spirituale o dovuta ad un bene ricevuto dal defunto. Poi illustra le cause per cui i morti sono aiutati dai vivi, in particolare distinguendo tra la condizione delle anime del purgatorio e quella delle anime dannate.]

I motivi per cui bisogna aiutare i morti

*Tertia ratio, quare mortui sunt a vivis iuvandi, sumitur ex parte Iudicis, quae est eius poene severitas, cum dicitur, "quia manus Domini tetigit me". Ex quo colligitur quod eorum punitio habet severitatem, quia in manus Domini ceciderunt. "Horrendum est incidere in manus Dei viventis".<sup>413</sup> Et habet pietatem, quia eos non subvertit ad damnationem, set tangit ad purgationem. Deus enim punit hic, et in Purgatorio, et in Inferno. Hic punit paterna*

<sup>408</sup> Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., II, De sanctis, p. 348b - 349b.

<sup>409</sup> Matt, 22, 1 - 14.

<sup>410</sup> II Cor. 5, 10.

<sup>411</sup> Luc. 16, 24 - 25.

<sup>412</sup> Matt. 25. 9.

<sup>413</sup> Ebr. 10, 31.

*correctione. (...) In purgatorio punit cum momentanea indignatione. (...) In Inferno autem Deus punit cum perpetua subversione.*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., II, De sanctis, p. 349b]

*De commemoratione animarum*

*VI: Fidelium consolatio super charorum morte.*<sup>414</sup>

Nel sesto sermone dedicato alla commemorazione delle anime il predicatore cerca gli argomenti per consolare i fedeli che hanno perso dei cari. In tale testo saranno fornite interessanti informazioni sullo stato delle anime.

[Iacopo da Varazze inizia l'omelia facendo un paragone tra i dormienti e i morti; in particolare, le persone hanno talvolta delle visioni nel sonno ...]

Cosa possiedono le anime dell'aldilà

*Horum quidam habent [visiones] bonas et delectabiles, sicut viri perfecti; quidam vero habent malas et tristabiles, sicut peccatores et impii; quidam autem habent aliquando bonas et delectabiles et aliquando tristabiles, sicut imperfecti. Eodem modo de mortuis est dicendum; quidam enim sunt qui nullas habent, sicut pueri non baptizati: neque enim habent delectabiles visiones, quia Deum videre non possunt; nec etiam tristabiles, quia Deum non conspiciunt, neque daemones: sed quadam quiete requiescunt. Alii habent visiones dulces et delectabiles, sicut Beati. Sicut enim dicit August. Super Gen. Ad litteram: Beati habebunt tria genera visionum, quibus nunc utimur, scilicet corporalem, spiritualem, et intellectualem. Corporalem, quia videbunt Christi humanitatem, terram novam, caelum novum, et corpora Beatorum. Spiritualem, quia videbunt beatos Angelorum spiritus, corda et animas sanctorum. Intellectualem, quia videbunt ipsum Deum in quantum eis videre est possibile. Sunt et alii qui habent visiones tristabiles, sicut damnati, qui daemones semper vident. (...) Ex quibus verbis habetur, quod daemones sunt tristes, horribiles, et importuni qui non cessant ire, et redire ante eos. Sunt tristes, ut generent in eis dolorem; horribiles, ut faciant in ipsis timorem; importuni, ut ducant eos ad desperationem. Alii sunt qui habent visiones tristabiles et delectabiles, sicut illi qui in Purgatorio cruciantur, quia vident daemones qui, secundum quosdam, eos cruciant, et Angelos qui eos confortant. (...) Et sic patet quod illi qui sunt in Purgatorio, habent quaedam tristabilia, et quaedam delectabilia. Tristabilia sunt, quia habent ignis acerbiteriam, daemonum societatem, et divinae visionis privationem. Delectabilia sunt, quia habent Angelorum crebram visitationem, futurae beatitudinis certam expectationem, et suffragiorum Ecclesiae perceptionem.*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., II, De sanctis, p. 351a e b]

[L'omelia prosegue indicando nella certezza dell'immortalità e della felicità dei cari defunti in grazia di Dio un altro motivo di consolazione, cui va aggiunta la certezza della resurrezione finale dei corpi.]

*De commemoratione animarum*

*VIII. De quinque animarum locis post mortem.*<sup>415</sup>

L'ottavo e ultimo sermone scritto per la commemorazione dei defunti è forse il più interessante in questa sede, in quanto descrive i luoghi dell'aldilà, trasmettendo ai fedeli la cosmologia dell'universo.

<sup>414</sup> Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., II, De sanctis, p. 350b - 352a.

<sup>415</sup> Ivi, p. 353a - 354b.

[L'omelia inizia con una citazione di 1. Macc. 12., con un passo canonico solo per i cristiani, la cui interpretazione è spesso ricorsa nella storia della Chiesa per giustificare l'esistenza del purgatorio. Dopo aver affermato l'esistenza di tale luogo ...]

*Circa quod sciendum quod quinque sunt loca recipienda vivos et mortuos, scilicet infernus, purgatorius, limbus puerorum, mundus, et coelum. Infernus est tanquam carcer Dei, in quo ponuntur omnes, qui sunt exules. Purgatorium vero est tanquam hospitale Dei, in quo colliguntur omnes infirmi, sed limbus est tanquam insula Dei, in quo mittuntur omnes nondum confirmati: Mundus vero est tanquam stadium, in quo exercitantur omnes strenui milites. Coelum vero est tanquam palatium, et viridarium Dei, in quo ponuntur omnes milites triumphantes, et emeriti.*

*Primus locus est infernus in quo recluduntur omnes exules, et iste carcer esse creditur in medio terrae, et hoc tangit quaedam Gloss. Super Ionam quae dicit: Sicut cor est in medio animalis, ita infernus est in medio terrae (...). Et talis locus congruit damnatis propter elongationem, obscuritatem, et frigiditatem. Propter elongationem siquidem, quia sicut nihil tantum distat de coelo, quantum terrae medium; sic nihil tantum distat a Deo, quantum peccatum. Iustum ergo est, ut homo se elongavit per peccatum a Deo, sic elongetur a Coelo per locum novissimum. "Longe est Dominus ab impiis". Congruit etiam propter obscuritatem, nullus enim locus obscurior, quam sit medium terrae; terra enim in superficie faciei illustratur, sed in suo medio perpetua obscuritate repletur, et ideo locus tam tenebrosus competit peccatoribus tenebrosis. (...) Congruit etiam propter frigiditatem; in medio enim terrae summum est frigus, ideo convenit peccatoribus, qui fuerunt frigidi in amore Dei. Tantum autem frigus habebant, quod semper dentibus stridebunt. (...)*

*Secundum locus est Purgatorium, quod est tanquam hospitale Dei, in quo sanantur omnes infirmi. Sanantur autem per ignem purgantem, et per suffragia Ecclesiae quae quidem secundum Gregor sunt orationes, sacrificia, eleemosynae, et ieiunia. Per ista autem suffragia non omnes sanantur, sed tantum illi, qui sunt sanabiles. Nam secundum beatum August. mortuorum quidam sunt valde boni, et quidam sunt valde mali, quidam vero sunt mediocriter boni et mali. Suffragia igitur pro valde bonis sunt gratiarum actiones: pro valde malis, et si non sint adiumenta mortuorum sunt tamen qualescumque vivorum consolationes: pro mediocriter bonis; et pro mediocriter malis, sunt expiationes. (...) Valde boni bibunt in calice Domini pleno vino, quia datur eis gloria. Mediocriter boni bibunt de calice Dei pleno mixto, id est, iustitia quantum ad poenitentiam, et misericordia quantum ad expectationem. Sed valde mali bibunt de calice Dei pleno faece scilicet Dei furore. (...) Ista autem suffragia, illi qui sunt in Purgatorio scire possunt tribus modis, scilicet per divinam vel angelicam revelationem, per animarum hinc exeuntium revelationem, et per expertam in seipsis revelationem. Quando enim ex parte revelari sentiunt, suffragia pro se facta fuisse cognoscunt.*

*Tertius locus est Limbus puerorum, et est tanquam insula Dei, ubi recipiuntur nondum confirmati, id est, pueri non baptizati: qui ideo non dicuntur confirmati, quia Dei sunt visione privati. Limbus Patrum dicebatur sinus Abrahae;<sup>416</sup> Limbus puerorum dicebatur limbus inferni: Patres enim habebant requiem, quia immunes erant a poena sensibili. Habebant securitatem, quia expectabant gloriam futuram. Habebant absconsionem, quia abscondebantur a tentatione Diaboli, et ideo dicebatur sinus; illud enim quod est in sinu, est quietem, secretum, et absconsum; Limbus autem puerorum dicitur sinus inferni. Sunt quidem immunes a sensibili poena, et tentatione diabolica, et quoad hoc dicitur sinus, privati tamen sunt visione Divina, et quantum ad hoc dicitur Infernus.*

*Quartus locus est mundus, qui est stadium Dei, in quo exercitantur milites strenui, qui debent se exercitare contra carnem per temperantiam, contra mundum et contra tyrannos per patientiam, et contra diabolum per resistentiam (...).*

<sup>416</sup> Una descrizione simile è ripetuta in *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., I, *De tempore*, p. 162b.

*Quintus locus est coelum, quod est palatium,<sup>417</sup> et viridarium Dei, in quo ponuntur milites triumphantes, et emertiti; qui poenam Purgatorii non sentiunt, sed caeleste palatium sibi acquirunt, et horum tria sunt genera, scilicet baptismalem innocentiam conservantes, pro Christo martyrium sustinentes, et perfectionem vitae apprehendentes. Isti sunt tantum illi tres viri, qui animas suas salvant, quia immediate evolant, scilicet, Daniel, Noe, et Iob. Per Danielem qui fuit magnae simplicitatis et innocentiae intelliguntur innocentes. (...) Per Noe intelliguntur viri perfecti. (...) Per Iob multis vulneribus consossum, intelliguntur Martyres, (...). Isti sunt montes Dei alti per innocentiam, vitam et patientiam, (...). Sol enim iustitiae in pueris baptizatis exurent omnem culpam originalem, in imperfectis omnem maculam venialem, et in Matryribus omnem maculam originalem et actualem.*

[*Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., II, *De sanctis*, p. 353a - b]

### **Sermones Aurei, De tempore**

Anche nelle omelie composte per le celebrazioni del calendario liturgico si rivelano interessanti dati relativi alle credenze sull'aldilà.

*Dominica II, adventus Domini*

*III, De commotione quadruplicis creaturae, scilicet caelestis, terrestris rationali, et intellectualis, in secundo Christi adventu.<sup>418</sup>*

Sebbene il sermone sia composto per l'Avvento, in preparazione al Natale, il discorso è incentrato sul Giudizio universale, sulla seconda venuta di Cristo.

[L'omelia inizia parlando non dell'incarnazione di Cristo, ma della seconda venuta del Messia, quella alla fine dei tempi. Dopo aver detto che Gesù tornerà a giudicare ogni uomo per i suoi pensieri e le sue azioni, ricorda che verrà con i santi a pesare le opere di ogni uomo.]

#### Descrizione del Iudicium

*Omnes homines qui in Iudicio extremo existent, aut erunt omnino vacui, aut semipleni, aut pleni, aut superpleni. Ille est vacuus, qui nulla opera meritoria secum portavit, et in peccatis vitam finivit. Talis in statera divini iudicii appendetur, et sibi dicitur illud, «Appensus es in statera, et inventus est nihil habens»: ille proiicetur in fornacem inferni. Ille autem est semiplenus, qui peccata quidem commisit, et ad poenitentiam conversus est, sed morte praeventus, satisfactionem condignam agere non potuit, vel etiam poenitentiam sibi iniunctam sufficienter non explevit. Talis similiter appendetur et sibi dicitur: «Appensus es in statera, et inventus es minus habens». Iste proiicetur in fornacem purgatorii. Post iudicium autem quando purgatorio non erit, illi qui tales invenientur, igne qui praecedet faciem Iudicis, purgabuntur. Ille vero est plenus, qui quantum deliquit, tantum satisfacit: qui etsi non habuit magna perfectionis opera, habuit tamen ea quae sufficiunt ad dimissionem culpae, et acquisitionem gloriae. Talis similiter appendetur et sibi dicitur: «Appensus es in statera, et inventus es satis habens». Ille vero est superplenus, qui opera perfectionis habuit, et qui super satisfactionem multa merita cumulavit. Talis similiter appendetur et sibi dicitur: «Appensus es in statera, et inventus es multum habens». Isti duo in caelesti thesauro reponentur.*

[*Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., I, *De tempore*, p. 11 a - b]<sup>419</sup>

<sup>417</sup> Espressioni simili (*palatium* e *palatium caeleste*) ricorrono in *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., II, *de sanctis*, p. 354b.

<sup>418</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., I, *De tempore*, p. 10b - 11b.

<sup>419</sup> Simile ivi, p. 242a e in Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 166.

[La descrizione del Giudizio universale prosegue poi ricordando la potenza di Dio e la maestà divina.]

*Domenica IV post octava epiphaniae*

*III. De poena reprobum. De beatorum gloria.*<sup>420</sup>

In questo sermone Iacopo da Varazze fornisce interessanti indicazioni in merito alla sorte delle anime, in particolare procede suddividendo le anime nei due luoghi principali dell'aldilà cristiano: inferno e paradiso.

[Dopo un'introduzione volta a spiegare che Dio divide la zizzania dal frumento, il predicatore inizia a illustrare il destino dei dannati.]

#### Lo stato delle anime dannate

*Circa impiorum autem poenam Dominus tria ponit, scilicet separationem a bonis et ordinationem in supplicis, et diversitatem in poenis. Separatio a bonis tangitur cum dicitur: «colligite», id est, tollite et auferte eos de medio, ne cum sanctis societatem habeant, ne videant faciem Dei. Utrumque autem est magna poena, scilicet amittere Dei visionem, et societatem angelicam et sanctorum, in quibus constat tota beatitudo ipsorum sanctorum.*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 48b]

[A questo punto il predicatore ricorda i tre tipi di visione concessi ai beati secondo Agostino.]<sup>421</sup>

*Damnati autem ista triplici visione carebunt, loco tamen eius habebunt visionem corporalem, qua videbunt corpora damnatorum denigrata, torrida et combusta. Et talis visio faciet in eis magnum stuporem. Visionem quodammodo spiritualem habebunt, qua videbunt horribiles, et teterrimos daemones. Et talis visio faciet in eis magnam et horribilem iracundiam, et furorem. Visionem ut ita dicam intellectualem, qua videbunt Luciferum, qui est quasi Deus et Dominus infernalis. Et talis etiam visio faciet in eis magnum et horribilem dentium stridorem. Videndo enim tam horribilem atque terribilem Dominum stridebunt dentibus prae pavore. (...) Secundo damnati habebunt ordinationem in supplicis, quod notatur cum dicitur: “alligate ea in fasciculos”. Si nullus in supplicis ordo servandus est, cur comburenda zizania in fasciculos ligantur?*

*Sed nimirum fasciculos ad comburendum ligare, est hos qui aeterno igni tradendi sunt, pares paribus sociare, ut quos similis culpa inquinat, par etiam poena constringat. Et sic videtur quod in inferno erit ordo. Sed contrarium videtur quod dicitur: “Ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat”. Sed dicendum quod est ibi ordo, et non est ibi ordo: est enim triplex ordo.*

Caratteristiche delle pene infernali

*Primus divinae iustitiae. (...) Peccatores in suppliciis ordinantur, ut nunquam sit dedecus culpa sine decore iustitiae. (...) Sic divina iustitia pulchrè lucet in carcere infernali, pulchrè peccator qui est latro animae suae, stat in patibulo Diaboli, pulchrè idem peccator qui est servus Diaboli, manet in cloaca geheunali. Secundus est ibi ordo suppliciorum, quia non omnes aequaliter puniuntur, sed iuxta mensura supplicii. (...) Tertius est ibi ordo peccantium, quia illi qui fuerunt similes in culpa, sociabuntur in poena. (...) Nam seorsum planctum faciet familia superbiorum, seorsum familia luxuriosorum, seorsum familia avarorum. (...)*

*Dicitur autem ibi non esse ordo quantum ad tria. Primo quia elementa, et ceterae creaturae ibi non servant distinctionem suam, sed omnia sunt commixta et confusa. (...) Ideo infernus*

<sup>420</sup> Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 48b - 50b.

<sup>421</sup> Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., II, De sanctis, p. 351a e b.

*vocatur chaos. Secundo quia damnati non servant ibi locum suum. Res enim dicitur inordinata, quando frequenter mutat locum. (...) Tertio quia ibi elementa non servant proprietates suas. Nam proprietas ignis est glaciem et nivem resolvere. Tunc autem non resolvit. (...) Proprietas aquae est ignem exingere, tunc autem non extinguit. (...) Proprietas aeris est lumen recipere, tunc autem nullo modo recipit. (...) Proprietas terrae est infimum locum tenere, tunc peccator habebit terram sursum et deorsum, a dextris et a sinistris. Infernus enim creditur esse in centro terrae, ubi undique terra vallatus erit peccator. (...) Tunc terra adversus peccatorem consurget, quia ne unquam evadat eum cutodiet. Tertio damnati habebunt diversitatem in poenis, quia non aequaliter sed per fasciculos punientur.*

*In inferno enim est calix irae Dei plenus.<sup>422</sup> (...) Et est ibi fluvius igneus (...). In calice igitur Dei bibunt, tantum in superficie, qui scilicet non sic graviter peccaverunt. Alii usque ad medium, qui gravius deliquerunt. Alii usque ad profundum et usque ad foeces qui scilicet fuerunt profundati in foecibus peccatorum. (...)*

Il fiume di fuoco e il motivo dei diversi gradi di immersione

*Et est ibi fluvius igneus, in quo non omnes aequaliter puniuntur. Quod significatum est, ubi dicitur: “Mensus est mille cubitos, et traduxit me per aquam usque ad talos (...)”.<sup>423</sup> Ecce Propheta ponit in isto fluvio quadruplicem mensurationem. Alicubi attingit usque ad talos, alicubi usque ad genua, alicubi usque ad renes: alicubi usque ad caput, et super caput. In talibus autem est principium, et inchoatio: in genibus deambulatio, in renibus carnalis delectatio, in profunditate submersio. Sunt igitur quidam qui de novo peccare caeperunt, et sine penitentia decesserunt, illi ponentur in isto fluvio usque ad talos. Alii sunt qui de malo in peius ambulaverunt, et profecerunt, isti ponentur usque ad genua. Alii sunt qui praeter peccata spiritualia, ut superbia et invidia, et praeter peccata etiam temporalia, ut est usura, addiderunt peccata carnalia, isti ponentur usque ad renes. Alii sunt qui in omnia peccata per longam consuetudinem se immerserunt, isti ponuntur in profundo, habentes istum fluvium usque ad caput, et super caput. (...).*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 48b - 49b]

[Successivamente una lunga descrizione simbolica indica la gloria dei beati, concernente anche le buone azioni da loro compiute in vita; al termine si afferma ...]

#### Lo stato dei beati

*“A fructu frumenti, vini, et olei multiplicati sunt”.<sup>424</sup> Frumentum habet reficere, oleum delectare, vinum iucundari. Sancti igitur reficientur in visione humanitatis, delectabuntur in contemplatione divinitatis, et iucundabuntur in praesentia tam beatae societatis.*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 50b]

#### *Dominica IV. Post Pascha*

*III. In quo ostenditur, quod spiritu Deo pleni debent arguere mundum de peccatis, de iustitia, et de iudicio.<sup>425</sup>*

Il testo risulta interessante in questa sede solo in parte, in particolare quella in cui dà una qualche descrizione dell'inferno.

[Il predicatore afferma che il Paraclito ha istruito gli apostoli in merito al peccato, alla giustizia e al giudizio. Essi trovarono infatti nel mondo tre colpe: riconobbero gli infedeli, gli ingiusti e gli sconsiderati (*temerari*). In seguito inizia un lungo discorso incentrato sul peccato che

<sup>422</sup> Un'immagine simile è presente anche in Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 156 - 157.

<sup>423</sup> Eze. 47, 1 - 5.

<sup>424</sup> Salm. 4, 8.

<sup>425</sup> Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 133a - 135b.

termina affermando che il peccatore ha due occhi malati, che rappresentano simbolicamente la capacità “intellettiva” e “affettiva” ...]

#### I fiumi dell’inferno

*Istos igitur oculos, scilicet intellectum et affectum effodiunt corvi, id est daemones, qui sunt nigri per ignis adustionem, qui sunt ingluviei dediti; per insatiabilem devorationem, et faciunt nos procrastinare per tardam conversionem. Isti corvi habitant in torrentibus, id est, in inferno, ubi quinque sunt torrentes, scilicet torrens odii, oblivionis, ignis, et fletus, et tristitia: quos etiam Poetae propriis nominibus appellarunt. Primus torrens dicitur Styx, qui interpretatur “odium”, quia daemones et damnati Deum odiuntur. (...) Secundus dicitur Lethe, qui interpretatur “oblivio”; Deus enim perpetuam oblivionem eorum habebit, ex eo quod nunquam eos liberabit: ideo etiam infernus vocatur a propheta, terra oblivionis. Tertius dicitur Flegeton, qui interpretatur “ardens”, quia sunt in perpetuo igne. “vermis eorum non morietur, et ignis non extinguetur”<sup>426</sup>. Quartus dicitur Tartarus, qui interpretatur “luctus”, quia “ibi erit fletus et stridor dentium”<sup>427</sup>. Quintus Acharon, qui interpretatur “tristitia”, in qua sunt in perpetuo. “Tristitia implevit cor vestrum”<sup>428</sup>.*

[*Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 134a - b*]

[Il testo procede incitando a mettere in guardia i peccatori in merito ai loro comportamenti e invitando a compiere azioni buone.]

#### L’oscurità del regno infernale

*Non potuerunt ergo damnati mereri per cognitionem Dei, quia est per fidem, quia erunt caecitatis tenebris involuti unde infernus “terra tenebrosa et aperta mortis caligine”<sup>429</sup>. Non potuerunt mereri per spem, quia erunt in baratro desperationis immersi. (...) Non potuerunt mereri per charitatem, quia in perpetuo Dei odio erunt inclusi. (...) Non potuerunt mereri per aliquod bonum opus, quia ibi non potuerunt operari. “Venit nox”, id est, infernalis oscuritas, “quando nemo potest operari”.<sup>430</sup> Quia igitur istum quadrantem nunquam solvere poterunt, ideo illo carcere nunquam exhibunt. Ista quatuor significantur, cum dicitur: “Ligatis manibus et pedibus mittite eum in tenebras (...)”<sup>431</sup>.*

[*Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 134b*]

[L’esortazione a fare opere di bene è quindi incentivato dal fatto che dopo la morte nessun dannato può più ottenere meriti. Il sermone poi prosegue avvisando coloro che sono colmi dello Spirito di Dio ad avvertire le persone per quanto riguarda il Giudizio universale. In particolare, a ricordare più volte il rischio di finire nel carcere infernale.]

#### *Dominica II post trinitate*

#### *III. De quadruplici coena.*<sup>432</sup>

Il sermone procede esponendo le letture simboliche dell’immagine del banchetto, in particolare della “cena” più volte presente nel testo biblico.

---

<sup>426</sup> Isa. 66, 24.

<sup>427</sup> Matt. 8, 12; 13, 42; 13, 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30.

<sup>428</sup> Giov. 16, 6.

<sup>429</sup> Giob 10, 21.

<sup>430</sup> Giov. 9, 4.

<sup>431</sup> Matt. 22, 13.

<sup>432</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, de tempore, p. 171 - 173.*

[Le prime due tipologie di cena proposte dal predicatore sono la cena corporale, corrispondente al significato consueto di pasto serale, e la cena spirituale, interpretata simbolicamente come il luogo del confronto tra Dio e gli uomini. Infatti, i peccatori penitenti devono portare alla cena spirituale determinati piatti come la contrizione, la penitenza, etc., mentre il Signore altri ancora, quali la misericordia, la grazia, etc. In seguito sono descritte la cena infernale e celeste.]

#### Banchetto celeste e infernale

*Tertia coena est infernalis, de qua dicitur. "Venite, congregamini ad coenam magnam Dei, ut manducetis carnes regum, etc".<sup>433</sup> In ista coena dabitur duplex panis. Unus durissimus qui nunquam poterit digeri, scilicet mors aeterna. (...) Alius panis erit amarissimus, scilicet conscientia amara. (...) Mala conscientia sequitur se, imo non recedit a se, non potest foris aliquod esse remedium quando intus est vulnus inclusum. Secundo in coena ista dabitur duplex vinum, scilicet rubeum quod est fel draconum, et album quod est venenum aspidum et serpentum. "Fel draconum vinum eorum, venenum aspidum insanabile".<sup>434</sup> Tertio in ista coena apponentur carnes lixae et assae. Sicut enim dicitur: "Commanducaverunt linguas suae prae dolore".<sup>435</sup> Damnati quidem "transibunt ab aquis nivium ad calorem nimium"<sup>436</sup>, ut dicitur. Quando igitur erunt in aquis nivium, tunc prae nimio dolore manducabunt linguas suas congelatas, et sic quodammodo comedent carnes lixas. Quando vero erunt in igne, tunc prae nimio dolore manducabunt linguas suas adustas, et sic quodammodo comedent carnes assas. Quantumcumque autem, et quotiescumque lingua comedatur, subito reintegrabitur, ut iterum comedatur. Et quemadmodum in magnis conviviis consueverunt sonare diversa musicorum genera, ideo in illa coena resonabunt tria genera musicorum. Primum est stridor dentium: "Ibi erit fletus et stridor dentium". Secundum est ululatus daemonum: "Ululabit Maob, ad Maob universus ululabit".<sup>437</sup> (...) Tertium est planctus communiter omnium. "Planget terra", scilicet infernalis, "familiae et familiae seorsum".<sup>438</sup> (...) Nam seorsum planget familia superbiorum, seorsum familia luxuriosorum, seorsum familia avarorum. Quarta coena est coena caelestis, (...).*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 172a]

[Prima di descrivere la cena celeste il predicatore afferma che tale cena è preparata dalla Santissima Trinità.]

*Circa primum notandum, quod coena istam praeparavit tota Trinitas, ita quod pater sua fercula ibi ponit, et filius sua, et Spiritus sactus sua. Pater enim posuit ibi tria fercula; Primo suae faciei claram visionem (...), secundo omnium bonorum plenam possessionem (...). Tertio omnium voluntatum et desideriorum plenam completionem et quietationem. (...) "Quod oculus non vidit, nec auris audivit, etc".<sup>439</sup> Oculus enim non sufficit videre tantam visionis claritatem, nec auris audire tantam bonorum omnium ubertatem, nec cor cogitare tantam voluntatis impletionem et tranquillitatem. Filius autem in illa coena point tria fercula. Primo panem vitae (...). Secundo satietatem in sua humanitate (...). Tertio satietatem in sua deitate. (...) Spiritus Sanctus in coena tria fercula ponit. Primo ignem quo fercula decoquentur. (...) Secundo vinum quo sancti inebriabuntur (...). Tertio fructus quibus delectantur. (...) Propter quid Deus istam coena praeparavit, et tam multos vocavit, sciendum quod propter hoc fecit, ut scilicet caelestis civitas suis civibus impleretur.*

<sup>433</sup> Apo. 19, 18.

<sup>434</sup> Deut. 32, 33.

<sup>435</sup> Apoc. 16, 10.

<sup>436</sup> Giob. 24, 19.

<sup>437</sup> Isaia. 16, 7.

<sup>438</sup> Zacc. 12, 12.

<sup>439</sup> ICor 2, 6.

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 172a - b]

[Il testo poi procede poi illustrando questo desiderio di Dio ed affermando che *post iudicium autem totaliter domus Dei erit plena*, usando quindi indistintamente le immagini della città e della *domus* celeste.]

#### *Dominica VI Post trinitatem*

*III De quatuor irae gradibus, deque uniuscuiusque poena.*<sup>440</sup>

Il lungo sermone esprime diverse forme di ira e ognuna è condannata. All'interno del discorso vi è anche una notizia geografica relativa all'inferno.

[Il predicatore tratta lungamente dell'ira e delle sue forme ed afferma che ognuna sarà punita con il fuoco, eterno, infernale, della Geenna. Parlando del fuoco che punirà gli iracondi ...]

*Dicitur autem gehenna a "geos", quod est terra, et "henos" quod est profundum, qua infernus est in profundo, id est in centro terrae; et talis locus competit peccatoribus propter elongationem, obscuritatem, et frigiditatem. Nullus enim locus tantum distat a caelo quantum medium terrae; ideo dignum est ut sicut homo elongavit se a Deo per peccatum, sic enim elongetur a Caelo per novissimum locum.*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 194b]

#### *Dominica XVII post trinitatem*

*II. Quid per hydropicum denotatur, et quid specialiter significat avarum, aperiens.*<sup>441</sup>

L'omelia tratta dell'avidità, per come essa colpisca sia l'animo che il corpo dell'avidò come fosse una malattia. Tra l'altro in questo caso l'avidità è indicata in senso ampio, come un desiderio smodato di qualcosa; per cui in essa rientrano superbi e lussuriosi oltre che gli avidi in senso stretto. Risulta molto interessante in questa sede poiché propone alcuni *exempla* legati all'aldilà.

[Il sermone tratta degli "idropici", considerati come coloro che hanno uno squilibrio nell'"umore" tale per cui hanno una sete o un appetito di delizie smodato, in particolare per quanto riguarda le ricchezze. In seguito, propone tre definizioni del termine "avidò". Procedendo dal passo biblico Prov. 30, 15 - 16, definisce tre tipologie di persone insaziabili: i superbi, gli avidi e i lussuriosi.

Il predicatore descrive come la sete di onore porta i superbi all'umiliazione, fornendo esempi che sembrano mettere anche in guardia dal vizio della golosità, sebbene non sia mai citata esplicitamente.]

#### La pena di tiranni e superbi

*Illi qui pascebant corpus suum magnis deliciis, deducentur usque ad extremam esuriam; sicut patet in divite epulone, qui habere non potuit guttam aquae. Tertio ista sitis in inferno potu mortifero extinguetur. Nam superbi et tyranni bibent ibi sanguinem humanum, qui scilicet de suis et aliorum corporibus fluet. (...)*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 253b]

[Dopo qualche esempio non riferito all'aldilà, Iacopo da Varazze inizia a trattare degli avidi.]

<sup>440</sup> Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 193b - 195b.

<sup>441</sup> Ivi, p. 253a - 254b.

La pena degli avidi. Nerone accoglie agli inferi gli avvocati. Tubach: 2505

*Sic superbis et tyrannis dicitur, ut sanguinem bibant quem sitierunt. Avari enim ibi bibunt aurum liquefactum. Unde refert quidam Philosophus, quod Nero imperator visus est in auro liquefacto se apud inferos balneare, et cum vidisse cuneum advocatorum dixit eis: «Venite venale genus hominum et mecum balneamini hic, quia vobis partem optimam reservavi».*

[*Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 253b*]

La pena dei lussuriosi

*Luxuriosi ibi bibent fel draconum, tanquam vinum rubeum, et venenum aspidum tanquam vinum album.*

[*Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 253b*]

[Dopo aver espresso in cosa consiste la smodata sete degli uomini e le sue conseguenze, il predicatore propone anche il rimedio.]

Il rimedio alla smodata sete: l'acqua del fiume del paradiso

*Vocat autem Deus lachrymas ipsorum suas, quia eius iustitia provocat eas. In servis autem Dei aqua sancti Spiritus istam triplicem sitim extinguit. (...) Qui biberit de fluvio paradise cuius gutta maior est oceano, restat ut in eo sitis huius mundi penitus extincta sit.*

[*Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 253b*]

[L'omelia poi prosegue indicando esempi biblici di persone rese prive di avarizia, lussuria e superbia, e si conclude distinguendo la prodigalità dalla cupiditas.]

Dominica XXI post Trinitate

II. De genere infermitatis, de tempore curationis.<sup>442</sup>

Il sermone è dedicato ai peccati, alle tentazioni ed ai rimedi ad essi. Vi è anche un'informazione in merito a Giuda che illustra un interessante pensiero sulla cosmologia medievale.

[Iacopo da Varazze paragona i diversi vizi e peccati a diverse tipologie di febbre. Dopo aver trattato del vizio della gola e della lussuria (*febris quotidiana*), del peccato d'ira (*febris effimera*), del peccato d'invidia (*febris erratica*) e di quello di coloro che, pur pentiti, non hanno voluto compiere appieno la penitenza assegnata (*febris tertiana*), il predicatore tratta della "febbre continua" (*febris continua*) che attanaglia gli avidi, in particolare gli usurai. Afferma che l'usuraio...]

Giuda nell'aria coi demoni e gli usurai

*Ideo videtur peior quam Iudas: ille enim tantum vendidit Christum, iste autem vendit Christum et beatam Virginem, et Sanctos et Sanctas, quia earum festivitates computat in usuras; et quia similis fuit Iudae in culpa, ideo similis erit in poena. Iudas enim in aere qui est medius inter coelo et terram interiit, ad innuendum, quod neque in coelo debebat stare cum Angelis, neque in mundo cum hominibus; sed in aere cum daemonibus.*

[*Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., De tempore, p. 278a*]

[Il testo procede illustrando il peccato di superbia (*febris quartana*), poi quello della tristezza (simbologgiata dalla *febris hectica*). Infine, sono indicati i rimedi utili a tali vizi: la fede, il timore, il ricordo della propria mortalità e la serenità mentale (*quies mentis*).]

---

<sup>442</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., De tempore, p. 277a - 278b.*

*Dominica XXIV post Trinitem*

*Quomodo per mulierem defunctam anima per peccatum mortua denotatur, cuius status duplex, scilicet praevaricationis, et iustificationis ponitur.*<sup>443</sup>

Anche questo sermone è dedicato a trattare dei diversi tipi di peccato e della loro gravità. Il predicatore procede con il suo discorso secondo formule metaforiche e il testo ha un ampio significato simbolico sviluppato intorno all'assimilazione del peccatore al defunto. Per esempio, il defunto puzza poiché sono passati tanti giorni dopo la morte, allo stesso modo il peccatore che si ripete nei suoi vizi secondo consuetudine puzza spiritualmente. Vi è però anche in questo caso un breve richiamo alla dimensione ultraterrena.

[Il sermone incomincia separando i peccati compiuti nel pensiero (*in corde*), dai peccati compiuti negli atti e da quelli ripetuti nel tempo. Dopo averli illustrati con degli esempi e dopo aver paragonato il peccatore ad un morto a causa del fetore che emana, il secondo motivo alla base del paragone è individuato nell'oblio.]

*Peccator assimilatur mortuo propter oblivionem. (...) Quia igitur peccator oblitus fuit Dei in mundo, ideo Deus obliviscetur eius in inferno. (...) Ideo infernus dicitur terra oblivionis. Est enim quaedam terra ubi est cognitio aperta, scilicet terra virtutum. Alia est ubi est cognitio obscura, scilicet terra peregrinantium, (...). Est etiam terra ubi est oblivio perpetua, scilicet morientium. Nam Deus eorum obliviscitur, quantum ad effectum misericordiae. (...) et ipsi obliviscuntur Dei quantum ad spem veniae. (...) Et unusquisque obliviscitur sui ipsius propter immanitatem poenae;*

L'exemplum del discepolo che appare ad Aristotele

*Unde Arist. cuidem discipulo suo apparuit dicens, quod totam scientiam suam oblitus est, et nihil aliud sciebat nisi poenam suam.*

[*Iacobi de Voragine Sermones Aurei, I, De tempore, cit., p. 298b*]

[In seguito il peccatore è paragonato al morto per la corrosione dei vermi, intesa simbolicamente come l'azione sull'anima del peccato e delle forze demoniache. Successivamente sono illustrate le possibilità di redenzione per i peccatori e della *resuscitatio spiritualis* come l'intercessione dei santi, gli atteggiamenti che permettono la conversione (riconoscere l'origine della viltà, eludere il *gaudium mundi* ed evitare il *turbarum tumultum*). Infine, sono esposti i modi per riconoscere una vera risurrezione spirituale: nessuna *resuscitatio* è veloce, nessun resuscitato cammina a lungo da subito, nessun vero resuscitato non mangia dopo essere risorto.]

*Dominica XXV post trinitatem*

*III. Quomodo in mundo nulla satietas, in infero perpetua fames; et in caelo satietas plena erit, demonstrans.*<sup>444</sup>

L'ultimo sermone composto per la XXV° domenica successiva alla festa della Santissima Trinità propone una visione dell'universo divisa in tre: mondo, inferno e paradiso. Interessanti le descrizioni delle realtà ultraterrene.

---

<sup>443</sup> Ivi, p. 298a - 300b.

<sup>444</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei, I, De tempore, cit., p. 304b - 306b.*

### I luoghi ultraterreni

*Ut autem impleti sunt. Per istam refectionem Christi, qua omnes impleti sunt, intelligitur caelestis refectio, ubi erit plena satietas atque repletio. Tria autem sint loca, scilicet mundus, infernus et caelum. In mundo non est statietas aliqua. In inferno est fames perpetua. In caelo est satietas plena.*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, I, de tempore, cit., p. 304b]

[Dopo la descrizione della condizione terrestre e del cibo materiale, si dedica alla descrizione dell'inferno.]

### L'inferno e il regno dei cieli

*Secundus locus est infernus ubi erit fames perpetua: tanta scilicet, quod prae nimia fame eorum caro erit consumpta. (...) Tanta quod pellis eorum erit adusta. (...) Tanta quod fames intra costas eorum erit inclusa, et ideo erit perpetua, quia de costis eorum numquam exire poterit. (...) Tanta quod lingua proprias manducabunt. (...) tanta quod prae nimia fame diabolum et Deum blasphemabunt. (...)*

*Tertius locus est coelum, ubi satietas plena est. Ibi enim totus homo in quinque sensibus satiabitur. Nam visus satiabitur in visione Christi. Visus autem delectabitur in colore viridi Christi. Visus autem delectatur in colore viridi, qui est medius color constans ex albo et nigro. (...) Olfactus delectabitur in redolentia Christi. In ipso eum est balsamum divinae naturae cinnamorum devotae animae, et myrtha carnis mortificatae. (...) Gustus delectabitur in gustando dulcedinem Christi (...). Tactus delectabitur in tangendo Christum: multum delectatur homo in tangendo amicum, plus in amplectendo amicum, multo plus in osculando amicum. Tunc ergo Sancti Christum tangent et tenebunt fortiter (...). Tunc amplexabuntur hilariter. (...) Et tunc osculabuntur dulciter. (...) Christum ante incarnationem erat in sinu patris, sed foras venit quando naturam humanam assumpsit. (...) Auditus satiabitur in audiendo vocem Christi, quae tam dulcis est (...).*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., I, De tempore, p. 305a - 305b]

### Giubilo e melodia celeste

*Iste triplex sonus in caelesti patria resonabit. Sonus enim qui fit cum pulsu, sicut in cythara et psalterio, signat dulcissimam Christi allocutionem. (...) Illa ergo vox Christi est suavissima, quae procedit a psalterio divinae naturae est superior; et a cythara naturae humanae quae est inferior. Sonus qui fit cum flatu sicut in organo, signat Sanctorum laudem, qui fuerunt organum Spiritus Sancti, quia Spiritus Sanctus per ipsos sicut per organum est locutus. (...) Ipsi ergo Spiritu Sancto afflati in laudem et gratiam actionem prorumpent (...). Sonus qui fit cum cantu sicut in voce significat angelicam iubilationem (...). Iste ergo triplex sonus in caelesti patria audietur. Unus qui causatur a voce Christi dulcissima. Alius qui causatur a iubilatione Angelica, tertius qui causatur a gratiarum actione et laude humana.*

[Iacobi de Voragine Sermones Aurei, I, cit., de tempore, p. 306a - b.]

[L'omelia termina con una preghiera a Dio affinché Egli conduca tutti in quel luogo beato.]

## I Sermones quadragesimales

Nelle omelie del tempo quaresimale scritte dal predicatore domenicano si incontrano immagini simili a quelle illustrate finora.

*Feria quinta, sermo I.*<sup>445</sup>

In questo sermone recitato nella settimana quaresimale iniziata col digiuno, il predicatore commenta il passo evangelico Matt. 8, 5 - 6 e verso la fine offre una descrizione breve delle tenebre infernali.

[Iacopo da Varazze incomincia il suo discorso contestualizzando il brano evangelico citato per poi trattare delle caratteristiche del peccatore, sintetizzate dai termini *iacet, paralyticus e torquetur*. Di seguito individua nel centurione del passo biblico la sintesi di alcuni importanti caratteristiche cristiane: *bonitas, humilitas, fides e sapientia*. Procedendo nel discorso, è citato Matt. 8, 13, che introduce il discorso delle tenebre in cui cade il peccatore e di conseguenza il dannato; a questo punto si afferma ...]

Le tenebre infernali

*Dicuntur autem tenebre infernales esse exteriores respectu interiorum quas peccatores in hac uita habuerunt. Ve dicuntur tenebre exteriores, quia sunt extra ambitum diuine misericordie. Peccata enim prout considerantur in presenti sunt tenebre interiores, quia sunt intra ambitum misericordie dei, quia adhuc possunt dei misericordiam obtinere; sed prout considerantur in futuro, sunt tenebre exteriores, quia sunt extra ambitum misericordie dei. Vel dicuntur tenebre exteriores, quia sunt extra omnem diem. In celo quidem sunt dies sine tenebris, in mundo sunt tenebre cum diebus, in inferno autem sunt tenebre sine diebus.*

[Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 21]

[L'omelia termina con un paragone tra Gesù e un medico, accomunati poiché salvano delle vite, ma, se il medico le salva con grande fatica, Dio le salva con una sola parola.]

*Feria tertia, sermo III.*<sup>446</sup>

In questo sermone, composto per la terza settimana di quaresima, il predicatore commenta il passo evangelico Matt. 23, 12. Nella descrizione di alcuni vizi capitali che seguono nel testo, vi sono anche interessanti *exempla*.

[Il testo tratta in particolare della superbia, delle *tres viae siue tres species* in cui si palesa la superbia. La superbia infatti può essere *in affectu, in intellectu, in actu*.]

Le tre vie della superbia

*Tertia superbia est in actu, que consistit in irrogatione iniurie; et ista sparsa est in toto mundo, quia mali et potentes bonos opprimunt et persequuntur, Sap. II.<sup>447</sup> "Opprimamus pauperem iustum et non parcamus uidue nec ueteranis", Abacuc I.<sup>448</sup> "Impius preualet aduersus iustum, quare non respicis super inique agentes, deuorante impio iustiore se et facies homines quasi pisces maris". Sed nunc uideamus ad quos fines iste uie perducunt. Prima enim uia superbie perducit ad profunditatem infimam, unde dictum fuit Lucifero dicenti: "In celum conscendam, etc". "Verumtamen ad infernum detraheris in profundum laci".<sup>449</sup> (...) Secunda superbia ducit ad eternam ignorantiam.*

[Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 142]

<sup>445</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 16 - 21. Schn. S. 198.

<sup>446</sup> Ivi, p. 141 - 147. Schn. S. 223.

<sup>447</sup> Sap. 2, 10.

<sup>448</sup> Abac. 1, 4; 13 - 14.

<sup>449</sup> Isa. 14, 13 - 15.

### L'allievo di Aristotele che appare dopo morte

*Legitur quod Aristoteles cuidam discipulo suo apparuit, dicens se totam scientiam suam amisisse nec aliquid scire, nisi penam suam, Eccl. IX:<sup>450</sup> "Nec ratio nec scientia nec sapientia erunt apud inferos".*

[Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 142]

### La terza via della superbia

*Tertia superbia perducit ad infernalem cruciationem. Mali enim persecuntur bonos aliquando in persona usque ad sanguinem persequendo; aliquando in terrena substantia bonis omnibus exspoliando; aliquando in fama falsa crimina imponendo. Sed illi qui in persona usque ad sanguinem alios persecuti sunt sanguine ire dei inebriantur. (...) Illi qui persecuntur alios in terrena substantia in uentre scindentur et in auro liquefacto concremabuntur, Iob XX:<sup>451</sup> "Diuitias quas deuorauit euomet et de uentre illius extrahet eas deus".*

[Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 143]

### Gli avvocati all'inferno puniti nell'oro fuso

*Legitur quod Nero imperator, qui fuerat aliorum rerum raptor, uisus est apud inferos balneare se in auro liquefacto et, cum uidisset cuneos aduocatorum, dixit eis: «Venite ad me, uenale genus hominum, et mecum balneamini, quia uobis partem optimam reseruauit».*

[Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 143]

[Successivamente il predicatore esprime i diversi valori dell'umiltà.]

### Feria quarta, sermo II.<sup>452</sup>

Anche questo sermone è composto per la terza settimana di quaresima e commenta Matt. 20, 22 - 23. In questa sede l'archetipo del calice risulterà importante ed è anche l'immagine principale del discorso.

### I tre calici della vita futura

[L'omelia è costruita attorno all'immagine del calice. Il predicatore afferma che esistono tre calici di Dio nel presente e tre ve ne saranno in futuro. Tra i primi tre, uno è colmo di balsamo che rappresenta la grazia, l'innocenza e l'azione dello Spirito Santo, uno è pieno di assenzio che rappresenta la penitenza e l'ultimo è riempito di sangue che rappresenta la passione domenicale. In seguito sono descritti i tre calici del futuro ...]

### Il calice colmo di vino

*Est igitur primus calix dei plenus mero, et iste calix est celum ubi est pura gloria sanctorum. In hoc calice bibunt anime que statim euolant, quia gloriam meram accipiunt. (...) Sancti prout sunt in hac uita presenti sunt deo cari, prout sunt in patria cum animabus sunt deo amici, prout uero erunt cum corporibus et animabus erunt deo carissimi. Sancti ergo qui sunt deo cari de hoc uino mero quemdam gustum recipiunt, dum existentes in hac uita aliquem gustum diuine dulcedinis hauriunt; prout uero sunt amici bibunt, quia eorum anime ex uisione diuinitatis suas delectationes accipiunt; prout uero erunt carissimi in corpore et anima glorificati erunt ebrii. Ebrietas enim non causatur ex uno haustu, sed ex frequenti actu bibendi. Tunc enim sancti bibent, quia delectationem suam haurient ex contemplatione deitatis; tunc rebibent, quia delectationem suam percipient ex uisione humanitatis.*

---

<sup>450</sup> Eccl. 9, 10.

<sup>451</sup> Iob, 20,15.

<sup>452</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 151 - 157. Schn. S. 225.

[Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 155]

#### Il calice pieno di vino misto

*Secundus calix est plenus uino mixto et iste calix est purgatorium. In isto calice bibunt anime que portant secum cremabilia et purganda. Habent quidem gloriam, sed eam percipiunt cum admixtione precedentis pene, Ys. I:<sup>453</sup> "Vinum tuum mixtum est aqua"; 1 Cor. III:<sup>454</sup> "Ipse autem saluus eri", ecce uinum purum, "sic tamen quasi per ignem", ecce admixtio aque. Vel potest dici quod locus purgatorii dicitur calix uini mixti, quia ibi multiplex mixtio reperitur. Est enim mixta pena cum gratia, securitas cum timore; sunt enim securi de gloria habenda, sed tamen semper timent ne nimis differantur a gloria. Est enim ibi consolatio cum desolatione; habent enim consolationem de tali securitate et de angelorum uisione, sed habent desolationem de pene acerbitate et de demonum uicinitate.*

[Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 155 - 156]

#### Il calice pieno di feccia: il calice infernale

*Tertius calix est plenus fece, et iste calix est infernus, in quo bibent anime in mortali peccato decedentes. In inferno quidem sunt feces omnium elementorum et omnium rerum. Post resurrectionem enim purgabuntur elementa. Nam ab aere remouebitur omnis turbolentia nubium; et tota turbolentia tamquam fex proicietur in cloacam infernalem et remanebit aer clarissimus sicut cristallus. Similiter a terra remouebitur omnis impuritas; et tota impuritas tamquam fex proicietur in cloacam infernalem et remanebit terra fulgida sicut aurum; Apoc. XXI<sup>455</sup>: "Vidi celum nouum", quo ad renouationem eris, "et terram nouam", quo ad renouationem terre. Similiter renouabitur mare, quia tota tempestuositas a mari auferetur et in infernum proicietur et remanebit mare tranquillum et fulgidum tamquam uitrum, Apoc. XI<sup>456</sup>: "Vidi tamquam mare uitreum". Similiter ab igne auferetur et diuidetur calor a luce; et totus calor transibit ad regionem dampnatorum ut amplius crucitentur et tota lux transibit ad regionem beatorum ut amplius iocudentur, Ps.<sup>457</sup>: "Vox domini intercedentis", id est diuidentis, "flammas ignis", scilicet a luce.*

[Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 156]<sup>458</sup>

[Di seguito, sono indicate diverse tipologie di *fex*, sempre paragonando la feccia con i vizi e con gli atteggiamenti moralmente discutibili; infine si dice ...]

#### Tutto ciò che è turpe sarà sprofondato all'inferno

*Feces autem, scilicet turpitudinem, infirmitatem, dolorem, mortem, tenebras et paupertatem, in cloacam proiecit infernalem, (...).*

[Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 157]

#### *Feria secunda, sermo II.*<sup>459</sup>

Il seguente sermone è composto per la quarta settimana di quaresima e commenta il passo evangelico Lc. 4, 27. La descrizione fisica degli effetti della lebbra è utilizzata per descrivere i dannati, quindi, in parte, anche l'aldilà.

---

<sup>453</sup> Isa. 1, 22.

<sup>454</sup> 1 cor. 3, 15.

<sup>455</sup> Apoc. 21,1.

<sup>456</sup> Apoc. 15,2.

<sup>457</sup> Salm. 28,7.

<sup>458</sup> Un'immagine simile è presente anche in Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 166.

<sup>459</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 206 - 211. Schn. S. 234.

[L'omelia paragona la malattia della lebbra, in particolare alcuni suoi effetti sui corpi dei malati, alle conseguenze spirituali di tre vizi: lussuria, avidità e superbia. Trattando della puzza che connota la terribile malattia, il predicatore afferma che il fetore è assimilabile a quello spirituale dei lussuriosi e a quello dei cadaveri. Il ragionamento è prolungato e sostenuto da citazioni bibliche fino a quando si afferma:]

#### La puzza delle anime dannate

*(...) Quia animus carnalis fetet in uita per culpam, ideo fetebit in inferno per penam. Qui fetor ibi causabitur a quatuor. Primo a fetenti loco, quia terra infernalis tota fetida est quia omnium immunditiarum sentina est; omnes enim immunditie post iudicium ab elementis et a rebus ceteris separabuntur, et in cloacam infernalem proicientur.<sup>460</sup> Secundo causabitur a fetenti consortio; demones enim qui sunt socii dampnatorum sunt ualde fetidi (...). Tertio causabitur a fetenti supplicio, quia fetenti pena, scilicet sulphurea, punientur, (...). Quarto causabitur a fetenti corpore suo, quia corpora dampnatorum fetida erunt (...).<sup>461</sup>*

[Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 207]

[Il testo termina con la descrizione e il commento morale discendente dall'assimilazione dell'avidità alla sete provocata ai malati dalla lebbra e della superbia al contagio che connota il morbo, per cui vennero costruiti i lazzaretti.]

#### *Feria tertia, sermo II.*<sup>462</sup>

L'omelia è composta per la quarta settimana di quaresima e commenta il passo evangelico Matt. 18, 15. Risulta in questa sede interessante la descrizione della condizione delle anime nell'inferno.

[L'omelia tratta della correzione fraterna secondo la morale cristiana. Il predicatore individua tre tipologie di peccatori: coloro che non sanno di peccare, coloro che lo fanno e tuttavia perseverano nelle loro colpevoli azioni e coloro che negano il peccato, ma arrossiscono nel confidare le loro azioni. Poi procede nel dare indicazioni a chi vuole correggere l'altro: in primo luogo egli deve guardare dentro di sé per valutare se non ha peccato in eguale o maggiore misura di coloro che vuole correggere. Tutti poi ...]

#### Legati all'inferno e liberi in cielo

*(...) Subditi debent correctione prelatorum in magna reuerentia habere, quia eorum sententias deus approbat et confirmat, unde dicit: "Amen dico uobis, quecumque alligaueritis super terram erunt ligata et in celo etc". Vbi notandum est quod in celo sunt omnes soluti, in inferno sunt omnes ligati, in mundo uero quidam sunt ligati quidam soluti.*

[Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 220]

[Il sermone si conclude con una lunga spiegazione dell'immagine degli empi legati all'inferno: essi sono legati in quanto all'inferno non possono più fare penitenza, né riconoscere la propria colpa, né possono più amare Dio.]

---

<sup>460</sup> Cf. Ivi, p.156.

<sup>461</sup> Ivi, p. 207.

<sup>462</sup> Ivi, p. 217 - 222. Schn. S. 236.

### *Sabbato Sermo I.*<sup>463</sup>

Il sermone commenta il versetto Gio. 8,3 e venne scritto per il sabato della quarta settimana di quaresima. Risulta interessante in questa sede per l'immagine di derivazione biblica dei nomi dei giusti e degli empi scritti nell'aldilà.

[L'omelia interpreta i personaggi presenti nel versetto biblico come atteggiamenti umani o divini. Infatti, i farisei per Iacopo da Varazze rappresentano le adulazioni e le domande ingannevoli. Dopo aver lungamente trattato di questi comportamenti umani, si afferma che Cristo rappresenta la *matura discretio*, in particolare *in eo quod digito scribebat in terram*. Si dice che Cristo peserà i peccati e punirà ciascuno con il suo giudizio in modo proporzionale alle colpe commesse. Al contempo si descrivono alcuni diversi tipi di peccatori e si legge:]

#### I nomi dei peccatori e dei giusti scritti nell'aldilà

*Dissimiles autem erant, quia peccata illorum coram deo erant scripta. Peccata autem istius propter contritionem erant deleta, et ideo conuenit alia scriptura qua peccata illorum et non istius scribebat. Illi etiam erant scripti in terra infernali, hec autem propter penitentiam iam scripta erat in terra celesti (...). Nomina enim peccatorum scripta sunt in terra infernali (...). Nomina autem sanctorum deus in quatuor locis scripsit, scilicet in palatio suo ut numquam possint deleri, Lc X:<sup>464</sup> "Gaudete quia nomina uestra scripta sunt in celis"; in libro suo, ut numquam possint falsificari, Ps.:<sup>465</sup> "In libro tuo omnes scribentur"; in manibus suis, ut numquam possint obliuioni tradi (...); et in corde suo, ut nunquam possint non amari (...)*

[Iacopo da Varazze, *Sermo quadragesimales*, cit., p. 258]

[Di seguito nella figura di Cristo è individuata anche la *iusta definitio*. Nella figura della donna adultera invece si evidenzia la violazione del vincolo del matrimonio e l'incredibile *miseratio Dei*, in quanto il Signore la lascia andare senza penitenza.]

### *Feria quarta, sermo II.*<sup>466</sup>

L'omelia, composta per la penultima settimana di quaresima si sviluppa a partire dal commento esegetico di Gio. 10, 25. Il testo offre un'immagine ambientale dell'inferno che risulta utile nel nostro lavoro, oltre che delle indicazioni sulle condizioni dei dannati.

[Il discorso del predicatore è incentrato sull'immagine delle pecore introdotte dal versetto evangelico citato; esistono infatti due diversi gruppi di pecore: il gregge di Dio e il gregge del diavolo. In quest'ultimo si possono individuare le pecore che agiscono sulla terra e che sono in realtà dei lupi, e quelle presenti *in inferno*.]

#### Le quattro condizioni che descrivono lo stato delle pecore del gregge infernale

*Secundus grex ouium dyaboli est in inferno, de quibus dicitur in Ps.<sup>467</sup>: "Sicut oues in inferno positi sunt". Quod quidem uerbum quatuor modis exponitur. Primo modo sic, quando oues sunt insimul, consueuerunt stare compresse et una super aliam iacere; sic etiam dampnati ad inuicem in inferno erunt compressi quod unus super alium iacebit. Istud innuitur Mt. XIII,<sup>468</sup> ubi dicitur: "Colligite primum zizania et alligate ea fasciculos ad comburendum". Sicut enim*

<sup>463</sup> Ivi, p. 255 - 260. Schn. S. 243.

<sup>464</sup> Luc. 10, 20.

<sup>465</sup> Salm. 138, 15.

<sup>466</sup> Iacopo da Varazze, *Sermo quadragesimales*, cit., 385 - 390. Schn. S. 266.

<sup>467</sup> Salm. 48,15.

<sup>468</sup> Matt. 13,30.

*ligna in fasciculis sunt compressa, sic et dampnati ad inuicem comprimuntur. Notabile est tamen quod oues in magno calore stant compresse, in magno autem frigore stant separate et quod dampnati quando sunt in igne stant compressi, ut ad inuicem se magis comburant, quando uero sunt in frigore stant separati, ut quilibet per se tremat et dentibus strideat. Secundo intelligitur sic, greges consueuerunt ab inuicem separari; sic et in inferno erunt diuersi greges, id est diuersi dampnatorum ordines. Nam ibi erit grex superborum et grex auarorum et grex luxuriosorum; hoc innuitur Zac. XII:<sup>469</sup> “Planget terra”, scilicet infernalis, “familie et familie seorsum”, quia per se familia planget superborum, per se familia auarorum et per se familia luxuriosorum. Tertio modo potest sic intelligi, consueuit pastor oues tondere et lanam ab eis auferre et sic attonsas ad pascua eas transmittere. Sic etiam oues dyaboli dimittunt hic lanam, id est res temporales, et sic attonse ad pascua infernalialia diriguntur et de bonis suis nichil secum portant, Iob XXVII:<sup>470</sup> “Diues cum dormierit nichil secum auferet”. Quarto modo potest sic intelligi, consueuerunt oues postquam in uno prato paste sunt ire ad pascendum ad aliud pratum.*

[Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., 386 - 387]

#### I prati del calore e del gelo infernali

*In inferno sunt duo prata, unum est pratum caloris, aliud est pratum frigoris. Postquam igitur oues dyaboli in prato caloris fuerint aduste, transibunt ad pratum frigoris; postquam in prato frigoris fuerint congelate, transibunt ad pratum caloris, Iob XXVIII: “Ad calorem nimium transeat ab aquis niuium”.*<sup>471</sup>

[Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., 387]

[Di seguito sono descritte a livello simbolico le pecore che compongono il gregge di Dio nelle loro caratteristiche: le virtù cristiane.]

## 15. Federico Visconti, *Sermones*

Nato a Pisa all'inizio del XIII secolo, divenne chierico nel 1217. Dopo aver studiato a Bologna e a Parigi divenne nel 1230 cappellano di Sinibaldo Fieschi e tra il 1250 e il 1252 mantenne questo ruolo quando Sinibaldo divenne papa con il nome di Innocenzo IV. Dopo il 1254 fu arcivescovo a Pisa. Dopo aver partecipato a un concilio di pace nel 1267 con *Carolo andegavensi*, perse la carica a causa di Corradino di Svevia, che riottenne sei anni dopo ad opera di Gregorio X. Morì nel 1277.

### I *Sermones*

La sua unica opera conosciuta sono i sermoni. Composti durante la sua attività religiosa tra il 1254 e la morte, vennero scritti in volgare, ma sono tramandati anche in latino in alcuni manoscritti.

Si propongono di seguito i passi della sua opera che si rivelano interessanti per quanto riguarda la descrizione dell'aldilà.

<sup>469</sup> Zacc. 12, 12.

<sup>470</sup> Giob. 27, 19.

<sup>471</sup> Giob. 24, 19.

XLV. *Sermo quem idem dominus fecit in anniversario domini Hugonis, archiepiscopi Niconiensis, presente clero pisano apud Petrum ad Vincula.*<sup>472</sup>

[Federico Visconti afferma che l'anima dell'uomo, una volta lasciato il corpo può finire nei tre luoghi dell'aldilà: il paradiso celeste, l'inferno che è al centro della terra e il purgatorio ...]

L'apparizione di Pascasio alle terme

(...) *Qui locus est hic in terris quasi in medio, sicut patet ex multis animabus repertis in termis Balnearum et precipue in Legenda beati Germani, archiepiscopi Capuani, que celebratur III kalendis novembris, qui vidit in balneo animam Pascasii, diaconi cardinalis.*

[*Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti*, cit., 65, p. 844]

[Proseguendo nell'omelia l'arcivescovo ricorda che si celebra messa per un defunto che *est adminus purgatorio*; poi afferma che esistono quattro generi di suffragi tra i quali hanno un ruolo di primaria importanza le messe celebrate dai sacerdoti. A questo punto è nuovamente accennato l'episodio di Pascasio, un racconto esemplare della verità di quanto detto.<sup>473</sup>]

XLVI. *Sermo quem idem dominus fecit litteraliter ad clerum in obitu presbiteri Matthei, cappellani sancti Andree de Forisportam in ecclesia sancti Petri in Vincula.*

[Dopo aver invocato l'intercessione di san Pietro, patrono della chiesa, Federico Visconti afferma che i giusti riceveranno refrigerio dopo la morte ricordando il passo biblico Sap. 4, 7. In seguito afferma che ciò è particolarmente vero per i preti che, in quanto ministri del Signore, sono chiamati ad essere giusti verso Dio, verso tutte le persone della Santissima Trinità. A questo punto si dice certo che il defunto cappellano Matteo sia stato giusto in vita. Dopo aver a lungo ricordato le virtù spirituali di Matteo, la sua devozione ai sacramenti e ai parrocchiani, dice di non essere tristi per la sua morte, poiché certamente, dopo un soggiorno in purgatorio, avrebbe ricevuto il refrigerio celeste. Invita dunque a pregare per lui, poiché le messe e le preghiere possono aiutare le anime purganti, come dimostra un'*exemplum*.]

Un vescovo sente la voce di un uomo provenire dal ghiaccio. Tubach: 2717

*Et nota, quod diximus de triginta propter quasdam missas quas dixit quidam episcopus pro anima cuiusdam alterius episcopi, cuius anima erat in globo cuiusdam glaciei, quam ceperant quidam pisces piscando in mari seu in flumine, ut ibi purgaretur ad tempus, et cum episcopus tandem dixisset triginta missas continue, quia iam bis fuerat interruptus in ipsis missas celebrandis, statim finitis missis glacies dissoluta fuit et ipsa anima liberata.*

[*Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti*, cit., 65, p. 870]

[L'omelia termina con un'invocazione al Signore affinché accolga in cielo l'anima del sacerdote defunto.]

L. *Sermo eodem die et loco quem idem dominus fecit anno revoluto. In exaltatione sancte Crucis.*

L'omelia citata fa parte di un gruppo di sermoni recitati al monastero di Sancta Croce in Fossabanda.

---

<sup>472</sup> *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253 - 1277)*, ed. Nicole Bériou, Paris, Ecole Française de Rome, 2001, p. 841 - 849.

<sup>473</sup> *Ibidem*, p. 849.

[Federico Visconti inizia l'omelia illustrando come intende procedere, ossia trattando in ordine del ritrovamento, dell'esaltazione e dell'adorazione della santa Croce. Inizia narrando la Leggenda della croce prima di trattare dell'*inventio*.]

### La leggenda della Croce

*Sed primo querendum est unde illud lignum sancte \* fuit, et est sciendum quod fuit de paradiso orientali. Queritur secundo quomodo inde fuit apportatum. Tertio, ubi illud lignum tanto tempore stetit vel latuit.*

*Et est notandum quod, sicut legitur in Summa Iohannis Belecti, in tractatu de Extaltatione sancte Crucis,<sup>474</sup> cum Adam pateretur infirmitatem gutte, misit filium suum Sethum ad paradisum orientalem ut deferret sibi de foliis arboris ad faciendum sanitates emplastrum.*

*Sed angelus qui ibidem a Deo est ad custodiam deputatus, ut dicitur Gn. III g (3, 24) – quia, propter suggestionem diabolicam et prevaricationem Ade, Deus posuit duplicem custodiam paradise: angelum scilicet ut arceret dyabolum, et flameum gladium ut arceret hominem ne intrarent – qui angelus dedit filio Ade unum ramum cuiusdam arboris que dicitur fuisse cipressum, ut habetur in sermone XXVI qui incipit: “si quis vult venire post me”, et etiam in precedenti, pro medicina predicta. Quem cum vidisset Adam, cognovit in spiritu quod per lignum illud ipse erat sanandus et tota eius posteritas de potestate diabolica redimenda. Unde de quibusdam foliis ipsius emplastro facto et super infirmitate gutte posito sanatus est.*

*Et ramum arboris plantavit qui crevit in magnam arborem, que, cum tempore Salomonis in Ierusalem templum edificaretur et deberent deferri arbores a diveris partibus mundi ad hedificium Templi, ut habetur III Reg. V (5, 4-10), delata est cum aliis; et cum non inveniret locum in edificio, semper enim vel apparebat nimis magna vel nimis curta vel incompetens, proiecta est tamquam arbor inutilis et factum est inde unum pedagium super quadam fovea tamquam de ligno vili.*

*Et cum, tempore procedente, venisset Ierusalem “regina Austri audire sapientiam Salomonis”, III, Reg. X (10, 1-4) et Mt. XII f (12, 42), et, in regressu suo, vidisse illud pedagium, sive pedagnum, sive lignum, cognovit in spiritu et dixit: «Nolo transire super hoc lignum quia per ipsum regnum debet destrui Iudeorum et salus gentium provenire». Quod quidam sapientes Iudeorum audientes et Salomoni renuntiantes, fecerunt illud lignum sub fovea magna mitti ut de ipso nulla de cetero mentio haberetur; vel, sicut habetur in Ystoriis III Regum X, ipsa regina vidit illum lignum in domo saltus Salomonis.<sup>475</sup> Unde accidit ibidem fieri quamdam piscinam aque in quam “descendebat angelus” de celo “et movebat” piscinam et tunc “infirmus qui primo” intrabat “sana” batur. Et hoc erat propter virtutem illius ligni quod in aqua iacebat, sed [quando] hec virtus incepit et quando finivit, non habetur expresse. Et idcirco facta est ibi pulcra domus ad usum pauperum et infirmorum, “quinque porticus habens”, sicut habetur Ioh. V (5,2).*

*Sed tempore passionis Christi, lignum miraculose superenatavit et proiectum est extra aquam tamquam vile lignum ne infirmorum introitum impediret, et tunc cessavit miraculum aque propter remotionem ligni. Quod lignum propter eius vilitatem, cum duceretur Christus ad crucifigendum, inposuerunt super humerum eius, et in ipso, quod erat forcatum, crucifixerunt Christum, ut habetur Mt. XXVII (27, 35-44). Quam crucem, ne discipuli Christi et bone mulieres illam pro reliquiis asportarent, Iudei cum aliis duabus crucibus latronum in quadam fovea absconderunt.*

[Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti, cit., L, p. 722 - 724]

<sup>474</sup> Iohannis Belecti Summa de ecclesiasticis officiis, ed. H. Douteil, Turnhout, Brepols, 1976 (Corpus christianorum continuatio maedievalis 41a), 151b, p. 289 - 292.

<sup>475</sup> Si fa qui riferimento alla leggenda narrata da Pietro Comestore in *Historia scholastica, II Regum*, c. XXVI, Pl 198, c. 1370c.

[L'omelia prosegue poi illustrando le leggende relative al ritrovamento della Croce per poi ricordare l'importanza da attribuire all'adorazione della Croce. Termina il discorso esortando i presenti a pregare la Croce e recitando una preghiera finale.]

## 16. Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti

Il titolo dell'opera trasmesso dai manoscritti varia da *Tabula a Liber a Tractatus exemplorum adaptationum ad omnem materiam in sermonibus secundum ordinem alphabeti*. Compilata verso la fine del XIII secolo in Francia (l'editore indica il 1277 come possibile data di composizione) riporta un totale di trecento *exempla* suddivisi sotto centocinquantuno rubriche ordinate alfabeticamente. L'autore spesso cita le sue fonti tra cui si trovano la Bibbia, i bestiari, gli scritti dei Padri.<sup>476</sup> Il compilatore è anonimo, nessun manoscritto riporta il suo nome, ma dal testo si possono rilevare alcune sue possibili caratteristiche: appartenente ad un ordine mendicante, probabilmente più francescano che domenicano, e francese, verosimilmente "d'origine rurale".<sup>477</sup>

I seguenti *exempla* sono stati selezionati in quanto indicanti elementi interessanti in merito all'aldilà.

### Il giudizio morale sugli avvocati

*Item nota advocati sunt deteriores quam meretrices, quia meretrices vendunt viliozem et deteriozem partem corporis sui, advocati autem nobiliozem et miliozem se. Os et linguam.*

[*Tabula exemplorum*, cit., *Advocatus*, n. 4, p. 2.]

### L'inferno: un carcere

*Amarissimus morcellus quem fugiunt omnia animancia, pluribus erit in inferno desideratissimus sc. mors. Item nota ponitur quis in carcere ut se corrigat: hic carcer, mundus; huius carceris introitus vilis et durus exitus, ianitor dyabolus, qui vel in morte Christi animam eius expectabat.*

[*Tabula exemplorum*, cit., *Infernus*, n. 126, p. 38]

### Fuggire dall'inferno è impossibile

*Item nota quod cum quidam predicaret de penis inferni dixit quidam rusticus maledictus: «Quis tibi crederet de hoc quia ibi numquam fuisti». Cui frater: «Si quis inde exierit et tibi nunciaret, non crederes nec a malo cessares quia sicut ille exivit, ita et tu crederes posse egredi, sed modo debes credere infernum ita profundum quod nullus potest exire, ita custoditum quod nullus potest evadere sed male crederes alii, qui Deo de hoc non credis».*

[*Tabula Exemplorum*, cit., *Infernus*, n. 126, p. 38]

### Il pozzo infernale

*Sed antequam veniat latro ad crepitudinem, ponit velum ante oculos, qua si videret loci horrorem et profunditatem, potius permetteret se vulnerari et oculos extrahi quam se in precipitium daret. Sic dyabolus ponit velum ante oculos cordis sc. delectationem in temporalibus, ne putei infernalis consideraret.*

[*Tabula exemplorum*, cit., *Infernus*, n. 128, p. 38]

---

<sup>476</sup> *Tabula exemplorum secundum ordinem alphabetum*, ed. Jean - Thiébaud Welter, Genève, Slatkine reprints, 1973, reimpression d'édition Paris - Toulouse, Occitania, 1927, p. VIII - IX.

<sup>477</sup> Ivi, p. XI - XV.

### Il terribile rumore dell'inferno

(...) *In conventu bononiensi* [a un tale durante il sonno vennero mostrati i luoghi infernali e inoltre questo] *audivit eciam in hoc tantum fletum et ululatum quod de terrore dormiens tam horribilem vocem et tam clamosam emisit, quod non dormiebat frater in dormitorio, qui non fuerat excitatus, profitentes se simul esse impossibile quod tam horribilis vox possit formari. Tunc excitatus novicius eis narravit visionem, quod vix post tres dies loqui potuit, tam fortiter clamaverat.*

[*Tabula exemplorum*, cit., *Infernus*, n. 129, p. 39]

## 17. Liber exemplorum ad usum predicantium

Si tratta di una raccolta di *exempla* ordinati alfabeticamente conservato in un manoscritto unico (Durham, University Library, Archives and Special Collections. Dean and Chapter Muniments, B.IV.19, ff. 21-103) che venne composto probabilmente a Durham, in Irlanda, tra il 1275 e il 1279, anno della morte del vescovo di Clonmacnoise e che oggi è conservato nella biblioteca universitaria della stessa città.<sup>478</sup>

Molte rubriche del manoscritto risultano scritte da copisti successivi, rendendo difficile identificare quali nomi risalgono all'autore e quali ad una mano successiva. Little, che propose una prima edizione del testo,<sup>479</sup> ha provato a ricostruire la struttura delle rubriche originarie che Louis ritiene ancora accettabile oggi, anche se in alcuni casi necessita di aggiornamenti.<sup>480</sup>

Il testo proponeva un prologo e due parti, rispettivamente intitolate *de rebus superioribus* e *de rebus inferioribus*. La prima parte propone 61 *exempla* divisi in 12 sezioni che trattano di Cristo, Maria, gli angeli, Giacomo di Compostela, apparentemente secondo un ordine gerarchico dell'universo. La seconda parte riporta 157 racconti esemplari divisi in 39 sezioni indicate da rubriche che si susseguono invece in ordine alfabetico. Un'altra rilevante particolarità di questa raccolta è data dai commenti ai racconti e dai consigli pratici che l'autore propone come cornice agli *exempla*, così da aiutare il lettore, un predicatore di solito, a utilizzare al meglio la raccolta.<sup>481</sup>

Non è noto il nome dell'autore, ma gli studiosi sono riusciti a dedurre che si tratta di un francescano d'Astley nel Warwickshire. Probabilmente egli fu a Dublino tra il 1256 e il 1258 e fu lettore a Cork tra il 1268 e il 1272.<sup>482</sup>

Anche per questa raccolta di *exempla* si sono proposti quei racconti esemplari che riportavano elementi interessanti in merito all'aldilà.

### I mali avvocati

*Adhuc autem decet ut balneentur mali advocati in auro ferventi. Unde legitur in quadam tragedia Seneca, sicut ibidem scilicet in summa de viciis<sup>483</sup> scribitur, quod visum est cuidam quod viderat Neronem apud inferos balneantem et ministros circa eum aurum fervens infundetes et cum videret chorum advocatorum advenientem: «Huc», inquit, «venale genus*

<sup>478</sup> Nicolas Louis, *Entre vérité et efficacité, les stratégies de rédaction dans le "Liber exemplorum ad usum predicantium"* (ca. 1275 - 1279), in «Revue Mabillon», nouvelle serie 19, t. 80 (2008), p. 123 - 153, p. 123 - 124.

<sup>479</sup> *Liber exemplorum ad usum predicantium*, ed. Little, Aberdeen, British Society of Franciscan Studies, 1908.

<sup>480</sup> Nicolas Louis propone una rubricazione aggiornata in *Entre vérité et efficacité*, cit., p. 154 - 155.

<sup>481</sup> Per maggiori informazioni in merito consultare Nicolas Louis, *Entre vérité et efficacité*, cit., p. 133 - 135.

<sup>482</sup> Ivi, p. 127.

<sup>483</sup> Si fa riferimento alla *Summa de vicis ac virtutum* di Guglielmo Peraldo, opera più volte usata come fonte dal compilatore della raccolta di *exempla*. Cf. *Summae de vicis ac virtutum*, cit., II, p. 4, 3, 6 (*De avaritia advocatorum*), p. 70b.

*hominum, o advocati amici mei, accedite ut in hoc vasse mecum balneemini: adhuc enim locus superest quem reservavi vobis».*

[*Liber exemplorum, cit., De advocatis, n. 71, p. 43*]

#### Il ricco dimentico di Dio rapito dai demoni

*Aliud exemplum ibi reperitur contra divites et avaros cuius iste textus est. Narravit quidam ex patribus de quodam sene, quia veniens aliquando in civitatem contigit eum sedere ante ianuam divitis cuiusdam qui iam moriebatur. Sedens ergo senex ille vidit equos nigros et terribiles et sessores singulos habentes singulos baculos igneos in manibus suis. Cum vero pervenissent ad ianuam illam, statuerunt equos foras et intravit unusquisque cum festinatione. Infirmus autem videns eos clamavit voce magna dicens: «Domine, adiuva me». At illi dixerunt illi: «Nunc factus es memor Dei quando tibi sol obscuratus est? Quare usque ad hodiernum diem non exquisisti eum, dum adhuc tibi erat splendor diei? Nunc autem in hac hora non est tibi porcio spei neque consolacionis».*

[*Liber Exemplorum, cit., De avaricia, n. 75, p. 45*]

#### Ciò che si sopporta pur di evitare la pena infernale e provare la gloria celeste

*Demon per os cuiusdam demonici loquens, cum requisitus esset a frate Iordano condam magistro ordinis predicatorum, quid pateretur ut posset salvari in die iudicii, respondit: «Si totus mundus inflammatus ab oriente in occidentem et ab aquilone usque ad austrum, illud tormentum sustinerem libenter usque ad diem iudicii ad hoc quod recuperare possem quod amisi. Et si columpna ignea plena aculeis acutis esset de terra ad celum, ego septies in die ascenderem et descenderem per eam ad hoc quod possem salvus fieri in die iudicii. Et nichil nobis tantum displicet et nos gravat quam quod tu, qui terra es et vas stercorum, illud gaudium habere deberes».*

[*Liber exemplorum, cit., De gloria celesti, n. 149, p. 91*]

#### La punizione di un goloso

*Inter exempla vero communia hoc exemplum reperi videlicet quod duo viri divites amore mutuo confederati inter se pepigerunt quod quincunque eorum cicius moreretur superstiti statum suum intimaret. Erat unus avarus, alter admodum ebriosus. Qui et die quodam in loco secreto socio superstiti deformis valde atque horribilis apparuit. Requisite autem a viro cur talis esset et tam horribilis, duxit eum in locum deformem ubi septem demones stabant habentes VII ciphos plenos veneno horridissimo in manibus. Quorum unus dixit mortuo: «Consors proprio tibi»: et ipse coactus et invitus ciphatum bibit mortiferum, et sic omnes servierunt ei. Hoc facto dixit vivo: «Istas penas paciar inperpetuum, et alias multo graviores»: et postea disparuit.*

[*Liber exemplorum, cit., De gula, n. 157, p. 95 - 96*]

#### La morte di un curiale peccatore che pensa di aver evitato la collera divina e Valentino estratto dalla sua tomba dai demoni

*Terribile etiam quiddam de luxuria narrat beatus Gregorius in 4 Dyalogorum<sup>484</sup> dicens: Terribile quidam in Valeria provincia contigisse. Vir vite venerabilis Maximianus, Syracusanus episcopus, qui diu in hac urbe meo monasterio prefuit, narrare consuevit, dicens: Quidam curialis illic sacratissimo paschali sabbato iuvenulam cuiusdam filiam in batpismate suscepit. Qui post ieiunum domum reversus, multoque vino inebriatus, eandem filiam suam secum manere peccit, eamque nocte illa, quod dictu nephas est, perdidit. Cumque mane facto surrexisset, reus cogitare cepit ut ad balneum pergeret, ac si aqua balnei lavaret maculam peccati. Perrexi igitur, lavit cepitque trepidare ecclesiam ingredi. Et si tanto die non ire, pertimescebat iudicium Dei. Vicit itaque eum humana verecundia, perrexitque ad ecclesiam;*

<sup>484</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 33, 1 - 4.

*set tremebundus ac pavens stare cepit, atque per singula momenta suspectus qua hora spiritui immundo traderetur, et coram omni populo vexaretur. Cumque vehementer timeret, ei in illa missarum celebritate adversi nichil contigit. Qui letus exiit, et die altero ecclesiam iam securus procederet, estimans quod eius scelus Dominus aut non vidisset aut visum misericorditer dimisisset. Die autem septima subita morte defunctus est. Cumque sepulture traditus fuisset, per longum tempus cunctis videntibus de sepulcro flamma exiit, et tam diu concremavit ossa eius, quoque omne sepulchrum consumeret, et terra que in tumulo collecta fuerat defossa videretur. Quod videlicet omnipotens Deus faciens ostendit quid eius anima in occulto pertulit, cuius etiam corpus ante humanos oculos flamma consumpsit. Qua in re nobis quoque hec audientibus exemplum formidinis dare dignatus est, quatenus ex hac consideratione colligamus, quid anima vivens ac senciens pro reatu suo patitur, si tanto ignis supplicio etiam insensibilia ossa cremantur. Explicit exemplum. – Vides predicator quod iste miser homo in sacro paschali sabbato filiam spiritualem suam corrumpit, cuius peccati merito tam miserabilem ex inopinato dampnationem recepit.*

[*Liber exemplorum, cit., De luxuria, n. 197, p. 115 - 116*]

*Sane si sub hac forma proponatur exemplum, absque dubio minus erit motivum, quia in toto populo residente vix erit unus qui unquam tale flagitium commiserat, immo etiam qui tale flagitium unquam audierit ad aliquo fuisse commissum, et sic exemplum nullius efficace erit ad populum. Nunc ergo quia constat hunc peccasse per luxuriam sive peccatum luxurie commisisse, proponatur totum exemplum de quodam qui unius ebrietatis nocte quadam cum una muliere commisit luxuriam, et sic sicut patet intuenti veritas salvabitur et corda audiencium timore concutientur.*

*Aliud exemplum terribile deserviens huic materie narrat idem in eodem<sup>485</sup>, dicens: adest quoque in presenti venerabilis frater Venancius, Lunensis episcopus, magnificus vir nobilissimus atque veracissimus, qui se scire suosque homines interfuisse testantur ei rei quam narrant nuper in Genuensi urbe contigisse. Ibi namque, ut dicunt, Valentinus nomine, Mediolanensis ecclesie defensor, defunctus est, vir valde lubricus et cunctis levitatibus occupatus, cuius corpus in ecclesia beati martiris Syri sepultum est. Nocte autem media in eadem ecclesia facte sunt voces, ac si quis violenter ex ea pelleretur atque traheretur foras. Ad quas nimirum voces cucurrerunt custodes et viderunt teterrimos spiritus, qui eiusdem Valentini pedes ligatura strinxerant et eum ab ecclesia clamantem ac nimium vociferantem foras trahebant; qui videlicet exterriti ad sua strata reversi sunt. Mane autem facto aperientes sepulchrum in quo Valentinus positus fuerat, eius corpus non invenerunt, set in sepulcro alio positum, ligatis adhuc pedibus sicut de ecclesia fuerat abstractum. Explicit exemplum. – Quamvis cunctis levitatibus occupatus miser iste fuerit, quia tamen lubricus, hoc est luxuriosus, fuisse scribitur, idcirco de quodam luxurioso totum exemplum salva veritate proponi poterit, et populus audiens salubriter formidabit.*

[*Liber exemplorum, cit., De luxuria, n. 198, p. 116 - 117*]

## 18. Giovanni Gobi *iunior* e la *Scala Coeli*

Giovanni Gobi, detto *iunior* per distinguerlo da Giovanni Gobi *senior*, di cui era nipote, nacque ad Alais e, divenuto domenicano, ottenne la carica di priore del convento della sua città natale nel 1323 - 1324. Inoltre, il nostro fu lettore al convento di Saint-Maximin nel 1327. Non sono conosciuti altri fatti biografici relativi a questo autore, che, causa l'omonimia, fu spesso scambiato per Giovanni Gobi *senior*.<sup>486</sup>

<sup>485</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV. 55, 1 - 3. Cf. Tubach: 1254, 4893.

<sup>486</sup> Thomas Kaeppli, *Scriptores ordinis praedicatorum Medii Aevi*, cit, II, G - I, p. 442.

Sono ricordate due sue opere: L'*Historia de spiritu Guidonis*, composta intorno al 1323, e la *Scala Coeli*, la sua opera più famosa e fortunata. Scritta tra il 1323 e il 1330, la *Scala Coeli* risulta una raccolta di *exempla* molto interessante.<sup>487</sup> Il titolo rimanda al percorso di ascensione spirituale cui deve mirare un buon cristiano e all'interno sono ordinati secondo il criterio alfabetico diversi *exempla* che forniscono indicazioni morali per il lettore.

Di seguito sono proposti i racconti esemplari relativi all'aldilà, in particolare attinenti ai criteri d'analisi utilizzati in questa sede.

Avvocati puniti all'inferno in un bagno d'oro fuso. Tubach: 2505

*Advocatus multa mala facit et multa ipsi accidunt. Primum est eterna damnatio. Dicitur quod quidam princeps fuit visus in pena inferni, in quodam loco ubi erant olle plene auro liquefacto. In medio autem erat balneum ferventis auri, in quo ipse balneabatur et cruciabatur clamans: «Venite advocati mei qui viliores estis quam meretrices vendentes viliores partem, vos autem meliorem; item viliores quam usurarii qui lucrantur in temporalibus, vos autem sapientiam et intelligentiam vendidistis. Viliores estis omni creatura empta Christi sanguine cum res venerabiles exhibueritis ad omnem iustitiam».*

[La *Scala coeli* de Jean Gobi, ed. Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1991, *De avvocato*, n. 41, p. 180.]

Un ricco dimentico di Dio rapito da demoni infernali a cavallo. Tubach: 1490B

*Quarto est infidelitas demonstrativa.*

*Legitur in Vitas Patrum quod cum quidam senex venisset ad quandam civitatem ad vendendum quedam vasa que fecerat et sederet in porta cuiusdam divitis laborantis in extremis, vidit equites cum equis nigris habentes in manibus igneos baculos. Relictis autem equis, ad ianuam intraverunt. Quos videns infirmus cepit clamare dicens: «Domine adiuva me!» Quem illi irridentes et accedentes dixerunt: «Tu magis infidelis fuisti quam gentilis quia ille ignoranter tu scierat dedisti creature vilissime fidem, spem et amorem, et quia oblitus es Dei sole lucente, nunc dum in obscuritate es eum velles, nec prius propter tuam avariciam, ideo nunc privatus eris eius adiutorio, nam "Deus in adiutorium"<sup>488</sup> non dicitur in fine horarum sed in principio». Cuius miseram animam mox rapientes ad inferni claustra deduxerunt.*

[La *Scala coeli* de Jean Gobi, cit., *De avaricia*, n. 95, p. 204]

Un conte punito su una scala di fuoco con la sua discendenza a causa di un furto

*Item ad item. Refer Petrus Damianus<sup>489</sup> quod mortuo quodam comite bone fame et vite innocentis secundum iudicium hominum, hunc quidam religiosus vidit in somnio gradu cuiusdam scale que erat erecta inter ardentes favillas de cuius quodlibet gradu ad eum ascendebat novus genus pene, et hoc propter suam impietatem et avariciam ut audivit, non quod ipse talia comisisset sed unus qui in processione sui generis erat decimus.*

[La *Scala coeli* de Jean Gobi, cit., *De balivo*, n. 139, p. 220]

Un laico punito in modo conforme ad ogni suo vizio

*Quarto est penarum accumulativus. Legitur in libro de Septem Donis Spiritus Sancti<sup>490</sup> quod quidam in visu vidit quondam honorabilem virum secularem, qui cum excessisset in gloria mundi, in gula, in lascivia, et precipue in vanis cantibus, ductus est ad aulam inferni, et ecce princeps demonum surgens de cathedra sua et ei occurrens collavit eum in ipsa dicens: «Sede*

<sup>487</sup> Ivi, p. 443 - 444.

<sup>488</sup> Salm. 69, 2.

<sup>489</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, cit., t. 2 (41 - 90), p. 346, r. 3 - p. 347, r. 6. (72).

<sup>490</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 58, 438 - 452.

*in hac cathedra ignea pro honore quem habuisti in mundo!» Et accepto vase dabat ei potum amarissimum et fetidissimum et immundum, et cum rennueret bibere, cogebatur pro potibus delectabilibus sustinere hanc penam. Tunc surrexerunt duo demones cum tubis maximis et insufflantes in auribus eius flatus ignis exibat per oculos eius, per nares, per os, per omnes meatus totius corporis, et hoc fiebat propter cantilenas et cantus lascivos. Tunc duo serpentes circumdabant eum et cum dentibus discerpebant, et hoc fiebat propter amplexus mulierum, nec habebat requiem propter transitoria delectationem mundi.*

[La Scala coeli de Jean Gobi, cit., *De cantu vano*, n. 170, p. 230]

#### Un ladro salvato per la sua devozione

*Item ad item. Legitur quod cum quidam latro per horribilitatem somniorum fuisset perterritus, dum compunctus veniret ad penitentiam, iniunctum est sibi a confessore ut ubicumque crucem Domini inveniret flexis genibus diceret “Pater noster”. Cum autem quadam die insequeretur ab hostibus, obviasset cruci, nec voluit obmittere genum flexionem et penitentiam iniunctam, capitur et interficitur. Sed in presentia omnium per sanctos angelos anima eius ad celum portatur.*

[La Scala coeli de Jean Gobi, cit., *De furto*, n. 551, p. 403]

#### Un conte punito su una scala di fuoco con la sua discendenza a causa di un furto

*Secundo est penarum accumulativa.*

*Refert Petrus Damianus<sup>491</sup> quod in Theutonia fuit quidam comes bone fame, qui post mortem apparens cuidam religioso, et stabat in summitate cuiusdam scale ignee, in cuius pede erat unus suppinus iacens et in quodlibet gradu erant multi. Cumque requirent quid significaret illa scala, respondit quod fuerat rapina facta ab illo qui fuerat quodammodo inicium sui generis. Et quia nullus restituerat nec de hoc curabat audire veritatem, idcirco omnes successores fuerant damnati, et pene omnium aliorum congreguntur in eo qui fuerat causa. Quia ego vero fui ultimus, ideo sedeo in superiori gradu. Ne igitur pena accrescat mihi, rogo ut dicas heredi meo ut restituat.*

[La Scala coeli de Jean Gobi, cit., *De rapina*, n. 910, p. 554]

## 19. Arnolfo da Liegi e l’*Alphabetum narrationum*

Anche per questo autore i dati biografici sono scarsi e permettono solo una difficile e approssimativa ricostruzione della sua vita. Sembra che Arnolfo fu originario di Seraign, un sobborgo presso Liegi, e che sia stato l’autore dell’*Alphabetum narrationum*, una grande raccolta di *exempla* organizzati in ordine alfabetico dell’inizio del XIV secolo. Egli inoltre è annoverato tra i frati predicatori dell’ordine domenicano dal 1305 e forse fu l’autore di altre due opere: l’*Alphabetum auctoritatum* e un libro dedicato ai *mirabilia*. L’editore ritiene che l’*Arnoldus* cui è attribuito l’*Alphabetum narrationum* corrisponda ad *Arnoldus de Seraingh iunior* che compare come testimone nel testamento di Godfrido di Horion nel 1265 e che fu priore del convento domenicano di Liegi nel 1290.<sup>492</sup>

### L’*Alphabetum narrationum*

Le date di composizione dell’*Alphabetum narrationum* sono ricavabili dal testo, che lo pone tra la canonizzazione di Luigi IX, nel 1297, e il 9 gennaio 1308, data posta sul *colophon* di alcuni manoscritti dell’*Alphabetum*.<sup>493</sup> Questa raccolta si distingue dalle altre conosciute non solo per la lunghezza, ma anche per la raffinatezza con cui è stato compilato: Arnolfo fu il

<sup>491</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, cit., t. 2 (41 - 90), p. 346, r. 3 - 22 e p. 347, r. 1 - 6. (72).

<sup>492</sup> *Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, ed. Brilli, Turnhout, Brepols, 2015 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 160 - Exempla Medii Aevi, t. VI), p. XIII - XVII.

<sup>493</sup> Ivi, p. XIX.

primo a ritenere che lo stesso racconto potesse essere riferito ad interpretazioni e moralizzazioni differenti, inserendo sotto ogni rubrica i rimandi al *titulus* sotto il quale il racconto era apparso la prima volta. Tale strutturazione permette di usufruire della raccolta secondo diversi modi: seguendo l'ordine alfabetico, consultando la tavola dei contenuti finale o ancora seguendo i rimandi presenti all'interno del testo.<sup>494</sup>

Sono ora riportati solamente gli *exempla* che risultano utili nel nostro lavoro.

Un abate punito in una fonte di acqua bollente per nepotismo. Tubach: 4526

*Abbas non debet eligi per preces carnales. Humbertus, de Dono timoris.*<sup>495</sup> *Quidam abbas decedens rogauit monachos ut, ipso defuncto, eligerent nepotem suum. Quo facto, abbas nouus deambulans in orto suo iuxta quemdam fontem audiuit uocem dolentem cum gemitu mirabili. Quam cum adiurasset abbas, illa anima dixit quod erat anima abbatis auunculi sui qui ibi inestimabiliter urebatur, quia carnaliter procurauerat ipsum fieri abbatem. Cui cum nepos diceret quomodo in fonte frigido sic posset uri, «Affer», inquit uox, «candelabrum cupreum de ecclesia». Quod cum proiectum fuisset in fontem, liquefactum est sicut cera in igne. Quo uiso, abbas renuntiauit abbatie, nec ultra uocem audiuit. Hoc etiam ualet ad electionem et ad penam purgatorii.*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., Abbas, n. 8, p. 9]

Avvocati puniti all'inferno in un bagno d'oro fuso. Tubach: 2505

*Aduocati puniuntur in inferno. Ex quadam tragedia Senece. Quidam uidit Neronem balneantem se apud inferos in auro feruenti et bullienti. Videns Nero aduocatos uenientes illuc, «Huc,» inquit, «uenale genus hominum, o amici mei aduocati, accedite huc mecum, uobis locus reseruatur».*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., Advocatus, n. 43, p. 25]

Un conte che rubò in chiesa, punito su una scala di fuoco all'inferno con tutti i suoi discendenti

*Ecclesiis non sunt bona temporalia subtrahenda. Petrus Damianus.*<sup>496</sup>

*In Theutonia fuit quidam comes bone opinionis et uite | secundum opinionem hominum. Post cuius obitum, quidam religiosus uidit in spiritu dictum comitem in inferno in supremo gradu cuiusdam scale erecte, inter stridentes et crepitantes flammis. Surgebat autem illa scala de immenso baratro. Cumque ille qui hoc aspicebat quereretur quare ille comes qui tam iuste uixerat sic torqueretur, audiuit: «propter quandam possessionem Metensis ecclesie quam beato Stephano proauus eius abstulit. Cui iam iste decimus in hereditate successerat, et secundum quod moriuntur de illa generatione unus post alium in illa scala collocantur». Hoc etiam ualet ad successionem malam.*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., Ecclesia, n. 292, p. 169]

“Se ogni foglia della terra divenisse una lingua, esse non saprebbero esprimere i miei tormenti”

*Elemosina propter uanam gloriam factam non prodest. Caesarius*<sup>497</sup> *Visio in Bauaria contigit. Quidam enim ditissimus defunctus uxori sue apparuit. Qui ab ea requisitus de statu suo respondit quod dampnatus esset. Ad quod illa subiunxit: «Quid est quod dicitis? Non | profuerunt uobis elemosine magne et hospitalitates quas exhibuistis?» Respondit ille: «Nihil mihi prosunt ad uitam eternam quia non ex caritate feci sed propter uanam gloriam». Cum uero de aliis interrogaret, respondit: «Non possum amplius hic manere, ecce ductor meus*

<sup>494</sup> Ivi, p. XX - XXIV.

<sup>495</sup> Humberti de Romanis De dono timoris, cit., IV, p. 87 - 88, 70 - 82

<sup>496</sup> Die Briefe des Petrus Damiani, cit., t. 2 (41 - 90), p. 346, r. 3 - p. 347, r. 6. (72).

<sup>497</sup> Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum, cit., XII, 19, V.

*dyabolus foris stat expectans me. Sed si omnia folia arborum uertentur in linguas, tormenta mea explicare non possent». Post hec euocatus et impulsus in eius abscessu totum castrum concutitur, et uoces eiulatus eius diutius audiuntur. Hoc etiam ualet ad uanam gloriam et ad infernum.*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., *Elemosyna*, n. 304, p. 175]

#### Pena di Fursa

*Elemosinam recipientes ab usuris puniuntur. | Ex gestis sancti Fursei. Cum anima beati Fursei egressa esset de corpore, demones eum ante tribunal iudicis accusabant sed non inueniebant quid ei obicerent, nisi quod aliquam capam a quodam feneratore receperat. Et iam contra ipsum sententia imminabat sed angelis suis orantibus pro ipso, decreuit Dominus ut ad corpus rediret et penitentiam ageret. Vnde unus demon ualde iratus animam feneratoris a quo capam receperat in faciem eius proiecit. Unde postquam fuit suscitatus, apparuit in faciem eius exustio ex anima feneratoris igne geheena succensa. Nec tamen creditur sanctum uirum sciuisse illam capam ex fenore fuisse acquisitam, sed inquirere debuit. Hoc etiam ualet ad accusationes demonum.*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., *Elemosyna*, n. 305, p. 176]

#### L'alunno defunto che appare al maestro e gli fa provare il bruciore dell'olio infernale. Tubach: 1103

*Infernalis pena est multum acerba. Libro de dono timoris.<sup>498</sup> Exemplum celebre et sollempne. Parisius cuidam magistro in artibus apparens quidam scholaris suus defunctus, pene infernalis ubi | dampnatus erat acerbitatem ostendit ei hoc modo. Nam de uno digito suo unam guttam super manum magistri stillare permisit. Que statim cum intolerabili dolore manum illius perforauit et usque ad mortem ei perforata permansit.*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., *Infernus*, n. 390, p. 221]

#### Il fuoco dell'inferno. Tubach: 3111

*Infernalis pena siue ignis est magnitudine inestimabilis. Ex uitis Patrum.<sup>499</sup> Cum monachus transiens per heremum inuenisset caput cuiusdam defuncti, adiuratum ab eo cuius esset locutum est recognoscens quod esset cuiusdam sacerdotis gentilium. Requisitus autem de pena, respondit quod quantum distat celum a terra tantum habent dampnati de igne super capita, et tantum sub pedibus suis, et sunt ibi mali Christiani sub infidelibus.*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., *Infernus*, n. 391a, p. 222]

#### Il principe di Salerno

*Morte subita moriuntur aliquando peccatores etiam in actu peccandi. Petrus Damianus.<sup>500</sup> Quidam princeps Salernitanus cum quadam die prospexisset de monte Vellino flammam erumpere, protinus ait: «Procul dubio aliquis sceleratus diues moriturus est et in infernum descensurus». Est enim talis consuetudo in illis partibus ut, imminente morte diuitis reprobis, mons ille flammam euomat piceas et sulphureas. His dictis, superueniente proxima nocte, dum item princeps securus cum meretrice concumberet expirauit. Quem illa ut postea, referebat, diutius pertulit et uix tandem non hominem, sed cadauer a se proiecit. Hoc etiam ualet ad principem et meretricem.*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., *Mors*, n. 517, p. 294]

<sup>498</sup> Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., IV, p. 45, 127 - 135.

<sup>499</sup> *Vitae Patrum*, III, *Verba seniorum*, 172, PL 73, c. 797 - 798.

<sup>500</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, cit., t. 2 (41 - 90), p. 358, r.5 - p. 359, r. 9(72).

### Visione del soldato

*Paradysi dispositio. Gregorius.<sup>501</sup> Rome miles quidam extrema deductus exanimis iacebat. Quo cito ad se rediens aiebat quod pontem uiderat sub quo fluuius niger et caligosus exalans fetores intollerabiles decurrebat. Transacto ponte erant prata amena atque uirentia odoriferis herbarum floribus adornata. In quibus albatorum hominum conuenticula esse uidebantur tantusque ibi suauitatis odor inerat ut illic ambulantes et habitantes plenissime satiaret. Ibi mansiones diuersorum singule magnitudine lucis plene, ibi quedam mire potentie edificabatur domus que aureis uidebatur laterculis construi, sed cuius esset non potuit agnosci. Erant uero supra ripam dicti fluminis habitacula nonnulla, sed alia exurgentis fetoris nebula tangebantur, alia uero exurgens fetor a flumine tangebatur. Mali de ponte cadebant in fluuium, iusti uero securi ad loca amena pertransibant. Hoc etiam ualet ad militem et infernum.*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., Paradysus, n. 617, p. 344]

### Un vescovo sente la voce di un uomo provenire dal ghiaccio. Tub. 2717

*Purgantur aliqui inter uiuos. Ex Legenda lombardica. Quidam piscatores beati Theobaldi in autumno frustrum magnum glaciei pro pisce prendiderunt, de quo magis quam de pisce gauisi sunt quia episcopus dolore pedum laborabat et ipsam glaciem pedibus ipsius supponentes magnum ei remedium prestabat. Quadam autem uice de glacie uocem hominis audiuit qui ab episcopo admiratus quis esset, dixit: «Sum quedam anima que in hoc gelicidio pro peccatis meis affligor et liberari possem si per XXX diebus continuis XXX per missas diceres». Qui cum medietatem dixisset et ad aliam se preparasset, dyabolica suggestionem fere omnes homines illius ciuitatis inter se bella mouerunt, et ob hoc episcopus missam intermisit. Secundo, cum duas partes missarum dixisset, exercitus uidebatur obsidere ciuitatem et ob hoc missam ad quam se parauerat intermisit. Ter|tio, cum iam omnes missas, una sola excepta, dixisset, nuntiatum est ei quod ignis esset in ciuitate.*

*Tunc dixit episcopus: «Etiam si tota ciuitas concremari deberet, hanc missam non dimittam»; et sic illa glacies est resoluta et ignis qui uidebatur euanuit. Hoc etiam ualet ad deceptionem demonum.*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., Purgatorium, n. 678, p. 378]

### Ludovico langraui di Turingia chiuso in un pozzo infernale

*Scientia nigromantica penas inferi uidere facit. Cesarius.<sup>502</sup> Ludouicus, filius Lodouici langrauii Turingie, cupiens scire statum suo certas diceret rumores, hoc audiens quidam miles | fratrem suum clericum nigromanticum induxit ut ad hoc operam daret. Inuocatus ergo ab illo demon ad infernum eum portauit, ubi loca nimis horrenda penarumque diuersa genera uidit et demonem super opertum puteum amotoque operculo, tuba ignea de putei emissa tam ualide bucinauit ut clerico uideretur totus finire mundus. Deinde inter flammam sulphureas de puteo ascendentes, ascendens pariter langrauius se uidendus clerico collo tenuis prebuit et dixit: «Assum ergo, miser langrauius, quondam dominus tuus! Statum meum bene uides, sed si filii mei restituerent tales possessiones, quas talibus ecclesiis tuli, magnum mihi remedium prestarent. Quod eis dices talibus inter signis». Hoc dicto, in puteo remersus est. Clericus autem, licet uiuus, tamen languidus et pallidus, rediens et uerba patris filiis narrans, omnibus renuntians, ordinem Cysterciensem intrauit. Filii autem cum inter signa certa recognoscerent, tamen pro anima restituere non curauerunt. Hoc etiam ualet ad nigromantiam et infernum.*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., Scientia nigromantica, n. 717, p. 400]

<sup>501</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 37, 7 - 12.

<sup>502</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 2, V, p. 2180.

### Un cadavere sepolto brucia e grida miracolosamente

*Sepultura in ecclesia quandoque parum prodest. Gregorius.<sup>503</sup> Quodam malo uiro sepulto in ecclesia sancti Laurentii Rome, audite sunt uoces de eius sepulcro dicentes: «Ardeo, ardeo!» Cum autem uxor eius hoc audiens fecisset aperiri sepulcrum illius, reperta sunt uestimenta eius intacta, corpus eius non est inuentum. Hoc etiam ualet ad punitionem.*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., *Sepultura*, n. 718, p. 401]

### Ogni notte un usuraio sepolto si rianima e molesta i monaci

*Sepeliri non debent usurarii in claustris religiosorum (...). Cum quidam usurarius sepultus fuisset in claustro cuiusdam abbacie, ipse de nocte egrediens de sepulcro, clamans et eiulans discooperiebat domum et monachos mirabiliter inquietabat, bottis percutiebat et multa talia faciebat et mane extra ciuitatem inuentus et iterum in sepulcro suo repositus. Sed cum iterum et multotiens sicut prius fecisset, adiuratus a quodam uiro sancto quod diceret quomodo ipse et monachi possent quiescere, respondit: «De me est desperatum, quia sicut usuris meis infastui Deum die ac nocte, ita non quiescam amodo in perpetuum. Vos autem quiescere poteritis si corpus meum extra claustrum procieteritis». Quod cum factum fuisse, amplius non sunt ab eo molestati. Hoc etiam ualet ad usurarios et monachos.*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., *Sepultura*, n. 720, p. 401 - 402]

### Il sacerdote di Losanna preferisce immergersi in un lago di fuoco che sopportare il fuoco ultraterreno. Tubach: 3996

*Ad hoc etiam facit quod quidam sacerdos circa Lausannam, qui reputabatur sanctus, qui cum se nimio modo affligeret in penitentia, cuidam querenti cur sic faceret respondit quod si lacus Lausanne, qui ualde magnus est, totus esset igneus, uellet esse in eo usque ad diem iudicii ut posset euadere ignem purgatorii uel inferni. Hoc etiam ualet ad purgatorium.*

[Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., *Timore*, n. 776b, p. 431]

## 20. Il Magnum speculum exemplorum

Si è di fronte ad una raccolta di *exempla* composta verso la fine del basso-medioevo che riunisce insieme tantissimi racconti esemplari da diverse raccolte precedenti. Sono poche le notizie in merito ad essa e all'autore. Si è fatto ricorso ad un'edizione a stampa del testo pubblicata nel 1611.<sup>504</sup> L'editore afferma di aver riprodotto l'opera composta da un anonimo vissuto intorno al 1480. Inoltre, riporta che le prime versioni a stampa dell'opera risalgono una al 1481, con editore Riccardo *Paefroed*, una al 1485, stampata a Colonia, e una terza al 1487, pubblicata a Strasburgo (*Argentorati*).

Anche questa raccolta riporta i suoi racconti disponendoli sotto rubriche che si susseguono in ordine alfabetico.

Gli *exempla* proposti sono quelli che si è stati in grado di individuare relativi alla descrizione dei regni ultraterreni.

### Un ricco dimentico di Dio

*Dixit iterum qui supra de quodam sene, quia venit aliquando in ciuitatem, vt venundaret vasa quae operatus fuerat. Et cum applicuisset ea, contigit eum sedere ante ianuam applicuisset ea, contigit eum federe ante ianuam cuiusdam diuitis, qui iam moriebatur. Sedens ergo senex ille vidit equos nigros, et ascensores eorum nigros, et terribiles: habentes singuli baculos igneos*

<sup>503</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 56.

<sup>504</sup> *Magnum Speculum exemplorum ex plusquam octoginta autoribus pietate, doctrina et antiquitate venerandis, variisque historiis, tractatibus, et libellis excerptum*, ed. John Maior, Baltazaris Belleri, 1611, nota editoriale.

*in manibus suis cum vero peruenissent ad ianuam illam, stratauerunt equos suos foris, et intrauit vnusquisque cum festinatione: infirmus autem ille videns eos, clamauit voce magna, dicens: «Domine aiuua me». At illi dixerunt ei: «Nunc memor factus es Dei, quando tibi sol obscuratus est, quare vsque in hodiernum diem non exquisiisti quomodo, dum adhuc tibi spendor erat diei? Nunc autem in hac hora non est tibi portio spei, neque consolationis».*

[Magnum Speculum Exemplorum, cit., Avaritia, ex. 3, p. 57]

#### Visione di Carlo (il Grosso)

*Exemplum ponitur in Spec. Hist. l. 2, c. 49,<sup>505</sup> de Carolo iuniore Caluo Imperatore dicente de seipso: Ego Carolus Caluus Imperator dono Dei Rex Germanorum, Romanorum Imperator, facta nocte diei dominicae post celebratum nocturnum diuinum officium, dum irem repausare, et vellem somnum capere, venit ad me vox terribilis, dicens: «Carole exhibit a te modo spiritus tuus in hora non modica», statimque fui raptus in spiritu, et qui me sustulit erat candidissimus: tenens in manu sua glomerem lineum, clarissimum luminis iubar emittentem, sicut solent cometae facere quando apparent, caepitque illum dissoluere, et dixit ad me: «Accipe glomeris micantis filum, et liga, et nota firmiter in pollice tuae manus dexterae, quia per illum duceris in labyrinthias infernorum poenas». Hoc dicto, praecessit me velociter distorquens filum luciflui glomeris, duxique me in profundissimas valles igneas, quae erant plenae putis ardentibus pice, et sulphure, plumbo cera et adipe, et ibi inueni Pontifices patris mei, et auunculorum meorum. Quos cum peuens interrogarem: «Cur tam grauia peterent tormenta?» Responderunt: «Fuimus episcopi patris tui, et auorum tuorum, et dum debuimus illos et populum de pace, de concordia admonere, seminauimus discordias, et fuimus incensores malorum. Ideo nunc incendimur in istis tartareis poenis, et suppliciis, nos, et alii, homicidiorum, et rapinarum amatores: Huc, et tui episcopi, et satellites venient qui idem faciunt». Deinde traxit me super montes igneos, de quibus oriebantur paludes, et flumina feruentia, et omnia metallorum genera bullentia, vbi reperi innumeras animas hominum, etiam Principum patris mei, et fratrum meorum immersas vsque ad capillos, alios vsque mentum, alios vsque ad vmilicum, et clamauerunt ad me eiulando: «Dum viximus; amauius cum patre tuo, et fratribus tuis facere praelia, et homicidia, atque rapinas pro cupiditate terrena. Ideo per ista bullentia flumina, et metallorum diversa genera torquemur». Et cum ad hos timidus accederem, audiui retro me animas clamare: «potentes potenter tormenta patientur». Et vidi super ripas fluminis bullientes fornaces piceas, et sulphureas plenas magnis draconibus, et serpentibus diuersi generis. Vbi etiam vidi aliquos patris mei principes, et fratrum meorum, et auunculorum meorum dicentes mihi: «Heu nobis Carole! Vides quam grauia habemus tormenta propter nostram malitiam, et superbiam, et mala consilia quae regibus nostris; et tibi dedimus propter cupiditatem».*

[Magnum speculum exemplorum, cit., Damnatus, ex. 3, p. 216]

[A questo punto avanzano draghi pronti a divorare Carlo, ma l'angelo gira per tre volte il filo attorno a Carlo ed è salvo.]

#### Il cavaliere punito all'inferno per i suoi vizi

[In Germania vi era un cavaliere dedito ai vizi e alle giostre. Una volta morto nel peccato, la moglie, una santa donna, disperata, ha una visione che racconta al domenicano Alberto.]

---

<sup>505</sup> Vincenzo di Beauvais, *Speculum Historiale*, XXIV, 49. Vincenzo di Beauvais riporta della Visione di Carlo il Grosso anche la parte in cui è descritta una valle da una parte tenebrosa e dall'altra amena, ed in particolare ricorda che nella valle tenebrosa vi sono due fonti, una bollente e una tiepida, e dei re tormentati da giganti neri. Manca solamente il finale della *Visio*. Il testo del *Magnum speculum exemplorum* riporta solo la prima parte della visione e l'attribuisce a Carlo il Calvo invece che a Carlo il Grosso.

*Et ipse mihi narrauit, rapta est ad excessum mentis, et vidit circa animam viri sui demones in magna multitudine congregatos. Dixitque vnus eminentior caeteris ad consortes. Ponite caligas in pedibus eius, quarum spicula pentetrent a planctis pedum vsque ad cerebrum. Hinc eum lorica induite, cuius spicula ante et retro penetrant totum corpus. Hinc galeam capiti eius imponite, cuius similiter spicula descendendo transeant vsque ad plantas. Hinc scutum collo eius imprimite, cuius pondere membris omnibus conquassetur. Haec omnia cum ad iussum principis daemonum in animam miseram complerentur, dixit iterato demonibus: Consuetudo istius erat, ut post torneamenta balneis foueretur, et post balnea deponeretur in lectum, et iuxta eum puella tenerior, cuius amplexibus et coitu fruebatur. His omnibus aptate similia. Nec mora: flammis balnearibus anima cruciata, in lectum candentem ferreum deponitur, et iuxta eum bufo terribilibus oculis ad magnitudinem et longitudinem lecti, cuius complexu, contactu, et osculis adeo exhaustus est, vt magis eum bufonis illus horribilis, quam armorum praedictorum terribilium, balnei, vel lecti vexatio cruciaret. Heu quam digna sit poena talium. Illa autem beata mulier, quae haec dispensante Deo de anima mariti vidit, omnibus diebus vitae suae ex recordatione visionis adeo afflictata fuit, ut nullus posset ambigere, qui eam antea cognouisset, quin illa supra quam credi potest, cordis incommodo vexaretur.*

[Magnum Speculum Exemplorum, cit., Infernus, ex. 6, p. 428]

#### Il soldato Walter visitato dal diavolo e la sorte del conte di Jülich Guglielmo<sup>506</sup>

[La trama è la medesima di quella riportata dalla fonte: Cesario di Heisterbach.<sup>507</sup> Il soldato Walter venne visitato di notte dal diavolo che voleva tentarlo e prendere la sua anima, ma l'uomo non cedette e si affidò a Dio. Il soldato riuscì inoltre a spostare il centro del loro dialogo. In particolare, Walter gli chiese dov'era il suo signore, Guglielmo, conte di Jülich, morto recentemente. Il diavolo gli rispose ...]

La condizione del conte di Jülich

*... «per fidem meam tibi dico, si ferrea essent, tam castra, quam eorum montana, et in illo loco mitterentur, ubi anima ipsius est, antequam supercilium superius inferiori iungi posset, liquefierent». Quo dicto, mox cachinnando subiunxit: «Ardor iste balneum lacteum est ei. In futuro, quando corpus anima resumet, tunc primum poenam debitam recipiet».*

[Magnum Speculum Exemplorum, cit., Infernus, ex. 8, p. 429b]

[Il soldato volle poi sapere che ne era di Enrico, conte di Sayn. Anch'egli era finito all'inferno. La moglie però, donna santa e buona, che non si era mai fatta ingannare dai demoni, era libera. Non lo stesso si poteva dire del fratello di Walter, Lamberto, uomo avido, morto pochi anni prima.

Walter volle sapere allora da quale luogo il demone era andato via per raggiungerlo, e quello gli rispose che prima di passare da lui era stato alle esequie di una badessa e, interrogato sul numero di demoni presenti al capezzale della donna, il maligno disse:]

I demoni che accorrono al capezzale di un morente

*«Non sunt tot folia in arboribus quot illic fuimus congregati. Non est tam grandis sylua in prouincia nostra».*

[Magnum Speculum Exemplorum, cit., Infernus, ex. 8, p. 429b]

[In seguito, il racconto procede come nella fonte citata e, dopo aver narrato dei diversi casi in cui i demoni si erano presentati sul luogo di morte di diverse persone, il narratore chiede a un "tu" non identificato se vuole ascoltare la notizia della sorte del conte di Jülich citato

<sup>506</sup> Magnum Speculum Exemplorum, cit., Infernus, ex. 8, p. 429b - 430b.

<sup>507</sup> Cf. par. II. 10. Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 5, V.

precedentemente. Senza che vi sia risposta, il narratore racconta che egli, ferito nell'accampamento di Nideggen, venne a Colonia per una qualche ingiuria subita. Dopo aver subito un infarto ed essere stato messo a conoscenza del fatto che di lì a poco sarebbe morto, preferì passare la sua ultima notte in compagnia di un'adultera che della moglie. Dopo il suo decesso viene raccontata un'apparizione che illustra la sua sorte ultraterrena.]

L'apparizione del defunto Guglielmo di Jülich

*Eadem nocte, sicut mihi retulit Abbas quidam nostri ordinis sanctimonialis quaedam sancti Mauritii in Colonia, in loco paenarum transposita est, in quibus puteum magni horroris, igne tectum operculo, inter flammam vidit sulphureas. De quo cum suum ductorem interrogasset, respondit ille: «Duae tantum animae in illo sunt, anima videlicet Maxentii Impertoris, et anima Wilhelmi Comitis Juliacensis». Mane visum recitans, cum eadem die rumor insonuisset Coloniae de morte eiusdem Comitis, visionem fuisse veram intellexit.*

[*Magnum Speculum Exemplorum*, cit., *Infernus*, ex. 8, p. 430a - 430b]

[Riprese nuovamente le notizie citate dalla fonte relative alla pena del conte, la narrazione si interrompe senza riportare la visione dell'*inclusa*, narrata invece a fine episodio nel *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach.]

Un nobile peccatore punito all'inferno. Tubach: 505

*Quidam nobilis erat oppressor pauperum et amator mundi, hic cum quiesceret in lecto suo, camerarius eius iacens ante cameram rapitur in visione ante thronum Dei, et vidit quod Dominus suus accusabatur de omnibus que gesserat, pro quibus accepit sententiam aeternae damnationis, et cum magno triumpho ductus est ad Luciferum. Cui Lucifer: «Adducite eum ad me, ut dem osculum fidei seruitori meo». Et cum adductus fuisset, dixit: «Non sit tibi pax in secula seculorum». Et ait Lucifer: «Ipse consuevit balneare, ducite eum ad balneum». Cumque ductus fuisset ad balneum, laniatur ab vnguibus demonum, aliqui etiam ignem super eum fundebant. Eductus igitur a balneo ad praeceptum principis inferni, positus est in lecto inferni de quo Esias dicit: “Subtus te sternetur tinea, et operimentum tuum erunt vermes”. Et dixit Lucifer misitris: «Date ei potum de calice ire De», et propinatus est ei ignis, et sulphur que est pars calicis eorum. Qui dum clamaret: «Sufficit», dixit, Lucifer: «Audire solet dulces symphonias, surgant symphoniaci». Et ecce duo demones cum tubis igneis ignem sic in eius aures sufflauerunt, ut de oculis, et de naribus, et ore flamma ignis exiret. Post haec ait Lucifer: «Adducite eum ad me», et adducto eo ait: «Canta mihi unam cantationem». Cui ille: «Quid cantabo? Nisi, Maledicta sit dies, in qua natus sum». Et dixit Lucifer: «Canta meliorem». At ille: «Maledictus sit pater, qui genuit me: Maledicta sit mater, que peperit me». Dixit ei Lucifer: «Canta adhuc meliorem mihi cantationem». Tunc miser ait: «Quid cantabo? Nisi Maledictus Deus, qui me nasci permisit». «Hoc est (ait Lucifer) quod volui». Tunc dicit ministris: «Ducite eum ad sedem quam meruit». Qui protinus proiectus est ad unum puteum, et factus est talis strepitus, ac si totus mundus et omnia simul quae in eo continentur cum coelo caderent. Ad quem strepitum camerarius euigilans cucurrit ad cameram, et Dominum suum mortuum inuenit. Ipse camerarius relicto mundo ordinem intrauit, et Deo usque in finem vitae suae seruiuit, ne ad illam poenam in qua Dominum suum viderat, perueniret.*

[*Magnum Speculum Exemplorum*, cit., *Infernus*, ex. 10, p. 432]

Una monaca salvata dall'intervento della Madonna

[Una religiosa devota alla Madonna è tentata dal diavolo e colpita dalla bellezza di un uomo che le promette di farla sua moglie e condividere con lei le sue ricchezze. Così ella venne portata via dal monastero e si unì all'uomo.]

*Postea autem cum in domo parentum illa quiesceret vidit in nocte illa in somnis raptam se super os putei, qui valde enormi amplitudine et profunditate oris sui aperiens barathrum, tam*

*immanes exhalabat foetores, ut uniuersum mundi huius aerem videretur inficere, tam densas fumi nebulas, ut seculi huius claritatem de coelo videretur effugasse. Cumque totum serpentibus et vermibus scaturire, et a clamore eorum, qui intus torquebantur horribili quodam sonitu miraretur immugire, vidit repente Aethiopes quosdam ignitos de medio exilientes, et animas damnatas tormentis absque differentia crudeliter immergentes, a quibus et ipsa correpta cum intro traheretur inter ipsas iam desperationis angustias respiciens, et circumspiciens si esset auxiliator, vidit antiquam patronam et Dominam suam matrem Domini sactam Mariam, sed nimis a longe, et sic a se auersam, ut ex eius visione vix aliquem spem posset colligere, tamen toto conatu conuersa ad illam nomenque suum ei inclamans: «Domina (inquit) Domina, subueni ancillae tuae in tam amara necessitate constitutae». Post multa verba accessit pietatis mater ad ream, manumque eius tenuit, procul illico inimici facti sunt.*

[Magnum speculum exemplorum, cit., Infernus, ex. 12, p. 433]

[Dopo le parole ammonitrici della Madonna sugli effetti nocivi della libidine, la donna torna in monastero dove si dedica alla penitenza.]

### Il numero delle anime dannate

[L'*exemplum* tratta di un certo Filippo di Parigi, uomo ricco, famoso e anche acculturato. Il vescovo, andando a visitare l'uomo morente, lo prega di venire a raccontargli dell'aldilà dopo tredici giorni da quello della sua morte. Dopo il decesso di Filippo ...]

*Tricesimo autem die cum Episcopus ille solus in camera sederet, ipse magna cappa indutus et foetens magis quam cadauer putridum, sibi apparuit dicens: «Hic sum sicut mihi tua praecepit autoritas». Tunc Episcopus perterritus, quomodo sibi esset quaesiuit. Respondit: «Miser sum ego, et perpetualiter damnatus, quia honorem quem per scientiam in hoc seculo habui non Deo et beatae virgini attribui, sed potius de meipso habere praesumpsi, et in voluptatibus carnis gaudere volui, propter quod sum perpetualiter damnatus, ita quod nullae eleemosynae vel orationes mihi prosunt». Et ab Episcopo quaesiuit qualis hora in mundo esset. Respondit Episcopus et dixit: «Hodie est tricesima dies, quod ab hoc seculo transisti». Tunc dixit Cancellarius: «Ve, ve. Nos credebamus in inferno, quod dies iudicii esset consummata, quia sicut nix cadit de coelo, ita intrant anime ad infernum». Valefecit ergo Episcopo, et recessit cum magno eiulatu.*

[Magnum speculum exemplorum, cit., Infernus, ex. 14, p. 433b - 434a]

### Il cadavere del peccatore Valentino è portato fuori dalla terra consacrata da due demoni

[Dopo aver narrato le vicende di Valeriano Patrizio di Brescia, proponendo un riassunto della vicenda narrata da Gregorio Magno nei suoi *Dialogi*,<sup>508</sup> il testo narra poi la storia di Valentino, un uomo milanese e lussurioso, morto e sepolto nella chiesa del beato martire Siro.<sup>509</sup>]

*Nocte autem media in eadem ecclesia factae sunt voces, ac si quis violenter ab ea repelleretur, atque traheretur foras. Ad quas nimirum voces cucurrerunt custodes, et viderunt duos quosdam teterrimos spiritus, qui eiusdem Valentini pedes quadam ligatura strinxerant, et eum ab ecclesia clamantem et nimirum vociferantem foras trahebant. Qui videlicet exerriti ad sua strata reuersi sunt. Mane autem facto aperientes sepulchrum, in quo idem Valentinus fuerat positus, eius corpus non inuenerunt. Cumque extra Ecclesiam quaererent ubi proiectum esset, inuenerunt hoc in sepulcro alio positum, ligatis adhuc pedibus manibusque, sicut de Ecclesia fuerat abstractum. Ex qua re, Petre, colligitur, quia in his, quos peccata grauia deprimunt, si*

<sup>508</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 52.

<sup>509</sup> Ivi, IV, 53.

*in sacro loco sepeliri se faciunt, restat ut de sua praesumptione iudicentur: quatenus eos sacra loca non liberent, sed et culpa temeritatis accuset.*

[Magnum speculum exemplorum, cit., Luxuria, ex. 2, p. 507]

#### La pena purgatoriale di Papa Benedetto VIII

*Episcopus, si recte tenes, qui Capreis praeerat, vidit maiorem Benedictum Papam Octauum, qui iam obierat, nigro equo quasi corporaliter insidentem. Cumque ille coeptum iter capere cerneret: «Heu», inquit «nonne tu es Benedictus Papa, quem defunctum liquido nouimus?» «Infelix, ego sum». Et ille: «Quomodo tibi est, pater?» «Grauibus», ait, «tormentis afficior, spe tamen, si adiutorium praebetur, de mea recuperatione non prius: sed perge, quaeso, ad fratrem meum Ioennem, qui nunc Apostolicam occupat sedem, eique functus delegatione nuncia, ut illam potissimam summam, quae in theca reconditur, in pauperes pro mea salute distribuat, sicque me redimendum esse, quandocumque tamen hoc decreuerit miseratio diuina cognoscat: nam caetera, que pro me indigentibus tradita sunt, mihi penitus nihil profuerunt, quia de rapinis sunt, et de iniustis acquisita». His ergo auditis, Episcopus impiger Romana adiiit, Ioanni Papae defuncti fratris verba narrauit, Episcopalis mox sarcinae pondus abiecit, monachum induit, eoque modo salutem sibi ex aliena calamitate produit.*

[Magnum Speculum Exemplorum, cit., Purgatorium, ex. 1, p. 687]

#### Il figlio di un usuraio vede la pena infernale del padre e del fratello

*Legitur in vitis Patrum quoniam quidam usurarius habuit duos filios, quorum unus compunctus in sermone verbi Dei dixit patri suo: «Pater, si moreremur in hac vita, tunc moreremur in corpore et anima, ergo reuertete, et redde unicuique quod suum est». Cui pater et alius frater indignanter responderunt: «Debes tu esse noster confessor, valde si sic mori nolueris, et nos permanebimus in bonis nostris». Qui tacuit, et iuit ad eremum, et pauperem vitam ducens, seruiuit Domino. Tandem moriuntur pater et frater in usura, et in iniustis bonis. Cumque eremita vir religiosus audisset patrem suum defunctum et fratrem, misericordia motus rogabat statum eorum notificari sibi. Deus igitur misericors, et non frustrabatur eum desiderio cordis sui. Una igitur dierum cum esset in oratione sua venit Angelus Domini ad eum, dicens: «Fiat tibi quod petiisti». Et manu eum ducens peruenit ad locum quem nesciebat. Cumque sic ductus fuisset per Angelum, vidit magnum montem, et dixit Angelus ad eum: «Vis modo videre et audire patrem tuum et fratrem?» Qui cum responderet, «volo»: vidi[t] vallem montis fumigantem, et audiuit miserabilem vocem. Et primo vidit patrem suum bullientem in igne, sicut unum pisum in una magna olla. Qui dixit: «Vae, vae, vae maledicta hora in qua conceptus sum, et venter qui me portauit». Quae cum audisset Eremita tremuit, et dixit: «O pater mi es tu hic?» Qui respondit: «Sum dilecte fili, benedictus sis, quia timuisti Deum, et cauisti speluncam et poenam istam horribilem. Sed caue tibi et seruias Deo». Et cum sic loquerentur, ecce venit frater suus, sicut pater in igne natando infra et supra, sicut pisum in olla. Et coepit filius maledicere patri in poenis dicens: «Maledictus es tu pater in aeternum, quia iniusta bona tua super me haereditasti, et sic me damnasti». Et e consuero pater ad filium dixit: «Maledictus fis tu fili, quia propter te talia iniusta bona adquisiui et retinui, et propterea in hanc poenam descendi». Quibus ait filius Eremita: «Possuntne vos aliqua suffragia iuuare et prodesse?» Qui responderunt: «Non, quia in inferno nulla est redemptio», et sic cum magno eiulatu recesserunt ad poenam infernalem. Eremita vero rediens ad se, poenitentiam maiorem egit in conspectu Domini quam prius. Et sic saluatus est a poena.*

[Magnum Speculum Exemplorum, cit., Usura, ex. 8, p. 780]

### III. I diversi modi di raccontare l'aldilà

#### 1. Elementi naturali e contiguità con la geografia reale

Spesso le realtà ultraterrene nel medioevo erano pensate contigue alla realtà terrena: alcune erano raggiungibili ed altre no, ma potevano avere una loro collocazione nella geografia terrestre. Normalmente i luoghi più vicini alla dimensione terrena erano quelli di pena come l'inferno e il purgatorio, ma non manca la possibilità di collocare anche il paradiso (paradiso terrestre) in qualche località orientale, inaccessibile. Talvolta sulla terra si trovano luoghi che fungono da passaggi, punti di comunicazione con le realtà ultraterrene: spesso sono elementi naturali, come vulcani e laghi, crateri o pozzi. Essi hanno certo un valore simbolico, ma alcuni luoghi reali sono riusciti nel tempo a far gravitare attorno a sé miti e leggende tali da essere ricordati dalla tradizione.

##### 1.1. Il vulcano: una porta per l'aldilà. Islanda, Vesuvio, Stromboli, Vulcano ed Etna

Uno degli elementi naturali ad aver suscitato più racconti è il vulcano. Per prima cosa il vulcano rappresenterà uno dei passaggi per raggiungere i luoghi di pena ultraterreni, ma sarà anche utilizzato per rappresentare la violenza delle pene infernali e ne sarà spesso l'ambientazione. La letteratura relativa di *exempla* e *miracula* è abbastanza corposa.

Nella sua opera Stefano di Bourbon riporta un *exemplum*<sup>510</sup> relativo alla morte del re Teodorico: un santo ha sentito dire da alcuni marinai romani che il re Teodorico era stato visto trascinato via, spogliato, con le mani legate e scalciante, da papa Giovanni e da Simmaco, morti a causa sua, e gettato nel cratere di un vulcano (*olla vulcani*).<sup>511</sup> L'*exemplum* è riportato anche da Umberto di Romans nel suo *De dono timoris* nel sesto capitolo dedicato alle "cose terribili che riguardano il Giudizio Futuro".<sup>512</sup> I due testi risultano pressoché identici: entrambi infatti riprendono una fonte comune, i *Dialogi* di Gregorio Magno.<sup>513</sup> Il testo è molto ridotto rispetto alla fonte, soprattutto per quanto riguarda i dati topografici. Infatti i marinai del racconto navigavano vicino a Lipari, per cui il vulcano in questione dovrebbe essere identificato con quello dell'omonima isola appartenente alle Eolie.

Stefano di Bourbon subito dopo l'episodio della morte di Teodorico riporta un altro *exemplum*<sup>514</sup> in cui un ebreo è portato via da dei demoni che lo tormenteranno in eterno per il male fatto a sé stesso e gli altri e lo gettano in un vulcano (*olla vulcani*).<sup>515</sup> La fonte citata dallo stesso Stefano è Adone di Vienne.<sup>516</sup>

Entrambi gli *exempla* mostrano il vulcano come il luogo in cui vengono scaraventate le anime dannate, da demoni o da spiriti vendicativi, affinché raggiungano l'inferno.

<sup>510</sup> Cf. Tubach: 4767.

<sup>511</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 72 - 73, 192 - 198.

<sup>512</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 117, 318 - 321 e p. 252, n. 157.

<sup>513</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 31, 2 - 4.

<sup>514</sup> Cf. Tubach: 4525, cf. Stith Thompson, *Motif - index of Folk - Literature*, 5 vol., Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1955 - 1958, D1523.2.

<sup>515</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 73, 198 - 209.

<sup>516</sup> Adone di Vienne, *Chronicon*, PL 123, c. 117 B - C.

Di nuovo il vulcano torna associato all'inferno in un *exemplum*<sup>517</sup> riguardante il principe di Salerno: un giorno, davanti alle fiamme di un vulcano in attività, il principe dice che presto un uomo ricco sarebbe morto e andato all'inferno. Il giorno successivo lo stesso principe muore tra le braccia di una prostituta. Questo racconto lo troviamo in una raccolta di *exempla* e *miracula* di ambiente cistercense<sup>518</sup> che cita come fonte Pier Damiani. Le lettere di Pier Damiani,<sup>519</sup> dell'XI secolo, aggiungono alla notizia il nome del monte: Vesuvio. Iacopo Passavanti, autore del XIV secolo, riprendendo a sua volta questo racconto cambia il nome del monte, stavolta Etna. Il fortunato episodio è ripreso più o meno nello stesso periodo anche da Arnolfo da Liegi (1265 - 1307) nel suo *Alphabetum narrationum*<sup>520</sup> che cita un *mons Vellinus*,<sup>521</sup> oltre a indicare Pier Damiani come fonte.

Stavolta il vulcano ha la funzione di presagio: la sua attività è simbolo e avvertimento della prossima attività dell'inferno che accoglierà una nuova anima dannata.

Gli *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury (1152 - 1220) ampliano gli scenari su questo tema. Nella notizia 17<sup>522</sup> del terzo libro Gervasio racconta un episodio vissuto da un certo vescovo Giovanni, a Pozzuoli, il quale cantava l'ufficio dei morti passeggiando su quei monti in cui la terra scotta. Egli sente delle voci: sono le anime dei morti. Una di queste interpellata dal vescovo dice di essere all'inferno e di soffrire il fuoco infernale. In seguito quell'anima gli chiede suffragi poiché, come afferma, essa potrà ottenere sollievo solamente se verrà celebrata per lei una messa al giorno per un anno. Un anno dopo in effetti Giovanni non sentirà più la voce dell'anima dannata e riterrà questa ormai eletta tra i beati.<sup>523</sup> In questo passo Gervasio afferma la vicinanza tra i *loci penales* dell'aldilà e la realtà terrena ed anche l'idea per cui le anime in pena possano apparire ai vivi per concessione divina:

(...) *animas, quamdiu in locis penalibus quasi nobis uicinis et coniunctis sunt, per uisiones nunc sompniorum, nunc manifeste in corporum pristinorum similitudine ex diuina dispensatione cum finibus et amicis frequenter ut licenter apparere, statusque sui miseriam et necessitatem pandere; uerum cum ad altiora gaudi purgatorio exacto euecte fuerint, iam ad nostram non se offerunt uisionem.*

<sup>517</sup> Cf. Tubach: 1475 a - 5 e 5182. Il contenuto è lo stesso, ma alcune caratteristiche del racconto cambiano in base all'autore che riporta l'*exemplum*.

<sup>518</sup> *Collectio exemplorum cisterciensis cisterciensis*, cit., p. 85, n° 290 e p. 414, n° 290.

<sup>519</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, cit., t. 2 (41 - 90), p. 358, r.18 - 19, p. 359, r.1 - 9. (72) L'autore ripropone il racconto anche nel *De abdicatione episcopatus*, IX, 3, Cf. PL 145, c. 439.

<sup>520</sup> *Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, cit., 517, p. 294.

<sup>521</sup> Il termine *Vellinus* si ritrova solo in Arnolfo da Liegi, e il *mons Vellinus* non è attestato altrove. L'editore indica un'unica altra attestazione nel testo di Vincenzo di Beauvais: *quidam princeps salernitanus cum procul aspexisset quadam die de predicto monte Vellino flammam erumpere protinus ait ... (Speculum Historiale, 25, 55)*. Questa lezione non è attestata nell'edizione del testo Douai (*Vincentius Bellvacensis, Speculum historiale*, Duaci, ex officina typographica Baltazaris Belleri, 1621, rist. anast. Graz, Akademische Druck - u. Verlagsanstalt, 1965, p. 1021.) che riporta il termine *Vesuvius*. Nel caso l'ipotesi dell'editore di una derivazione dall'opera di Vincenzo di Beauvais non sia corretta, una possibile ipotesi è che il testo riportasse originariamente un'indicazione topografica come *iuxta avellino* o *circa avellino* e che in seguito abbia perso la preposizione e la vocale iniziale. Forse un'altra possibilità è la crasi tra il dimostrativo *ille* e il nome del monte. Non si crede di avere elementi per dimostrare queste ipotesi o avanzarne altre.

<sup>522</sup> Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, cit., n. 17, p. 62 - 64.

<sup>523</sup> In questo passo Gervasio attribuisce all'inferno una caratteristica tipica del purgatorio: messe, preghiere e suffragi possono alleviare le pene purgatoriali e diminuire la durata della pena stessa. Lo stesso non dovrebbe avvenire per le anime dannate all'inferno, e sicuramente un'anima dannata non può raggiungere la beatitudine. Forse Gervasio descrive il purgatorio seppure gli attribuisca caratteristiche tipiche dell'inferno e chiama il luogo in cui risiedono le anime *Avernus*. In questo passo si può intravedere quella "infernalizzazione del purgatorio" che Le Goff attribuisce a Gervasio di Tilbury (Jacques Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, cit., p. 230 - 234).

Ci interessa rilevare che le voci delle anime sono avvertite in prossimità di un vulcano, ancora una volta (*harena in summitate pedes addurit et sui ardore prohibet ascendentibus progressum*); il riferimento a Pozzuoli suggerisce il Vesuvio. Inoltre sebbene Giovanni non veda le anime dannate né le pene ultraterrene, l'anima con cui interloquisce si dice *grauibus penalibusque Auerni incendiis addicta*. Le pene a cui sono sottoposte le anime sono chiarite dalla parola *incendium*. L'immagine della "terra che scotta sotto i piedi" e l'aggettivo *sulfureus* mostrano un'analogia tra le pene ultraterrene e la realtà vulcanica: il vulcano in questo passo è sì un passaggio per l'aldilà ma, come simbolo, contribuisce all'immagine stessa dell'ambiente infernale che non viene direttamente descritto.

Una situazione molto simile è riportata nella *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze (1228 - 1298), che indica come propria fonte la *Vita Odiloni* di Pier Damiani. In questo episodio il santo riporta che voci e lamenti delle anime defunte e ululati demoniaci erano avvertiti nei pressi del vulcano della Sicilia (*vulcanum Sicilie*). Le anime in preda alle pene chiedevano preghiere e suffragi per alleviare le proprie sofferenze.<sup>524</sup> La situazione ricalca quella descritta da Gervasio, ma cambia il vulcano: non più il Vesuvio, ma l'Etna. Rispetto all'Etna Stefano di Bourbon riporta anche una breve notizia per cui un certo frate Giovanni gli ha raccontato di aver visto *in quondam monte iuxta Vulcanum*, dove si dice esserci il purgatorio, un castello che veniva costruito durante la settimana per poi essere distrutto la notte del sabato. Il lunedì poi veniva nuovamente iniziata da capo la costruzione.<sup>525</sup> Si può ragionevolmente ipotizzare che il monte in questione sia l'Etna poiché il racconto precedente al nostro, ad esso legato, tratta di un vulcano vicino a Catania (*Cathenam*).<sup>526</sup>

Sempre Gervasio di Tilbury, nel capitolo 10 del secondo libro, tratta di una montagna ardente in Sicilia, chiamata Etna, situata vicino a Catania e chiamata Mongibello dai popolani. Proprio gli abitanti della zona dicono che Artù appaia sui suoi fianchi deserti. Un giorno un palafreniere del vescovo di Catania perde il cavallo. Cercandolo inizia a esplorare le oscure caverne del monte. Attraverso un sentiero stretto giunge a una vastissima prateria, incantevole e colma di ogni delizia. Vi scorge pure un palazzo costruito per incantesimo nel quale trova Artù sdraiato su un letto regale. Saputo il motivo della visita del palafreniere, Artù gli restituisce il cavallo e poi gli racconta di essere lì in quel monte da quando riportò gravi ferite in una battaglia contro il nipote Mordred e Childerico, duca dei Sassoni, ferite che continuano ad aprirsi. Egli rimanda poi il palafreniere dal vescovo offrendogli doni che il vescovo esporrà all'ammirazione della gente.<sup>527</sup>

L'episodio risulta particolarmente interessante. Ricompare un vulcano, l'Etna, luogo spesso connotato come infernale; eppure non vi si trovano anime dannate, bensì il re mitico Artù e il luogo, lungi dal sembrare l'inferno, ha caratteristiche che nella letteratura mediolatina sono state usate per descrivere luoghi paradisiaci. La "prateria incantevole e colma di delizie" rimanda all'Eden della Visione di Guglielmo e all'immagine paradisiaca della Visione di Drythelm.<sup>528</sup>

<sup>524</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1113.

<sup>525</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit. I, V, p. 153, 382 - 386.

<sup>526</sup> Ivi, p. 153, 362.

<sup>527</sup> Gervase of Tilbury, *Otia imperialia*, cit., II, 12, p. 334 - 336.

<sup>528</sup> Claude Carozzi, *La géographie de l'au - delà et sa signification pendant le haut moyen age in Popoli e paesi della cultura altomedievale: Settimane di studi del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, XXIX, 23 - 29 aprile 1981, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1983, p. 423 - 481.

Artù in Sicilia presso l'Etna appare anche nel libro XII del *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach.<sup>529</sup> Le coordinate generali del racconto sono le stesse, cambiano alcuni particolari: il palafreno perduto non è di un vescovo, ma dell'imperatore Enrico e il luogo dove si trova il cavallo è indicato al servo da un vecchio. Le più evidenti differenze con Gervasio sono date dal fatto che il servo non incontra Artù ma un vecchio e dall'atmosfera dell'episodio che si incupisce: il vecchio intima al servo di dire al suo padrone di presentarsi in capo a quattordici giorni alla corte di Artù sul monte Gyber<sup>530</sup>, un monte che vomita fiamme, e di non tralasciare di riportare il messaggio per non essere aspramente punito. Il servo riferisce queste parole al decano di Palermo che ne ride, ma il giorno successivo egli si ammala e il giorno prestabilito muore.

Arturo Graf<sup>531</sup> analizza i diversi testi mediolatini inerenti al tema ed esclude che Gervasio di Tilbury possa essere stato la fonte di Cesario di Heisterbach: il cistercense di solito riporta fedelmente i testi delle sue fonti oltre ad esplicitarle, mentre Gervasio non viene indicato; la sua versione del racconto inoltre differisce da quella di Gervasio, e nemmeno l'attinenza al tema della distinzione 12 (*de premio mortuorum*) pare giustificare i cambiamenti.

Anche Stefano di Bourbon, di poco posteriore ai due autori citati, riporta lo stesso episodio, ma con una variazione in merito alla presenza di Artù, che non viene nominato ed è sostituito da un generico "principe". In questa versione un tale frate Giovanni di Puglia (*frate Apulo, Iohanne dicto*) racconta di un uomo andato in cerca del cavallo del suo signore sui pendii di un monte detto "Vulcano" presso Catania, dove si crede vi sia il purgatorio. L'uomo vi trovò una città con una postierla di ferro il cui custode indicò il luogo dove si trovava il cavallo: la corte del principe. Il custode lo avvertì anche di non mangiare o bere nulla di ciò che gli fosse offerto. L'uomo nella città vide uomini di ogni condizione e generazione e tra le molte sale giunse a quella del principe. Lì gli offrirono molti cibi, ma l'uomo non li accettò. Poi gli vennero mostrati quattro letti destinati a tre usurai (*fenerati*) e al suo signore. Ognuno di loro era atteso per una certa data e se non si fosse presentato il giorno stabilito sarebbe stato tratto lì a forza. In pegno gli venne consegnato un nappo con un coperchio d'oro che non doveva aprire, ma presentare al suo signore affinché bevessero della sua bevanda. Detto ciò restituì il cavallo. Il servo tornò indietro ed aprì il nappo, da cui uscì una grande fiamma. Gettato il nappo nel mare, questo lo incendiò. Giunto il giorno fissato ognuno dei quattro, sebbene confessi (ma solo per timore), venne rapito da un cavallo nero.<sup>532</sup>

Come si può notare, l'episodio raccontato inizialmente da Gervasio di Tilbury,<sup>533</sup> si oscura man mano nelle opere di Cesario di Heisterbach e di Stefano di Bourbon. Da un testo favoloso con Artù come figura pressoché positiva, man mano la vicenda e Artù si caricano di connotati infernali. Graf<sup>534</sup> nota come la descrizione della città dalla postierla di ferro ben si avvicina a quella di Dite, della città infernale; il nappo ignivomo sembra simbolo del vulcano e i quattro

---

<sup>529</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 12, p. 2204.

<sup>530</sup> "Mongibello" deriva probabilmente da due termini di eguale significato: l'italiano "monte" e l'arabo "gibel". Diverse varianti sono indicate da Arturo Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, Milano, Mondadori, 2002, p. 380. In questo passo indica l'Etna.

<sup>531</sup> Ivi, p. 375 - 395.

<sup>532</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 152 - 153, 351 - 386. Arturo Graf fa riferimento a: *Anedoctes historiques, legendes, et apologie tirés du recueil inédit, de L'Etienne de Bourbon dominican du XII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 32 (*Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, cit., p. 381, nota 16.). Il testo riportato è il medesimo.

<sup>533</sup> Arturo Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, cit., p. 382.

<sup>534</sup> Ivi, p. 381 - 382.

cavalli neri rapitori, i tre usurai ed altri elementi sembrano indicare chiaramente l'ambientazione infernale del racconto. Artù appare quindi come figura del diavolo.<sup>535</sup>

Jean-Claude Schmitt trattando della *masnada di Hellequin* spiega come nel corso del medioevo Artù viene a un certo punto indicato come “re dei morti” e man mano demonizzato:

Hellequin, Herla, Artù sono i nomi di uno stesso personaggio mitico, il re dei morti, che, ora di notte nelle foreste o sulla strada maestra cavalca alla testa di una schiera furiosa, ora è assiso sul trono nel suo palazzo sotterraneo alla frontiera del paese del Galles, nell'Etna o nel Mont-Chat, intento ad attirare i vivi in una pratica di dono e di scambio, la cui posta in gioco sono la vita e la morte. Ora, in mezzo secolo, i predicatori formati dalla teologia scolastica succedono agli ecclesiastici di corte avidi di *mirabilia*. Al re dei morti finiscono col sostituire il diavolo.<sup>536</sup>

Nel basso medioevo quindi appare un Artù-diavolo che caratterizza l'immaginario infernale: rappresenta il demonio ed abita in una città infernale dentro l'Etna.

Ancora una volta un vulcano appare come “porta” per raggiungere o un luogo favoloso, nel caso del racconto di Gervasio, o l'inferno o un purgatorio con tratti fortemente infernali, secondo le versioni della storia di Cesario e Stefano. Inoltre l'Etna è indicato come luogo che contiene la corte di Artù-diavolo, l'inferno stesso: il vulcano quasi coincide con l'ambiente infernale.

Altro contributo a questa immagine viene portato ancora dal *Dialogus miraculorum*, la notizia immediatamente successiva a quella di Artù e l'Etna racconta infatti la vicenda di Bertoldo V duca di Zähringen a cui i diavoli preparano nell'Etna il meritato castigo.<sup>537</sup>

Sempre la distinzione 12 dell'opera di Cesario di Heisterbach conferma ciò che si è detto riguardo ai vulcani, infatti l'immagine del vulcano ritorna molto spesso, in molti capitoli. Il capitolo 7<sup>538</sup> è dedicato alla pena dello *scultetus de Kolmere*<sup>539</sup> (giudice di Colmar, città dell'Alsazia): degli svevi, tornando da un pellegrinaggio a Gerusalemme, navigarono verso un vulcano (*montem vulcanum*) dove vi sono incendi perpetui; da quel luogo risuonarono delle voci che dicevano: “*Benveniat, benveniat amicus noster scultetus de Kolmere; frigus est, ignem copiosum praeparate*”. La moglie dell'uomo, avvertita dai pellegrini, si dedicò alle elemosine e con orazioni supplicava Dio per l'anima del marito.

Il vulcano appare associato all'idea di isola, dato che viene raggiunto attraverso un viaggio per mare. L'editore identifica il vulcano in questione con lo Stromboli.<sup>540</sup> Altro motivo che ritorna è quello delle voci dei defunti avvertite nei pressi della montagna sulfurea, ma in questo caso non chiedono suffragi per sé, né appaiono lamentarsi, avvisano invece della prossima sorte ultraterrena di una persona da poco deceduta. Anzi, la modalità con cui le voci si esprimono sembra più adatta a dei demoni che a delle anime dannate: esse infatti danno il benvenuto al futuro dannato (*benveniat*) e ne preparano l'accoglienza.

Trame analoghe a quella appena analizzata si riscontrano nei due capitoli successivi. L'ottavo, *Item de sculteto de Leggenich qui in eundem montem missus est*, si riferisce evidentemente al medesimo vulcano indicato nel capitolo 7. In questo racconto dei fiamminghi, navigando

---

<sup>535</sup> Per maggiori informazioni sulla leggenda arturiana in merito all'Etna si rimanda ad Arturo Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, cit., p. 375 - 392.

<sup>536</sup> Jean - Claude Schmitt, *Spiriti e fantasmi nella scioietà medievale*, cit., p. 162.

<sup>537</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 13, V, p. 2206 - 2207.

<sup>538</sup> Ivi, XII, 7, V, p. 2196 - 2198.

<sup>539</sup> Il termine *scultetus*, viene fatto derivare da *sculdais* dal dizionario Ch. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, Paris 1883 - 87, i significati proposti sono: pretore, prefetto, balivo e giudice della città. Quest'ultimo è riproposto da altri dizionari come il A. Blaise, *Lexicon Latinitatis medii aevi*, Turnhout 1975.

<sup>540</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 7, V, p. 2916, nota 2149.

vicino al suddetto monte, sentirono una voce che diceva: “*Bonus amicus noster Sywardus hic, venit, suscipite illum*”. Questo Siward, che fu giudice di Lechenich, venne portato con *multo stridore* nel vulcano. I marinai si annotarono il nome del malcapitato e andarono a verificare i fatti ascoltati nel paese di Lechenich: scoprirono che era tutto vero, infatti *ipse homo pessimus erat, sicut superior*.<sup>541</sup> Il capitolo 9 tratta della sorte di un certo Bruno di Flittard, vicino a Colonia. Un tale Corrado, sacerdote di Rheinkassel, paese vicino a Leverkusen, con altri pellegrini della provincia, tornava da Gerusalemme; passando *ante saepedictum Vulcanum*, sente una voce che dà il benvenuto a Bruno di Flittard e che invita ad accoglierlo. Avendo per testimoni tutti i marinai presenti sulla nave con lui e segnato il nome pronunciato dalla voce, continuò il suo viaggio per mare. Incontrarono sulla strada alcuni pellegrini provenienti dalla loro provincia e chiesero notizia di Bruno di Flittard: era morto come era stato detto dalla voce nei pressi del vulcano. Poco dopo Corrado si fece monaco ad Altenberg.<sup>542</sup>

Si può notare inoltre che nel decimo capitolo si tratta del figlio di Bruno e si dice che era dedito agli stessi vizi del padre: molto avido, esattore dei poveri (*pauperum exactor*), lussurioso. Si dice che vien posto all’inferno nel luogo a lui dovuto; in questo caso non si fa riferimento ad alcun vulcano, ma al *poculum infernalem* (calice infernale).<sup>543</sup> Di questo tipo di immagine si tratterà più avanti.

In questo capitolo interessa rilevare come anche in questi racconti il vulcano continui a tornare indicato come una “porta” per l’inferno, da cui delle voci dall’inferno possono comunicare con la terra. In questi tre episodi ritorna il motivo delle voci che vengono avvertite nei pressi del vulcano e si scopre che esse sono annunciatrici della sorte nell’aldilà di alcuni uomini morti da poco. Le tre diverse storie, cambiando personaggi e località, seguono il medesimo *plot*: dei pellegrini ritornando da un pellegrinaggio a Gerusalemme ai loro paesi d’origine in Europa, spesso in Germania, passano vicini ad un’isola da cui sentono provenire delle voci che danno il benvenuto e preparano l’accoglienza a un uomo di cui viene detto il nome e il toponimo, talvolta la professione. I pellegrini poi verificano la veridicità delle parole ascoltate tornando al loro paese d’origine.

In tutti questi testi si incontra un’isola e un vulcano raggiunti attraverso un viaggio in mare come nel racconto inerente alla morte del re Teodorico, ma se per l’*exemplum* di Gregorio il vulcano in questione era nei presso dell’isola Lipari e nella versione fornita da Stefano di Bourbon era l’Etna, in questo caso il vulcano dovrebbe essere lo Stromboli. Un racconto simile si ha anche in un’opera differente: la *Collectio exemplorum Clarevallensis*. Il capitolo 34 è dedicato alle pene delle anime dopo la morte e ad un certo punto della narrazione viene raccontata questa storia: un tale passando vicino all’Etna, sente una voce *quasi hominis dicentis ad socios suos* che dice di preparare un grande fuoco poiché sta arrivando il vescovo di Puy (*episcopum Podiensis*).<sup>544</sup>

Infine non solamente il Vesuvio, l’Etna e lo Stromboli sono stati associati all’inferno nel medioevo, ma anche altri vulcani. In particolare Erberto di Clairvaux, un monaco del XII secolo, arcivescovo di Torres, parla nella sua opera di un certo *infernus Hyslandie*.<sup>545</sup> Il prelado in questo testo fa riferimento ad un vulcano presente in Islanda, anch’esso accostato per

---

<sup>541</sup> Ivi, XII, 8, V, p. 2198.

<sup>542</sup> Ivi, XII, 9, V, p. 2200.

<sup>543</sup> Ivi, XII, 10, V, p. 2200 - 2202.

<sup>544</sup> *Collectio exemplorum cisterciensis cisterciensis*, cit., p 131, n° 406.

<sup>545</sup> *Herberti Turretiani archiepiscopi Liber de visionum et miraculorum Clarevallensium*, cit., <123>, p. 229 - 231, 6493 - 6560.

analogia all'inferno. In questo caso il vulcano è situato in una località che si trova molto più a nord rispetto al resto d'Europa, in particolare al Sud Italia dove si trovano l'Etna, il Vesuvio e lo Stromboli; questa notevole distanza geografica tra i vulcani citati testimonia come l'immagine del vulcano-inferno abbia caratterizzato l'immaginario di tutta l'Europa.

In questo testo si rinviene forse la descrizione più naturalistica tra quelle trattate. Erberto infatti descrive l'attività del vulcano (*mons undique cauernosus et cauus, totus ardens atque flammiumus*) con dovizia di particolari. Descrive l'*horrida montis vorago* in cui scoppiano le fiamme levando nubi fino al cielo, descrive il rivoltarsi della lava nel cratere, la violenza delle eruzioni che fanno sembrare sempre ardente il cielo sopra il vulcano, descrive la lava che copre case e campi lasciando una *superficies quasi marmorea*, descrive il magma quando incontra il mare. Termina il suo lungo discorso indicando la presenza di fiamme sotto la superficie del mare che bruciano pesci e navi. L'insistenza nella descrizione della violenza delle fiamme del vulcano è giustificata dal desiderio del monaco di convincere della plausibilità dell'esistenza di un fuoco eterno che bruci le anime dei defunti dopo la morte. La serie di *mirabilia* è in funzione del paragone che il monaco fa con la violenza delle pene ultraterrene: pensando a questo fuoco terreno si può immaginare come sarà il fuoco infernale. Anche in questo passo si ha la conferma che, nella sua violenza e con le sue fiamme, il vulcano è immagine dell'inferno.<sup>546</sup>

Ricapitolando, numerosi documenti individuano nel vulcano, nelle sue eruzioni e nelle sue fiamme, un luogo di contatto con le realtà ultraterrene, in particolare con l'inferno e talvolta con un purgatorio dai connotati infernali. Talvolta l'immagine del vulcano ha prestato le sue caratteristiche alle rappresentazioni delle realtà ultraterrene, altre volte il vulcano era indicato come la sede stessa dei *loci penales*. In particolare alcuni vulcani reali sono stati oggetto di questi racconti fantastici nel medioevo: il *mons* dell'Islanda, il Vesuvio, lo Stromboli e soprattutto l'Etna.

## 1.2 Laghi e porte di bronzo, l'Averno

Il vulcano è forse l'elemento naturale che ritorna maggiormente come porta per l'universo penitenziale ultraterreno, ma non è l'unico. Altri luoghi si caricano di significati analoghi.

Gervasio di Tilbury riporta nella notizia 18<sup>547</sup> del terzo libro un altro fatto mirabile occorso al vescovo Giovanni: passando presso un lago vicino a Pozzuoli con acque nerissime il vescovo sente delle voci che si lamentano terribilmente. L'acqua nera del lago può essere resa trasparente versandoci dell'olio puro, così il vescovo ne versa un orcio intero. In mezzo al lago vede immense porte di bronzo con grandi catene di ferro gettate per terra: sono le porte dell'inferno. Il lago in questione viene nominato *lacus Iohannis*.

Subito dopo, nella notizia successiva, Gervasio ci informa su un lago, sempre nei pressi di Pozzuoli, melmoso, con esalazioni nocive: gli uccelli che sorvolano la zona muoiono. La località è chiamata *averna* da Lucrezio. Facendo una similitudine con questo lago, Gervasio riporta che nella cittadina di Thor e nella regione di Arles, vicino ad Avignone, si trova una zona paludosa che risucchia con tale violenza che nessuna cosa immersavi può risalirne. Sebbene non nomi località ultraterrene, è curioso l'utilizzo del termine *Avernus*, apparso alla

---

<sup>546</sup> Inoltre Erberto non perde l'occasione di citare *illa famosissima olla uulcani de Sycilia* (Etna) per descrivere l'*infernus Hyslandie. Herberti Turritani archiepiscopi Liber de visionum et miraculorum Clarevallensium*, cit., <123>, p. 229.

<sup>547</sup> Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, cit., n. 17, p. 64 - 66.

notizia 17 (*Auerni incendiis*) e che spesso indica l'inferno nelle opere medievali.<sup>548</sup> Inoltre la notizia è riportata subito dopo quella relativa al *lacus Iohannis* e quella relativa al vulcano. In ultimo il riferimento ad Arles rimanda a una serie di racconti riguardanti apparizioni di spiriti<sup>549</sup> e quindi una località strettamente legata a racconti della tradizione folclorica medievale riguardanti contatti con il mondo ultraterreno.

Gli episodi analizzati sono stati forse ispirati da Pier Damiani che nelle sue lettere tratta del lago di Pozzuoli.<sup>550</sup> Il camaldolese riferisce di aver sentito da un certo arcivescovo Umberto che passando vicino a Pozzuoli si può vedere un *promunctorium saxosum et scrupum* emergere *inter aquas nigras et fetides*. Sembra che spesso da quelle acque siano visti uscire spaventosi uccelli (*teterrimae avincolae*) e che *a vespertina sabbati hora usque ad ortum secundae feriae* appaiano in forma umana (*solitae sunt humanis aspectibus apparere*). In questo tempo possono spaziare per il monte *velut solutae vinculis* in tranquillità, non vengono mangiati da nessuno né alcun cacciatore riesce a prenderli. All'alba del secondo giorno feriale (*secunda feriae*) appare un corvo grande come un avvoltoio che inizia a gracidiare contro i volatili. Questi si gettano nuovamente nelle acque e non si offrono alla vista degli uomini fino al tramonto del sabato in cui *de sulphurei stagni voragine rursus emergunt*. Alcuni ritengono che tali uccelli siano anime di uomini condannati ai supplizi dell'inferno (*nonnulli perhibent eas hominum esse animas ultricibus gehennae suppliciis deputatas*).<sup>551</sup> Esse sono torturate (*cruciar*) tutti i giorni della settimana tranne la domenica e il giorno e la notte seguenti nei quali ricevono il *refrigerium* per grazia della resurrezione domenicale.<sup>552</sup> In questo episodio si trovano elementi diversi da quelli espressi da Gervasio di Tilbury: gli uccelli sono le anime dei dannati che godono il riposo dalle pene infernali durante due giorni della settimana (domenica e lunedì), non uccelli che muoiono a causa delle esalazioni dello stagno; le acque sono nere, ma nessun olio le schiarisce e non appaiono le porte in bronzo; appaiono delle anime nel racconto di Pier Damiani, mentre nei due testi di Gervasio di Tilbury non ve ne è traccia. In entrambi appare un lago nero, vicino a Pozzuoli, che viene identificato come un luogo di contatto con la realtà infernale.

---

<sup>548</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 73, 210 - 214; *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 50, 247 - 248.

<sup>549</sup> Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, cit., n. 103 (*Il morto che appare alla Vergine e le racconta cose meravigliose*), 86 (*Le lamie e le larve notturne*), 90 (*Il cimitero di Aliscamps e i morti che vi vengono sepolti*), 93 (*Opinioni sulle apparizioni notturne*). Per altre notizie sulle apparizioni di Arles: Jean - Claude Schmitt, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, cit.

<sup>550</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, cit., t. 2 (41 - 90), p. 334. r.10 - p. 336. r.9. (72)

<sup>551</sup> L'immagine degli uccelli come anime delle persone appare anche nella *Navigatio sancti Brendani*, dove vi è un'isola detta *Paradisus Avium* (IX 20, XV 13) o *Insula Avium* (XV 23, XXVII). Si può ricondurre anche alla *Vita Macharii Romani* (PL 73, 419 AB) nella quale appaiono uccelli che con voce umana chiedono al Signore di aver pietà di loro che peccarono davanti a lui in ogni terra. Altro riferimento potrebbero essere gli *immrama* (sing. *Immram*, "navigazione"). Sono testi che riguardano una catena di avventure per mare, nelle quali i marinai incontrano personaggi dalle azioni misteriose. Sono tre le opere appartenenti a questo genere giunte a noi; i materiali derivano soprattutto da bestiari, lapidari e apocrifi, ma sembrano frutto di una rielaborazione cristiana: il genere si deve probabilmente a una tradizione celtica autoctona dell'Irlanda, successivamente rielaborata dalla cultura monastica. *Navigatio Sancti Brendani*, cit., p. XLV, p. 31 - 32 e nota 8, p. 137.

<sup>552</sup> Il tema del riposo dei dannati dovuto alla resurrezione domenicale si trova anch'esso nella *Navigatio sancti Brendani*, nel capitolo XXV, riferito a Giuda. Egli è dispensato dalle pene infernali la domenica e il lunedì torna a subirla; così è testimoniato anche in un sermone del XII secolo (cf. Klapper, *Exempla aus Handschriften des mittelalters*, Heidelberg, C. Winter, 1911, p. 38, nota 47). *Navigatio sancti Brendani*, cit., p. 90 - 93 e p. 175, nota 16.

Il lago nero (*lacus Iohannis*), quello melmoso di Pozzuoli e la zona paludosa ad Arles e Thor indicano dunque due località reali (Pozzuoli e Arles) dove, nel medioevo, si pensava che un contatto con la realtà ultraterrena dell'inferno fosse possibile.

### 1.3 La cosmografia e l'aldilà: i due inferni e i due paradisi di Gervasio di Tilbury e i quattro regni di Iacopo da Varazze

Risulta inoltre interessante il libro 1, in particolare il capitolo 17 (*De duobus paradissis et infernis*)<sup>553</sup> degli *Otia imperialia* dove Gervasio descrive la geografia ultraterrena di inferno e paradiso. I due regni appaiono perfettamente bilanciati e opposti: per Gervasio esiste un "cielo terreno" come un "inferno terreno" (*terrestris quem in concauitate dicunt terre positum*), un "cielo superiore" (*empireum*) ed un "inferno aereo nebbioso" (*infernus aereus caliginosus*). Il "cielo terreno" non viene descritto semplicemente perché già se ne è parlato nei capitoli 10 e 11 e coincide con il paradiso terrestre. L' "inferno" terrestre è *in concavitate (...) terre positum*; in questo luogo, separato dai luoghi di pena (*longe semotum a locis penalibus*), è situato il "Seno di Abramo", detto anche solamente "Seno" o "Seno del mare" a causa della quiete lì presente e della sua separazione (*ob quietem ac separationem*). Il "cielo superiore" è abitato gli angeli buoni (*boni*), mentre l'"inferno aereo" è il luogo in cui sono puniti quelli caduti (*mali*). Successivamente Gervasio si confronta con autori del passato come Platone e Apuleio rispetto a che cosa "orni" (*ornamentum, ornatum esse*) il cielo: afferma che demoni, buoni e cattivi, abitino il cielo e opprimano la mente dell'uomo con sogni e incubi, e che possano anche unirsi alle donne terrene come dimostra la leggenda relativa alla nascita di Merlino.<sup>554</sup> Senza approfondire gli argomenti demonologici citati, si può notare la totale assenza del purgatorio nei regni ultraterreni descritti, tra loro perfettamente equilibrati in opposizioni. Questa descrizione risulta piuttosto incoerente con altre parti dell'opera in cui Gervasio indica chiaramente e nomina il purgatorio, come nella notizia 103 del terzo libro.

Appare una diversa cosmografia nei sermoni di Iacopo da Varazze, seppure analogie con quella presentata da Gervasio di Tilbury non manchino.

In una sua omelia viene indicata l'aria come luogo dove dimorano i demoni e alcuni dannati, tra cui Giuda. L'aria quindi appare descritta come un luogo di mezzo tra la terra degli uomini e il cielo in cui risiedono i beati con gli angeli.

*Iudas enim in aere qui est medius inter coelo et terram interiit, ad innuendum, quod neque in coelo debebat stare cum Angelis, neque in mundo cum hominibus; sed in aere cum daemonibus.*<sup>555</sup>

In questo sermone, dedicato alla ventunesima domenica dopo la festa della Santa Trinità, Iacopo da Varazze paragona le malattie terrene con i peccati ed in particolare rende la febbre un simbolo del peccato. Egli tratta di sette diverse tipologie di febbre e la quinta è quella che consuma gli avidi *et maxime usurarii*. Il domenicano paragona quindi gli usurari a Giuda anche nella punizione ultraterrena, anzi definisce l'usurario *peior quam Iudas: ille enim vendit tantum Christum, iste autem vendit Christum, et Beatam Virginem, et sanctos et sanctas, quia earum*

<sup>553</sup> Gervase of Tilbury, *Otia imperialia*, cit., I, 17, p. 95 - 96.

<sup>554</sup> Cf. *The Historia regum Britanniae of Geoffrei of Monmouth*, ed. Neil Wright, Cambridge, Brewer, 1991, V, p. 140 - 143.

<sup>555</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., I, *De tempore*, p. 278a.

*festivitates computat in usuras*. Proprio per questo la sede delle pene ultraterrene per gli usurai sarà la stessa di quella di Giuda.

Altrove invece il predicatore indica il centro della terra come sede dell'inferno:

*Dicitur autem gehenna a "geos", quod est terra, et "henos" quod est profundum, qua infernus est in profundo, id est in centro terrae.*<sup>556</sup>

Non è semplice indagare se per Iacopo da Varazze l'inferno sia uno solo, sotterraneo, e al contempo nell'aria esitano demoni che puniscono alcuni dannati, ma è difficile pensare che alcuni dannati non siano puniti all'inferno. Potrebbe anche essere possibile che il predicatore riprenda la concezione del mondo di Gervasio di Tilbury, pensando ad un "inferno terreno" ed un "inferno aereo" e così anche due paradisi, anche se l'inferno aereo degli *Otia imperialia* sembra contenere solo gli angeli caduti e non i dannati.

In altri sermoni però si riscontra una cosmologia che presenta cinque regni che sembra negare quest'ipotesi.

*Circa sciendum quod quinque sunt loca recipienda vivos et mortuos, scilicet infernus, purgatorium, limbus puerorum, mundus et coelum. (...) Primus locus est infernus in quo recluduntur omnes exules, et iste carcer esse creditur in medio terrae.*<sup>557</sup>

Questo passo, tratto dall'ottavo sermone dedicato alla commemorazione dei defunti e intitolato *De quinque animarum locis post mortem* (in realtà sono solo quattro i luoghi ultraterreni indicati, a dispetto del titolo, oltre al *mundus* o *stadius dei* in cui vivono le persone prima della morte) risulta molto simile ad un altro presente nel secondo sermone, sempre dedicato alla commemorazione dei defunti, in cui si dice che il Figlio di Dio fece la via, una che conduce all'inferno, una al limbo, una al purgatorio, e un'altra al cielo (*filius enim Dei fecit viam, quae ducit ad infernum, quae ad limbum, quae ad purgatorium, et quae ad caelum*).<sup>558</sup> Un'altra volta quindi Iacopo da Varazze esplicita l'esistenza di quattro luoghi ultraterreni rivelando una strutturazione dell'aldilà cristiano abbastanza giovane ai suoi tempi (si ricorda che il purgatorio divenne dogma nel 1274).

In primo luogo si trova esplicitamente nominato il purgatorio come luogo alternativo all'inferno e al paradiso, indicato come *hospitale Dei*, nel quale sono sanati gli *infirmi*, attraverso il "fuoco purgatorio" (*per ignem purgantem*). In questa espressione però non viene utilizzato l'aggettivo più diffuso *purgatorius*, già attestato nell'alto-medioevo riferito al sostantivo *ignis*, ma il participio presente *purgans*. Le *auctoritates* citate sono Gregorio Magno e Agostino, per cui si afferma che le anime purganti sono sanate, oltre che dal "fuoco purgatorio", anche per mezzo dei suffragi della chiesa che sono *orationes, sacrificia, eleemosynae, et ieiunia*. Tali suffragi servono solo a coloro *qui sunt sanabiles* e risiedono nel purgatorio. Inoltre si dice che le anime che giungono al purgatorio sono di coloro che *vero sunt mediocriter boni et mali*. Vengono poi riportati i tre modi attraverso cui si può aver notizia dei suffragi offerti in proprio favore in purgatorio: *ista autem suffragia, illi qui sunt in Purgatorio, scire possunt tribus modis, scilicet per divinam vel angelicam revelationem, per*

---

<sup>556</sup> Ivi, p. 194b.

<sup>557</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., II, *De sanctis*, p. 353a - b.

<sup>558</sup> Ivi, p. 347a

*animarum hinc exeuntium revelationem, et per expertam in seipsis revelationem. Quando enim ex parte revelari sentiunt, suffragia pro se facta fuisse cognoscunt.*

Il purgatorio è quindi affermato utilizzando i ragionamenti dei cosiddetti “padri del purgatorio”, anzi esso e le anime che vi sono destinate sono descritti anche in Iacopo da Varazze attraverso l’esegesi del famoso passo biblico I Co 3, 12 in cui *lignum, foenum et stipula* sono interpretati come peccati veniali che rendono gli uomini imperfetti e impreparati per accedere direttamente al “regno celeste”. Iacopo da Varazze individua questi peccati veniali nell’uso e nella consuetudine (*consuetudine*) per quanto riguarda il legno, nell’abitudine (*assuetudine*) per quanto riguarda il fieno e nella reticenza (*surreptione*) per quanto riguarda la paglia. Oppure legno, fieno e paglia possono anche essere interpretati come immagini dell’amore per i domestici, la moglie, i figli, le ricchezze e i beni. Coloro che si macchiano di peccati veniali, seppure *super fundamentum fidei aedificent aurum, argentum, lapides pretiosos, sono mediocriter boni et mali, sono viri imperfecti.*<sup>559</sup> Questi uomini andranno in purgatorio dopo la morte in attesa di giungere in paradiso.

Lo stesso passo biblico è utilizzato da altri autori contemporanei per spiegare a chi è riservato il purgatorio, come Stefano di Bourbon. Nel *Tractatus* spende l’intero terzo sottocapitolo della parte dedicata al purgatorio per l’esegesi di I Co 3, 12, e specifica poi che in quel regno sono puniti coloro che si sono convertiti all’ultimo e chi ha commesso peccati veniali e non ha scontato totalmente le sue colpe sulla terra.<sup>560</sup>

Altrove il domenicano afferma chiaramente la transitorietà della pena purgatoriale opponendola all’eternità di quella infernale: *in Purgatorio (Deus) punit cum momentanea indignatione. (...) In inferno autem Deus punit cum perpetua subvertione.*<sup>561</sup> Per quanto riguarda la qualità della pena e della condizione delle anime in purgatorio scrive: *(...) habent quaedam tristabilia, et quaedam delectabilia. Tristabilia sunt, quia habent ignis acerbitem, daemonum societatem, et divinae visionis privationem, delectabilia sunt, quia habent Angelorum crebra visitatione, futurae beatitudinis certam expectationem, et suffragiorum Ecclesiae perceptionem.*<sup>562</sup> Si può notare come la descrizione accomuni il purgatorio con i luoghi inferi, come accade in altri contemporanei quali Stefano di Bourbon e Umberto di Romans, per la presenza del fuoco, dei demoni e soprattutto per la mancanza della visione beatifica. D’altronde sono affermate la certezza della beatitudine futura e la possibilità di suffragi che allevino la loro sofferenza come nelle varie descrizioni del purgatorio che si diffondono nel XIII secolo. I suffragi e la transitorietà della pena appaiono caratteristiche tipiche e distintive del purgatorio: la speranza che queste due caratteristiche donano alle anime oppone il purgatorio alla disperazione dell’inferno. Appare un po’ più particolare il riferimento ad “assidue visite di angeli”, che probabilmente non avvengono all’inferno. Il purgatorio dunque, oltre ad avere una descrizione infernale mitigata dalla speranza del futuro termine della pena e della futura salvezza, presenta anche alcuni elementi riconducibili al paradiso: gli angeli possono essere lì presenti. Nella letteratura divulgativa basso-medievale analizzata fin adesso sembra manifestarsi una descrizione del purgatorio simile a quella proposta dal predicatore italiano, seppure alcune caratteristiche, come la presenza degli angeli, sia piuttosto rara in confronto alla varietà di elementi infernali che si presentano in quasi tutti i testi.

---

<sup>559</sup> Ivi, p. 347a.

<sup>560</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 148 - 149, 221 - 261.

<sup>561</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., II, *De sanctis*, p. 349b.

<sup>562</sup> Ivi, p. 351a - b.

In secondo luogo, compare il “limbo dei bambini” definito come *insula Dei*. Qui risiedono i bambini morti senza battesimo, anch’essi privati della visione di Dio. Questo limbo viene anche definito *limbus inferni* e *sinus inferni*. Coloro che risiedono in questo luogo dopo la morte sono immuni alla pena sensibile e alla tentazione del diavolo; il luogo è detto “dell’inferno” poiché la *visio Divina* è preclusa a chi vi dimora. Anche questa informazione risulta abbastanza recente per l’epoca di composizione dei sermoni di Iacopo da Varazze, poiché il limbo dei bambini appare probabilmente per la prima volta nei primi anni del XIII secolo e non divenne mai un dogma.<sup>563</sup>

Se Iacopo da Varazze è portatore di alcune novità nei suoi sermoni, non sembra interessato a sistematizzare la cosmografia dell’aldilà che presenta. Il purgatorio è descritto lungamente nelle sue caratteristiche e sono indicate le condizioni delle anime che lì risiedono, ma non ne viene indicata alcuna localizzazione. Esistono dannati nell’aria, esclusi dal cielo dei beati e lontani dalla terra degli uomini, esiste l’inferno sotto terra, ed anche il purgatorio per chi non è né buono né malvagio, ma non si sa dove sia. Lo stesso “limbo dei bambini” è citato brevemente e paragonato al *limbus patrum* o *sinus Abrahae* per la qualità della condizione di coloro che vi risiedono, ma non localizzato. Il limbo almeno, essendo chiamato anche *sinus inferni*, si potrebbe pensare come localizzato geograficamente vicino all’inferno. Il motivo per cui assume questo nome però non è la vicinanza geografica con l’inferno, ma la similitudine della condizione delle anime che vi risiedono: la mancanza della visione beatifica, pur in assenza della pena fisica. La *visio Dei* tuttavia è assente anche in purgatorio, la differenza con il limbo e l’inferno è ancora la transitorietà della condizione.

Dunque non vi è nessuna collocazione nella cosmografia ultraterrena per il purgatorio e il limbo, seppure siano diffusamente descritti.

Inoltre, se il limbo dei bambini è citato nell’elenco dei regni ultraterreni e ha un intero paragrafo dedicato, il limbo dei padri risulta nominato solamente nel paragrafo dedicato al *limbus puerorum*, citato come termine di paragone per lo stesso ed associato al seno di Abramo.

*Limbus Patrum dicebatur sinus Abrahae; Limbus puerorum dicitur limbus inferni. (...) Limbus autem puerorum dicitur sinus inferni.*<sup>564</sup>

Il paragone ruota attorno ai termini usati per definire i due regni ultraterreni e alle loro interpretazioni. Si dice infatti che il limbo dei padri era detto seno di Abramo poiché chi vi risiede è protetto dalla tentazione diabolica in quanto nascosto dal *sinus* in attesa della *gloria futura*. Allo stesso modo si dice che il limbo dei bambini è detto “seno” poiché anch’esso è al riparo dall’azione demoniaca, in analogia con il seno di Abramo, ed è detto “dell’inferno” poiché le anime dei bambini sono private della visione di Dio. Appare quindi un quinto luogo ultraterreno, non preso in considerazione precedentemente da Iacopo da Varazze: il limbo dei padri. Anch’esso non viene localizzato e non vengono fatti riferimenti ad esso se non in questo passo. Risulta difficile affermare qualcosa sull’idea che poteva avere il predicatore di questo regno: nel sermone non lo cita e non lo tratta in autonomia come fatto con tutti gli altri luoghi

---

<sup>563</sup> Sembra che l’espressione *limbus inferni*, indicante la residenza ultraterrena dei bambini morti senza battesimo, sia stata usata per la prima volta in una *summa* scritta a Bamberg tra il 1202 e il 1206. Chiara Franceschini, *Storia del Limbo*, cit., p. 46.

<sup>564</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., II, *De sanctis*, p. 354a.

dell'aldilà, non viene detto se esso sia pieno o vuoto, né chi vi sia o chi vi sia stato rinchiuso. Se si considerano i verbi utilizzati, l'imperfetto riferito al limbo dei padri e il presente utilizzato per il limbo dei bambini potrebbero indicare che Iacopo da Varazze ritiene il primo vuoto o chiuso, non più considerabile come un esistente regno ultraterreno, mentre il secondo presente e pieno, che contiene anime ed è pronto a raccoglierne altre. Non sembra possibile chiarire ulteriormente la questione attraverso i testi presi in esame dei sermoni del predicatore. Probabilmente al domenicano non interessava descrivere in modo impeccabile l'aldilà, ma piuttosto descrivere i luoghi ultraterreni che potevano colpire o interessare la sua platea: sicuramente nessuno dei suoi ascoltatori o lettori era destinato al limbo dei padri.

Risulta interessante la strutturazione in quattro regni (inferno, purgatorio, paradiso, limbo dei bambini) affermata più volte da Iacopo da Varazze, che si distingue da quella presentata da Gervasio di Tilbury per la presenza del limbo dei bambini e del purgatorio e l'assenza nell'elenco dei regni dell'aldilà di un secondo inferno (sebbene alcuni sermoni sembrano indicare due diverse localizzazioni dell'inferno, una aerea ed una sotterranea) e del paradiso terrestre (anche se probabilmente non è indicato perché pensato parte della terra stessa e perché non è considerato un luogo di riposo per i morti). Il seno di Abramo sembra un punto di convergenza nei testi dei due autori: Gervasio lo pone accanto all'inferno terreno, mentre Iacopo da Varazze non lo localizza come si è visto. Altrettanto interessante risulta in entrambi gli scrittori la presenza di un inferno o di un luogo di pena in cui sono presenti demoni localizzato nell'aria, sebbene in Iacopo da Varazze, come il limbo dei padri, compaia nei sermoni, ma non venga considerato in autonomia nel sermone dedicato alla descrizione dei regni oltremondani.

La possibilità dell'esistenza di luoghi di pena aerei o visibili nell'aria non era inusuale nel medioevo, soprattutto nei racconti popolari, come nelle raccolte di *exempla* o *miracula*. Anche nel *Liber de visionum et miraculorum Clarevallensium* di Erberto di Clairvaux vi è un episodio che riporta questa credenza, già presente nel titolo: *De eo qui solitus erat videre spiritus aereos et animas defunctorum*. Il protagonista di questa storia è in grado di vedere le anime dei defunti nei luoghi ultraterreni, tanto da poterne indicare *patriam, genus, nomen et faciem*. Specifica che vede le anime in purgatorio (*in purgatoriis locis*) e che vede sia le anime *reprobae* che quelle *salvanda*. Le capacità di tale visionario sconfinano nella predizione: egli vede spiriti e immagini che sa interpretare; per esempio, il visionario vede nel cielo la figura di un cavallo, ma questa non è intera: solo una parte delle sue membra è visibile nel firmamento. Ogni giorno, guardando in cielo, il visionario vede la figura del cavallo più completa rispetto al giorno prima. Quando il visionario vede che al cavallo manca l'ultima parte delle sue membra per essere completa, va dal proprietario dell'animale ad avvisarlo che il giorno successivo, quando il cavallo sarebbe stato intero, egli sarebbe morto.<sup>565</sup>

Bisogna considerare però che il visionario di questo racconto vede nell'aria i luoghi ultraterreni e le anime lì punite, ma non vede anime punite nell'aria; tuttavia è anche affermata la presenza di *spiritus aerei*, sicuramente presenti nell'aria.

---

<sup>565</sup> *Herberti Turritani archiepiscopi Liber de visionum et miraculorum Clarevallensium*, cit., <161>, p. 286 - 287, 8079 - 8103.

## 1.4 Il Purgatorio di San Patrizio

Mentre nel sud Italia compariva un purgatorio infernale, localizzato nei vulcani, in Irlanda appariva il *Purgatorio di San Patrizio*.

Come si è detto, Le Goff afferma che proprio tra il XII e il XIII secolo, con il concilio di Lione del 1274, si afferma il purgatorio come terzo luogo ultraterreno, attraverso la comparsa del sostantivo *purgatorium*, accanto all'aggettivo *purgatorius* già presente nell'alto medioevo, soprattutto come attributo di *ignis*. L'affermarsi del purgatorio porterà alla scomparsa del "seno di Abramo", del *refrigerium*, e di alcune caratteristiche delle pene ultraterrene tipiche dell'alto medioevo.<sup>566</sup>

Secondo la leggenda, mentre Patrizio provava senza successo a evangelizzare il popolo irlandese, Dio gli mostrò una cavità nel terreno che conduceva al purgatorio. Il santo costruì sul luogo una chiesa e da allora, per chi volesse, c'era la possibilità di visitare il purgatorio recandosi sul posto. Poiché fu Patrizio a rivelarne l'esistenza quel luogo venne ricordato come il Purgatorio di San Patrizio.<sup>567</sup>

L'ingresso al purgatorio venne individuato in un'isola del lago di Ulster; si riteneva fosse in una grotta o cavità del terreno, e che lì si potessero vedere e soffrire le pene inflitte alle anime. Inoltre si pensava che chi avesse subito tali tormenti per un giorno e una notte sarebbe stato dispensato dalle pene ultraterrene dopo la morte se nel frattempo non avesse peccato gravemente. L'isola si chiama Station Island ed è situata nel Lough Derg (lago rosso), nella contea di Donegal (Eire). Fin dal XII secolo fu meta di pellegrinaggio e tutt'ora esiste un pellegrinaggio dedicato tra il 1° giugno e il 15 di agosto.<sup>568</sup>

Appare quindi un altro luogo di contatto e passaggio per una realtà ultraterrena, Station Island, perfettamente localizzato nella geografia reale.

L'immagine di questo passaggio, di questo ingresso, è un pozzo, oppure una bocca, o ancora una caverna, una grotta. Questa immagine caratterizzerà fortemente la topografia del purgatorio. Anche il questo caso il purgatorio è situato sotto terra, così come nelle rappresentazioni ambientate nel sud Italia dove l'aldilà infernale o purgatoriale è situato all'interno di un vulcano, e l'immagine che spesso appare (*olla vulcani*) è quella del cratere, della bocca del vulcano, dell'*abyssum*. L'immagine che si ritrova sia in Irlanda che in Campania o Sicilia è pressoché la stessa.

Il richiamo al vulcano può forse suggerire un'immagine più carica di connotati infernali del purgatorio irlandese di San Patrizio. In realtà non è esattamente così, come si è visto trattando del *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*.<sup>569</sup>

La fortuna di questo testo ed anche del luogo ad esso associato, Station Island, è stata immensa. In questa sede si è deciso analizzare in particolare il modo in cui la letteratura omiletica e divulgativa basso-medievale in lingua latina ha recepito e utilizzato questo racconto.

Iacopo da Varazze riprende l'episodio percorrendo tutti gli snodi principali della vicenda nella sua *Legenda aurea*, seppure riporti infine solo un riassunto. Un *puteus maximus et*

---

<sup>566</sup> Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., p. 221.

<sup>567</sup> Ivi., p. 217. In realtà questo episodio non esiste nelle vite del santo scritte prima del 1180, compare per la prima volta nella vista scritta di Jocelyn di Furness. (Ivi, p. 217, nota 3.)

<sup>568</sup> Ivi, p. 223.

<sup>569</sup> Cf. p. 50 - 51.

*profundissimus* è l'accesso al purgatorio, lì si trovano demoni e fuoco, anime bruciate vive e colpite da lamine di ferro, anime aggredite da *serpentes (...)* et *bufones aculeis ignitis* che strappano loro le viscere; altre vengono fritte in una pentola. Ricompare la ruota di fuoco e una casa con *foveas metallis bullientibus plenas* in cui le anime vengono immerse, alcune più altre meno. Si trova anche qui un *latissimus puteus* che è la bocca dell'inferno, da cui esce un *fumus horribilis et fetor intolerabilis*. Ricompare pure il ponte *strictissimum et instar glaciei politus et lubricus, sub quo fluuius ingens sulphureus et igneus fluebat*. Ancora ritornano le porte del paradiso terrestre mirabili e preziose e il *pratus amenissimus* pieno di fiori.<sup>570</sup>

Rispetto al testo di Enrico di Saltrey si possono trovare più dialoghi diretti, non solo l'esclamazione delle anime in pena: "*Parce! Parce!*". Le minacce e le tentazioni non sono riportate in modo indiretto, ma attraverso un discorso diretto messo in bocca ai demoni. La differenza più rilevante riguarda il nome e la condizione sociale del protagonista: non è più il cavaliere Owein, ma il *nobilis Nicholaus*. Probabilmente Iacopo da Varazze riteneva Owein un personaggio meno utile o esemplare per il pubblico a cui era rivolta la sua raccolta.

Stefano di Bourbon non dimentica di riportare la vicenda nel capitolo dedicato al purgatorio del suo *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*.<sup>571</sup> Inizialmente riferisce di aver letto nella *Vita beati Patricii* che Patrizio, mandato a predicare in Irlanda, faticava a convertire gli irlandesi. Un giorno, mentre pregava, Dio gli mostrò una *fossa rotunda* nella quale chi avesse trascorso un giorno e una notte sarebbe stato purificato.<sup>572</sup> Successivamente riporta l'episodio per cui un certo *magister Iohannis* (Giovanni di Saint-Quentin) riferisce di aver sentito da un tale che era stato in *illo purgatorio, qui de nullo quod videret in hoc mundo gaudere poterat vel ridere*.<sup>573</sup> Infine Stefano ripercorre il racconto già ripreso da Iacopo da Varazze. Come quest'ultimo riassume la vicenda e riduce la lunghezza del narrato, riportando solo il viaggio nel purgatorio. La differenza più rilevante risulta anche in questo caso la modifica del nome del protagonista: se il cavaliere Owein affrontava l'"ordalia" per Enrico di Saltrey, e il nobile Nicolao è il protagonista di Iacopo, Stefano cancella il nome: il suo protagonista sarà solo un *miles*. Nessun nome, nessuna personalizzazione e un chiaro riferimento ad una delle tre classi sociali tipiche del medioevo (*miles*), che si avvicina a quella del cavaliere Owein originario. Per il resto il testo ripercorre tutti i principali elementi apparsi con Enrico di Saltrey e Iacopo da Varazze. In seguito riporta anche il *puteus* attraverso cui si giunge all'inferno e anche il ponte *artus et arduus et ita congelatus et lubricus*. Anche la descrizione dell'Eden con i suoi prati e le mura impreziosite da oro e gemme è la stessa dei predecessori.<sup>574</sup> Inoltre, rispetto al testo di Iacopo da Varazze scompare il discorso diretto tranne nel caso del grido delle anime in pena (*Parce!*) presente anche nel testo originario.

Umberto di Romans riporta la fortunata vicenda nel suo *De dono Timoris*. L'opera appare molto simile a quella di Stefano di Bourbon ed entrambi, trattando del timore come dono divino, si addentrano nella descrizione delle pene ultraterrene per giustificare la paura che queste suscitano nell'uomo. Entrambi dividono la sezione dedicata al timore in dieci parti, ma i sottocapitoli non si corrispondono perfettamente: sebbene appaiano molto simili tra loro, Umberto modifica l'ordine delle parti e talvolta ne varia il contenuto.<sup>575</sup> Il *Purgatorio di san*

<sup>570</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, cit., XLIX, p. 321 - 325.

<sup>571</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 158 - 161, 508 - 651.

<sup>572</sup> Ivi, p. 158, 508 - 516. Cf. Tubach 3998.

<sup>573</sup> Ivi, p. 158 - 159, 516 - 521.

<sup>574</sup> Ivi, p. 159 - 161, 521 - 621.

<sup>575</sup> Ludovico Frati, *Il Purgatorio di San Patrizio secondo Stefano di Bourbon e Umberto di Romans*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 8 (1886), p. 140 - 159.

Patrizio dunque si trova nel capitolo quinto (*De timore purgatorii*), nella prima sezione (*De assertione purgatorii*) e nella terza (*De conditionibus timendis in purgatorio*). Inizialmente il domenicano fa riferimento a questa vicenda per esemplificare come il Signore avesse già fatto conoscere all'uomo molte informazioni sul purgatorio e racconta che esiste una *fossa rotunda* in cui se qualcuno trascorre un giorno e una notte si può considerare purgato dai suoi peccati ed esentato dalle pene ultraterrene.<sup>576</sup> Ritornano esattamente gli stessi termini di Stefano di Bourbon (*fossa, perseverare*) a testimonianza della stretta relazione tra le due opere.<sup>577</sup> In seguito, nella sezione dedicata ai motivi per cui bisogna temere il purgatorio, Umberto tratta di un *miles* che una volta entrato e uscito da tale purgatorio si è afflitto ogni giorno per tutta la vita a causa di ciò che aveva visto.<sup>578</sup> Questo motivo torna più volte nella letteratura omiletica, specialmente quella legata alle visioni o ai viaggi all'inferno di eremiti.<sup>579</sup> Infine riprende le esatte parole usate da Stefano e attribuite a un tale che parla con un *magister in theologia anglicus natione*: Umberto afferma che questa persona, dopo quello che aveva visto in purgatorio, disse al *magister* che *de nullo quod in mundo videret poterat gaudere vel ridere de aliquo, cui amara videbantur omnia delectabilia mundi*.<sup>580</sup> Ancora si riscontra una stretta relazione tra i testi di Stefano di Bourbon e di Umberto di Romans. Inoltre è interessante rilevare come quest'ultimo non riporti ciò che vide il *miles* o il tale che parla al *magister*: non vi è alcuna descrizione del purgatorio o delle pene ultraterrene.

Nel *Dialogus miraculorum* il monaco protagonista del dialogo non dimentica di fare riferimento al Purgatorio di San Patrizio per dimostrare agli scettici l'esistenza del purgatorio stesso. Dopo aver riferito che il purgatorio si trova in diversi luoghi sulla terra, indica la Scozia (*Scociam*) come luogo dove cercare una prova della sua esistenza. In seguito descrive le modalità e riti attraverso cui si può visitare la realtà ultraterrena in Scozia.<sup>581</sup>

Attraverso le opere di Iacopo da Varazze, Stefano di Bourbon e Umberto di Romans, si può vedere come nel racconto sia cambiato spesso il nome del protagonista e la sua classe sociale fino alla sparizione del suo nome nel generico riferimento alla sola classe sociale di appartenenza (*miles*); probabilmente questi cambiamenti avevano l'obiettivo di andare incontro al pubblico cui era più frequentemente rivolto il sermone. Si riscontra una tendenza alla generalizzazione, già osservata nel mutarsi di diversi *mirabilia* in *exempla* utili per le omelie. L'obiettivo era quello di avere una storia il più possibile riusabile, per cui meno personalizzata e più breve. Anzi, spesso il riferimento a un racconto o l'uso di un *exemplum* è prettamente funzionale al bisogno didascalico dello scritto: in Umberto di Romans<sup>582</sup> scompare la descrizione dei luoghi e delle pene ultraterrene poiché basta il riferimento alla famosa vicenda e alle conseguenze di tale visione sul protagonista per giustificare il timore che l'aldilà deve provocare negli uomini. L'introduzione di molti discorsi diretti da parte di Iacopo da Varazze ha forse l'intento di favorirne un utilizzo orale. Cesario si serve invece di questa

<sup>576</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., V, p. 86 - 87.

<sup>577</sup> Cf. *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 158 - 161, 508 - 651.

<sup>578</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., V, p. 90.

<sup>579</sup> Passare la vita nella mortificazione dopo una visione delle pene ultraterrene è un motivo già presente nelle *Vitae Patrum* (Verba seniorum 7, 25, Pl. 73, 900C, cf. Tubach: 3725) e nella parte finale della visione riportata da Beda, la visione di Drycthelm (cf. Tubach: 1818). Entrambi sono ripresi da Stefano di Bourbon, rispettivamente: I, IV, 745 - 754; I, I, 127 - 157 e I, IV, 217 - 220.

<sup>580</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris* cit., V, p. 91.

<sup>581</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 38, V, p. 2271 - 2272.

<sup>582</sup> Per maggiori informazioni sulla tradizione latina e volgare del Purgatorio di San Patrizio in Umberto di Romans si faccia riferimento a Ludovico Frati, *Il Purgatorio di San Patrizio secondo Stefano di Bourbon e Umberto di Romans* cit., p. 140 - 159.

vicenda solo per testimoniare e provare l'esistenza reale del purgatorio. Il testo viene dunque reso e utilizzato nel modo più funzionale all'obiettivo del predicatore.

In conclusione si può affermare che il racconto del Purgatorio di San Patrizio, sebbene riusato in modalità diverse, testimonia la credenza diffusasi nel basso medioevo dell'esistenza di una località identificata ancora una volta come un luogo di passaggio per l'altro mondo: Station Island. Un luogo dove si può raggiungere il purgatorio, più che la località dove questo è situato. Seppure vi sia forte contiguità tra i due mondi rimane una separazione, un diaframma, una "soglia", prendendo in prestito il termine da Taviani.<sup>583</sup>

In effetti i diversi vulcani citati, il lago di Pozzuoli, la stessa Station Island sono principalmente "soglie" dell'aldilà. Il re Teodorico è gettato nel vulcano affinché raggiunga l'inferno, il principe di Salerno scorge nell'attività del vulcano un presagio, come se la montagna di fuoco con le sue eruzioni fosse un mezzo attraverso cui l'aldilà offre indizi al mondo terreno; lo stesso testo di Gervasio indica la presenza di uno stretto sentiero tra i pendii del vulcano per giungere al *locus amoenus* paradisiaco. Il lago di Pozzuoli ospita le porte in bronzo dell'inferno, oppure esala fumi nocivi che idealmente risalgono dall'inferno in superficie attraverso il lago. Station Island ospita la grotta attraverso cui si può giungere al purgatorio, al cui interno vi è il pozzo che porta all'inferno e il ponte da attraversare per giungere all'Eden. Inoltre l'immagine della "soglia" appare simile nei diversi testi anche se cambiano le località e gli elementi naturali coinvolti: *olla vulcani, horrida montis vorago, lacus, puteus profundissimus*. Tutti questi termini richiamano l'immagine di una concavità, o di un buco, un pozzo che comunica con sottoterra. L'ingresso all'inferno e al purgatorio ha i medesimi connotati, talvolta per descriverli sono utilizzati gli stessi sostantivi, anche quando sono luoghi chiaramente distinti: nel *Purgatorio di San Patrizio* il termine *puteus* indica sia l'ingresso al purgatorio che all'inferno.

Se spesso ritorna in queste immagini il concetto della "soglia", bisogna anche considerare che questo non si adatta a tutti i racconti analizzati. In alcuni casi il vulcano non è identificato solamente come "soglia", ma anche come luogo dove risiedono le anime punite, quindi come sede dei *loci penales*.

## 1.5 Il Paradiso terrestre sulla terra

Se finora si è trattato di immagini e luoghi reali che spesso assumono la funzione di "soglia", ora, prendendo in esame il paradiso terrestre, si farà riferimento a località che lo contengono e testi che ne indicano l'ubicazione e la più o meno possibile raggiungibilità.

Si è parlato delle diverse descrizioni medievali del paradiso e dello stesso lento processo che ha portato nella mentalità medievale la possibilità di separare in modo chiaro Eden e paradiso celeste.<sup>584</sup>

Inoltre, si è precedentemente ricordato un filone letterario che narrava di viaggi nell'aldilà, nei quali sono compresi la *Navigatio sancti Brendani* e i testi collegati alla Leggenda del legno della Croce e del genere letterario basso-medievale che ne è derivato dei resoconti di viaggio al paradiso terrestre.<sup>585</sup>

---

<sup>583</sup> Paolo Taviani, *Soglie dell'Aldilà nell'Irlanda medioevale* in *Luoghi sacri e spazi della santità*, cur. Sofia Boech Gaiano, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, p. 37 - 47, p. 38.

<sup>584</sup> Cf. par. I.1.5.4, p. 13 - 17.

<sup>585</sup> Cf. par. I.2.8, p. 56 - 59.

Sebbene il paradiso terrestre rimanga raggiungibile o precluso all'uomo in base ai testi analizzati, si prenderanno ora in considerazione quei racconti esemplari e quei testi omiletici che collocano il paradiso terrestre nella geografia terrestre, sia che lo ritengano visitabile dall'uomo, sia che lo ritengano irraggiungibile.

Non stupirà rinvenire queste caratteristiche nell'opera citata di Gervasio di Tilbury. Infatti nel secondo libro degli *Otia imperialia* l'autore tratta di geografia; in questa sezione mescola realtà e finzione, riportando le notizie più disparate sui diversi luoghi enunciati mostrando un grande gusto favolistico. Si è già trattato del capitolo 12 (*De insulis Mediterranei maris*) rispetto al rapporto tra Artù e l'Etna,<sup>586</sup> ma per quanto riguarda l'Eden risultano interessanti il capitolo 10 (*De quatuor monarchiis et quinque zonis et paradiso*) e il capitolo 11 (*De fonte et quatuor fluviis paradisi*).

Nel decimo capitolo compare l'Eden, posto ad Oriente, descritto come un *locus amoenissimus*, pieno di delizie, lontano e precluso alle zone abitabili della terra, così in alto da toccare la luna ed evitare il Diluvio Universale. Esso è irraggiungibile per i mortali a causa del calore del sole.<sup>587</sup>

Nel capitolo 11 del primo libro appaiono quattro fiumi che discendono da una fonte posta sul paradiso (paradiso terrestre): Fione-Gange, Gion-Nilo, Tigri ed Eufrate. Assorbiti dalla terra fuoriescono più volte, come nel caso del fiume Gardon nella provincia Narbonese (nell'attuale dipartimento di Gard, in Provenza).<sup>588</sup>

Si può notare come vengano riportati molti elementi tradizionali della descrizione dell'Eden, senza alcuna innovazione. In particolare il riferimento alla fonte dell'Eden e ai quattro fiumi si può ritrovare nella Bibbia stessa. Il Gange inoltre appare anche nel viaggio di Alessandro Magno, e quattro fiumi paradisiaci erano posti attorno alla città celeste della *Visio Pauli*.<sup>589</sup> Anche in questo caso la collocazione del paradiso edenico è fortemente terrestre e localizzabile, ma non raggiungibile.

Appare curiosa la vicinanza tra la descrizione dell'Eden (*locus amoenissimus*, pieno di delizie) e la descrizione della "vastissima prateria, incantevole e colma di ogni delizia", presente sempre nell'opera di Gervasio nel capitolo 12, raggiunta passando per uno stretto sentiero tra i declivi dell'Etna, in cui il servo del vescovo trova il palazzo di Artù. Entrambi sono luoghi verdi, pieni di "delizie", uno irraggiungibile, l'altro solo difficilmente, passando per uno stretto sentiero. Seppure in capitoli separati e sebbene siano indicati chiaramente come due luoghi diversi da Gervasio, le analogie nell'ambientazione appaiono evidenti. Entrambe le descrizioni si rifanno alle descrizioni tipiche del paradiso dell'alto-medioevo. Infatti la raggiungibilità del *locus amoenus* non è un'innovazione, ma una variante già attestata e viva nella tradizione. L'elemento dello stretto sentiero se non è chiaramente testimoniato in opere che trattano dell'Eden fa parte di moltissime rappresentazioni dell'aldilà: il sentiero stretto richiama la porta stretta<sup>590</sup> del paradiso biblico, ed anche il ponte strettissimo che Owein deve attraversare per giungere al Paradiso terrestre.

---

<sup>586</sup> Cf. par. III.1.1, p. 178 - 183.

<sup>587</sup> Gervase of Tilbury, *Otia imperialia*, cit., II, 10, p. 66.

<sup>588</sup> Ivi, I, 11, p. 70 - 72.

<sup>589</sup> Cf. par. I.1.5.4. e par. I.2.2.2.

<sup>590</sup> Matt. 7, 13 - 14; Luc. 13, 24.

Il medesimo discorso si ripropone per la rappresentazione edenica che si rivela nel *Purgatorio di San Patrizio*. Le alte mura ripropongono il motivo della “città celeste”, della “città dei beati”, della “Gerusalemme celeste”. Il giardino di delizie non ha bisogno di commenti e nemmeno il riferimento al profumo che è onnipresente in tale città: si tratta infatti di una delle caratteristiche più forti delle descrizioni paradisiache, in opposizione alla puzza, al fetore (*fetor*) infernale.

Anche Stefano di Bourbon riporta un episodio che può riferirsi alle descrizioni edeniche, in particolare all’idea di un Eden oltremare, forse su un’isola:

*Audivi a quadam persona, que diu manserat in terra transmarina (sed si verum mirabiliter nescio), quod quidam in terra transmarina senex et fatigatus, ad fontem veniens, casu fortuito, siciens et de illo bibens, cum esset senex, factus est iuvenis, (...) Sed postea, ut audivi, dictum fontem, etsi voluit, non valuit invenire.*<sup>591</sup>

In questo testo di Stefano di Bourbon ritroviamo la presenza di un *senex* in una terra oltremare e la presenza di una fonte (*fons*) che, sebbene non sia la “fonte della vita”, ha caratteristiche magiche: ridona la giovinezza. Non si parla affatto di Eden, ma l’episodio è inserito nella notizia 80, intitolata: *Quod verbum Dei pascit*. Si trova nel capitolo dedicato al “dono della pietà”. L’analogia espressa dal predicatore è quella tra la Parola di Dio (*verbum Dei*) e la fonte della vita (*fons vite*). Anche la notizia successiva esordisce con queste parole: *Verbum Dei vivificat, unde fons vite dicitur*. L’immagine del fiume che si divide in quattro rivi nell’Eden e il fiume nato dal trono di Dio nel passo dell’Apocalisse precedentemente citato, oltre a unirsi in diverse immagini paradisiache, hanno anche suscitato molte letture allegoriche. Graf spiega nel suo saggio come la “fonte della vita” dell’Eden talvolta appaia esterna al paradiso stesso o ad esso collegata, formando diverse leggende, e venga chiamata “fontana della vita” o “fontana della giovinezza”.<sup>592</sup>

Si è fatto precedentemente riferimento al viaggio di Alessandro Magno al Paradiso terrestre: questa storia viene riportata e rielaborata in altri testi, e in particolare ritorna nelle opere di Stefano di Bourbon e di Umberto di Romans. Il primo riporta l’episodio, intitolato *De lapide Alexandri*, in cui Alessandro Magno, navigando *per quemdam fluuium paradisi* per raggiungere *ortum eius*, incontrò un *senex* che lo convinse a tornare indietro e gli diede una pietra (*lapidem pretiosum pulcherrimum*) dicendogli che nel peso della pietra avrebbe scoperto il proprio valore. La pietra nuda pesava quanto qualunque altra cosa posta sull’altro piatto della bilancia, ma, una volta coperta di polvere, non pesava nulla e una pagliuzza sbilanciava in proprio favore le braccia della bilancia. Questa metafora insegnò ad Alessandro che da vivo il suo valore era pari a quello di qualsiasi altro uomo, ma da morto, una volta sepolto, avrebbe perso ogni valore. Stefano di Bourbon poi prosegue il discorso paragonando l’uomo al pavone: vedendo le proprie penne e la ruota della propria coda l’animale si insuperbisce, ma guardando poi le zampe depone la superbia; così fa l’uomo *viso fine*.<sup>593</sup> L’episodio è narrato nel settimo capitolo, che è dedicato al “timore della morte” come dono divino. Il dono della pietra da parte

<sup>591</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., II, I, p. 22, 504 - 515. L’*exemplum* è riportato anche in *Anecdotes historiques, légendes et apologues*, cit., p. 77.

<sup>592</sup> Arturo Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, cit., p. 35 - 37.

<sup>593</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit. I, VII, p. 301 - 302, 852 - 864.

del bianco vegliardo del paradiso ad Alessandro Magno ha questo significato: ricordare al grande condottiero la sua mortalità e di conseguenza trasformare la sua superbia in umiltà. Anche Umberto di Romans riporta la vicenda nel capitolo dedicato al “timore della morte”, in particolare nel sottocapitolo *De fructibus memorie mortis in timentibus eam*<sup>594</sup>. Dopo una lunga dissertazione e una lunga serie di *exempla*, torna l’episodio di Alessandro Magno. Umberto elimina qualsiasi riferimento al viaggio ultraterreno e al vecchio vestito di bianco, concentrandosi solo sulla pietra miracolosa: “*Item legitur in Gestis Alexandri quod fuit missus ei quidam lapis pretiosus*”. Il predicatore afferma che la pietra nuda posta su un braccio della bilancia pesa più di qualsiasi altro oggetto posto sull’altro braccio. Invece, se la pietra viene coperta di polvere, risulta al contrario meno pesante di qualunque cosa. Il significato proposto è il seguente: “(...) *nunc enim plus ponderatis quam totus mundus qui vos sustinere non potest, sed posito pulvere super vos in morte minus eritis quam aliquid mundi*”. E conclude: “*Ecce quomodo mors annihilat*”.

In entrambi i testi analizzati l’episodio è subordinato al messaggio morale che l’autore intende veicolare; l’*exemplum* ricorre solamente agli elementi principali presenti nel più esteso racconto dedicato ad Alessandro Magno. A Umberto di Romans risulta utile il celebre nome del protagonista e il significato simbolico attribuito alla pietra magica, mentre la modalità e l’ambiente in cui questa entra in possesso di Alessandro Magno sono elementi secondari, che possono essere riferiti o meno. Le stesse modalità di ripresa dell’episodio si possono ritrovare nel testo di Stefano di Bourbon, anche se appare meno parco di elementi di Umberto di Romans: rimane il riferimento al *flumen paradisi*, al giardino (*ortus*), al *senex*. Sembra che a entrambi i domenicani interessi la vicenda per poter fare riferimento ad un personaggio storico celebre e talvolta favoloso o legato a imprese favolose, così da poter comporre un *exemplum* che porta una verità che, se è valida per un personaggio di tale levatura, non può che essere valida per tutti.

Molto interessante risulta anche un racconto riportato da Gervasio di Tilbury, nel terzo libro della sua opera *De ligno dominice crucis et piscina probatica*. Questo testo narra che secondo un’antica leggenda si diceva che, all’epoca della costruzione del tempio di Gerusalemme, un pezzo di legno (*lignus*) non era adatto per essere utilizzato. Successivamente la regina di Saba giunse in una casa nel bosco chiamata *Nerota*, e vide il *lignum dominice crucis*; ella disse a Salomone che qualcuno sarebbe morto su quel pezzo di legno e che in seguito a ciò *perirent Iudei, perderentque locum et gentem*. Salomone, spaventato, seppellì il legno in un luogo dove in seguito venne realizzata la “piscina probatica”. Al tempo di Cristo, questo legno risalì verso la superficie come per annunciare la venuta del Messia. Da lì, come dicono, l’acqua iniziò a muoversi (*mocio*) quando scendeva dal cielo un angelo e colui che per primo, malato, si immergeva in acqua, diventava sano qualunque infermità avesse. Dicono che questo legno fu la croce del Signore (*et hoc ligno asserunt esse crucem Domini*).

A questo punto l’autore inserisce un piccolo *excursus*:

*Sed et alii dicunt Adam de paradiso tulisse pomum vel surculum ligni vetiti, ex cuius semente fuit crux, ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret, ut legitur super Matheum in glosa.*

---

<sup>594</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., p. 172, 404 - 412.

Conclude affermando che nessun autore sa dire con certezza quando tale movimento (*mocio*) iniziò, né a quale ora accade: il continuo arrivo di malati rende incerta l'ora (*cotitnuus languentium adventus incertitudinem hore mostrat*).<sup>595</sup>

In questa notizia troviamo associati i motivi dell'“acqua che sana”, variante dell'“acqua che ringiovanisce”, e del legno della croce di Cristo che deriva da una pianta presente nel Paradiso terrestre. Inoltre si introduce un elemento interessante rispetto alla “Leggenda della croce di Cristo”: fu Adamo a portare un frutto o un rametto dell'albero proibito dal Paradiso terrestre al mondo terreno.

L'episodio accennato nell'*excursus* riportato sopra è ripreso anche nella notizia 105:

*Traditio Grecorum habet quod de arbore illa in cuius fructu peccavit Adam, ramus fuit translatus in Ierusalem; qui in tantam excrevit arborem quod de illa facta est crux Domini, ut in eodem ligno repareretur quo perditum fuit genus humanum.*<sup>596</sup>

L'editore rileva che Gervasio di Tilbury è il primo ad affermare in modo esplicito che il legno della croce deriva dall'“albero della conoscenza”.<sup>597</sup> Il *fructus* che rappresenta il peccato originale di Adamo della notizia 105 in effetti rimanda chiaramente al famoso albero biblico, non riportano solamente un generico riferimento ad una pianta dell'Eden.

Il fatto che la leggenda sia riportata al tempo di Salomone lega l'episodio ricordato da Gervasio di Tilbury a una versione che appare anche nella *Historia Scholastica*. La notizia per cui invece il legno risultasse inadeguato alla costruzione del tempio di Gerusalemme viene associata dall'editore alla versione della leggenda tramandata da Goffredo di Viterbo e Giovanni Beleth.<sup>598</sup>

La “Leggenda della croce” trova quindi terreno fertile dal XII secolo in poi e anche l'opera di Gilberto di Tilbury contribuisce ad essa. Nella notizia 54 del terzo libro introduce anche un motivo nuovo: Adamo stesso portò il *pomum vel surculum ligni vetiti* sulla terra.<sup>599</sup>

Per quanto riguarda la descrizione del Paradiso terrestre, esso risulta anche in quest'opera una località raggiungibile, o quantomeno un luogo da cui Adamo ha potuto portar via qualcosa. Seppure non descritto nell'Eden, il motivo della “fonte della vita” sembra essersi trasferito in quello della “piscina probatica” che ridona la salute ai malati al momento del passaggio di un angelo. Il potere salvifico è sempre strettamente legato all'acqua e tale proprietà è dovuta alla presenza in essa di un legno proveniente dal Paradiso terrestre stesso.

La testimonianza secondo cui questa storia fosse tramandata dai greci si ritrova anche nella *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze:

*In loco singulari fuit sepultus, quia ididem ubi Christus passus est Adam fuit deceptus, sed pro tanto dicitur quia sicut Adam deceptus fuit in ligno, ita Christus est passus in ligno. In quadam tamen hystoria Grecorum dicitur quod in eodem.*<sup>600</sup>

<sup>595</sup> Gervasio di Tilbury, *Otia imperialia*, cit., III, 54, p. 656 - 660.

<sup>596</sup> Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, cit., 105, p. 194.

<sup>597</sup> Gervase of Tilbury, *Otia imperialia*, cit., III, 105, p. 792, nota 1. Nel *Liber Floridus*, si specifica che si tratta dell'albero della vita, non identificabile direttamente con l'albero della conoscenza del bene e del male. Cf. par. I. 2.8, p. 57.

<sup>598</sup> Cf. par. I.2.8, p. 56 - 58.

<sup>599</sup> Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, cit., 54, p. 108.

<sup>600</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., LI, p. 345.

Anche questo autore riprende l'idea secondo cui la croce di Cristo derivi in qualche modo dall'albero che ha condotto alla perdizione Adamo. Inoltre Iacopo da Varazze fa ancora riferimento a questa leggenda in un'altra parte della sua *Legenda Aurea* dedicata all'*inventio crucis* che riporta la versione che fa risalire la storia al tempo di Salomone.<sup>601</sup> Il predicatore, dopo aver ricordato che in realtà il legno della croce è stato ritrovato più volte nella storia, riporta più notizie relative alla leggenda: Adamo era malato e mandò Seth a recuperare nell'Eden l'"olio di misericordia", l'angelo Michele però lo fermò e gli disse che avrebbe dovuto aspettare molti anni, fino alla venuta di Cristo. Poi Iacopo da Varazze dice che gli venne consegnato comunque un rametto da piantare in Libano, mentre fonti greche ritengono che l'angelo diede a Seth un ramo dell'albero della conoscenza che venne poi piantato sul tumulo di Adamo. Successivamente si arriva al tempo di Salomone: il re voleva utilizzare l'albero cresciuto sull'antico tumulo per la *domus saltus*, ma il suo legno, cambiando sempre misura, si rivelò inutilizzabile; allora venne gettato su un lago e venne utilizzato come ponte. Passando di lì più tardi, la regina di Saba lo venerò, percependone il valore salvifico. Il predicatore ricorda anche che altri storici ritengono che la regina vide il legno nella *domus saltus* e disse a Salomone che un uomo sarebbe stato appeso ad esso e ciò avrebbe portato alla distruzione del *Iudeorum regnum*. Salomone fece quindi seppellire il legno nel luogo in cui in seguito venne costruita la piscina probatica. Nel testo del domenicano viene poi ricordato il potere taumaturgico delle sue acque per azione del tocco di un angelo e per la virtù del legno ed infine si dice che il legno venne ritrovato nei giorni della passione di Cristo. La *legenda* narrata da Iacopo di Varazze risulta quella che riporta forse più informazioni e riassume gli eventi principali della leggenda che si sono incontrati nel corso del tempo e delle opere analizzate. In più Iacopo da Varazze cita una delle sue fonti: Giovanni Beleth.<sup>602</sup>

A tale leggenda fa riferimento anche Stefano di Bourbon nel capitolo dedicato al "dono del consiglio", in una sezione intitolata "*De misericordia*", nella quale tratta in particolare di come i prelati debbano essere misericordiosi. Afferma poi che il primo effetto della misericordia *dicitur esse quia hoc oleo inunctos Christus salvat*. Si pone quindi un'analogia tra il termine misericordia e un unguento di misericordia che dà salvezza. A questo punto Stefano di Bourbon riporta la "Leggenda della croce".<sup>603</sup>

Il predicatore domenicano nella sua opera unisce la versione che riporta la storia ai tempi di Adamo e Seth a quella che si riferisce ai tempi di Salomone. Quest'ultima ripercorre elementi già incontrati come la profezia della regina di Saba, la reazione spaventata di Salomone che seppellisce il legno, la posizione della *Probatice piscine*, il legno che torna in superficie *tempore Passionis*. In questo passo si perde la proprietà taumaturgica dell'acqua, probabilmente perché interessava maggiormente a Stefano di Bourbon il confronto e il collegamento tra l'epoca di Adamo, della perdizione, e il tempo di Cristo, della salvezza. Su questa linea si svolge l'analogia tra l'olio che deriva *de arbore misericordie* e l'unguento della misericordia di Cristo, oltre che il viaggio del *lignum*, che dal paradiso terrestre perduto da Adamo raggiunge le regioni abitate della terra per divenire strumento di salvezza con Cristo. La novità rispetto ai testi analizzati è il richiamo alla versione della leggenda che rimanda ad Adamo e Seth, utile al predicatore per la metafora legata alla misericordia.

<sup>601</sup> Ivi, LXIV, p. 459 - 469.

<sup>602</sup> Giovanni Beleth, *Rationale divinarum officiorum*, PL 202, c. 152 - 153. Cf. *Summa de ecclesiasticis officiis*, cit., p. 289 - 292.

<sup>603</sup> *Anecdotes historiques, légendes et apologues*, cit., p. 425 - 426. Cf. par. II. 11.

Anche in questa descrizione l'Eden risulta irraggiungibile, non perché non accessibile alla fisicità dell'uomo, ma poiché il luogo è custodito da un angelo che non permette agli uomini di accedervi. Inoltre in questo passo di Stefano di Bourbon non è chiaro da quale albero provenga il *ramus* portato da Seth ad Adamo e da questo piantato nella *terra promissionis*.

## 1.6 Luoghi reali a contatto con l'aldilà: una sintesi.

Come si è visto sono molteplici le località reali che vennero ritenute luoghi di accesso alle realtà ultraterrene o sede di queste, sia secondo una topografia orizzontale che verticale.

Per quanto riguarda le “soglie” dell'aldilà è la dimensione orizzontale quella più rappresentata. La grotta del Purgatorio di San Patrizio si trova nel nord Europa, nella Station Island; sempre a nord l'*infernus hyslandiae*, uno dei vulcani situati in Islanda ritenuto un accesso agli inferi. Trattando sempre di vulcani si sono visti l'Etna, lo Stromboli e il Vesuvio nel sud Europa, sempre indicati come luoghi di accesso all'inferno e, solo nel caso dell'Etna, in poche testimonianze, al purgatorio. Nel novero delle “soglie” ritroviamo il lago di Averno vicino a Pozzuoli e il lago di Pozzuoli, il primo contenente le porte dell'inferno secondo Gervasio di Tilbury, il secondo in comunicazione con la dimensione ultraterrena o per le esalazioni nocive che ne fuoriescono o per lo svolazzo domenicale degli uccelli-anima che godono del riposo dalle pene infernali secondo Pier Damiani. Si ricorda anche la palude di Thor vicino ad Arles, menzionata da Gervasio di Tilbury.

Molte di queste soglie permettono di raggiungere i luoghi purgatoriali e infernali in una dimensione verticale: il Purgatorio di San Patrizio è collocato sottoterra e così il Paradiso terrestre cui è collegato tramite un ponte, le porte di ferro del lago di Averno e gli stessi vulcani comunicano con il sottosuolo.

Talvolta però l'aldilà è collocato in una dimensione orizzontale, e in questo caso le “soglie” assumono un'importanza inferiore rispetto ai casi precedenti; questa situazione si ritrova soprattutto nelle descrizioni dell'Eden. Seppure in pochi casi sia rappresentato sotto terra, spesso è situato in una realtà totalmente terrena e, come si è visto, raggiungibile. Normalmente è collocato in oriente, spesso in India, talvolta si trova in cima a una montagna altissima o su un'isola difficilmente raggiungibile o ancora alla sorgente di uno dei quattro fiumi che ne fuoriescono.

Raramente anche l'inferno è collocato in una dimensione orizzontale, in particolare quando i vulcani sopracitati non hanno un ruolo di “soglia”, ma rappresentano essi stessi il luogo ultraterreno in cui le anime sono punite.

Gervasio di Tilbury riporta anche l'idea di un inferno aereo, collocato in una direttrice verticale, ma, differentemente dalle descrizioni più diffuse, non appare sottoterra, bensì sopra di essa.

## 2. Le immagini archetipiche e i connotati dell'aldilà

Dopo aver incontrato località reali che la tradizione medievale ha collegato alla realtà ultraterrena, in questo capitolo si intende analizzare le immagini archetipiche che ricorrono nelle rappresentazioni medievali dell'aldilà, quegli elementi naturali e artificiali che sono portatori di significati simbolici e che spesso diventano l'ambientazione dei racconti dedicati ai luoghi ultraterreni.

Inoltre si ripercorrerà il lessico più utilizzato per descrivere questi elementi e i regni dell'aldilà nel basso-medioevo cristiano.

### 2.1 Archetipi universali

L'argomento è stato analizzato da Howard Rolling Patch in un articolo del 1918.<sup>604</sup> I principali elementi presi in esame sono la montagna, il giardino e il fiume, elementi di cui lo studioso americano ritiene di potere indicare la provenienza orientale o nordica, con un maggiore peso in quest'ultima cultura:

The mountain, the streams, and the river seemed to be essentials in the Oriental mythology as they were not in the Celtic.<sup>605</sup>

Inoltre evidenzia altri motivi che però hanno una presenza così universale da non poter essere certi della loro provenienza, come il ponte, l'isola, l'albero della vita, la fontana e il pilastro. Si è scelto di iniziare da questi elementi l'analisi e di soffermarsi su come la letteratura che tratta dell'aldilà, specialmente quella omiletica e composta da *exempla*, utilizzi questi motivi archetipici.

#### 2.1.1. La montagna e l'isola

La montagna caratterizza le descrizioni di tutti i principali regni ultraterreni. Esistono esempi celebri come la montagna del Purgatorio di Dante, sulla cui cima è posto l'Eden, o la montagna sulla cui cima è posta la "casa di Venere", immagine alla base della letteratura che tratta della "corte di Amore" il cui primo esempio forse è il *De Nuptiis Honorii et Mariae* di Claudiano, della fine del IV secolo. Anche la casa di Natura nell'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla è posta su una montagna. La montagna sulla cui cima è situato il Paradiso terrestre è un *topos* molto frequente in tutto il medioevo e non è assente dalle rappresentazioni della tarda classicità o della classicità: si pensi anche al monte Olimpo o al Parnaso, sedi di creature divine. Inoltre anche nei Testamenti spesso il luogo di contatto con il divino è la cima di un monte, come il Sinai, la "montagna di Dio",<sup>606</sup> o la montagna della "città celeste" nell'Apocalisse.<sup>607</sup>

Patch enumera poi molte altre leggende che riguardano la montagna, presenti soprattutto in aree germaniche.<sup>608</sup>

Simbolicamente la montagna e in particolare la cima della montagna indica l'inaccessibilità o la grande difficoltà che si deve affrontare per ottenere un complicato obiettivo. L'altezza della montagna, la difficoltà e la pericolosità della stessa, il suo essere selvaggia sono le

---

<sup>604</sup> Howard Rolling Patch, *Some elements in mediaeval description of the otherworld*, in *Publications of Modern Language Association of America*, Vol. 33, No. 4 (1918), p. 601 - 643.

<sup>605</sup> H. R. Patch, *Some elements in mediaeval description of the otherworld*, cit., p. 641.

<sup>606</sup> Esod. 3, 1.

<sup>607</sup> Apo. 21, 10.

<sup>608</sup> H. R. Patch, *Some elements in mediaeval description of the otherworld*, cit., p. 607 - 613. Il *minneburg*, opera del XIV sec., la montagna di Venere nella "Tannhäuser legend", la leggenda di *Herla*, etc.

caratteristiche sulle quali si costruisce questo significato simbolico. Ben si colloca questo significato nelle descrizioni di viaggi di avvicinamento ai regni ultraterreni.

In allegory the figure is employed to express the meaning of inaccessibility - whether to love or to fortune - the difficulties of approach, and the perils of success. This meaning, however, does not affect the point that the mountain almost undoubtedly comes from Otherworld descriptions, especially since it is generally found together with other features of the Otherworld, such as the sumptuous palace, the garden, the fountain, the rivers, and the sea.<sup>609</sup>

La cima della montagna appare quindi come sede di un luogo paradisiaco o di un contatto privilegiato con la divinità ed indirettamente, pensando alla difficoltà che bisogna affrontare per raggiungerla, anche come simbolo della fatica necessaria per raggiungere l'aldilà.

Sotto questo aspetto si può fare riferimento all'opera di Stefano di Bourbon che, nella sezione dedicata al purgatorio, racconta un episodio intitolato *De apocrifis Esdre, de iuvene adorato et aliis coronatis*.

*In Apocrifis Esdre, uidit super montem iuuenem cui Deus dedit omnem potestatem et vidit exercitum celi eum adorantem, in etate XXX annorum; et cum quereret ab angelo qui essent hii iuvenes responsum est ei: «Isti sunt qui deposuerunt tunicas mortales», etc; et postmodo coronantur et accipiunt palmas, cum quilibet iuuenum adorasset eum quando imponebat ei coronam et dabat ei palmam.<sup>610</sup>*

La visione di Esdra è ambientata su un monte dove gli appare un giovane adorato dall'esercito celeste. L'esercito è composto da santi, defunti che hanno ricevuto palma e corona dal giovane che venerano. Si è di fronte ad una visione beatifica, paradisiaca quindi.

Risulta interessante anche un testo presente nella raccolta di *exempla* cistercense sopracitata. L'imperatore Teodosio, rintanato sulla sommità delle Alpi (*in summis Alpibus constitutus*) e inseguito dai nemici, prega Dio e versa un torrente di lacrime per ottenere la protezione divina (*presidium celestis*).<sup>611</sup>

L'*exemplum*, inserito nella sezione intitolata *De potentia lacrimarum*, ha l'obiettivo di dimostrare l'utilità e la forza delle lacrime nel muovere la misericordia divina. Normalmente le lacrime sono simbolo del pentimento, del ravvedimento, premessa fondamentale della misericordia di Dio. In questa sede interessa rilevare che le lacrime di Teodosio, le preghiere e l'intervento divino a favore del supplice avvengono sulla cima di un monte delle Alpi. La cima della montagna è l'ambientazione dell'intervento divino.

Un altro episodio interessante si ritrova nel *De miraculis* di Pietro il Venerabile. In questo *exemplum* il monaco Gerardo viene mandato in un monastero cluniacense su una montagna.

*(...) in loco Cluniaco proximo, qui Altum Iugum vocatur. Sumpsit autem isdem locus nomen ab altitudine. Quia omnem circumiacentem terram transcendit. Est enim mons altissimus, eleuatus in uertice montium, (...)*

---

<sup>609</sup> Ivi, p. 609.

<sup>610</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 141 - 142, 49 - 57.

<sup>611</sup> *Collectio exemplorum cisterciensis cisterciensis*, cit., XXVI 1, p. 103, n. 348.

In questo luogo, Gerardo vive in preghiera, sottoponendosi a molti digiuni e, davanti alla chiesa, sente frequentemente il canto della milizia celeste (*voces cuiusdam celestis militie et melodie*).<sup>612</sup>

Anche in questo caso la possibilità di sentire cantare la milizia celeste è sì concessa al monaco per la sua santa vita, ma forse anche per la vicinanza al cielo del luogo in cui si trova, su una montagna, ambientazione dell'episodio.

Accanto all'immagine della montagna come luogo paradisiaco che costa grande fatica raggiungere, vi è pure una montagna demoniaca, il vulcano, di cui si è precedentemente trattato. La montagna infatti assume un ruolo rappresentativo per ogni regno ultraterreno; attraverso l'immagine concreta e fumosa della montagna lavica saranno rappresentati i luoghi inferi. Il vulcano diviene infatti immagine dell'inferno e del purgatorio. In questo caso però il regno ultraterreno non è posto in cima al monte, ma nelle sue viscere.<sup>613</sup> Un altro caso di montagna infernale si trova nell'*exemplum* numero VIII dedicato all'usura di una raccolta d'*exempla* chiamata *Magnum Speculum Exemplorum*. In questo testo vi sono un padre e un figlio che sono usurai e vi è un secondo figlio che invece è un eremita. Un giorno l'eremita scopre che suo padre e suo fratello sono defunti e nelle preghiere chiede di sapere la condizione dei parenti deceduti. Un giorno mentre sta pregando si presenta un angelo che, prendendolo per mano, lo conduce in un luogo che non conosce.

(...) vidit magnum montem, et dixit Angelus ad eum: «Vis modo videre et audire patrem tuum et fratrem?» Qui cum responderet, «volo»: vidi[t] vallem montis fumigantem, et audiuit miserabilem vocem. Et primo vidit patrem suum bullientem in igne, sicut unum pisum in una magna olla. Qui dixit: «Vae, vae, vae maledicta hora in qua conceptus sum, et venter qui me portauit». Quae cum audisset Eremita tremuit, et dixit: «O pater mi es tu hic?» Qui respondit: «Sum dilecte fili, benedictus sis, quia timuisti Deum, et cauisti speluncam et poenam istam horribilem.»<sup>614</sup>

In questo passo è descritto il luogo in cui è punito il padre usuraio dell'eremita e compare un *magnum montem*. Questa montagna può essere pensata come un vulcano poiché nella descrizione vi è una *vallem fumigantem* del monte che potrebbe indicare il cratere. L'usuraio poi viene visto bruciato dal fuoco come un pisello in una grande pentola (*sicut vnum pisum in vna magna olla*). Il fuoco e l'immagine del pisello dentro una pentola richiamano ancora l'immagine della voragine, del cratere vulcanico. Si ricorda inoltre che il termine *olla* si è ritrovato in molti testi analizzati precedentemente che descrivevano dei vulcani, proprio con il significato di cratere.

Il monte infernale è sede e strumento della punizione ultraterrena dell'usuraio in questo *exemplum* e, differentemente da altri vulcani incontrati, non viene localizzato rispetto alla topografia terrena, dunque nemmeno identificato. Questo *mons* infernale è un'immagine archetipica: non si sa dove sia collocato (*pervenit ad locum quem nesciebat*) ed è utile per rappresentare l'ambiente infernale e le pene che vi subiscono le anime dannate. Infine si può notare che si trova un dialogo tra l'eremita e il padre dannato, dialogo che non si trova spesso negli *exempla*, se non in quelli che risultano dei riassunti di *visiones* più estese, come gli episodi analizzati in cui era riproposto il *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*. Questo

<sup>612</sup> *Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo*, cit., lib. 2, p. 30 - 32, 201 - 214 e 235 - 248.

<sup>613</sup> Per maggiori informazioni rispetto all'immagine del vulcano nella letteratura mediolatina cf. p. 171 - 177.

<sup>614</sup> *Magnum speculum exemplorum* cit., *Usura*, ex. 8, p. 780.

scambio breve di battute avviene però tra membri della stessa famiglia, portando forse una maggiore carica drammatica.

Come si è visto, anche nella letteratura visionaria la montagna ha un notevole spazio, ed ha un valore talvolta positivo, talvolta negativo; si presenta spesso come luogo infernale o purgatoriale, a volte invece come luogo paradisiaco o di riposo. Si ricorda la *Visio Wettini* in cui la montagna appare come luogo di purificazione ma senza pene, tranne per il vento e la pioggia da sopportare. Anche nel Purgatorio di San Patrizio, nella versione di Jocelin di Furness, la caverna attraverso cui si accede al regno ultraterreno è situata su un monte. Nella Visione del monaco di Eynsham vi è un monte sul quale si svolgono le pene purgatoriali, descritto in modo molto simile a un monte, anch'esso sede di pene, nel Purgatorio di San Patrizio nella versione di Ugo di Saltrey. In altre visioni la montagna appare come luogo infernale, come nel caso della Visione di Carlo il Grosso o quella di Otlone, o ancora nella visione di Thurkill.

Accanto all'immagine della montagna e del vulcano vi è spesso quella dell'isola. In alcune descrizioni, la montagna dell'Eden biblica è situata in un'isola, spesso era collocata oltre l'oceano. Anche la montagna del purgatorio di Dante è situata su un'isola dell'oceano australe. Ritorna quindi l'idea di un viaggio per mare per raggiungere questa montagna, un viaggio difficile e pericoloso. All'immagine della montagna alta e selvaggia si aggiunge quella del pericoloso viaggio per mare nel simboleggiare la difficoltà o l'impossibilità di raggiungere il luogo in questione.

Se il mare e l'isola ritornano soprattutto nelle immagini della montagna edenica, ricorrono spesso anche nelle descrizioni dei vulcani infernali. Nei diversi testi analizzati al capitolo 1.1.1 sono frequenti i riferimenti a vulcani reali situati su isole, come lo Stromboli e l'Etna ed anche il vulcano in Islanda; neanche il Vesuvio è lontano dal mare.

La geografia reale quindi sembra favorire la localizzazione in mare dei vulcani nei testi medievali, e forse anche a causa della geografia reale che colloca le montagne magmatiche in un luogo difficilmente raggiungibile, selvaggio e pericoloso come il mare, il vulcano è stato spesso indicato come sede dei luoghi inferi. La pericolosità del mare e del vulcano che sputa fiamme e la loro lontananza risultano caratteristiche reali e simboliche molto adatte a richiamare l'immagine dell'inferno, il pericolo peggiore per le anime.

Un'altra immagine collegata alla montagna, in particolare al monte dell'Eden, è quella del giardino.

### 2.1.2. Il giardino

Il “giardino delle delizie”, il “giardino incantato”, il *locus amoenus* è uno dei *topoi* più famosi e descritti nel medioevo.

The enchanting garden of the Otherworld is at once the most definitely marked and the vaguest of the Otherworld features.<sup>615</sup>

Moltissimi sono gli elementi che caratterizzano il motivo del giardino, sebbene in questi si rilevi spesso una continua variazione. I campi verdi, la vegetazione lussureggiante, i fiori profumati, i frutti, la fonte, l'albero della vita e quello della conoscenza, i fiumi; tanti elementi ritornano in questo *topos* fortemente presente in molte culture.

---

<sup>615</sup> H. R. Patch, *Some elements in mediaeval description of the otherworld*, cit., p. 619.

Questa immagine è fortemente legata a quella del paradiso terrestre nel medioevo cristiano e ad alcune descrizioni del paradiso, come quelle presenti nelle *visiones*. Si è già trattato delle descrizioni edeniche al capitolo I.1.5.4. ed anche dei luoghi paradisiaci e ameni che si ricavano nel genere visionario e delle trasposizioni di questi nella letteratura basso-medievale latina analizzata nel nostro ambito. Per approfondire questo complesso motivo si rimanda ai paragrafi che trattano dei singoli elementi che talvolta compaiono del “giardino delle delizie”.

### 2.1.3. I fiumi

Una grande varietà contraddistingue le descrizioni dei fiumi dell’aldilà. Essi sono presenti nei diversi luoghi ultraterreni, da quelli inferi a quelli paradisiaci, in molte culture.

Tra i rivi che si trovano in luoghi paradisiaci si rilevano i quattro fiumi dell’Eden biblico (Ghion, Tigri, Eufrate, Fison), Mnemosine e Lete nella tradizione greca, e centoquarantotto fiumi di balsamo e essenze di fiori nella tradizione giudaica.<sup>616</sup> Il *Motif-index of Folk-Literature* indica molte altre diverse tipologie di fiumi ultraterreni, spesso collegati a luoghi paradisiaci: i fiumi di vino (F162.2.2), di miele (F162.2.3), di idromele (*mead*, F162.2.4), o ancora di olio, latte, vino e miele (F162.2.6) ed altri.<sup>617</sup> Inoltre, si ricordano ancora i fiumi celesti della *Visio Pauli*, di latte, miele, vino e olio.

Spesso i fiumi caratterizzano anche i regni infernali, alcuni anzi sono tipiche ambientazioni dell’inferno o dell’Ade, come lo Stige, l’Acheronte, il Piriflegetonte e il Cocito nella tradizione classica. In Omero la terra è circondata dall’oceano e sottoterra scorrono i quattro fiumi citati, Virgilio aggiunge a questi il Lete nei Campi Elisi omettendo l’oceano. Anche nella tradizione Biblica appaiono fiumi infernali, in particolare il fiume di fuoco nel libro di Daniele.<sup>618</sup> Non un fiume, ma un lago di fuoco appare invece nell’Apocalisse.<sup>619</sup>

Nella letteratura visionaria i fiumi di fuoco appaiono nella *Visio Pauli* che per primo unisce la tradizione classica e cristiana su questo tema. Fiumi di fuoco sono descritti nelle visioni di Sanniulf, di Wetti e di Carlo il Grosso. Nella visione di Godescalco vi è un fiume di lame, un fiume ghiacciato invece appare nel *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*.<sup>620</sup> Ancora si possono citare i fiumi di fuoco delle visioni narrate da Valerio di Bierzo e il fiume nero e puzzolente della visione raccontata nei *Dialogi* di Gregorio Magno.<sup>621</sup>

I fiumi sono quindi fortemente presenti nella letteratura visionaria, appaiono inoltre nella *Navigatio Sancti Brendani* e nella *Commedia* di Dante. Sono un elemento ricorrente delle descrizioni dell’aldilà, anche e spesso isolatamente dal *topos* del “giardino”. Nella *Navigatio Sancti Brendani* infatti si incontrano due rivi in due isole straordinarie: uno è colmo di pesci, l’altro ospita alla sua sorgente un albero pieno di uccelli bianchi che dovrebbero rappresentare gli angeli non schieratisi nella disputa tra Dio e Lucifero.<sup>622</sup> Nella *terra repromissionis* poi vi è un fiume oltre cui non è concesso di andare ai viaggiatori.<sup>623</sup> Per quanto riguarda il poema di Dante, si possono invece indicare i fiumi Lete ed Eunoè posti sulla cima della montagna del

---

<sup>616</sup> Ivi, p. 620 - 622.

<sup>617</sup> Stith Thompson, *Motif - index of folk - literature*, cit., 1 (A - C), p. 29.

<sup>618</sup> Dn. 7,10.

<sup>619</sup> Apo. 19, 20; 20, 14; 21,8.

<sup>620</sup> Alison Morgan, *Dante e l’aldilà medievale*, cur. Luca Marcozzi, Roma, Salerno editore, 2012, p. 54 - 58.

<sup>621</sup> Cf. par. 1.2.4; 1.2.5; 1.2.6; 1.2.7.

<sup>622</sup> *Navigatio Sancti Brendani*, cit., IX, p. 22 - 27 e XI, p. 28 - 39.

<sup>623</sup> Ivi, XXVIII, p. 108 - 111.

purgatorio; le acque del primo hanno il potere di cancellare dalla memoria il ricordo delle colpe compiute, mentre quelle del secondo rivigoriscono il ricordo delle buone azioni compiute.<sup>624</sup> Il fiume Cocito<sup>625</sup> è reso un lago ghiacciato dove vengono puniti i traditori nella parte più bassa dell'inferno dantesco. Lo Stige<sup>626</sup> forma una palude attorno alla città di Dite in cui sono puniti gli iracondi, mentre il Flegetonte<sup>627</sup> è descritto come un fiume di sangue bollente in cui sono immersi, in misura diversa in base alla gravità della propria colpa, predoni e assassini; accanto ad esso corrono i sodomiti tormentati da una tempesta di fuoco. Inoltre, nel poema si spiega che i fiumi infernali si originano dalle lacrime di Minosse, che giudica le anime che giungono in quel luogo di pena, e che il Flegetonte in particolare prosegue il suo corso confluendo infine nel Cocito.<sup>628</sup> In più si può rilevare che, per arrivare da Minosse, le anime devono superare il fiume Acheronte,<sup>629</sup> che separa l'inferno dall'antinferno degli ignavi, trahettate da Caronte.

L'archetipo relativo al fiume è quindi forse il più celebre e fortunato tra quelli analizzati, e alcuni fiumi della tradizione classica hanno avuto un importante ruolo anche nell'epoca medievale.

Nella letteratura basso-medievale sono molto presenti fiumi di ogni tipo, edenici e infernali. Nell'opera di Gervasio di Tilbury si sono ritrovati i quattro fiumi del Paradiso terrestre tradizionale, con l'indicazione del fiume Gardon come prolungamento di uno di questi. Sempre nel capitolo dedicato al Paradiso terrestre (par. I,2,8 e par. III,1,5) si è trattato della leggenda del viaggio di Alessandro Magno al paradiso edenico ripresa da autori come Stefano di Bourbon e Umberto di Romans; il primo fa riferimento a un fiume del paradiso come nella leggenda originaria. Del fiume nel Purgatorio di san Patrizio descritto da Stefano di Bourbon e Umberto Romans si è già trattato al capitolo III,1,4

Un *fluvius Paradisi* viene ricordato anche da Iacopo da Varazze: un fiume le cui acque hanno la proprietà di estinguere la sete, sottolineata dall'iperbole secondo cui una sua goccia è più grande dell'oceano (*cuius gutta maior est oceano*).<sup>630</sup> Il predicatore sta descrivendo in questa omelia come sono puniti alcuni peccatori (superbi, avidi e lussuriosi): in particolare la pena a cui sono sottoposti consiste nel bere un certo liquido che cambia in base al peccato. In una digressione spiega come le lacrime dei peccatori provochino la giustizia divina, poiché *vocat autem Deus lachrymas isporum suas*. Successivamente descrive le proprietà dell'*aqua sancti Spiriti*, paragonata all'acqua del *fluvius Paradisi*, che consistono nell'estinguere tre tipi di sete: la sete della superbia, la sete dell'avidità e la sete della lussuria.

Per quanto riguarda i fiumi infernali la loro fortuna investe anche la letteratura omiletica: i cinque fiumi infernali caratterizzano alcuni sermoni di Iacopo da Varazze. In effetti, nel terzo sermone dedicato alla quarta domenica dopo Pasqua, il predicatore descrive dei corvi che sono demoni e sono neri *per ignis adustionem* e che *habitant in torrentibus, id est, in inferno, ubi*

<sup>624</sup> Dante Alighieri, *Commedia*, Bologna, Zanichelli, 1999, Purg. XXVII - XXVIII.

<sup>625</sup> Dante Alighieri, *Commedia*, cit., Inf. XXXII - XXXIV.

<sup>626</sup> Ivi, Inf. VII - IX.

<sup>627</sup> Ivi, Inf. XII.

<sup>628</sup> Ivi, Inf. XIV.

<sup>629</sup> Ivi, Inf. III.

<sup>630</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., I, *De tempore*, p. 253b.

*quinque sunt torrentes, scilicet torrens odii, oblivionis, ignis, et fletus, et tristitia.* In seguito descrive e nomina questi cinque fiumi.

*Primus torrens dicitur Styx, qui interpretatur "odium", quia daemones et damnati Deum odiuntur. (...) Secundus dicitur Lethe, qui interpretatur "oblivio"; Deus enim perpetuam oblivionem eorum habebit, ex eo quod nunquam eos liberabit: ideo etiam infernus vocatur a propheta, terra oblivionis. Tertius dicitur Flegeton, qui interpretatur "ardens", quia sunt in perpetuo igne. "vermis eorum non morietur, et ignis non extinguetur"<sup>631</sup>. Quartus dicitur Tartarus, qui interpretatur "luctus", quia "ibi erit fletus et stridor dentium"<sup>632</sup>. Quintus Acharon, qui interpretatur "tristitia", in qua sunt in perpetuo. "Tristitia implevit cor vestrum"<sup>633 634</sup>.*

Iacopo da Varazze riprende quindi i fiumi della tradizione classica per renderli immagini dell'ambiente infrenale cristiano e allegorie dello stato psicologico che colpisce i dannati all'inferno, oltre che della pena infernale più diffusa nelle scritture: il fuoco. Odio, oblio, fuoco, lutto e tristezza; tranne il fuoco sono tutti elementi descrittivi dell'inferno di difficile rappresentazione che vengono resi allegoricamente tramite le immagini dei cinque fiumi dell'aldilà classico: Stige, Lete, Flegetonte, Acheronte e Tartaro. Il Cocito non appare e probabilmente è sostituito dal Tartaro, che nella classicità non era un fiume, ma indicava un luogo oscuro, infernale; in particolare nell'Eneide è il luogo dove sono puniti crimini specifici, individuali.<sup>635</sup>

Il terzo sermone della quarta domenica dopo l'ottava di Epifania di Iacopo da Varazze risulta molto interessante rispetto alle descrizioni dell'oltretomba in quanto dedicato alla *poena reproborum* e alla *beatorum gloria*. In particolare in esso si ritrova un'altra descrizione dell'inferno in cui è nuovamente citato un *fluvius igneus, in quo non omnes aequaliter puniuntur*.<sup>636</sup> Sul motivo dei diversi gradi di punizione o immersione nel fiume di fuoco si tornerà più avanti. Il rivo infuocato è associato all'immagine del *calix irae Dei plenus* anch'esso presente nell'inferno. Entrambe le immagini del fiume di fuoco e del calice d'ira sono riprese dal testo biblico, citato dal predicatore,<sup>637</sup> e risultano utili per descrivere l'inferno.

I fiumi sono dunque sempre presenti nel basso medioevo, anche nei testi omiletici. Spesso il loro ruolo, soprattutto quello di fiumi famosi come il Flegetonte o lo Stige, sembra quello di essere elementi scenografici del narrato: servono come ambientazione, sono un'ancora su una cultura diffusa che non ha bisogno di essere descritta minuziosamente. Inoltre questi elementi archetipici rimangono fortemente subordinati al messaggio didattico che vuole mediare l'autore, per cui non risulta necessaria una loro più distesa descrizione. Talvolta però diventano anche simboli della condizione psicologica delle anime dannate o strumenti di pena. La loro presenza comunque sembra essere pervasiva, che si tratti di fiumi paradisiaci o di fiumi sulfurei e neri, infernali.

---

<sup>631</sup> Isa. 66, 24.

<sup>632</sup> Matt. 8, 12; 13, 42; 13, 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30.

<sup>633</sup> Giov. 16, 6.

<sup>634</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., I, *De tempore*, p. 134a - b.

<sup>635</sup> Virgilio, *Eneide*, cur. Luca Canali, Milano, Mondadori, 2014, VI, 540 - 543, p. 224 - 225.

<sup>636</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., I, *De tempore*, p. 49.

<sup>637</sup> Rispettivamente Dan. 7, 10 e Apo. 16, 1 - 17.

Spesso l'immagine del fiume è collegata e talvolta sostituita da quella del lago, di cui si tratterà più avanti.

#### 2.1.4. Il ponte

Il ponte è un elemento artificiale, costruito dall'uomo, il primo che si incontra. Ad esso sono stati attribuiti diversi significati simbolici e metaforici nel medioevo latino; inoltre, nelle narrazioni che coinvolgono le rappresentazioni dell'aldilà, sono state attribuite ai ponti diverse funzioni, diversi ruoli.

Bisogna inizialmente ricordare che il ponte ha sempre avuto una caratterizzazione sacrale, collegata al fiume che sovrastava, anche prima del cristianesimo. I fiumi erano identificati come esseri viventi o dimore di demoni e divinità, costruire un ponte significava tentare di soggiogarli e spesso una tale offesa alla divinità andava compensata con un sacrificio. Peter Dinzelsbacher distingue l'idea del "ponte terrestre" da quella del "ponte escatologico" nelle rappresentazioni medievali.<sup>638</sup> Nel primo caso molti racconti testimoniano possibili ricordi di un antico sacrificio rituale in occasione della costruzione di un ponte e così anche del motivo del ponte edificato dal diavolo che chiede un'anima in compenso. Spesso si trovano nei racconti medievali dei demoni in agguato sotto un ponte, si ritrova perfino l'idea che oltrepassare un ponte guarisse la mania di ballare.

Inoltre il fiume era una frontiera ideale e talvolta reale del paesaggio naturale e così il ponte spesso era considerato come terra di nessuno, non appartenente a nessuno dei due territori che il fiume divideva: così nell'immaginario dell'aldilà non apparteneva né al cielo né all'inferno. Spesso i signori di due unità territoriali confinanti e separate da un fiume si incontravano sul ponte che lo attraversava: sul ponte avvenivano spesso incontri politici. Da questa usanza, oltre che dalla neutralità politica che rivestiva l'immagine del ponte, si sviluppò una connotazione d'incertezza relativa all'idea del ponte, che era visto come un luogo dove nulla era deciso, anzi dove si prendevano le decisioni, dove il destino doveva compiersi. Tutto ciò non poteva che essere ripreso in diversi modi dall'immaginario religioso; in particolare l'immagine del ponte, con il senso di incertezza che aveva acquisito, finì probabilmente per entrare a far parte dell'immaginario dell'aldilà medievale: era un elemento neutro che divideva e collegava i diversi regni ultraterreni e spesso era il luogo dove il destino individuale, per quanto riguardava la salvezza dell'anima, veniva deciso.<sup>639</sup>

Quest'ultima riflessione relativa al nostro elemento introduce la categoria del "ponte escatologico". Spesso, a partire dal VI secolo, nell'occidente cristiano esso congiunge la terra col paradiso celeste o le diverse parti dell'aldilà tra loro, mentre altre volte tale ponte ha la funzione di separare i giusti e i peccatori; questo ponte viene talvolta definito "ponte probatorio". Tra le sue caratteristiche vi è quella di essere stretto e difficile da oltrepassare: nelle visioni mistiche della santa Ida da Nivelles appare un ponte sotto la forma di una spada dalla lama affilatissima, oppure dei ponti che diventano filiformi se oltrepassati da peccatori che non possono evitare di cadere o che diventano larghi se a oltrepassarli è un giusto. Infine l'immagine del ponte come mezzo per raggiungere l'aldilà si era così diffusa nel basso-medioevo da permettere a Elinando di Froidmont di usare l'espressione "passar il ponte" per

---

<sup>638</sup> Peter Dinzelsbacher, *Il ponte come luogo sacro nella realtà e nell'immaginario*, in *Luoghi sacri e spazi della santità*, cur. Sofia Boech Gaiano, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, (p. 51 - 60) p. 51.

<sup>639</sup> Ivi, p. 52 - 53.

“morire” senza doverla spiegare.<sup>640</sup> I mezzi per raggiungere l’aldilà nei racconti medievali sono diversi: la nave, la scala e i cavalli neri, che si riprenderanno più avanti.

Il ponte simbolico, che rappresenta un mezzo per raggiungere l’altro mondo, il cielo, appare nel sermone di Iacopo di Varazze dedicato a Santo Stefano. In esso, mentre rilegge simbolicamente l’immagine della pietra (*lapis*), dice che le pietre del martirio di Stefano sono servite a costruirgli il ponte che lo porta al cielo:

(...) (*lapides*) fuerunt sibi in materia pontis; et ex illis enim lapidibus factus est pons, quo Stephanus transiuit in coelum.<sup>641</sup>

L’immagine è chiaramente un simbolo del martirio, che permette ai santi di accedere al paradiso, ma testimonia la presenza dell’idea del ponte come collegamento tra due regni, anche tra il mondo e il cielo, come altri mezzi simbolici quali per esempio la scala. La lettura allegorica di queste immagini era molto diffusa nella letteratura omiletica medievale.

Il ponte appare poi strettamente legato con l’immagine del fiume che permette di oltrepassare, formando un’immagine, un motivo, che ha uno sviluppo autonomo rispetto alle immagini del fiume e del ponte presi singolarmente.

In ultimo, prima di descrivere il prossimo archetipo, si ricorda che un’altra funzione del ponte nell’immaginario ultraterreno del medioevo, testimoniata specialmente dalle visioni di area irlandese o inglese, come la *visio Tnugdali* o la *visio Turkilli*, è quello di essere uno strumento di tortura dell’inferno o del purgatorio.

### 2.1.5. Il fiume e il “ponte probatorio”

Una delle coppie di immagini più fortemente presenti nella letteratura visionaria, negli *exempla* e nei *miracula* della letteratura omiletica è quella formata dal fiume sovrastato da un ponte. Si uniscono quindi le immagini del fiume e del ponte, spesso di un fiume con caratteristiche infernali, nero o di fuoco e talvolta maleodorante, e di un ponte utile ad attraversarlo, ma stretto, alto e scivoloso.

Questa coppia è stata probabilmente inaugurata nella letteratura visionaria dalla Visione del soldato presente nei *Dialogi* di Gregorio Magno,<sup>642</sup> in seguito appare in altre visioni e nel *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*.

Per quanto riguarda la letteratura omiletica medievale, l’episodio narrato da Gregorio Magno divenne un *exemplum*, riportato in trattati di predicazione ed omelie.

Per esempio sia Stefano di Bourbon che Umberto di Romans lo riprendono nelle loro opere. Il primo cita la Visione del soldato nel capitolo dedicato all’inferno, nel settimo paragrafo, in cui si descrive il regno infero come *fetidus et immundus*.

[Il soldato] *narravit se vidisse pontem artum et altum sub quo currebat fluius nigerrimus et caliginosus, - nebulam fetoris intolerabilis exalans. Ultra quem pontem uidit prata uirentia florentia suauissimi odoris quo satiebantur et reficiebantur deambulantes illic et habitantes illic diuerse. Et lucis plene erant mansiones. Ibi quedam mire potentie edificabatur domus aureis laterculis quam, ut uidit alius postea, edificabant homines diuerse etatis et sexus. Iuxta*

<sup>640</sup> Ivi, p. 54.

<sup>641</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., II, *De sanctis*, p. 36b.

<sup>642</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 37, 7 - 12.

*ripam fluminis iam dicti erant habitacula; aliqua tangebantur a nebula fetoris, aliqua non. (...) Vidit etiam ibi Stephanum (...), cuius pes dum uellet transire lapsus est et a teterrimis uiris ex flumine surgentibus ex media parte corporis a ponte eiectus per coxas inferius trahebatur; ab aliis candidissimis et speciosissimis superius per brachia trahebatur. Sed quid de eo post actum fuerat transiens ignorauit.*<sup>643</sup>

Il celebre episodio è ripreso diffusamente e in tutti gli elementi principali riportati da Gregorio Magno: il *pons artus et altus*, il *fluuius nigerrimus et caliginosus* che esala una *nebula fetoris intolerabilis*, la pianura fiorente, profumata e luminosa con belle case in oro oltre il ponte e persone di diverse età e sesso, la capacità di passare il ponte dei giusti e la caduta nel fiume degli *iniusti*, diversi esempi e il motivo della lotta tra demoni e angeli per l'anima di Stefano. In questo passo la coppia fiume-ponte ha un valore probatorio ed il ponte permette di raggiungere il paradiso rappresentato con una commistione di elementi che ricordano le due principali immagini del paradiso medievale quali la "città celeste" e il "giardino delle delizie". Il *pons probatorius* ha, come si è detto, il ruolo di distinguere i buoni dagli empi: i giusti raggiungono la "città celeste", gli empi invece cadono, fisicamente e simbolicamente, nel fiume infernale. La stessa coppia appare nel *Tractatus de purgatorio sancti Patricii* ripreso da Stefano di Bourbon con lo stesso valore simbolico e la stessa funzione probatoria. Inoltre, nel testo di Enrico di Saltrey il ponte ha anche la funzione di collegare due diversi regni ultraterreni: il purgatorio e il paradiso terrestre.

Anche Umberto di Romans riporta questa visione nel capitolo dedicato al timore dell'inferno, nel paragrafo riguardante la *qualitas* delle pene infernali.

*Exemplum Gregorii in Dyalogi ubi dicit quod quidam miles Romanus eductus a corpore et postea cito rediens narrauit se uidisse pontem altum et artum sub quo currebat fluuius nigerrimus de quo exalabat intollerabilis fetoris nebula; ultra quem pontem uidit prata uirentia, florentia, odoris suauissimi. De hoc ponte iniusti labebantur in fluuium, iusti uero transibant. Punientur iterum in gustu quoad esuriem.*<sup>644</sup>

In questo caso Umberto riassume molto l'episodio rispetto a Stefano di Bourbon: riporta la descrizione completa dell'ambientazione della *visio*, ma elimina molti particolari generalizzando il narrato; infatti non compare il nome del *miles*, né il personaggio chiamato *Petrus* o il *peregrinus sacerdos*, né la lotta tra angeli e demoni per l'anima del *miles*. Probabilmente era ritenuto sufficiente il contrasto tra le bellezze del paradiso e il nero fiume maleodorante per giustificare il timore dell'inferno.

In entrambe le opere dei predicatori domenicani l'episodio narrato da Gregorio Magno è diventato un *exemplum* tra gli altri per verificare e rafforzare una tesi in virtù dell'*actoritas* del celebre papa. Se a Stefano di Bourbon serviva a dimostrare due caratteristiche dell'inferno, il *fetor* e il suo essere *immundus*, insieme a due citazioni bibliche,<sup>645</sup> per Umberto di Romans era utile per descrivere le caratteristiche delle pene infernali (*qualitates penarum inferni*), tante e diverse; perciò accumula *exempla* anche molto differenti, tratti da diverse *auctoritates*.

La coppia archetipica "fiume-ponte" in questi due passi è chiaramente utilizzata per descrivere l'inferno, eppure, sempre nelle stesse opere, questo *topos* ritorna nelle riprese del Purgatorio

<sup>643</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 75 - 76, 273 - 295.

<sup>644</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., p. 57, 402 - 408.

<sup>645</sup> Apo. 9, 1 - 2; Isa. 34, 9.

di San Patrizio come caratterizzante il passaggio dal purgatorio ad un luogo paradisiaco. Probabilmente ciò si deve alle diverse epoche di composizione dei *Dialogi* e del *Tractatus de purgatorio Sancti Patricii* ed alla fedeltà con cui sono riproposte le *auctoritates*, ma risulta comunque interessante come le due immagini siano riportate nella stessa opera una volta per rappresentare l'inferno, un'altra per rappresentare il purgatorio. La coppia rappresenta forse un altro fattore che avvicina le descrizioni dell'inferno e del purgatorio nel basso-medioevo.

Lo stesso episodio dell'opera di Gregorio Magno è riportato anche da Anroldo da Liegi. Curiosamente il predicatore si serve di questo *exemplum* per descrivere la *paradysi dispositio*: si trova infatti sotto la rubrica *Paradysus*, mentre nei testi dei due domenicani citati il racconto si era rivelato utile per descrivere il purgatorio e l'inferno.

*Paradysi dispositio. Gregorius. Rome miles quidam extrema decuctus exanimis iacebat. Quo cito ad se rediens aiebat quod pontem uiderat sub quo fluius niger et caligosus exalans fetores intollerabiles decurrebat. Transacto ponte erant prata amena atque uirentia odoriferis herbarum floribus adornata. In quibus alborum hominum conuenticula esse uidebantur tantusque ibi suauitatis odor inerat ut illic ambulantes et habitantes plenissime satiaret (...).*<sup>646</sup>

Stefano di Bourbon fa nuovamente ricorso alla coppia archetipica “fiume-ponte” più avanti nella sua opera, sempre nel capitolo dedicato al purgatorio, in una sezione in cui tratta delle modalità attraverso cui è possibile alleviare le pene purgatoriali: suffragi, preghiere, elemosine fatte e ospitalità data. Proprio nel paragrafo in cui Stefano di Bourbon sta trattando delle elemosine e dell'ospitalità, il domenicano riporta un lungo episodio, una visione, troppo lunga per essere un *exemplum*, che riprende alcune delle caratteristiche tipiche del genere visionario, quali la morte apparente ed il segno che prova il viaggio ultraterreno, per quanto tale segno sia originale: il protagonista viene ritrovato nudo, si scoprirà il come grazie al racconto del visionario, ma non il perché.

Il racconto ha un lungo titolo: *De paterfamilias liberato a demonibus per tres pauperes et secundo per beatam Virginem. Hic Cluniacensis fuit qui hec mihi retulit dictus Stephanus de Marusiaco qui non est defunctus.*<sup>647</sup>

Uno *homo probus* racconta che una sera il padre andò normalmente a letto e che il mattino dopo lo trovarono nudo, prostrato a terra, *rigidum et frigidum ut lapis*.

Per un mese intero lo portarono a fare bagni caldi e lentamente tornò al calore originario, sopravvisse per molto tempo malato e all'ultimo, prima di morire, raccontò al figlio cosa accadde quella notte.

Dopo che si era addormentato una voce lo chiamò e gli disse di alzarsi. Si trovò in un *pratum infinite magnitudinis*. Improvvisamente sentì *post se* un'infinita moltitudine di spiriti neri e orribili, grandi e che gridavano impropri e gli ricordavano i suoi peccati dicendogli che non poteva scappare. Egli provò a fuggire in una casa con due porte, ma i demoni distrussero la prima porta e l'uomo non sapeva più dove fuggire. Quest'uomo però aveva ospitato la vigilia di Ognissanti tre poveri. A quel punto apparve improvvisamente un giovane che si rivelò essere uno di quei poveri che l'uomo aveva ospitato in passato e lo avvisò che la porta era ben custodita, e mise in fuga i demoni. Allora i diavoli si presentarono all'altra porta e volevano rapirlo, ma comparve un altro giovane, un altro dei poveri che egli aveva ospitato, che cacciò questi spiriti maligni. Essi allora salirono sulla casa e la scoperchiarono pronti a rapirlo, ma

<sup>646</sup> *Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, cit., *Paradysus*, n. 617, p. 344.

<sup>647</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 183 - 185, 1261 - 1336.

apparve un terzo giovane che respinse i demoni lontano. L'uomo allora tornò indietro e, sentendo in lontananza la moltitudine di diavoli, percorse a lungo il prato fino a giungere *ad litus cuiusdam fetidissimi fluuii et latissimi, qui plenus erat igne et sulphure et bestiis horribilibus et serpentibus flammiumis*. Essi lo chiamavano e gli chiedevano di gettarsi nel fiume o sarebbero venuti a prenderlo. L'uomo vide allora un *pontem artissimum et altissimum qui vix videbatur dimidii pedi latitudinis et pertingere videbatur versus celum*. Spinto dalla necessità l'uomo provò a oltrepassare il ponte. *Posquam venit ad summum defecit ei pons*. A questo punto, piangendo, non sapeva più cosa fare, ma vide dall'altra parte dell'acqua una *speciosissima dominam, magnam usque ad celum, que dixit quod erat beata Maria*. Ella gli disse che per la sua devozione voleva liberarlo da quell'*articulo* e ricondurlo a casa; *accipiens eum per manum, usque in suam cameram reduxit, monens ut uitam in melius emendaret*. Quest'uomo nudo e solo cadde in camera sua quasi morto. In punto di morte, con pericolo per la sua anima, confermò al figlio e al sacerdote presente che tutto ciò era accaduto davvero e consigliò al figlio di essere ospitale e devoto a Maria.

Il racconto è lungo e articolato, riporta una visione descritta secondo i canoni del genere, utile a chi l'ha vissuta per redimere la propria vita e così a suo figlio e agli ascoltatori. Tra le immagini tipiche utilizzate vi sono: l'ampissimo prato, i demoni tentatori che provano a rapirlo e la coppia formata da un fiume sulfureo pieno di creature demoniache e un ponte alto e stretto, un ponte probatorio, che il protagonista non riesce a passare se non per grazia dell'intervento di Maria. La novità più grande è forse questa: oltre il ponte non c'è la "città celeste", ma la Madonna, rappresentata come una figura gigantesca. Molto interessante risulta anche l'immagine della casa assediata dai demoni e difesa, non da angeli, ma da poveri (*pauperes*) ospitati dall'uomo la vigilia di Ognissanti.

In questo caso non è chiaro se Stefano di Bourbon intendesse descrivere l'inferno o il purgatorio: l'episodio appare nel capitolo dedicato a quest'ultimo regno, e l'obiettivo del predicatore è quello di dimostrare l'utilità e l'importanza dell'ospitalità e della devozione a Maria per la vita dopo la morte, utili e importanti soltanto in purgatorio in teoria, come i suffragi; perciò si può ipotizzare che sia una rappresentazione del purgatorio.

La *visio*, posta in un trattato sulla predicazione, tra molti *exempla*, e tramandata da una fonte orale come afferma l'editore, dimostra comunque come il "ponte probatorio" e il fiume infernale rappresentino un elemento caratterizzante e ricorrente del genere visionario, come sottolinea anche Gurevič.<sup>648</sup> Le visioni infatti perseguono per lo più lo stesso scopo degli *exempla* medievali:

(...) ciò che importa non sono i valori letterari, la ricchezza affabulatoria e l'originalità degli autori di simili racconti; occorre anzi dir subito che questi sono, al riguardo, molto al di sotto tanto dell'*Apocalisse* che della *Commedia*: essenziale è il fatto che tali racconti di visioni, dovuti generalmente a uomini di chiesa, perseguivano precisi scopi concreti di edificazione religiosa o di suggestione politica.<sup>649</sup>

Questa visione sembra ricollegarsi, anche attraverso la presenza del fiume e del ponte, al genere visionario e ciò potrebbe essere dovuto all'obiettivo educativo, di edificazione religiosa, dell'autore. Senza ipotizzare l'invenzione dell'episodio da parte del predicatore, si

<sup>648</sup> Aaron Jakovlevič Gurevič, *Per un'antropologia delle visioni ultraterrene nella cultura occidentale del Medioevo*, in *La semiotica dei paesi slavi*, ed. C. Prevignano, Milano, Feltrinelli, 1979 (p. 443 - 462), p. 448.

<sup>649</sup>Ibidem.

può ritenere che la forma dello stesso sia stata scelta per rendere sia la visione che il messaggio morale più comprensibile per l'uditorio.

Tornando al testo, i poveri ospitati dal visionario che difendono la casa in cui si è rifugiato e l'intervento di Maria che gli permette di superare il "ponte probatorio" sembrano essere la rappresentazione di come l'anima possa evitare le pene ultraterrene grazie alle buone opere e alle preghiere fatte in vita. La visione sembra dare un'immagine fisica dei benefici ultraterreni che l'ospitalità e la devozione a Maria danno all'anima dei defunti. Queste considerazioni sembrano confermare l'obiettivo edificante di questo episodio, che può essere anche individuato dal contesto in cui questo è inserito nell'opera di Stefano di Bourbon oltre che dal richiamo al genere visionario, come si è detto.

Un esempio particolare di utilizzo dell'immagine del ponte in un trattato di predicazione sembra trasportare il "ponte probatorio" e il fiume infernale delle visioni sulla terra, al momento della morte del peccatore, per sancirne ed indicarne le sorti future.

Stefano di Bourbon, nella sezione della sua opera che tratta del dono della forza, in un *exemplum*, racconta la storia di un usuraio (*usurarius*) che dopo cena si corica con la moglie e, a un certo punto, trasale nel sonno. La moglie gli chiede cosa succede ed egli risponde di essere stato rapito in sogno e portato *ad Dei Iudicium*, nel quale ha ricevuto tante accuse e una condanna *dampnosam* e che gli è stato detto che quel giorno sarebbero venuti dei demoni a prenderlo. L'usuraio la mattina esce di casa e va in chiesa a pregare fino alla sesta ora, lì non vuole confessare i propri peccati, né restituire ciò che ha preso, né *penitentiae signum facere*. Dopo messa torna verso casa, ma durante il viaggio deve passare un fiume (*iuxta fluvium*) e vede apparire una nave piena di demoni che risale la corrente. Egli viene rapito e posto in quella nave che scompare con la sua preda.<sup>650</sup>

Un altro *exemplum*<sup>651</sup> simile a questo è riportato ancora da Stefano di Bourbon nel capitolo del suo trattato dedicato al purgatorio, in particolare nella parte dedicata ai motivi per cui bisogna temere le pene del purgatorio.

[Un ladro fuggiva dai nemici, ma non aveva scampo. Si fermò davanti ad una croce e, professandosi peccatore, offrì il suo corpo al martirio come penitenza per le offese fatte a Dio. Un eremita che da tanti anni viveva in penitenza venne a sapere che l'anima del ladro era stata portata dagli angeli in cielo. Egli ...] *qui non egit Deo gratias sed indignatur, hoc dicens apud se quod, postquam se exposuisset omnibus flagitiis, similiter in fine peniteret et sic ei fieret ut latroni. Et cum ad seculum rediret, transiens aquam, de ponte cadens, submergitur et a demonibus in infernum proicitur. Idem exemplum de latrone refert magister Iacobus de Vitriaco.*<sup>652</sup>

In questo racconto si narrano le sorti opposte e invertite, rispetto alle aspettative, di un ladro e di un eremita. Il ladro è salvato e portato in cielo dagli angeli, mentre l'eremita, indignato per questa cosa, non rende grazie a Dio e pensa di imitare il ladro alla fine della sua vita. Mentre torna al mondo dal suo eremitaggio, oltrepassando un fiume (*transiens aquam*), cade dal ponte ed è portato all'inferno dai demoni.

<sup>650</sup> *Anedoctes historiques, legendes, et apologie tirés du recueil inédit, de L'Etienne de Bourbon dominican du XIII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 367 - 368, n. 422.

<sup>651</sup> Cf. Tubach: 4777, 4797.

<sup>652</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 154, 397 - 411.

Anche in questo caso il ponte non sovrasta un fiume infernale, ma un normale corso d'acqua; non si tratta di una visione, ma del racconto della morte di alcuni personaggi. La coppia fiume infernale - "ponte probatorio" sembra però alla base di questa immagine. Nei racconti esemplari dei predicatori medievali tale immagine ricorre quindi sia in narrazioni di visioni che fuori dai limiti e dalle caratteristiche di questo genere: quello che nel genere visionario medievale è un elemento connotante l'ambiente infernale o ultraterreno viene riportato sulla terra, nella quotidianità degli *exempla* dei predicatori. In questo caso, in particolare, si usa la coppia "fiume-ponte" per tratteggiare gli ultimi momenti di vita dei protagonisti del racconto e per indicarne la sorte nell'aldilà. Stefano di Bourbon utilizza questa immagine trattando della morte di un usuraio impenitente dopo essere stato avvisato in sogno dei pericoli per la sua anima che la sua condotta comportava e descrivendo la morte di un eremita che, indignato per la salvezza di un ladro, rifugge la sua vita di penitenza pensando di potersi salvare pentendosi in fin di vita. Entrambi i protagonisti sono meritevoli della pena infernale secondo il predicatore e l'esposizione della loro morte serve a redarguire gli uomini sull'importanza del pentimento e della confessione oltre della necessità di un sincero pentimento. L'utilizzo di questa immagine comunque sembra essere utilizzata seguendo schemi fissi, caratterizzando l'*exemplum* secondo un modello variabile negli accidenti, ma identico nella struttura. Vi è sempre un peccatore che, senza essere vecchio o malato, ma apparentemente sano, attraversa un ponte da cui cade o su cui viene rapito. Nel fiume ci sono dei demoni che, con una barca o senza di essa, rapiscono il peccatore e lo portano all'inferno. Il ponte e il fiume quindi non caratterizzano più un luogo ultraterreno, ma l'ambiente in cui avviene il trapasso di peccatori meritevoli della dannazione. Rimane comunque un forte legame con il regno ultraterreno poiché i demoni che appaiono, la morte stessa del peccatore e l'immagine utilizzata richiamano proprio l'ambiente infernale cui è destinata l'anima del protagonista del racconto.

Un altro collegamento con le visioni e con le rappresentazioni dell'aldilà è l'espressione *ad Dei Iudicium* nel primo racconto, che richiama un'altra immagine tipica del genere visionario, quella del "tribunale celeste".

Un'ulteriore particolarità di questi *exempla* è l'assenza della precisazione che ciò che è narrato sia subito dall'anima del peccatore. Egli è rapito, sembra, anche col corpo, poiché sparisce nell'acqua del fiume. La sparizione del corpo e l'aggressione dei demoni che alcuni personaggi subiscono in vita si è già incontrata in alcuni *exempla* precedentemente analizzati, come per esempio quello dedicato alla morte del re Teodorico, gettato in un vulcano.

Questa caratteristica sembra tipica delle narrazioni popolari, che non rivelano preoccupazioni di tipo teologico da parte degli autori.

Per quanto riguarda la fonte citata da Stefano di Bourbon, Giacomo di Vitry, la storia che presenta è la stessa tranne che per alcune differenze tra le quali una risulta molto rilevante nel nostro discorso: le modalità della morte dell'eremita. Egli infatti non cade in un fiume, non sorpassa alcun ponte, ma, correndo, cade e si spezza il collo finendo all'inferno una volta sepolto (... *posito in via obstaculo corruit et, collo confracto, sepultus est in inferno*).<sup>653</sup> Risulta molto interessante l'inserzione della coppia "ponte-fiume" da parte di Stefano di Bourbon: essa non è quindi un elemento fisso dell'*exemplum*. Probabilmente questa coppia permetteva di dare un'immagine più drammatica e dinamica, con un'azione più attiva da parte

---

<sup>653</sup> *Iacobi de Vitriaco Sermones vulgares vel ad status*, cit., XXXIII, p. 627 - 628. Thomas Frederick Crane, *The Exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of jaques de Vitry*, in *Publications of the Folk - lore Society*, 26, London, 1878, reprinted by Kraus Reprint Limited, Nendelm - Liechtenstein, 1967, n. 72, p. 33.

delle forze demoniache. Inoltre questo *topos* richiamava facilmente alla memoria i celebri episodi della letteratura visionaria citati precedentemente, in cui era descritto un ponte che oltrepassava un fiume infernale che solo i giusti riuscivano a superare senza cadere. Trasportando la vicenda dall'aldilà nel punto in cui la vita terrena e la realtà ultraterrena entrano in contatto, la morte di un uomo, il predicatore riesce anche ad esprimere un chiaro giudizio morale sulla sua anima: l'eremita infatti muore cadendo nel fiume, preda dei demoni, e sarà dannato.

Tra l'altro l'episodio è riportato anche nella *Scala Coeli* di Giovanni Gobi, ma è privo della seconda parte riferita all'eremita: il ladro è l'unico protagonista dell'*exemplum*.<sup>654</sup>

In tutte le versioni il ladro si genuflette o prostra quando si trova davanti ad una croce, inoltre egli viene sempre inseguito dai nemici e, passando davanti una croce, preferisce fermarsi per non saltare la sua solita penitenza e venire ucciso che scappare; infine in ogni testimonianza la sua anima viene portata dagli angeli in paradiso.

Molte altre caratteristiche della storia cambiano: il pentimento del ladro è evidente nel testo di Stefano di Bourbon, non è dichiarato in quello di Giacomo di Vitry, mentre è causato da orribili sogni nella *Scala Coeli*; come si è detto, ogni riferimento all'eremita è assente nell'episodio riportato da Giovanni Gobi, mentre le sue vicende hanno lo stesso spazio e occupano più o meno lo stesso numero di righe di quelle relative al ladro in Stefano di Bourbon. Invece l'eremita ha un ruolo predominante in Giacomo di Vitry, mentre la storia del ladro serve solo a giustificare l'atteggiamento indignato e falso del prelado che verrà punito a fine episodio; il fatto che il ladro reciti il Padre Nostro è riportato solo da Giacomo di Vitry e da Giovanni Gobi; infine nell'episodio narrato da Giacomo di Vitry l'eremita vede coi suoi occhi l'anima del ladro portata in cielo dagli angeli, mentre nel testo di Stefano di Bourbon il fatto è riportato da terzi all'eremita che dimora in un monastero vicino.

Sono molteplici le varianti interne a questo racconto e probabilmente sono dovute almeno in parte al contesto in cui è inserito l'episodio e all'obiettivo degli scrittori.

L'*exemplum* è riportato sotto il titolo "furto" nella *Scala Coeli* che raggruppa gli *exempla* per argomenti e secondo l'ordine alfabetico di questi. L'episodio si trova in mezzo a molti altri racconti riferiti ai ladri, di diversa natura; molti di essi sono ripresi da Giacomo di Vitry, esplicitamente citato.<sup>655</sup> Probabilmente per questo motivo scompare dal racconto l'eremita: il ladro è l'oggetto di questa parte della raccolta e fa da centro di aggregazione per *exempla* con trame, caratteristiche e insegnamenti morali differenti. Stefano di Bourbon pone invece questo racconto al termine di una sezione dedicata ai motivi per cui è bene temere la pena del purgatorio, sebbene nel testo espliciti che l'eremita *in infernum proicitur* dai demoni. L'obiettivo è probabilmente quello di sottolineare la necessità di una sincera conversione per conquistare almeno il purgatorio, e che tale genuinità supera in merito la somma di azioni buone o malvagie compiute in vita. In Giacomo di Vitry l'episodio è il quattordicesimo *exemplum* del capitolo XXXIII dei suoi sermoni dedicato agli eremiti, ai solitari e ai reclusi. Ognuno di questi racconti fornisce una lezione morale a chi vive una vita ascetica e infatti quello analizzato in questa sede termina con un commento finale: *Alie virtutes "in stadio currunt", sed sola perseverantia "bravium accipit" et reportat*.<sup>656</sup> La perseveranza è quindi l'insegnamento che è affidato a questo *exemplum*, che avverte di non imitare l'eremita che si

<sup>654</sup> *La Scala coeli de Jean Gobi*, cit., n. 551, p. 403.

<sup>655</sup> Giacomo di Vitry risulta citato come fonte per ben 6 *exempla* su 14 dedicati al furto. *La Scala coeli de Jean Gobi*, cit., p. 400 - 404.

<sup>656</sup> *Iacobi de Vitriaco Sermones vulgares vel ad status*, cit, p. 628, 355 - 356. Cf. I Cor. 9, 24.

scandalizza della salvezza del ladro e perciò smette di perseverare nella sua vita di penitenza perdendo così la propria anima.

Si può notare come ogni autore abbia un proprio diverso obiettivo nel momento in cui ripropone questo racconto ed in particolare questo è inserito in contesti opposti nelle opere di Giovanni Gobi e Giacomo di Vitry: nel primo caso è inserito sotto la rubrica *Furtum* e si concentra sulla figura del ladro, nel secondo è posto in una serie di omelie rivolte agli eremiti per cui il protagonista è il religioso. Il contesto spiega quindi bene il diverso spazio dedicato ai protagonisti nella *Scala Coeli* e nei sermoni di Giacomo di Vitry.

Per quanto riguarda il confronto tra il testo di Stefano di Bourbon e la sua fonte è difficile valutare quale sia stato il loro rapporto, ma si può rilevare che Stefano di Bourbon ha ripreso il racconto da Giacomo di Vitry, riducendo lo spazio dedicato alla figura dell'eremita, allontanandolo dagli eventi occorsi al ladro (l'eremita sente oralmente cosa è accaduto al ladro nel testo di Stefano di Bourbon e invece vede direttamente l'azione degli angeli in Giacomo di Vitry) e modificando gli eventi relativi alla morte del prelado con l'introduzione dell'immagine del "ponte probatorio" e del fiume in cui si trovano i demoni. Come si è detto, si potrebbe ipotizzare che questa immagine sia servita a Stefano di Bourbon per rendere più dinamico e spettacolare il racconto, oltre forse che per fornire al pubblico un'immagine che contenga in sé un giudizio morale, simboleggiato anche nella caduta nel fiume dell'eremita, e che sia già conosciuta e compresa dall'uditorio, come probabilmente quella del "ponte probatorio". Per dare quindi una chiara valutazione morale dell'eremita del racconto, il predicatore si è servito di un *topos* riconoscibile, quello individuato dalla coppia "fiume-ponte". Inoltre, a differenza degli altri due autori, Stefano di Bourbon non si rivolgeva ad un pubblico particolare né si è concentrato su un peccato o un protagonista specifico e per questo è forse colui che ha tentato di generalizzare maggiormente l'*exemplum*.

In conclusione, considerando i diversi testi analizzati e prendendo in esame la letteratura che li ha preceduti si può affermare che il ponte e il fiume ad esso collegato possono essere considerati ottimi esempi di come la cultura popolare, anche quella filtrata e veicolata attraverso le modalità didascaliche dei trattati di predicazioni e delle raccolte di omelie, si appropri di modelli e *topoi* del genere visionario, semplificandone la struttura, modificandone le caratteristiche e avvicinandole fortemente alla mentalità popolare.

#### 2.1.6. La fontana o fonte

La fontana o la fonte è un'altra immagine tipica delle descrizioni paradisiache, in particolare dell'Eden.

Si è visto che in molte descrizioni del paradiso terrestre esiste una sorgente d'acqua da cui nasce un rivo che si divide in quattro fiumi che fuoriescono dal giardino per raggiungere la terra abitata. Si è visto anche che nell'Apocalisse da sotto il trono di Dio nasce un fiume e si è studiato come la fonte del paradiso spesso ha finito per identificarsi, anche simbolicamente, con la fonte della vita, una fontana la cui acqua sana dalle malattie. Talvolta invece la fonte della vita ha dato forma al *topos* della fonte della giovinezza, da cui scaturisce un'acqua che ridona la gioventù.

Sotto questo punto di vista abbiamo incontrato l'*exemplum* di Stefano di Bourbon che racconta della fonte della giovinezza incontrata in un'isola lontana nel mare. Anche questa fonte è spesso difficile da raggiungere ed infatti talvolta si trova abbinata all'immagine del mare. Se

poi la fontana è pensata nel paradiso terrestre, la sua immagine si unisce a questo *topos* nel quale il problema della raggiungibilità è sempre presente.

Spesso questo motivo è collegato a quello del fiume che dalla fonte nasce e talvolta le proprietà dell'acqua del fiume e della fontana sono le stesse e si trasferiscono da un'immagine all'altra.

Oltre che in tutte queste immagini che si sono incontrate, la fontana appare in un altro *exemplum*<sup>657</sup> di Stefano di Bourbon come luogo di pena ultraterrena di un abate e come luogo di contatto dell'anima del defunto con la realtà terrena.

In questo racconto un abate morente viene interrogato dai suoi monaci su chi dovrà essere il suo successore. Egli, *motus carnaliter*, indica suo nipote.

*(...) Cum autem dictus nepos, factus abbas, iret solus ad fontem qui erat in orto suo, audiuit de fonte exire quasi uocem auunculi sui mirabiliter plangentis. Quem cum adiuraret abbas ut ei diceret quis esset, dixit se esse auunculum suum qui inestimabiliter ibi ureretur quia motus carnaliter eum eligi suaserat. Et cum diceret nepos quod ibi non multum posset affligi in fonte temperato, rogat ut deferat candelabrum cupreum quod erat retro altare et proiceret in fontem. Quod ille fecit et statim in aqua, quasi cera in igne et butyrum in olla bullienti, liquefactum est. Tunc abbas resignauit nec eum ultra audiuit.*<sup>658</sup>

La fonte risulta dunque come il luogo attraverso cui al defunto è permesso di apparire ad un proprio familiare, nel proprio giardino, e sembra anche essere immagine della sua pena ultraterrena. L'abate è punito nell'aldilà, in una fontana bollente che lo brucia costantemente, perché ha lasciato a suo nipote la propria carica ecclesiastica; egli appare al nipote, suo successore, per rivelargli le sue condizioni e sembra che la richiesta di gettare un candelabro di rame nell'acqua, che subito si scioglie come *cera in igne et butyrum in olla bullienti*, sia la prova della realtà e della gravità della sua pena. L'*exemplum* si trova nel capitolo dedicato al purgatorio, nella parte deputata ad illustrare i motivi per cui bisogna temere la pena del purgatorio. In base a ciò si può supporre che l'abate in questione sia punito in purgatorio, anche se l'autore non chiarisce la questione.

Lo stesso racconto si presenta anche nel testo di Umberto di Romans. In questo caso l'unica differenza risulta l'omissione del motivo della scelta del vecchio abate: nessun moto carnale viene citato. Per il resto l'episodio si presenta identico a quello appena analizzato. Inoltre anche in questo secondo testo l'*exemplum* è posto nel capitolo dedicato al timore del purgatorio, in particolare alla fine della parte intitolata *de assertione purgatorii*. La novità di questo testo è racchiusa nella domanda retorica che chiude il racconto:

*Quo viso resignavit abbatie nec ultra uocem audiuit. Numquid non ergo punitus est ille abas ibi et ostensus ad utilitatem uiuentium?*<sup>659</sup>

Anche per Umberto di Romans si può supporre che l'abate sia punito in purgatorio in base al contesto descritto, e che la fonte sia il luogo dove avviene la pena purgatoria perché questa sia un monito ai viventi. L'avverbio di luogo *ibi* presente nella domanda retorica suggerisce questa interpretazione. Sembra quindi che le pene purgatorie siano pensate in una dimensione orizzontale e poste in luoghi comuni, quotidiani, della vita del peccatore e delle persone a lui vicine, proprio per essere avvertimenti per i viventi. Inoltre, in questo caso sembra che

---

<sup>657</sup> Cf. Tubach: 4526.

<sup>658</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 152, 343 - 358.

<sup>659</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 87 - 88, 70 - 82.

l'apparizione abbia una seconda funzione: quella di rimediare all'errore compiuto dal deceduto abate. Infatti, l'apparizione scompare dopo che il nipote *resignavit abbatie*. La situazione e in particolare la sparizione dell'anima dal suo luogo di pena avvicinano questo testo ad altri *exempla* ambientati alle terme o ai bagni, di cui si tratterà il prossimo capitolo.

Nell'opera di Arnolfo da Liegi, nella parte dedicata all'*abbas*, è condannato il nepotismo sempre attraverso questo racconto, ripreso direttamente da Umberto di Romans.

*Abbas non debet eligi per preces carnales. Humbertus, de Dono timoris. Quidam abbas decedens rogavit monachos ut, ipso defuncto, eligerent nepotem suum. Quo facto, abbas novus deambulans in orto suo iuxta quemdam fontem audiuit uocem dolentem cum gemitu mirabili. Quam cum adiurasset abbas, illa anima dixit quod erat anima abbatis auunculi sui qui ibi inestimabiliter urebatur, quia carnaliter procurauerat ipsum fieri abbatem. (...) abbas renuntiauit abbatie, nec ultra uocem audiuit. Hoc etiam ualet ad electionem et ad penam purgatorii.<sup>660</sup>*

L'*exemplum* è utilizzato dal predicatore per illustrare una caratteristica di un "buon abate", ossia la capacità di non scegliere secondo gli affetti, e le conseguenze nell'aldilà di chi non possiede tale caratteristica. L'intento primario non è quello di descrivere una pena purgatoriale, ma quello di dar forza alla tesi espressa. Nello stesso capitolo sono infatti descritte le diverse caratteristiche che deve avere l'abate e il modo migliore per svolgere questo ruolo; i racconti e gli *exempla* utilizzati servono a chiarire e rafforzare le affermazioni fatte. In questo passo la vicenda è molto compressa, tale da costringere il lettore ad alcuni salti logici. Le coordinate generali dell'*exemplum* sono però espresse: la fonte, l'abate, la scelta del nipote come successore, il dialogo, la pena purgatoriale e il candelabro. Arnolfo esprime meglio che negli altri testi analizzati la curiosità del nipote rispetto alla pena subita dall'abate e il suo scetticismo rispetto alla sua gravità. Infatti, non si persuade di come si possa bruciare in una fonte di acqua fredda, a quel punto vi è la prova del candelabro.

Questa storia ritorna ancora nell'opera di Corrado di Eberbach e nel *Collectaneum Exemplorum ac visionum Cistercensis*.

Nel *Collectaneum*, l'episodio è narrato in modo identico ai testi finora analizzati. Anche in questo passo è esplicito il motivo della pena ultraterrena (*aliquantulum carnaliter affectum*); in questo caso però non è il narratore a riferirlo, ma l'abate stesso durante il dialogo con il nipote. Al termine poi è indicata una morale al racconto: *hinc datur intellegi quam periculosum est quempiam promouere, nisi cum timore Domini et sincera eius dilectione. Nichil enim esse debet in causa tanti operis, nisi beneplacitum diuine uoluntatis.*<sup>661</sup>

L'*exemplum*, diffuso in ambito cistercense, non poteva mancare nell'*Exordium Magnum* di Corrado di Eberbach. In quest'opera si trova una versione dell'episodio notevolmente allungata: quello che precedentemente era un brevissimo racconto, ora ritorna come una più distesa narrazione.<sup>662</sup> Nell'*Exordium* occupa quattro pagine ed è incorniciata da una parte introduttiva e conclusiva in merito al significato del racconto: ammonire rispetto ai pericoli di qualsivoglia vizio o negligenza e più specificatamente dell'agire *carnis magis et sanguinis*

<sup>660</sup> *Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, cit., *abbas*, n. 8, p. 9.

<sup>661</sup> *Collectaneum exemplorum ac visionum Clarevallensis*, cit., IV, XXI, p. 299 - 300.

<sup>662</sup> *Conradus Eberbacensis, Exordium Magnum Cisterciense*, cit., V, XXI, p. 383 - 386.

*affectione atracti quam proximorum utilitati* e di favorire così i parenti nell'occupare posizioni di prestigio nella gerarchia ecclesiastica e nell'amministrazione dei beni della Chiesa. L'autore non ammette scusanti: (...) *nepotem suum fratribus illis designavit dicens eum bene esse religiosum et in exterioribus negotiis prouidum et consideratum. Quod licet ex parte uerum fuisset, quia tamen nequequam sincera intentione, fratrum uidelicet utilitatibus consulendo, tale consilium (abbas) dederat.* L'abate è punito perché l'intenzione era sbagliata, più che perché il nipote non fosse adatto a ricoprire il ruolo di abate. In questo passo la condanna è più radicale che in quelli analizzati precedentemente, in particolare quello di Umberto di Romans nel quale appena il nipote riconsegna l'abbazia le apparizioni spariscono e forse, in conseguenza, anche la pena dell'abate.<sup>663</sup>

I fatti occorsi all'abate protagonista della storia sono un ottimo esempio e avvertimento di come Dio non lasci impunte queste azioni mosse non dall'intento di fare il meglio per la comunità, ma dal desiderio di assicurare ad uno dei propri cari una posizione privilegiata. Le vicende dell'*exemplum* occupano circa due pagine, uno spazio molto maggiore rispetto a quello riservatogli dai testi analizzati precedentemente, ma relativamente ristretto nel discorso di Corrado di Eberbach, che dà molto spazio al narratore per precisare la lezione morale.

Oltre a ciò la descrizione del giardino è molto ampliata, e appare come un luogo magnifico: si parla di un *locus quidam amoenus et ad refrigerandum accomodus*, di una *fons perspicuis fluentis leni murmure scaturiens*, di una *gratiosa viriditas herbarum animos et oculus accendentium mulcebat*. In questo luogo, tanto bello da avere una descrizione simile a quella del paradiso terrestre, il defunto abate veniva a rilassarsi e riposarsi. L'abate appare quindi in un luogo della sua quotidianità, probabilmente amato. Compare infatti davanti al nipote secondo le modalità descritte nei testi precedenti, con lievi variazioni e aggiunte. Una di queste è la mancanza dell'esempio del burro che si scioglie in una pentola bollente usato per descrivere cosa accade al candelabro posto nella fonte, sostituito dal paragone con una nuvola dissolta dal calore del sole (*sicut fugatur nebula a calore solis*). Questo esempio non compare in nessuno dei testi analizzati che invece riportano tutti l'esempio del burro. Inoltre viene aggiunta la descrizione di una percezione del nipote nel momento in cui sente nel giardino la voce dell'abate che geme. Viene infatti detto ben due volte che la voce è percepita dal nipote *quasi sub aquis*. Tale precisazione indica che l'abate appare nella fonte senza uscire dallo specchio d'acqua; un dato ipotizzabile, ma non chiarito nei testi precedentemente analizzati.

L'episodio ha quindi avuto una grande fortuna e si è diffuso in ambito cistercense, ma anche nei luoghi di predicazione dei domenicani. Sembra che la sua versione più estesa sia riportata dall'*Exordium*, mentre le altre opere ne hanno probabilmente tratto un riassunto. L'introduzione dell'esempio del burro nella pentola al posto della nuvola dissolta dal sole è forse stata un'innovazione mirata a rendere meglio l'idea del candelabro disciolto nella fonte, o forse una modifica atta ad avvicinare maggiormente il narrato alla quotidianità del pubblico; potrebbe anche essere una semplice scelta di gusto degli autori che hanno riportato l'*exemplum*. Bisogna però rilevare i diversi intenti degli autori: se per i domenicani l'episodio serve a giustificare il timore che l'uomo deve avere per il purgatorio, nelle raccolte di ambito

---

<sup>663</sup> In altri *exempla* (cf. per esempio: Tubach: 3685 e 4580, 1461) le apparizioni di alcune anime finite in purgatorio e punite sulla terra nei luoghi della loro quotidianità cessano quando il tempo stabilito fino alla liberazione della pena è azzerato attraverso i suffragi. In questo caso la restituzione dell'abbazia potrebbe essere letta come un'azione equivalente ai suffragi che permette la liberazione dell'abate dalla pena purgatoriale. L'apparizione in questo caso non serve all'abate per chiedere preghiere e suffragi ai vivi, ma per correggere un'azione peccaminosa e dannosa commessa in vita.

cistercense sembra un monito per chi detiene il potere all'interno dell'ordine o dell'abbazia; lo stesso dilungarsi in spiegazioni morali dell'*Exordium* sembra confermare questa ipotesi.

Da questo *exemplum* si ricava quindi anche l'immagine di uno specchio d'acqua, nel quale e dal quale i vivi possono assistere, vedere e sentire i supplizi a cui sono sottoposti i defunti. A questa immagine si può avvicinare quella dei laghi analizzati nel capitolo precedente (III.1.2) che, seppure non mostrino anime e supplizi, rendono possibile una comunicazione con l'inferno attraverso le loro acque. Se i laghi in questione sono stati interpretati come "soglie" per l'aldilà, lo stesso non si può dire per la fonte del racconto analizzato che sembra piuttosto poter essere interpretata in due altri modi. La fontana potrebbe infatti essere considerata come uno specchio d'acqua nel quale ai viventi è concessa la possibilità di osservare i luoghi purgatoriali che si trovano altrove, oppure la fonte stessa potrebbe essere considerata il luogo di pena di alcune anime del purgatorio che per diverse ragioni scontano lì la loro condanna e sono visibili ai viventi, come probabilmente si evince dal testo di Umberto di Romans.

Infine si può dire che, se l'immagine più diffusa della fonte è quella paradisiaca, della fonte della vita o della giovinezza, esistono anche più sporadiche versioni infernali o purgatoriali, in cui la fontana è strumento di punizione dell'anima dannata o purgante.

#### 2.1.7. Il lago, la piscina, i bagni e le terme

La fonte quindi oltre che indicare l'immagine della sorgente, dell'acqua che zampilla, appare talvolta anche come uno specchio d'acqua attraverso il quale un uomo vivo può vedere l'anima di un parente defunto nell'aldilà, normalmente nel purgatorio. Sotto questo aspetto l'immagine della fonte non è troppo distante da quella del lago, della piscina, delle terme ed anche delle vasche e delle pentole: tutte rappresentano una distesa di un liquido, che sia acqua, oro fuso o altro, contenuto in una concavità e nel quale si può essere immersi. Sono le dimensioni a indicarne le differenze come anche il loro essere elementi naturali (lago) o artificiali (vasca, calderone); un'altra differenza sostanziale è data dalla loro funzione, in particolare se è preponderante il motivo dell'immersione nel liquido o meno. La fonte in questo caso sarà considerata come luogo terrestre di pena di un'anima purgante e non come specchio d'acqua che permette di visualizzare l'aldilà.

Nei prossimi paragrafi si avranno quindi di fronte immagini tra loro diverse, ma tra cui vi saranno anche forti analogie.

Per quanto riguarda il lago, si può dire che esso è un altro elemento che dimostra caratteristiche simili alle immagini della fonte e del fiume.

Si è trattato del lago di Averno e del lago di Pozzuoli come luoghi di accesso all'inferno; si è detto che talvolta il lago si sostituisce al fiume in alcune immagini infernali tipiche e celebri, come il caso del lago o del fiume Cocito. Il lago di fuoco della *Visio Pauli* rientra in questo *topos* del lago infernale molto affine all'immagine dei fiumi infernali in cui spesso nel medioevo erano immerse le anime dei dannati.

Se vi è quindi una larga diffusione nel medioevo dei laghi infernali, esistono però anche laghi connotati positivamente, talvolta con acque dalle proprietà miracolose. Si è trattato precedentemente della piscina probatica che, grazie alla presenza del legno di un albero proveniente dal paradiso terrestre, quando veniva sfiorata da un angelo, aveva la peculiarità di guarire da qualunque malanno. In questi casi l'immagine del lago si avvicina a quella della fonte paradisiaca. Talvolta l'immagine della distesa d'acqua in cui si ci può immergere è quella

delle terme, dei bagni, che spesso risultano un luogo di purgazione per alcune anime. L'immagine è simile a quella appena incontrata nel capitolo precedente per l'abate punito nella fontana del proprio giardino.

In particolare, vi è un *exemplum*, dedicato a Pascasio, in cui le terme appaiono come luogo del purgatorio. Deriva dai *Dialogi* di Gregorio Magno<sup>664</sup> e viene riportato da Stefano di Bourbon<sup>665</sup> e da Umberto di Romans.<sup>666</sup> In questo racconto il vescovo di Capua Germano incontra alle terme lo spirito del diacono Pascasio che gli chiede di pregare per lui che è in purgatorio. Dopo qualche giorno di preghiera, Germano non lo trova più in quel luogo poiché ha espiato il suo peccato.<sup>667</sup>

Le terme vengono definite da Stefano di Bourbon *termae Virgilianae*. Il predicatore inoltre specifica che Pascasio, uomo santo per tutta la vita, è lì punito della pena purgatoria per avere favorito Lorenzo al soglio papale contro Simmaco e per non si essersi mai pentito di ciò in vita. Risulta interessante ancora l'idea che lì, alle terme, venga scontata la pena purgatoria da parte di Pascasio. Umberto di Romans invece, nel capitolo intitolato *de assertione purgatorii*, non riporta il motivo della pena ultraterrena, ma specifica che i peccatori nel purgatorio sono puniti con il fuoco e appaiono in quel luogo solo per una qualche utilità per i viventi (*quamvis enim regulariter anime purgentur in igne illo, tamen propter aliquam utilitatem nostram quandoque transferentur alibi ad apparendum nobis, si ut etiam ille de inferno*), discostandosi così da Stefano di Bourbon, o almeno, decidendo di precisare la questione. Umberto di Romans cita nuovamente l'episodio anche nella parte dell'opera dedicata ai suffragi fatti per coloro che sono in purgatorio.<sup>668</sup>

L'*exemplum* si ritrova ancora in altri testi, come la *Legenda Aurea* e i sermoni di Federico Visconti.

Nella *legenda* CLIX riportata da Iacopo da Varazze e intitolata *De commemoratione omnium fidelium defunctorum*, vi è un riferimento a questo racconto di Gregorio Magno. Dopo una lunga dissertazione relativa a coloro che sono destinati al purgatorio e al modo in cui si è puniti in quel luogo, il predicatore spiega quali sono le condizioni e le caratteristiche che distinguono il purgatorio dall'inferno. In particolare è ricordata la consolazione data dai suffragi, possibile solo per le anime del purgatorio. L'episodio di Pascasio è riferito proprio in merito alla possibilità dei suffragi e ai loro diversi generi, in particolare è sfruttato per dimostrare l'utilità del primo di questi: l'*amicorum oratio*.

Dell'*exemplum* in questione Iacopo da Varazze riporta la santità di Pascasio e il suo peccato: l'aver sostenuto come papa chi non era ben voluto dalla chiesa (Lorenzo contro Simmaco). Inoltre è descritto l'arrivo del vescovo Germano ai bagni e l'incontro con l'anima purgante che gli spiega la causa della sua penitenza e gli chiede di pregare Dio per lui. Infine si ricorda che Germano, dopo aver pregato per Pascasio, tornando alle terme pochi giorni dopo, non trova più lì la sua anima.<sup>669</sup>

---

<sup>664</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 42, 1 - 4.

<sup>665</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 174 - 175, 1024 - 1036.

<sup>666</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., V, p. 87, 63 - 68.

<sup>667</sup> Cf. Tubach: 1461.

<sup>668</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., V, p. 99, 366 - 367. Umberto di Romans in questo passo sembra discostarsi da quanto aveva affermato riguardo all'*exemplum* della fonte analizzato precedentemente, nel quale la fonte sembrava essere il luogo dove era punito l'abate. In questa come in altre occasioni si noterà che la descrizione e soprattutto la localizzazione del purgatorio nel XIII secolo rimarrà molto ambigua.

<sup>669</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1119 - 1120.

Lo stesso utilizzo si trova nei sermoni di Federico Visconti che, per sottolineare quanto sia utile per un defunto l'*oratio sacerdotum*, cita l'*exemplum* di Pascasio.<sup>670</sup>

Nei suoi sermoni ritorna anche altrove il riferimento a questo racconto: nell'omelia fatta presso San Pietro in Vincoli, a Pisa, per l'anniversario dei funerali di Ugone arcivescovo di Nicosia, afferma che l'anima dell'uomo, una volta lasciato il corpo, può finire nei tre luoghi dell'aldilà: il paradiso celeste, l'inferno che è al centro della terra e il purgatorio *qui locus est hic in terris quasi in medio, sicut patet ex multis animabus repertis in termis Balnearum et praecipue in Legenda beati Germani, archiepiscopi Capuani, que celebratur III kalendis novembris, qui vidit in balneo animam Pascasii, diaconu cardinalis*.<sup>671</sup> Ancora nello stesso sermone, mentre afferma che il morto per cui si celebra messa *est adminus purgatorio*, ricorda che esistono quattro generi di suffragi tra cui in particolare le messe celebrate dai sacerdoti. Per fare un esempio della verità di questa affermazione cita l'episodio di Pascasio, insieme ad altri racconti.<sup>672</sup>

Inoltre, vi è un altro episodio, anch'esso narrato da Gregorio Magno,<sup>673</sup> ripreso da Stefano di Bourbon<sup>674</sup> e citato da Umberto di Romans,<sup>675</sup> in cui appare questo motivo delle terme. In questo *exemplum* un prete si presenta ai bagni e lì gli appare un uomo che l'aveva servito in vita. Quest'uomo gli dice che lì sta scontando le pene purgatoriali e gli chiede di celebrare una messa per lui. Inoltre gli comunica che se tornando ai bagni non l'avesse ritrovato ciò avrebbe significato che la messa di suffragio l'aveva liberato dalla pena del purgatorio. In seguito il prete, tornando in quel luogo dopo aver celebrato la messa, non trova più l'anima del suo servitore.<sup>676</sup> In entrambe le opere di Stefano di Bourbon e di Umberto di Romans l'episodio si trova nelle parti dedicate al purgatorio, in particolare in quelle in cui si tratta dei suffragi e della loro possibilità di abbreviare il soggiorno delle anime nei luoghi di pena.

Questo racconto appare anche nella *Legenda Aurea*. Si trova sempre nel capitolo dedicato alla commemorazione dei defunti ed è utilizzato per mostrare che talvolta le anime del purgatorio sono punite in quei luoghi nei quali peccarono. In questo caso vi è un prete che mentre passava il tempo ai bagni incontrò un uomo che non conosceva e che lo serviva ossequiosamente. Il prete un giorno gli offrì il pane benedetto per ringraziarlo della sua fatica, ma quello rispose: "*Mihi ista quare das, pater? Iste panis sanctus est; ego autem manducare non possum. Ego enim aliquando huius loci dominus fui, sed pro culpis meis hic post mortem deputatus sum*". In seguito chiese al prete di offrire quel pane per i suoi peccati avvisandolo che dopo, quando sarebbe tornato a lavarsi ai bagni, non lo avrebbe più visto; e così accadde dopo che il sacerdote ebbe offerto per una *hebdomada* l'eucaristia per i peccati di quell'uomo.<sup>677</sup> Il testo di Iacopo da Varazze si rivela essere un riassunto della sua fonte. In particolare, mentre Gregorio Magno precisa che l'uomo trovato ai bagni ha solo l'apparenza di uomo, ma in realtà è uno spirito, il predicatore italiano non ritiene utile specificare la natura dell'apparizione. Probabilmente riteneva che il pubblico non avesse bisogno di questa informazione o ancora non era ritenuta essenziale al messaggio che intendeva veicolare.

<sup>670</sup> *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253 - 1277)*, cit., p. 860.

<sup>671</sup> Ivi, LXV, p. 844.

<sup>672</sup> Ivi, p. 849.

<sup>673</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 57, 3 - 7.

<sup>674</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 172, 959 - 972.

<sup>675</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., V, p. 97.

<sup>676</sup> Cf. Tubach: 3685 e 4580.

<sup>677</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1119.

In ogni caso, le terme sono così nuovamente descritte come un luogo di pena per alcune anime del purgatorio, e ciò risulta anche un utile spunto narrativo per i predicatori che devono dimostrare la forza dei suffragi al loro pubblico. Diversi autori infatti fanno uso di questa immagine per indicare la possibilità che alcuni peccatori siano puniti nei luoghi in cui peccarono, per dimostrare l'importanza dei suffragi e per rendere più esplicite le condizioni di coloro che sono puniti in purgatorio. I bagni e le terme quindi, fin da quando sono comparsi nei racconti di Gregorio Magno, sembrano diventare depositari di questi significati e sembrano assumere un ruolo fisso nei racconti di apparizioni. Spesso infatti questi *topoi* ritornano nelle opere del basso-medioevo per trattare del purgatorio.

Questi *exempla* poi, quello relativo alla fonte e quelli appena esaminati relativi alle terme, rendono esplicita l'ambiguità che coinvolge le descrizioni del purgatorio nel XII e XIII secolo. Non chiariscono infatti dove sia localizzato il purgatorio e, negli anni in cui questo regno ultraterreno stava per diventare un dogma della chiesa, ripropongono la possibilità di un purgatorio scontato in diversi luoghi sulla terra.

#### 2.1.8. La vasca, il calderone, la pentola

Se nei testi sopra analizzati si sono incontrate le immagini del lago, dei bagni e delle terme come luogo di pena purgatoriale e della piscina come luogo curativo, in cui risulta fondamentale l'idea dell'immersione, in questo paragrafo si intende analizzare altre immagini che condividono con esse questo motivo: la vasca, il calderone e la pentola. Tutti questi archetipi sono stati soprattutto usati per descrivere i luoghi di pena ultraterreni, quali l'inferno e il purgatorio.

Partendo dall'immagine del lago di fuoco della *Visio Pauli* in cui erano immerse le anime, l'immagine e la pena si è evoluta nel fiume di fuoco che tortura i dannati. Da questa prima immagine, la più diffusa, ne nacquero di simili in cui il lago, il fiume, ma anche pentole, calderoni e vasche appaiono pieni di materiali bollenti, metalli fusi per lo più, o di animali, normalmente serpenti e vermi che rimandano alle idee di morte e putrefazione, utili per punire le anime. Si possono quindi enumerare vasche di metalli bollenti, oro fuso, pece, piombo, oppure colme di vermi e serpi.

Queste immagini investono la letteratura visionaria e spopolano in quella del basso-medioevo nei sermoni e nelle raccolte di *exempla*, dove sono molti i racconti che propongono variazioni sul tema.

Si può ricordare per esempio il Purgatorio di san Patrizio, con le sue vasche di metallo bollente, raccontate dal testo di Enrico di Saltrey e ricordate da Iacopo da Varazze, Stefano di Bourbon e Umberto di Romans nelle loro rispettive opere.

Per quanto riguarda l'immagine del calderone o della pentola infernale si può dire che è una delle rappresentazioni più antiche dell'ambiente infero. Sin dai primi secoli del medioevo il Leviatano descritto da Giobbe venne interpretato come immagine del diavolo e venne concepito come luogo parallelo al seno di Abramo dove finivano gli empi al loro trapasso. L'inferno spesso venne rappresentato seguendo le indicazioni di questo passo di Giobbe, in cui compare la bocca del leviatano, infuocata e con le narici da cui si emana un denso fumo scuro, paragonata ad una pentola che bolle o a una caldaia.<sup>678</sup> Tra l'altro anche nell'Antico

---

<sup>678</sup> Giob. 41, 11 - 13.

Testamento lo Sheol ebraico era personificato da un diavolo insaziabile con le fauci spalancate.<sup>679</sup>

Dal motivo del calderone, si svilupparono diverse varianti e descrizioni legate alla sfera culinaria, che rimasero presenti nei diversi secoli del medioevo, ma ebbero una diffusione e una proliferazione notevole a partire dal XII secolo.<sup>680</sup> Appaiono quindi diavoli neri muniti di forconi, spiedi, pentoloni, dove cucinano i peccatori. In diverse *visiones* si sono incontrate queste scene: in Gregorio di Tours, Gotrano aveva visto Chilperico fatto a pezzi e gettato in una pentola bollente; nelle visioni di Owein, Tungdal e del monaco di Eynsham compaiono pentoloni infernali per il supplizio delle anime; lo spiedo, variante del calderone, si può ritrovare sin dalla *Visio Pauli*; anche nella *Visio Turkilli* le anime vengono fatte a pezzi e immerse nell'olio bollente di una pentola.<sup>681</sup> L'olio infernale poi ottenne uno spazio tutto suo in alcune immagini, come si vedrà più avanti.

Questi archetipi, quindi, si svilupparono acquistando dettagli come lo spiedo e i demoni-cuochi e l'olio appartenenti alla sfera semantica della cucina, oppure vennero utilizzate dando maggiore risalto al motivo dell'immersione in materiali bollenti e ottenendo analogie con diverse attività umane, dalla cucina alla metallurgia. I peccatori dunque finiscono o in una pentola in cui sono cucinati o in una vasca in cui sono bruciati. Le immagini sono molto simili e quasi sovrapponibili, ma nel secondo caso il motivo delle anime mangiate dai demoni non è più presente.

Partendo da questo secondo sviluppo, si analizzeranno ora le immagini in cui l'immersione delle anime nei laghi e nelle vasche è di per sé la pena cui sono sottoposte le anime, e che non coinvolgono la sfera culinaria.

Per quanto riguarda i laghi si è già accennato al lago di fuoco della *Visio Pauli*. Questa immagine in particolare rimane da riferimento nel medioevo per parlare di inferno e purgatorio, non solo nelle *visiones*, ma anche nei sermoni medievali.

In un *exemplum* di Stefano di Bourbon, un sant'uomo, che vive in una casa sopra un lago, si sottopone a penitenze e digiuni estenuanti e un soldato gliene chiede il motivo. Egli risponde che vorrebbe passare ogni giorno fino al giorno del giudizio dentro un lago di fuoco grande come quello sopra cui si trova, pur di *evadere (...) vel ignem inferni vel purgatorii*.<sup>682</sup> Si può notare che l'immersione nel lago di fuoco non è descritta come una pena infernale, ma come ipotesi preferibile al fuoco che le anime devono sopportare nell'inferno e nel purgatorio. L'immagine è in questo caso uscita dall'ambiente ultraterreno in cui è nata per formare un'iperbole efficace per indicare la voracità del fuoco ultraterreno. Tale procedimento iperbolico usato per descrivere gli ambienti ultraterreni si trova spesso negli *exempla* e nella predicazione medievale ed è un motivo che si tratterà più avanti. Si può dire che il *topos* del lago di fuoco, ripreso dai racconti delle visioni che descrivono l'aldilà, è riportato alla mente

---

<sup>679</sup> Isa. 5, 14. "Perciò il soggiorno dei morti si è aperto bramoso, e ha spalancato oltremisura la gola; laggiù scende lo splendore di Sion e la sua folla chiassosa e festante". Prov. 27, 20.

<sup>680</sup> Alison Morgan, *Dante e l'aldilà medievale*, cit., p. 45 - 46.

<sup>681</sup> Ivi, p. 47 - 48.

<sup>682</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 153 - 154, 386 - 396.

del pubblico senza essere direttamente indicato come immagine dell'oltretomba, ma, attraverso l'iperbole, l'immagine stessa rivela l'atroce condizione dei dannati dopo la morte.<sup>683</sup>

Il *topos* del lago di fuoco, in una forma variata, quella del lago bollente o sulfureo, compare anche in una lettera di Pier Damiani, nella descrizione di una visione fatta durante il sonno da un vescovo che aveva rubato un calice d'oro destinato alla messa da un monastero. Egli vide

*quendam lacum nimii caloris ardore ferventem, et piceos sulphureosque faectores non sine tetri fumi voluminibus exhalantem (...).*<sup>684</sup>

In questa descrizione appare un lago fumante pieno di anime e di mostri, tra i quali si trovano *Ethiopes* simili a cavalli neri e alti come torri, che torturano e cuociono i dannati ed in particolare il vescovo Aranaldo, costretto a bere l'acqua del lago da un calice. L'immagine dei cavalli neri, di solito in numero di quattro, spesso è usata per indicare un mezzo per raggiungere l'aldilà: gli animali fanno la vece dei demoni che rapiscono le anime per portarle all'inferno, come si vedrà più avanti. In questo passo il richiamo ai cavalli neri sembra utile a rendere più tenebrosa e infernale la rappresentazione. I due terribili *Ethiopes* immergono il vescovo nel fuoco. Inoltre compaiono altre due immagini tipiche delle rappresentazioni infernali: la padella e il calice pieno di un liquido bollente che il dannato è costretto a ingurgitare; della pentola e della padella si è detto, del calice si può rilevare che rappresenta un'altra pena infernale, nella quale spesso è usato per costingere i peccatori a bere liquidi brucianti o disgustosi, come metalli fusi o sangue.<sup>685</sup> Tutte queste immagini compongono una descrizione delle pene infernali che fa fortemente riferimento al mondo della cucina, in particolare richiamano in parte anche l'idea del banchetto, ribaltando il *topos* del "banchetto celeste". Si è quindi di fronte a una rappresentazione complessa nella quale convivono diversi *topoi*.

Poche pagine dopo, nella stessa lettera, Pier Damiani ripropone nuovamente il motivo del lago, questa volta chiaramente di fuoco. Infatti, durante la notte, un confratello ha una visione:

*Lacus erat igneus, qui flammivomis vaporabat incendiis, et crepitantibus ignium globis terribilem cernentibus incutiebat horrorem. Quem lacum trabalis enormitatis videbantur obsidere dracones, variae serpentium genera hinc inde per circuitum spatari.*<sup>686</sup>

Un lago pieno di fiamme e vapore bollente in cui nuotano draghi e serpi di diversi generi è ancora una volta oggetto di una visione notturna di un prelado. Si è di fronte ad un'altra descrizione delle pene infernali e dei luoghi inferi in cui si è ricorso a questo *topos*.

La vasca invece è un'immagine che compare nella Visione di Perpetua, piena d'acqua e inizialmente irraggiungibile per il fratellino morto e assetato di Perpetua, poi di un'altezza adeguata per permettergli di bere. La celebre visione è ricordata in diverse opere sia per il ruolo fondativo che ha avuto per quanto riguarda la storia del purgatorio, sia perché alcune

---

<sup>683</sup> Lo stesso *exemplum* narrato da Stefano di Borbon è riportato da Arnolfo da Liegi e Umberto di Romas nelle loro opere. Cf. *Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, cit., *timere*, n. 776b, p. 431. Cf. Umberto di Romas, *De dono timoris*, cit., V, p. 91, 170 - 176. Cf. Tubach: 3996.

<sup>684</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, cit., t. 3 (n. 90 - 150), n.102, p. 120 - 121.

<sup>685</sup> Cf. *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., I, *De tempore*, p. 253b e *Magnum Speculum Exemplorum*, cit., *Infernus*, X, p. 432. (Cf. Tubach: 505)

<sup>686</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, cit., t. 3 (n. 90 - 150), n.102, p. 123.

caratteristiche descritte diverranno tipiche di una categoria di pena ultraterrena: l'impossibilità di saziare un bisogno essenziale. Non risulta quindi utile confrontarla con le altre descrizioni inserite in questo capitolo se non per la presenza appunto di una vasca, ma le analogie terminano con questa. Si ricordano invece ancora le ben più pertinenti vasche di metallo bollente in cui sono immerse le anime penitenti del Purgatorio di San Patrizio, che emblemizzano il *topos* in esame.

Quest'immagine si ritrova in un *exemplum* molto diffuso nel medioevo, che ha come protagonista Nerone e le anime degli avvocati.<sup>687</sup> Sono moltissimi gli autori e le raccolte in cui compare questo racconto: nei sermoni di Giacomo di Vitry e di Iacopo da Varazze, nella raccolta di Arnolfo da Liegi, nella *Scala coeli* di Giovanni Gobi, nell'opera di Umberto di Romans e nel *Liber exemplorum ad usum predicantium*.

Nel *Liber Exemplorum*, l'episodio è l'ultimo che viene riportato nella sezione dedicata agli avvocati e sottolinea la pena infernale a cui sono sottoposti i *mali advocati*.

*Adhuc autem decet ut balneentur mali advocati in auro ferventi. Unde legitur (...) quod visum est cuidam quod viderat Neronem apud inferos balneantem et ministros circa eum aurum fervens infundetes et cum videret chorum advocatorum advenientem: «Huc», inquit, «venale genus hominum, hominum, o advocati amici mei, accedite ut in hoc vasse mecum balneemini: adhuc enim locus superest quem reservavi vobis».*<sup>688</sup>

Gli avvocati malvagi sono quindi messi a bagno nell'oro fuso ed in particolare è riportata la visione di un tale che vede Nerone negli inferi fare il bagno nell'oro bollente che dei *ministri*, forse demoni, versano in una vasca. Quando Nerone vede un gruppo di avvocati si rivolge a loro salutandoli, definendoli *amici mei* e invitandoli a fare il bagno con lui che ha riservato a loro quel posto. Nerone invita le anime *in hoc vasse*,<sup>689</sup> termine che potrebbe indicare una vasca. In questo testo quindi ritorna sia l'immagine dei bagni termali, dove si va a fare il bagno, che l'idea di una vasca piena di un liquido bollente in cui ci si immerge. La situazione è totalmente infernale, come suggerisce anche l'espressione *apud inferos*. Nerone potrebbe essere pensato come un demone o come un peccatore, in ogni caso ha il compito di dare il benvenuto ai dannati all'inferno come facevano le voci provenienti dallo Stromboli in alcuni racconti di Cesario di Heisterbach.<sup>690</sup> Questo *exemplum* presenta quindi il motivo dell'accoglienza agli inferi che si analizzerà più avanti. Altra particolarità è data dal tipo di dannato, non uno specifico peccatore o categoria di peccatori ma una categoria professionale: gli avvocati. Considerando che la pena consiste nell'immersione nell'oro fuso e l'epiteto che Nerone rivolge loro (*venale genus hominum*), il loro peccato sembra essere l'avidità, eppure nella raccolta di *exempla* questo racconto compare nella sezione dedicata agli avvocati, non in quella dedicata all'avidità. Gli avvocati vengono trattati come i superbi o i lussuriosi, o meglio come gli usurai e le meretrici. L'attività forense sembra presentare in alcuni racconti medievali un certo giudizio morale negativo. Non è questa la sede in cui la questione può essere approfondita, ma si può notare che, mentre è quasi impossibile trovare nei testi mediolatini un

<sup>687</sup> Cf. Tubach: 2505.

<sup>688</sup> *Liber exemplorum*, cit., n. 71, p. 43.

<sup>689</sup> Il termine potrebbe essere l'ablativo del termine *vassis*, che il *Glossarium mediae et infimae latinitatis* di Du Cange collega a *vassus*, definito come "vaso" d'oro o d'argento e derivante dal termine del latino classico *vas* e rispondente a diversi significati, da "vaso" a "sarcofago" e "granaio". Tra gli altri significati attribuiti a *vassus* vi è "vassallo" e "basso".

<sup>690</sup> Cf. Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 7, 8, 9, V, p. 2196 - 2200.

*bonus usurarius* o *fenerator*, gli avvocati puniti in questo testo sono definiti *mali advocati*, sottintendendo quindi che la stessa professione può essere svolta in modo onesto. Nel prossimo capitolo si tratterà più approfonditamente della classificazione dei peccati e dei peccatori e delle loro relative pene ultraterrene: in questo momento interessa evidenziare la descrizione dell'ambiente e della pena cui sono soggetti gli avvocati in questo *exemplum* e l'archetipo a cui fanno riferimento. L'immagine rilevante dunque, variante del lago di fuoco e della vasca di metalli bollenti, è la vasca, il bagno di oro fuso.

Il racconto, che ebbe una larga diffusione, è narrato anche nella *Scala Coeli*. L'episodio si trova all'inizio della sezione intitolata *De avvocato*. Anche in questo caso è quindi utilizzato per descrivere la pena specifica degli avvocati. Giovanni Gobi però lo riporta apportando molte notifiche, tra le quali la più rilevante è l'assenza di Nerone.

*Advocatus multa mala facit et multa ipsi accidunt. (...) Dicitur quod quidam princeps fuit visus in pena inferni, in quodam loco ubi erant olle plene auro liquefacto. In medio autem erat balneum ferventis auri, in quo ipse balneabatur et cruciabatur clamans: «Venite advocati mei qui viliores estis quam meretrices vendentes viliores partem, vos autem meliorem; item viliores quam usurarii qui lucrantur in temporalibus, vos autem sapientiam et intelligentiam vendidistis. Viliores estis omni creatura empta Christi sanguine cum res venerabiles exhibueritis ad omnem iustitiam».*<sup>691</sup>

L'*exemplum* si rivela molto mutato rispetto alla versione analizzata sopra. La sostituzione di Nerone con un generico *princeps* non è l'unica modifica, ma si riscontrano anche la moltiplicazione della vasca di Nerone in tante *olle*, l'assenza dei *ministri*, il fatto che il principe accoglie i suoi avvocati all'inferno e non un generico gruppo di avvocati e l'introduzione di un paragone con altri peccatori quali le prostitute e gli usurai. Alla descrizione della pena e al motivo dell'accoglienza agli inferi, si aggiunge una più approfondita motivazione della loro pena: *vos autem sapientiam et intelligentiam vendidistis*.

Nella *Tabula exemplorum secundum ordinem alphabetum*, nella sezione dedicata agli avvocati, non è ripreso il racconto in questione, ma il giudizio morale e il paragone con gli usurai e le prostitute che si è appena trovato nel testo di Giovanni Gobi; infatti si dice *item nota advocati sunt deteriores quam meretrices, quia meretrices vendunt viliores et deteriores partem corporis sui, advocati autem nobiliorem et miliores se. Os et linguam*.<sup>692</sup>

Anche Giacomo di Vitry<sup>693</sup> inserisce l'episodio nei sermoni indirizzati agli avvocati e ai giudici e segue la versione del *Liber exemplorum*, utilizzando anche gli stessi termini e utilizzandotermines *vas* per indicare la vasca in cui fa il bagno Nerone. La fonte indicata è ancora Seneca.

Lo stesso discorso si può fare per l'episodio narrato da Arnoldo da Liegi. Anch'esso inserito sotto la rubrica *advocatus*.<sup>694</sup>

Umberto di Romans riporta lo stesso testo del *Liber Exemplorum*, seguito fedelmente da Giacomo di Vitry e da Arnoldo da Liegi; in questo caso però non è inserita in una parte

<sup>691</sup> *La Scala coeli de Jean Gobi*, cit., n. 41, p. 180.

<sup>692</sup> *Tabula exemplorum secundum ordinem alphabetum*, cit., n. 4, p. 2. Non è oggetto di analisi in questo studio quale sia stata la storia dell'*exemplum* in questione, ma si può ipotizzare che Giovanni Gobi abbia ripreso un giudizio morale sugli avvocati già presente in alcune raccolte di *exempla* e che abbia voluto aggiungerlo in coda al racconto con protagonista Nerone. La sostituzione di Nerone con un generico *princeps* potrebbe essere dovuta alla volontà di eliminare elementi di connotazione pagana dal testo.

<sup>693</sup> *Iacobi de Vitriaco Sermones vulgares vel ad status*, cit., XVII, 11, p. 320, 290 - 297.

<sup>694</sup> *Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, cit., n. 43, p. 25.

dell'opera dedicata agli avvocati e alla loro pena ultraterrena, bensì nella sezione intitolata *De assertione inferni* per dimostrare che anche gli *infideles* credono nell'inferno.<sup>695</sup>

Si aggiunge agli altri testi citati Iacopo di Varazze che fa uso di questa storia nei suoi sermoni, in particolare nella seconda omelia della diciassettesima domenica dopo la festa della Santa Trinità. L'obiettivo polemico del testo sono gli avidi, che sono distinguibili dal fatto di essere *hydropici*. Dopo aver spiegato i tre diversi significati del termine *avarum*, il predicatore afferma che all'inferno *avari (...) bibunt aurum liquefactum*.

*Unde refert quidam Philosophus, quod Nero imperator visus est in auro liquefacto se apud inferos balneare, et cum vidisse cuneum advocatorum dixit eis: «Venite venale genus hominum et mecum balneamini hic, quia vobis partem optimam reservavi».*<sup>696</sup>

Anche il predicatore italiano quindi sfrutta il celebre episodio, non citando espressamente Seneca come fonte in questo caso, ma un generico *Philosophus*. Al contempo aggiunge un dettaglio al solito canovaccio: Nerone riserva la *partem optimam* agli avvocati dell'oro liquefatto in cui nuota. Non solamente li aspettava all'inferno quindi, ma ha anche un occhio di riguardo nei loro confronti. Questo dettaglio sembra suggerire che anche altri siano puniti lì, ma che la loro sia la colpa più grave. Infine, considerato il contesto dell'omelia, si può dire che la colpa per cui vengono puniti gli avvocati sia l'avidità. La *partem optimam* loro riservata può quindi indicare che anche altri sono puniti in quel luogo, probabilmente per colpa dell'avidità, ma che coloro che furono più avidi sono loro, gli avvocati.

Senza addentrarsi ulteriormente nell'analisi di questo sermone del predicatore domenicano, su cui si tornerà nel capitolo successivo, questo *exemplum* dà un forte risalto all'immagine della vasca di metalli bollenti. Si trova infatti una vasca connotata come luogo di pena infernale in cui sono immerse le anime e il liquido nel quale sono invitate a entrare è l'oro fuso. Una vasca, un metallo incandescente, il motivo dell'immersione. Questo racconto è abbastanza elaborato, ma propone un archetipo che ritorna diffusamente nel medioevo per descrivere le pene ultraterrene. Inoltre nella scelta dell'oro come metallo fuso usato per punire gli avvocati e gli avidi si può rintracciare il motivo del contrappasso che sarà alla base della creazione dantesca.

Un altro racconto in cui compare un bagno infernale appare nel *Magnum Speculum Exemplorum*, nella parte dedicata all'inferno.

*Quidam nobilis erat oppressor pauperum et amator mundi, hic cum quiesceret in lecto suo, camerarius eius iacens ante cameram rapitur in visione ante thronum Dei, et vidit quod Dominus suus accusabatur de omnibus que gesserat, pro quibus accepit sententiam aeternae damnationis, et cum magno triumpho ductus est ad Luciferum. Cui Lucifer: «Adducite eum ad me, ut dem osculum fideli seruitori meo». Et cum adductus fuisset, dixit: «Non sit tibi pax in secula seculorum». Et ait Lucifer: «Ipse consuevit balneare, ducite eum ad balneum». Cumque ductus fuisset ad balneum, laniatur ab vnguibus demonum, aliqui etiam ignem super eum fundebant. (...)*<sup>697</sup>

In questo passo diversi motivi si addensano tra cui quello della corte celeste e della relativa corte infera, il trono celeste e il giudizio individuale, oltre a quello preso in esame del bagno

<sup>695</sup> Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., IV, p. 42, 49 - 55.

<sup>696</sup> Iacobi de Voragine *Sermones Aurei*, cit., I, *De tempore*.

<sup>697</sup> *Magnum Speculum Exemplorum*, cit., *Infernus*, ex. 10, p. 432. Cf. Tubach: 505.

infernale, della vasca piena di fuoco o liquidi bollenti. Similmente all'*exemplum* di Nerone, si presentano dei demoni che versano del materiale bollente sui dannati a bagno: in questo passo *ignem*, nel racconto precedente oro fuso. Inoltre è utilizzato lo stesso verbo (*balneare*) sia per indicare la pena degli avvocati che quella di questo sconosciuto *oppressor pauperum et amator mundi*.

La condanna infernale non si esaurisce con il bagno di fuoco, ma prosegue richiamando il motivo del calice che si è già incontrato nella lettera di Pier Damiani, in particolare del calice d'ira.

*Eductus igitur a balneo ad praeceptum principis inferni, positus est in lecto inferni de quo Esias dicit: "Subtus te sternetur tineae, et operimentum tuum erunt vermes". Et dixit Lucifer misitris: «Date ei potum de calice ire Dei», et propinatus est ei ignis, et sulphur que est pars calicis eorum. Qui dum clamaret: «Sufficit», dixit, Lucifer: «Audire solet dulces symphonias, surgant symphoniaci». Et ecce duo demones cum tubis igneis ignem sic in eius aures sufflauerunt, ut de oculis, et de naribus, et ore flamma ignis exiret. Post haec ait Lucifer: «Adducite eum ad me», et adducto eo ait: «Canta mihi unam cantationem». Cui ille: «Quid cantabo? Nisi, Maledicta sit dies, in qua natus sum». Et dixit Lucifer: «Canta meliorem».<sup>698</sup>*

In seguito il canto del peccatore maledice i propri genitori e infine Dio stesso, come Lucifero voleva, a quel punto è condotto da dei demoni *ad sedem quam meruit*, ossia *ad vnum puteum*. Nel gettarlo in tale abisso viene fatto tanto clamore che si sarebbe creduto che il cielo stesse per cadere sulla terra, allora il *camerarius* corre alla camera del suo signore e lo trova morto. L'*exemplum* è piuttosto lungo ed elaborato, e rivela la sua grande novità nella parte finale. Secondo il principio del contrappasso il piacere che in vita provava ascoltando melodie è convertito in sofferenze provocate da demoni che con tube di fuoco soffiano dentro il peccatore facendogli uscire fiamme da occhi, naso e orecchie. Non solo, il dannato diviene un servitore del diavolo ed è invitato a cantargli una canzone il cui testo si rivela una maledizione. Per soddisfare il demonio la maledizione subisce una climax. Solo dopo la bestemmia il dannato viene gettato nell'abisso con tanto fracasso da essere percepibile sulla terra, dove il peccatore, inizialmente solo rapito in sonno, è ritrovato morto. La bassa datazione dell'opera, risalente forse al XV secolo, potrebbe spiegare questo passo originale che riprende motivi presenti per tutto il medioevo e aggiunge questa particolare forma di punizione ultraterrena, che sviluppa molto il *topos* della corte infernale. Della corte di Dite si era già trattato in merito alla figura di Artù nell'Etna, e sempre in merito a questo argomento si era incontrato anche il motivo del letto infernale, che risale al testo biblico. Il *topos* del calice d'ira invece, o del calice pieno di una sostanza bollente che è costretto a ingurgitare il dannato era apparso nella lettera 102 di Pier Damiani.

Altri racconti di bagni infernali si trovano nel *Magnum Speculum Exemplorum*. Il terzo *exemplum* dedicato all'inferno della raccolta narra di un uomo dedito ai tornei e della sua pena ultraterrena vista attraverso una visione dalla devota moglie. Il criterio della pena sembra essere il contrappasso, infatti l'uomo, essendo dedito ai tornei in vita, dopo la morte è vestito dai demoni con un'armatura infernale; inoltre, poiché amava fare bagni caldi e andare a letto con belle fanciulle, dopo la morte lo aspettano il letto infernale ed anche un bagno infernale.

---

<sup>698</sup> Ibidem.

*Consuetudo istius erat, ut post torneamenta balneis foueretur, et post balnea deponeretur in lectum, et iuxta eum puella tenerior, cuius amplexibus et coitu fruebatur. His omnibus aptate similia. Nec mora: flammis balnearibus anima cruciata, in lectum candentem ferreum deponitur, et iuxta eum bufo terribilibus oculis ad magnitudinem et longitudinem lecti, cuius complexu, contactu, et osculis adeo ehhaustus est, ut eum bufonis illus horribilis, quam armorum praedictorum terribilium, balnei, vel lecti vexatione cruciaret.*<sup>699</sup>

Tra le tre pene comminate al defunto per contrappasso, appare dunque anche il bagno di fuoco, seppure senza una distesa descrizione.

Lasciando ora in disparte l'immagine del lago e del bagno di fuoco, si analizzeranno nei prossimi paragrafi quelle immagini che gravitano attorno alla sfera culinaria, cui si è accennato precedentemente, in particolare quelle che presentano demoni che cucinano e friggono le anime dei dannati e i racconti che usano questi *topoi*.

Un *exemplum* di questo genere si trova nell'opera di Stefano di Bourbon.<sup>700</sup> Il predicatore sta illustrando le dodici cause che aggravano la pena infernale e la seconda causa è l'acerbità della stessa pena. Dopo diversi esempi, cita un episodio dal *libro Petri Cluniacensis*, intitolato *De sacerdote et frixura*. In un villaggio (*pagus*) vicino a Poitiers (*Pictavium*), presso Lusignan (*Liziniacum*)<sup>701</sup>, vi era un sacerdote dai molteplici vizi che spesso era ammonito da un amico, priore dell'abbazia cistercense di Bonnevaux (*Bona vallis*)<sup>702</sup>, di correggere la propria vita e il sacerdote prometteva che un giorno l'avrebbe fatto. Un giorno il prete si ammalò e mandò a chiamare il priore, poiché aveva voluto mantenere fede alla promessa, ma si era sempre sviato. All'improvviso gridò al priore di pregare per lui poiché due orsi venivano a divorarlo. Grazie alle preghiere del priore e dei confratelli guarì e venne liberato, ma non cambiò stile di vita, sebbene ammonito nuovamente. Di nuovo, incominciò a gridare di pregare per lui poiché il fuoco lo divorava e nuovamente venne liberato grazie alle preghiere, ma nemmeno in seguito a questo episodio corresse la propria vita né volle portare a compimento quanto promesso. Ammalatosi una terza volta, sul punto di espirare venne rapito *ad Dei iudicium*. Lì sentì la sentenza contro di lui, cui erano imputate tutte le sue male azioni. Ritornato nel corpo raccontò cosa aveva sentito e visto:

*«Duo demones afferunt portantes unam maximam sartagine[m] un frigar in ea in eternum. Et sciatis», inquit, «quod non insanio quia hec est cuculla,<sup>703</sup> et hec lintheamina».*<sup>704</sup> *Quod dum diceret, gutta una frixure cecidit super manum egri et devoravit eam usque ad ossa, omnibus*

<sup>699</sup> *Magnum Speculum Exemplorum*, cit., *Infernus*, ex. 6, p. 428.

<sup>700</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 88 - 89, 603 - 627. Cf. Tubach: 2228, 3662.

<sup>701</sup> Lusignan, o Vienne, località non distante da Poitiers, luogo d'origine della celebre famiglia dei Lusignan che furono re a Gerusalemme e Cipro. Cf. *Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo*, cit.p. 75, nota XXV 5.

<sup>702</sup> Bonnevaux è una località a 10 km a nord - est di Lusignan; dal 1124 è un'abbazia cistercense. Cf. *Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo*, cit.p 75, nota. XXV 19.

<sup>703</sup> *Cucullus, cuculla, cucullio*. Il sostantivo indica una veste che copriva anche il capo secondo il *Glossarium mediae et infimae latinitatis* di Du Cange; in A. Blaise, *Lexicon Latinitatis medii aevi*, Turnhout 1975, il termine *cuculla* significa "cappuccio" o "veste" dei monaci.

<sup>704</sup> *Lintheamen, inis*. Il termine è riportato come sostantivo femminile nel *Glossarium mediae et infimae latinitatis* di Du Cange, a indicare un panno che copre l'altare. Potrebbe però derivare dal sostantivo *Lintheum, i* (panno). Cf. nota. 707.

*uidentibus. Et ait: «Ecce nunc credite, ecce nunc demones proiciunt me in sartagine!» Et hoc dicens expiravit».*<sup>705</sup>

In questo passo è descritta la pena di un sacerdote che, ammonito diverse volte, non ha saputo né voluto cambiare la propria condotta. Il *topos* è quello dei demoni-cuochi che friggono il dannato in una padella (*sartago*). In seguito viene fornita una prova miracolosa della verità delle parole del sacerdote morente: una goccia dell'olio infernale brucia la sua pelle fino all'osso. Questo motivo è probabilmente ereditato dalla letteratura visionaria, dove spesso i visionari, tornati nel corpo alla fine della loro visione, riportano i segni fisici del loro viaggio nell'aldilà come prova, affinché i vivi credano alle loro parole. Anche questo *miraculum* è utile soltanto per chi è presente al capezzale del sacerdote che infatti, raccontata la sua esperienza e segnato nel corpo da essa, muore.

Lo stesso racconto è narrato anche da Umberto di Romans, nel quarto capitolo della sua opera, nella parte dedicata a spiegare la *qualitas* delle pene infernali, in particolare l'*universalitas* delle pene che coinvolgono tutto il corpo del dannato. Il religioso punito in questa storia infatti è immerso e cotto dai demoni interamente. L'*exemplum* è riportato in modo identico a Stefano di Bourbon, unica modifica è la sostituzione dei due orsi con due *dracones*.<sup>706</sup>

La fonte dichiarata di Stefano di Bourbon e Umberto di Romans è Pietro di Cluny, il quale dedica all'episodio ben più spazio di quello utilizzato dal predicatore domenicano. Il prologo fornisce le stesse informazioni incontrate nel testo precedente, con le medesime localizzazioni dei luoghi e i medesimi personaggi. Stefano di Bourbon aggiunge la tripartizione della vicenda occorsa al sacerdote che per due volte è salvato dalla preghiera dei confratelli e la terza volta ha la visione e viene dannato. Nel testo originario il sacerdote non vede né due orsi, né le fiamme e non viene mai salvato attraverso la preghiera di qualcuno: a causa della sua condotta è subito rapito durante la malattia e viene subito raccontata la visione infernale. La visione e la conclusione dell'*exemplum* sono invece affini sia nell'opera di Pietro di Cluny che nella trascrizione di Stefano di Bourbon.

*Cum ecce post multum noctis spatium homo ad se rediit, et miserabiliter ingemiscens ait: «Ha! Ha! Dei iudicium eternum raptus sum, et heu miser eterna morte dampnatus sum. Traditus sum horrendis tortoribus, igne inextinguibili cum diabolo et angelis eius perpetuo cruciandus. Ecce, ecce ignita sartago plena bullienti adipe, quam coram me tormentorum ministri detulerant, eamque ad me frigendum undique succenderunt».*<sup>707</sup>

Il dannato prosegue affermando che è inutile ormai pregare per lui e al priore, che ribatte parlandogli della misericordia di Dio, risponde:

*«Putas ait me ut insanum loqui? Non insanio, set sana mente que dixi confirmo». Et cucullam prioris manu tenens, eum interrogauit: «Nonne hoc quod manu teneo, cuculla tua est?» Quo respondente: «Est», adiunxit: «Sicut hec vestis cuculla est, et sicut hoc quod substratum michi est palea est, sic et hoc quod coram cerno ignita sartago est». Et dum hec loqueretur, gutta inuisibilis ignis de illa quam dicebat sartagine exiens, in manum eius priore vidente cecidit, et mirabile dictu cutem et carnem usque ad intima ossis consumpsit. Tunc ille acri cum gemitu: «En» inquit «indubia est probatio. Nam sicut ista quam vides de sartagine prolapsa gutta,*

<sup>705</sup> Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 89, 620 - 625.

<sup>706</sup> Humberti de Romanis De dono timoris, cit., IV p. 57 - 58, 410 - 435.

<sup>707</sup> Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo, cit., lib. 1, XXV, p. 77, 73 - 80.

*carnem consumpsit, sic confestim totum me ignea vorago consumet». Priore ad ista stupente, iterum dixit: «Ecce sartagine ipsam ministri infernales propius afferunt, et ut me in illam iniciant, iam iamque manus adaptant». Et post modicum: «Ecce linteum in quo iaceo undique concurrentes accipiunt, et me in ignita sartagine eternam frixuram proiciunt». Hoc vel ultimum vale mox ut priori atque his qui ad hoc horrendum spectaculum conuenerant indixit, subtracta voce ac reflexa ceruice puniendum spiritum condempnatis spiritibus tradidit.<sup>708</sup>*

L'esposizione dei fatti appare molto più distesa in questo testo, mentre quello di Stefano di Bourbon ne risulta un riassunto in cui in breve sono elencati i fatti ritenuti essenziali. La prosa di Pietro di Cluny risulta un po' più ridondante. Il cluniacense si sofferma sui dettagli, sulle reazioni degli ascoltatori, dà maggiore forma alle descrizioni. Si può osservare che la morte del visionario è narrata nei suoi dati fisici e naturalistici (la voce viene meno e il collo si rivolta), ed anche con maggiore enfasi retorica (il malato consegna lo spirito, *spiritum (...) tradidit*, non vengono usati il semplice verbo "morire" o dei sinonimi, ma una perifrasi evangelica). Inoltre la fonte di Stefano di Bourbon utilizza molto più del predicatore domenicano il discorso diretto, rendendo più coinvolgente il narrato. Le immagini adoperate dai due religiosi sono le stesse e ripercorrono il *topos* dei demoni-cuochi, inoltre la stessa prova fisica, la goccia dell'olio infernale, dimostra la verità del racconto; anche gli stessi oggetti vengono citati: la *cuculla* e il *lintheum*.

Il termine principale che si tramanda da un testo all'altro è *sartago*, che indica una padella per friggere, un tegame. In questo caso il motivo dell'immersione non è presente, ma l'idea della cottura, della frittura sull'olio risulta molto chiara. In ogni immagine i dannati soffrono per le bruciature cui le pene infernali li sottopongono, che sia un bagno nell'oro fuso, una cottura in padella o l'immersione in un lago di fuoco.

Un altro esempio dell'archetipo della pentola infernale e dei demoni-cuochi si ritrova nella *Collectio exemplorum cistercensis*. Nel capitolo dedicato all'accidia, tra altri esempi di punizioni che colpiscono le persone accidiose, appare questo *exemplum*:

*Quidam monachus raptus in spiritu uidit homines torreris sicut anseres solent et sagimen cum patella super eos refundi. Cui perquirenti ductor suus | respondit eos qui tepide et remisse in ordine uiuunt et nimis sibi parcunt sic debere torqueri. Ille reuersus ab extasi sepe dicere solebant quod malo suo comederat carnes.<sup>709</sup>*

In questo breve racconto si può notare che la padella infernale non è usata per punire i peccatori in generale, ma i peccatori che si macchiano di accidia in vita. La descrizione è molto concreta: i peccatori arrostiti sono paragonati alle anatre e il grasso (*sagimen*) viene riversato su di loro con la pentola. Una rappresentazione molto breve, ma costruita attraverso l'uso di termini di uso quotidiano che richiamano la cucina di tutti i giorni. L'episodio sembra inoltre estratto da una visione più estesa, poiché il monaco si rivolge al *suus ductor* che gli spiega chi sono coloro che sono puniti in quel modo, ma non è mai stato introdotto dal narratore e non si sa chi sia. La fonte citata dal compilatore all'inizio della narrazione è un certo *Liber floridus* che l'editore non è riuscito a identificare; probabilmente in questo testo era narrata una visione, di cui nella *Collectio exemplorum* si ha solo un piccolo passo.

<sup>708</sup> *Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo*, cit., lib. 1, XXV, p. 27 - 28, 84 - 104.

<sup>709</sup> *Collectio exemplorum cisterciensis cistercensis*, cit., LXV, 2, p. 240, 10 - 15.

Gli archetipi del lago di fuoco, delle vasche di materiali bollenti, delle pentole e delle padelle con cui i demoni torturano i dannati sono tipiche rappresentazioni medievali dell'inferno e hanno avuto un'ampia rappresentanza nella letteratura degli *exempla*, per lo più rivolti ad un pubblico popolare. Nonostante le differenze, svolgono ruoli simili nei sermoni e nei racconti esemplari: speventare il pubblico e dare un'idea della pena ultraterrena che si permea di significati tratti dalla sfera semantica del fuoco. Tale pena, molto comune e spesso proposta attraverso immagini differenti, è prospettata a diversi dannati, puniti per diverse colpe. Inoltre, se per gli accidiosi e per gli avvocati la pena infernale sembra seguire il principio del contrappasso, il lago di fuoco di Pier Damiani e il bagno di fiamme del *Magnum Speculum Exemplorum* puniscono peccatori generici, di cui non si riesce a definire precisamente la colpa.

Le variazioni sul tema sono molte, ma il motivo dell'immersione in un materiale bollente è molto usato nei racconti sull'aldilà infernale medievale.

### 2.1.9. I cavalli neri: demoni, pene ultraterrene, mezzi per raggiungere l'aldilà

Nei racconti medievali spesso le anime dei morti non appaiono direttamente o autonomamente nell'aldilà, ma effettuano un percorso, percorrono uno spazio fisico, che debbano salire al cielo o che debbano raggiungere le oscurità infernali.

Inoltre, tale viaggio può essere compiuto dall'anima per conto suo, oppure, soprattutto nel caso dei dannati, l'anima può essere rapita e trascinata nei luoghi di pena ultraterrena. Sia il viaggio dell'anima che il mezzo per raggiungere l'aldilà sono spesso portatori di significati simbolici, ma nei racconti popolari non perdono una loro concretezza di fondo.

La prima immagine che si intende analizzare è quella dei cavalli neri, cui si è già fatto riferimento nei capitoli precedenti.

I cavalli neri infatti rappresentano un archetipo che assume diverse forme e diversi valori in base al contesto. Essi infatti possono svolgere più funzioni: appaiono per lo più come figure dei demoni, rappresentano forze infernali, ma in alcuni racconti rivestono anche alcune funzioni dei demoni, in particolare quella di rapire coloro che al momento del trapasso sono destinati all'inferno; in ultimo, possono rappresentare essi stessi una pena ultraterrena.

Per quanto riguarda i cavalli neri rapitori, si ricorda per esempio il racconto inerente ad Artù nell'Etna, nella versione proposta da Stefano di Bourbon, nella quale il protagonista non è il mitico re, ma un *princeps* generico, e in cui la connotazione infernale dell'episodio è più evidente rispetto alle versioni della storia narrate da altri autori. Il frate protagonista del racconto è andato in cerca del cavallo perduto sull'Etna; qui incontra una città nella quale vi è un principe che, dopo averlo invitato a mangiare qualcosa debitamente rifiutato dal frate, gli affida un compito:

*ostenduntur ei quatuor lecti, et dicitur ei quod unus eorum erat domino suo paratus, et alii tres trium feneratorum. Et dicit ei princeps ille quod assignabat diem domino suo talem peremptoriam et tribus dictis feneratoribus, alioquin uenirent inuiti. (...) Hii quatuor, licet confessi fuissent, die sibi assignata rapiuntur super quatuor equos nigros.*<sup>710</sup>

---

<sup>710</sup> Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 152 - 153, 351 - 386. Cf. Tubach: 543.

A fine episodio i quattro cavalli neri portano i quattro invitati alla corte del *princeps* demoniaco: come demoni al suo servizio essi rapiscono le anime.

Un altro racconto in cui compaiono dei cavalli neri impiegati per rapire delle anime si trova in diverse opere: nella *Scala Gobi*, nel *Magnum speculum Exemplorum*, e ancora nel *Liber exemplorum*. In questa narrazione i cavalli neri portano cavalieri infernali che rapiscono l'anima di un ricco. I cavalli neri non sono più essi stessi i demoni, ma si presentano nel testo come le loro cavalcature, inoltre è rispettata la funzione di rapitori di anime.

Nell'opera di Giovanni Gobi l'*exemplum*<sup>711</sup> appare sotto la rubrica *De avaricia*.

*Quarto est infidelitas demonstrativa.*

*Legitur in Vitas Patrum quod cum quidam senex venisset ad quandam civitatem ad vendendum quedam vasa que fecerat et sederet in porta cuiusdam divitis laborantis in extremis, vidit equites cum equis nigris habentes in manibus igneos baculos. Relictis autem equis, ad ianuam intraverunt. Quos videns infirmus cepit clamare dicens: «Domine adiuva me!» Quem illi irridentes et accedentes dixerunt: «Tu magis infidelis fuisti quam gentilis quia ille ignoranter tu scierat dedisti creature vilissime fidem, spem et amorem, et quia oblitus es Dei sole lucente, nunc dum in obscuritate es eum velles, nec prius propter tuam avariciam, ideo nunc privatus eris eius adiutorio, nam "Deus in adiutorium" [Salm. 69, 2] non dicitur in fine horarum sed in principio». Cuius miseram animam mox rapientes ad inferni claustra deduxerunt.*<sup>712</sup>

I cavalieri, muniti di bastoni di fuoco (*igneos baculos*) arrivano cavalcando cavalli neri. Scendono dalle cavalcature ed entrano nella casa del ricco, spiegano a quello terrorizzato i motivi della sua pena ultraterrena e lo rapiscono per portarlo all'inferno. Anche in questo episodio, come in quello riportato da Stefano di Bourbon in cui il peccatore cadeva nel fiume ed era tratto all'inferno,<sup>713</sup> non viene specificato se il peccatore muore, se viene rapita la sua anima o se invece è rapito con anima e corpo.

L'*exemplum* si ritrova anche nel *Magnum Speculum Exemplorum*, per cui questo episodio era ancora tramandato nel XV secolo e probabilmente era ancora apprezzato. Anche in quest'opera il racconto è situato nella parte dedicata al peccato dell'avarizia ed è intitolato *Avari divitiis anima a nigris equitibus ad inferna devheitur, et ab eis, cum Deum invocaret moriens*,<sup>714</sup> *deridetur*.<sup>715</sup> Il testo riprende fedelmente quello riportato da Giovanni Gobi, se non per il fatto che lo abbrevia, terminando la narrazione sulle parole dei cavalieri. Nonostante talvolta il lessico risulti modificato, il contenuto è il medesimo.

Nel *Liber exemplorum*<sup>716</sup> l'*exemplum* è riportato ancora nella sezione dedicata all'avarizia e si presenta in modo identico a quello dei due testi analizzati sopra. In particolare, la narrazione si interrompe sulle parole dei demoni, come nel *Magnum Speculum Exemplorum*.

---

<sup>711</sup> Cf. Tubach 1490B.

<sup>712</sup> *La Scala coeli de Jean Gobi*, cit., *De avaricia*, n. 95, p. 204.

<sup>713</sup> Cf. *Anedoctes historiques, legendes, et apologie tirés du recueil inédit, de L'Etienne de Bourbon dominican du XII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 367 - 368, n. 422 e *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 154, 397 - 411.

<sup>714</sup> In questa versione, nel titolo, si specifica che l'avaro muore, quindi si può ipotizzare che la morte e il rapimento dell'anima siano sottointesi nell'*exemplum*.

<sup>715</sup> *Magnum Speculum Exemplorum*, cit., *Avaritia*, n. 3, p. 57.

<sup>716</sup> *Liber Exemplorum*, cit., n.75, p. 45.

In ognuna di queste opere le caratteristiche principali rimangono le stesse: vi è un uomo ricco che viene raggiunto da dei cavalieri sui loro destrieri neri con in mano dei bastoni infuocati che hanno il compito di portarlo all'inferno. A nulla vale la sua richiesta d'aiuto a Dio poiché per tutta la vita non si è curato di Lui e quindi non verrà aiutato alla fine di questa. In risalto si osservano le figure dei cavalli neri e dei demoni rapitori.

Questo racconto è ripreso anche da Umberto di Romans nella sua opera, nella parte in cui tratta della mancanza di ogni cosa buona per i dannati all'inferno, più specificatamente dell'assenza di ogni aiuto. In realtà questo *exemplum* non è ambientato all'inferno, ma simboleggia la morte e la dannazione di un peccatore, per cui si evince come per i dannati sia vana ogni richiesta di aiuto dopo la morte.

*Exemplum in Vitis patrum ubi dicitur quod cum quidam senex uenisset ad ciuitatem quamdam ad uendendum vasa que fecerat et sederet ad ianuam cuiusdam diuitis laborantis in extremis, uidit quosdam equites cum equis nigris horribiles habentes in manibus baculos igneos. Relictus autem equis ad ianuam intrauerunt domum et ille infirmus uidens eos inceit clamare dicens: «Domine, adiuua me!» Illi autem accedentes et irridentes dixerunt ei: «Nunc primo memo res Dei quando sol obscuratos est, qui sole lucent oblitus es eius; nunc autem non est tibi porta spei aut consolationis». Et hec dicentes rapuerunt animam eius. Ipse miser non seruauit morem Ecclesie, que dicit: "Deus in adiutorio" in principio hore, non in fine, et ipse e contrario dicebat in fine.<sup>717</sup>*

La versione di Umberto di Romans si presenta identica a quella di Giovanni Gobi nelle prime righe, muta però il dialogo tra i demoni e il morente. Altra differenza riguarda la connotazione del ricco inferno in base al contesto. Giovanni Gobi inserisce il racconto nella sezione dedicata all'avarizia e così fanno anche le altre raccolte analizzate, rendendo il *dives* protagonista la figura di un avaro. Nel trattato di Umberto di Romans vi è un ordine più complesso della semplice enumerazione in ordine alfabetico; infatti nel *De dono timoris* l'*exemplum* è funzionale a rappresentare una delle condizioni delle anime dei dannati all'inferno, una condizione generale di tutte le anime, non specifica per una singola tipologia di peccatori. Il ricco di Umberto di Romans non viene connotato come avaro, se non per il fatto che in fin di vita era un uomo ricco (*dives*). Probabilmente Giovanni Gobi, nel momento in cui ha inserito questo episodio nella sua raccolta, ha deciso che la collocazione migliore per una storia di morte e dannazione che coinvolge un uomo ricco che non si è mai rivolto a Dio prima del suo ultimo giorno fosse adatta all'immagine di un avaro, per cui scelse di inserire l'*exemplum* nella sezione dedicata all'avidità. In seguito venne trascritto sotto la rubrica *avaricia* anche in altre raccolte.

La fonte di tutti i testi analizzati, dichiarata nella raccolta di *exempla* edita da Little, nell'opera di Giovanni Gobi e in quella di Umberto di Romans, è il sesto libro delle *Vitae Patrum*.<sup>718</sup> Nel

<sup>717</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit, IV, p. 76, 842 - 854.

<sup>718</sup> *Vitae patrum*, VI, *Verba seniorum*, III, 14, PL 73, c. 1012D. *Dixit iterum qui supra, de quodam sene, quia venit aliquando in ciuitatem, ut venundaret vasa quae operatus fuerat. Et cum explicuisset ea, contigit eum sedere ante ianuam cuiusdam diuitis, qui iam moriebatur. Sedens ergo senex ille, vidit equos nigras, et ascensores eorum nigras et terribiles, habentes singulos baculum igneum in manu sua. Cum ergo iam pervenissent ad ianuam illam, statuerunt equos suos foras, et intravit unusquisque cum festinatione. Infirmus autem ille videns eos, clamavit voce magna, dicens: Domine, adiuua me. At illi dixerunt ei: Nunc memor factus es Dei, quando tibi sol obscuratus est? quare usque in hodiernum diem non exquisisti eum, dum adhuc tibi splendor erat diei? Nunc autem in hac hora non est tibi portio spei neque consolationis.*

testo originario un *frater* era desideroso di scoprire quale fosse lo stato delle anime dei giusti e dei peccatori, e in che modo uscissero dal corpo; dopo una serie di esempi compare quello del ricco morente e del venditore di vasi che divenne singolarmente un *exemplum* medievale. La vicenda è identica a quella riportata dai testi analizzati sopra: viene descritto il venditore seduto fuori dalla porta, l'arrivo di cavalli e cavalieri neri e orribili con ciascuno un *baculum ingneum*, i cavalieri che lasciate le cavalcature entrano nella casa del mormente, la richiesta d'aiuto divino dell'uomo derisa dai demoni che gli rinfacciano che non si è mai ricordato di Dio prima, per cui non è riservata lui nemmeno una *portio spei*. Anche nella fonte il protagonista dannato era un semplice *dives*, non caratterizzato come un *avarus*.

L'altra caratteristica principale del racconto è la dimenticanza degli empi da parte di Dio dopo la loro morte, parte di diverse descrizioni delle condizioni infernali, come si vedrà più avanti.

Si è detto che oltre a svolgere la funzione di rapitori, i cavalli neri sono spesso anche una rappresentazione dei demoni. Infatti, un chiaro esempio di ciò si trova anche nei passi della lettera di Pier Damiani analizzata precedentemente in cui era comparso l'archetipo del lago di fuoco.

*Circa quem lacum teterrimi quidam velut Ethiopes nigris similiter equis sed excelsis instar turrium insidebant.*<sup>719</sup>

Seppure come esempio, i cavalli neri ritornano proprio per descrivere due terribili personaggi che, stando dentro il lago di fuoco, immergono in esso le anime dannate. L'esempio sembra quindi utile a connotare i personaggi come demoni infernali. Essi infatti eseguono la pena cui sono condannate le anime.

Un racconto, intitolato *De IIII qui ab equis nigris liberati sunt per crucem*, in cui l'immagine dei cavalli neri è utilizzata per esprimere una pena ultraterrena, si può individuare invece nell'opera di Stefano di Bourbon: vi sono quattro cavalli neri che segnano la dannazione di quattro persone, le quali sono liberate soltanto perché altre persone prendono la croce per loro.

*Narrauit abbas de Marbes coram archiepiscopo Treuerensi, dicens se interfuisse in loco ubi quod dixit accidit, (...) quod cuom quidam transiret per siluam paruum, habuit obuiam tres equos nigerrimos inuicem compugnantes, postea quartum cum sessore molto afflicto et eiulante. Qui cum quereret a dicto homine si viderat tres equitantes sibi similes, et ille responderet quod non viderat nisi equos tres nigros, mirabiliter eiulauit se clamans miserum et omni ausilio destitutum. Et cum homo quereret quare sic fleret, respondit ille quod tres socios habuerat parum ante quos tres demones in similitudine equorum mirabiliter affligebant; quos ipse viderat solos, quia in predicatione crucis transmarine sui amici pro eis crucem transmarinam acceperant et ideo a potestate demonum fuerant liberati et eum solum relinquerant. (...) Ille autem, compatiens ei, inclinavit se in terra et accipit folium herbe in modus crucis, et uouens Deo quod pro eo peregrinationem transmarinam faceret et crucem a sacerdote acciperet, si eum Dominus liberaret. Ille autem statim disprens gratias egit. Equus autem, mirabiliter fremens et se discerpens dentibus, fugit.*<sup>720</sup>

<sup>719</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, cit., t.3 (n. 90 - 150), n.102, p. 120 - 121.

<sup>720</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 177 - 178, 1106 - 1134.

Il testo testimonia la credenza secondo cui anche arruolarsi per una crociata oltremare rappresentasse una tipologia di suffragio utile per le anime dell'aldilà nel medioevo;<sup>721</sup> anzi, era una modalità di suffragio approvata dalla Chiesa. Il racconto infatti è riportato nel capitolo relativo al purgatorio e nella parte in cui si tratta dei suffragi. Nell'*exemplum* non è dichiarato che si tratta di anime del purgatorio, ma l'utilizzo e la posizione del racconto nell'opera di Stefano di Bourbon sembra rafforzare questa ipotesi; inoltre viene riportata l'idea di una pena ultraterrena scontata in una dimensione orizzontale, sulla terra, in una situazione coerente con altri racconti sul purgatorio anche contemporanei al testo in esame.

In ogni caso ritorna l'immagine dei quattro cavalli neri, chiaramente identificati come demoni. Nell'apparizione questi cavalli affliggono quattro anime, di cui tre spariscono, in quanto liberate da amici e parenti che sono diventati crociati per la loro salvezza, una invece rimane in potere del quarto cavallo-demone e parla con il protagonista del racconto. Soltanto dopo che questo ha fatto voto a Dio di diventare crociato se Egli avesse liberato quell'anima da tale afflizione, l'anima sparisce e al posto suo compaiono ossa bianchissime, mentre il cavallo-demone, fremendo di rabbia per la preda sfuggita, se ne va di corsa. Le ossa bianchissime indicano la purificazione avvenuta dell'anima e la fuga del cavallo nero la santità da lei raggiunta. Altro dato interessante è il luogo dove avviene l'apparizione: in una *silua parua*. I cavalli demoni in questo caso non hanno il compito di rapire le anime per condurle all'inferno, ma di affliggerle affinché scontino la loro pena purgatoriale.

Sempre nell'opera di Stefano di Bourbon si trova un'altra immagine di un cavallo nero demoniaco, che soffia fuoco dalle narici. Nel capitolo dedicato alla *qualitas* delle pene dell'inferno, il luogo ultraterreno viene descritto come *occultus et obliuiosus*. In seguito viene riportato un *exemplum*, ripreso da un libro di Pietro di Cluny:

*Refert (...) in libro suo de quodam magno principe qui cuidam apparuit in inferno multum conquerens de prodicione et fallacia amicorum. Hic apparebat sedere super equum piceum [qui] in eius tormentum de ore et naribus flama piceam et sulphuream cum fumo tartareo fetido emittentem. Tactus erat equus et paratus ad bellum et miles armatus erat galea, scuto, lancea et lorica; et omnia erant ut candens ferrum. Optabat si posset <feri> redimere totius mundi donatione unius solius calcaris supplicium, quo cogebatur ruere per diversa precipitia; sella ardens veribus igneis et clavis, eius naribus affligebatur et iecur eius de uisceribus eius effodiebatur. Huius erat causa quia iniustis exactonibus populum presserat et redemptos Christi sanguine mutilauerat et fuerat coniugalis thori uiolator. Et quia iniuste humanum sanguinem effuderat pro captione ferarum natura communium, aliquos uulnerauerat et occiderat, hic feram et egram penitentiam fecerat. Hec improperabant ei tortores sui, sed super omnia de amicis suis conquerebatur; secundum hoc patiebatur in purgatorio existens.*<sup>722</sup>

In questo passo un cavaliere all'inferno si dispera per essere stato dimenticato dai suoi amici e affronta la sua dura pena. Egli aveva oppresso con ingiuste tasse il popolo, aveva operato uccisioni e gravi mutilazioni contro i cristiani e aveva inoltre tradito la fedeltà coniugale. Nella descrizione, questo *princeps* dannato è seduto sopra un cavallo nero (*piceus*) le cui narici emettono fiamme nere (*flamma picea*) e dalla cui bocca esala un fumo fetido e scuro (*fumus tartareus fetidus*). Cavallo e cavaliere sono in assetto da guerra, coperti da un'armatura di

<sup>721</sup> Tale credenza è anche testimoniata nella *Visio monachi de Eynsham*, cit., p. 65.

<sup>722</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 79 - 80, 369 - 388.

ferro, ma di ferro incandescente (*ferrum candens*); la sella arde con dardi di fuoco (*verus ignea*) e chiodi (*clauis*). Le sue narici erano straziate e le viscere estratte dallo stomaco.

La pena è molto elaborata, composta da diverse parti e strumenti: vi è l'eviscerazione, il fumo fetido prodotto dalle narici del cavallo nero e inalato dal dannato, l'armatura e la sella che brucia il corpo del cavaliere e la coscienza di essere stato dimenticato dagli amici terreni. Il cavallo risulta ancora una figura demoniaca e strumento della pena del *princeps* punito all'inferno, ma risulta anche un elemento connotante il personaggio dannato, sia a livello sociale (era un "grande principe", probabilmente possedeva tutto il corredo dei cavalieri) che per quanto riguarda la sua colpa (con l'armatura di cavaliere si è macchiato di alcuni gravi peccati). Potrebbe essere rilevata anche la dinamica del contrappasso in questa pena: come il *princeps* ha dilaniato i corpi dei cristiani in vita, così da morto è straziato nelle sue membra e attraverso gli stessi oggetti che aveva usato per spargere sangue. In ogni caso la descrizione del cavallo, nero, fumante, che produce fiamme, è tipica dei cavalli demoniaci già incontrati, in più partecipa alla punizione del suo cavaliere. Che le fiamme siano nere e il fumo puzzolente è un'aggiunta originale alla caratterizzazione infernale dell'animale, attraverso elementi tipici di altri *topoi* infernali come il vulcano e il pozzo.

Infine si può notare che le ultime parole del racconto sembrano suggerire che tale pena possa essere esperita anche in purgatorio, non soltanto nel regno infernale; tale situazione si troverà nel prossimo *exemplum*.

Nella fonte citata, il *De miraculis libri duo* di Pietro di Cluny, non si è trovato un racconto equivalente a quello di Stefano di Bourbon. Forse quest'ultimo ha mutuato un nuovo *exemplum* a partire da alcuni elementi di un episodio narrato da Pietro di Cluny e intitolato *de oppressore ecclesiarum qui visibiliter raptus est a diabolo et per aera subvectus est stygentibus qui aderant vniuersis*. In questa storia vi è un conte che esercita il potere in modo tirannico finché non arriva un cavaliere che, passando per una porta fino a giungere alle sale dentro il palazzo, intima al conte di seguirlo. Egli lo segue come costretto da una forza invisibile (*inuisibili potentia constrictus*) e finisce per essere sollevato in volo, dinnanzi a tutti gli astanti, per poi cadere a terra ferendosi. Quel demone esce poi col suo cavallo dalla porta da cui era entrato, che in seguito all'accaduto viene murata. Si è di fronte ad un *miraculum* che non tratta dell'aldilà, né della sorte dell'anima del conte; sembra piuttosto che sia narrata dall'*exemplum* in questione una punizione in vita del tiranno operata da un'entità soprannaturale.<sup>723</sup> Forse il conte tiranno protagonista e il cavallo del demone hanno fornito spunto al predicatore domenicano per comporre un nuovo *exemplum*, come suggerisce anche l'editore del suo *Tractatus*.<sup>724</sup>

Un altro *exemplum* del *Magnum Speculum Exemplorum* ripropone un cavallo nero come mezzo della pena ultraterrena, in questo caso purgatoriale, scontata sulla terra. Nella parte dedicata al purgatorio il primo racconto ha come protagonista papa Benedetto VIII.

*Episcopus, si recte tenes, qui Capreis praeerat, vidit maiorem Benedictum Papam Octauum, qui iam obierat, nigro equo quasi corporaliter insidentem. Cumque ille coeptum iter capere*

<sup>723</sup> *Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo*, cit., II, I, p. 97 - 99.

<sup>724</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, 369 - 488, n. 63, p. 412.

*cerneter: «heu», inquit «nonne tu es Benedictus Papa, quem defunctum liquid nouimus?»  
«Infelix, ego sum».*<sup>725</sup>

In questo passo l'anima del papa appare seduta su un cavallo nero *quasi corporaliter*. L'animale sembra il mezzo attraverso cui è esperita la pena, senza aver connotati demoniaci e senza che abbia la funzione di rapire lo spirito del pontefice che risulta già in purgatorio, già ad esperire la pena. Benedetto infatti chiede al visionario di dire al successore di donare *illam potissimam summam* ai poveri per la sua salvezza, avendo riguardo di non donare frutti di rapine e comunque cose ottenute da ingiusti (*nam caetera, que pro me indigentibus tradita sunt, mihi penitus nihil profuerunt, quia de rapinis sunt, et de iniustis adquisita*).

La fonte, indicata al termine della narrazione dal compilatore della raccolta, è ancora una volta Pier Damiani. Il testo è ripreso fedelmente in ogni sua parte; estrapolato dal discorso del camaldolese divenne probabilmente un *exemplum* isolato.

*Ut igitur illud inferam, propter quod ista praemisi, episcopus, qui tamen, si recte teneo, Capreis praeerat, vidit maiorem Benedictum papam, qui iam obierat, nigro equo quasi corporaliter insidentem. Cumque illum coeptum iter carpere cerneret: «Heus», inquit, «nonne tu es papa Benedictus, quem defunctum liquido novimus?» «Ipse», inquit, «infelix ego sum». Et ille: «Quomodo tibi est, Pater?» «Gravibus», ait, «tormentis affitior, (...)».*<sup>726</sup>

In Pier Damiani non vi è traccia di un richiamo al purgatorio, in nessuna parte del discorso. Il racconto della pena del papa è riportato dopo aver narrato del lago fetido di Pozzuoli dal quale escono uccellini, che sono anime dell'inferno, che godono della giornata settimanale di pausa dalle pene infernali.<sup>727</sup> Non solo, in seguito è riportata la pena del terzo successore di papa Benedetto VIII, anch'egli di nome Benedetto, che appare trasfigurato, mostrandosi con un corpo composto da un puzzle di diversi animali. Tale è la sua pena poiché si comportò in vita in modo bestiale. Egli afferma che è trascinato per luoghi fetidi e sulfurei in attesa della fine del mondo dopo la quale sarà rinchiuso per sempre nel baratro infernale.<sup>728</sup> Sembra quindi che le vicende riportate mostrino diverse tipologie di deroghe alla pena infernale: nel primo caso vi è una sospensione giornaliera della pena, nel secondo caso vi è la possibilità di mitigare la pena attraverso suffragi offerti dai vivi, nel terzo vi è una pena temporanea in attesa di quella eterna successiva alla fine del mondo che sembra poter essere più grave di quella temporanea. L'opera di Pier Damiani è antecedente alla nascita del purgatorio di almeno due secoli, mentre la raccolta di *exempla* in esame è successiva del medesimo spazio di tempo. Probabilmente nel XV secolo la pena di Papa Benedetto VIII che poteva essere alleviata dall'offerta di suffragi richiamava immediatamente alla mente l'immagine di una condizione purgatoriale. Non stupisce dunque che il racconto esemplare sia stato trascritto sotto la rubrica *purgatorium*.

Una stessa modalità di presentare i cavalli neri come pena purgatoria o come immagine del purgatorio, sebbene sia ambientata sulla terra, si trova nella descrizione della *masnada di Hellequin* di Oderico da Vitale. Oderico scrisse i tredici libri della *Historia Ecclesiastica* e nel capitolo VIII viene raccontata la visione del giovane prete Walchelin. Egli, cappellano della chiesa di Bonneval, che dipende da Saint-Aubin d'Angers, tornando a casa una notte

<sup>725</sup> *Magnum Speculum Exemplorum*, cit., *Purgatorium*, ex. 1, p. 687.

<sup>726</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, cit., t. 2 (41 - 90), p. 336 - p. 337 (72). Cf. par. II.1. e Pier Damiani, *Opusculum XIX, De abdicatione episcopatus. Ad Nicolaum II Rom. Pont.*, III, PL 145, c. 428B.

<sup>727</sup> Ivi, p. 334. r.10 - p. 336. r.9 (72). Cf. par. II.1. e PL 145, c. 427C - 428A.

<sup>728</sup> Ivi, p. 337 - p. 338 (72). Cf. par. II.1. e PL 145, c. 428C - 429A.

dopo la visita ad un malato sente il fracasso di un ingente esercito. Si nasconde tra quattro nespoli pronto a difendersi all'occorrenza. Un gigante si mostra e gli intima di rimanere lì e assistere alla sfilata. Nel primo gruppo di persone che passa, Walchelin vede tanti fanti, con bestie da soma cariche di vesti e utensili. Poi vede la schiera degli sterratori, alla quale si unisce il gigante, portare sopra delle barelle delle persone nate con teste sproporzionate simili a vasi. Di seguito due etiopi neri portano un tronco d'albero sul quale è torturato e urla un uomo. Seguono un gran numero di donne sedute su delle selle piene di chiodi ardenti sopra a dei cavalli. Il vento le solleva e fa cadere ripetutamente sui chiodi; inoltre altri chiodi sono infitti nel loro seno. Successivamente passa l'esercito di preti e monaci con vescovi e abati a capo. I regolari hanno una cocolla nera, i secolari una cappa nera. Il gruppo più spaventoso era l'esercito dei cavalieri, tutto nero, che sputa fuoco. Bardati da ogni tipo di armi con le bandiere nere sembrano pronti a dar battaglia. Solo a questo punto il giovane prete si accorge che ha appena visto la masnada di Hellequin (*familia Herlechni*). Ne ha sentito spesso parlare, ma teme di non essere creduto se racconta ciò che ha visto, allora decide di rubare uno dei cavalli neri che vede passare privi di cavaliere. Il primo gli sfugge, ma riesce a far fermare il secondo che dalla frogia emana una nuvola di fumo grande come una quercia. Mette un piede nella staffa e prende le redini, ma sente un forte bruciore al piede e un freddo indicibile alla mano. Deve quindi lasciar andare il cavallo e in quel momento si presentano i proprietari dei cavalli che lo accusano di rubare i loro averi e gli intimano di seguirli.

*Haec sine dubio familia Herlechini est, a multis eam olim uisa audiui, sed incredulus relatores derisi quia certa indicia nunquam de talibus uidi. Nunc uero manes mortuorum ueraciter video sed nemo michi crederet cum uisa retulero, nisi certum specimen terrigenis exhibuero. De uacuis ergo equis qui sequuntur agmen unum apprehendam, confestim ascendam domum ducam, et ad fidem optinendam uicinis ostendam. Mox nigerrimi cornipedis habenas apprehendit, sed ille fortiter se manu rapientis excussit aligeroque cursu post agmen Aethiopum abiit. Presbiter autem uoti compotem se non esse doluit. Erat enim etate iuuenis animo audax et leuis corpore uero uelox et fortis. In media igitur strata paratus constitit et uenienti paratissimo cornipedi obuuius manum extendit. Ille autem substitit ad suscipiendum presbiterum et exalans de naribus suis proiecit nebulam ingentem ueluti longissimam quercum. Tunc sacerdos sinistrum pedem in teripedem misit, manumque arripetis loris clitellae imposuit subitoque nimium calorem uelut ignem ardentem sub pede sensit, et inedibile frigus per manum qua lora tenebat eius precordia penetrauit.*<sup>729</sup>

Nel testo Orderico fa il nome di molti personaggi conosciuti dal giovane prete visionario e racconta la storia dei quattro cavalieri apparsi a piedi alla fine della sfilata dell'esercito dei morti.<sup>730</sup>

Ancora una volta il cavallo, questa volta dotato di maggiori caratteristiche infernali, appare come strumento di pena ultraterrena nella masnada di Hellequin per le donne e per i cavalieri.

### 2.1.10. La scala, mezzo per raggiungere l'aldilà e pena

Un'immagine celebre nella cultura medievale, rinvenibile nelle opere letterarie come nell'iconografia, è quella della scala, in particolare la scala che porta al cielo. Il motivo deriva

<sup>729</sup> *The ecclesiastica history of Orderic Vitalis*, cit., VIII, 17, vol. IV, p. 241 - 242.

<sup>730</sup> J. C. Schmitt, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, cit., p. 128 - 131 (135).

dall'esegesi di Genesi 28, 10 - 22 in cui è raccontata la visione di Giacobbe, anche nota come la *Visione di Betel*:

10 Giacobbe partì da Bersabea e si diresse verso Carran. 11 Capì così in un luogo, dove passò la notte, perché il sole era tramontato; prese una pietra, se la pose come guancia e si coricò in quel luogo. 12 Fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa. 13 Ecco il Signore gli stava davanti e disse: «Io sono il Signore, il Dio di Abramo tuo padre e il Dio di Isacco. La terra sulla quale tu sei coricato la darò a te e alla tua discendenza. 14 La tua discendenza sarà come la polvere della terra e ti estenderai a occidente e ad oriente, a settentrione e a mezzogiorno. E saranno benedette per te e per la tua discendenza tutte le nazioni della terra. 15 Ecco io sono con te e ti proteggerò dovunque tu andrai; poi ti farò ritornare in questo paese, perché non ti abbandonerò senza aver fatto tutto quello che t'ho detto». 16 Allora Giacobbe si svegliò dal sonno e disse: «Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo». 17 Ebbe timore e disse: «Quanto è terribile questo luogo! Questa è proprio la casa di Dio, questa è la porta del cielo». 18 Alla mattina presto Giacobbe si alzò, prese la pietra che si era posta come guancia, la eresse come una stele e versò olio sulla sua sommità. 19 E chiamò quel luogo Betel, mentre prima di allora la città si chiamava Luz.<sup>731</sup>

La descrizione biblica racconta di un sogno, un sogno veritiero in cui Giacobbe ha la visione della scala celeste su cui salgono e scendono gli angeli, accompagnata dalla voce di Dio che gli indica che proprio quella terra su cui sta dormendo sarà la terra dove si stanzierà con la sua discendenza. Giacobbe poi, unguendo la pietra che aveva usato come guancia per dormire, chiama quel luogo Betel. Il testo della Genesi non è quindi solamente il racconto di una visione, ma anche di una promessa fatta da Dio a Giacobbe, di un atto di fondazione, della consacrazione di un luogo e in ultimo di un'alleanza.<sup>732</sup>

In effetti nel medioevo la Scala di Giacobbe ha, in diversi testi, lo scopo di indicare la santità di una persona o di un luogo, per cui spesso l'apparizione della scala è collegata alla fondazione di un santuario o di un monastero. Il motivo è infatti particolarmente presente nella letteratura agiografica, nelle storie dei santi e molto meno nelle *visiones*. Il racconto con protagonista Giacobbe risulta infatti un'apparizione, non una visione: l'ambientazione del racconto non è l'aldilà.

Si possono citare alcuni testi come le visioni (ma sarebbe più corretto il termine "apparizioni") di Oyend, tramandata nella *Vita Patrum Iurensium*, un'opera di tipo agiografico composta nel VII secolo, e la *Visione di Elisabetta di Schönau*, un testo del XII secolo. Nel primo caso il bambino Oyend vede apparire la Scala di Giacobbe e la riconosce come segno della vocazione monastica, la sua in particolare. Nella seconda apparizione, la visione della scala, comparsa sopra l'altare di un monastero, rappresenta l'eccezionalità dell'esperienza spirituale di Elisabetta e la santità del luogo.<sup>733</sup>

---

<sup>731</sup> Gn, 28, 10 - 22.

<sup>732</sup> Christian Heck, *Du songe de Iacobi aux visions de saints dans l'art medieval. Théophanie et géographie sacrée, in La vision e lo sguardo nel Medioevo*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 1998 (Micrologus, 6), p. 43 - 57, p. 45 - 46.

<sup>733</sup> C. Heck, *Du songe de Iacobi*, cit., p. 48 - 49.

L'utilizzo della visione della *scala Iacobi* alla stregua di un mito di fondazione dei monasteri è testimoniato anche dal caso del monastero di Camaldoli con la *Visione di san Romualdo*<sup>734</sup> (o san Maldolo). Infatti, sebbene la visione si diffonda circa due secoli dopo la fondazione del 1012 del monastero, la storia serve a giustificare la costruzione dell'edificio stesso. Romualdo vede apparire una scala che sale da terra fino al cielo su cui salgono alcuni monaci vestiti di bianco. Heck nota che nei canti XXI e XXII del *Paradiso* dantesco, all'apparire di una scala dorata sia dato ampio spazio ai camaldolesi, in particolare a Pier Damiani e a san Romualdo citato da san Benedetto, a riprova di come il motivo della scala si fosse legato alla congregazione camaldolese.<sup>735</sup>

Accanto al motivo della scala celeste collegato alla fondazione di un luogo sacro si trovano quindi altre declinazioni del *topos*. Bisogna infatti considerare un altro modello che ha contribuito a formare l'immagine della scala celeste nel medioevo: la *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco, monaco vissuto in area bizantina nel VII secolo, morto sul monte Sinai. L'immagine della scala in quest'opera non è molto distante dall'idea della "scala dai 12 gradi di umiltà" che si trova nel settimo capitolo della Regola di san Benedetto.

Da questi testi e dall'esegesi della *Visione di Betel* si formarono due concezioni della scala celeste: la "scala escatologica", collegata al momento della morte o al Giudizio Universale, e la "scala spirituale" che rappresenta il miglioramento spirituale che l'uomo può perseguire in vita.<sup>736</sup>

La simbologia della scala è un fenomeno complesso nel medioevo; essa, nell'iconografia, finisce per indicare anche una cosmologia basata su una visione gerarchica del mondo, in cui i suoi diversi gradini rappresentano diversi livelli dell'universo.<sup>737</sup>

La scala e l'episodio del sogno di Giacobbe attraversano quindi un profondo processo di trasformazione simbolica che porta a diversi procedimenti analogici: per esempio, la verticalità della scala che collega i diversi livelli dell'universo gerarchico viene associata all'altare che rappresenta l'intermediario tra l'uomo e Dio. Al contempo l'idea della scala di Giacobbe viene interpretata come la "via di Cristo" o, nel caso di Zenone da Verona, vescovo del IV secolo, viene identificata con la croce. In questo caso il percorso di discesa e di salita di Cristo al momento della resurrezione viene collegato all'immagine degli angeli che salgono e scendono dalla scala e diviene in seguito simbolo di un movimento spirituale.<sup>738</sup>

---

<sup>734</sup> Si tratta di un testo scritto che probabilmente era conosciuto nel XIII e XIV secolo di cui però non si sono rintracciate fonti scritte. Suscitò molte rappresentazioni iconografiche, si ricordi in particolare il dipinto murale del XVI secolo ad opera di Luca e Francesco Longhi. Cf. Simone Muscionico, *Dalla Genesi alla Commedia: storia del paradiso terrestre*, cit., p. 132.

<sup>735</sup> Ivi, p. 51 e 53. Cf. Dante Alighieri, *Commedia*, cit., Parad. XXI, 25 - 30, 121 - 135; XXII, 46 - 51. Altri esempi di luoghi in cui la Scala di Giacobbe appare per attestarne la santità sono descritti in C. Heck, *Du songe de Iacobi*, cit., p. 51 - 53.

<sup>736</sup> C. Heck, *Du songe de Iacobi*, cit., p. 43 - 44.

<sup>737</sup> Ibidem. Lo studioso rivela una concezione della scala nell'iconografia medievale basata su tre serie di concetti. Sotto il primo aspetto, la scala rappresenta una cosmologia, in cui si esprime un universo gerarchico a partire da una dottrina della Creazione espressa come separazione dall'unità originaria. In tale gerarchia ogni essere è posto ad un livello fisso. La scala rappresenta poi anche una topografia spirituale, in cui gli occupanti che occupano i diversi gradini sono mobili. Infine esprime un tipo di antropologia, in cui la scala esprime delle attitudini fondamentali, legate alla sfera semantica della rettitudine, come il "raddrizzarsi", lo "stare dritto". C. Heck, *Du songe de Iacobi*, cit., p. 44 - 45.

<sup>738</sup> Ivi, p. 47.

A livello simbolico quindi spesso la scala indica un percorso di miglioramento spirituale che permette di aprire le porte del cielo dopo la morte; l'immagine concreta di questa strada diretta per il regno dei cieli è appunto una scala che arriva a toccare i cieli e che un santo può salire. Vi sono infatti racconti in cui la scala celeste non è percorsa solamente da persone divine, ma anche da uomini e donne, santi. Si può far l'esempio di Batilde, una santa del VII secolo che morendo vede una scala congiungere l'altare della Vergine con i cieli ed è accompagnata in cima ad essa dagli angeli.<sup>739</sup> Altro esempio in cui a un santo è possibile risalire la *Scala Iacobi* nel medioevo si ritrova nella *Legenda aurea*, nella storia di san Domenico:

*Nam cum in campanili fratrum capite ad murum inclinato leui sompno dormitasset, uidit celum aperiri et duas scalas cadidas ad terram submitti, quarum summitates Christus cum marte tenebat at angeli per eas iubilantes ascendebant et descdebant. In medio autem scalarum in imo sede posita erat et super sedem uelato capite frater sedens. Ihesus autem et mater eius sursum scalas trahebant, donec sedente in celum eleuato apertura celi clausa est. Veniens igitur predictus frater Bononie continuo eadem die et ora patrem migrasse cognouit.*<sup>740</sup>

Il passo si riferisce al momento della morte del santo, come nel caso di santa Batilde; per entrambi i testi si è quindi di fronte all'immagine della scala che Heck definisce "escatologica". Nell'opera di Iacopo da Varazze due scale bianche sono calate dal cielo, vi salgono e scendono diversi angeli festanti e in alto appaiono Maria e Gesù; inoltre in mezzo alle due scale vi è un seggio con seduto sopra un frate con il capo velato. Gesù e Maria tirano verso l'alto le scale e così il seggio. Quando il frate ha raggiunto in questo modo il regno celeste, il cielo si richiude e l'apparizione termina. In questo caso quindi le scale bianche, gli angeli, il frate velato, Gesù e Maria indicano la santità raggiunta da Domenico e le scale sembrano il mezzo attraverso cui l'anima del sant'uomo è portata in cielo.

Il motivo della scala celeste è brevemente ripreso anche da Umberto di Romans nel *De dono timoris*. Nel capitolo nono, dedicato al timore dovuto ai pericoli presenti, in una parte intitolata *De periculo ex parte societatis*, il predicatore spiega come la *turba* degli uomini sia sempre pericolosa e negativa. Umberto di Romans riporta anche alcuni esempi biblici, come la *turba maledicta que impediabat Zacheum ne posset Ihesum uidere*,<sup>741</sup> e quella che impediva al cieco di chiamare Gesù,<sup>742</sup> o quella che arriva insieme a Giuda armata di spade e bastoni nel momento dell'arresto di Cristo.<sup>743</sup> Più avanti il predicatore mette in guardia sui pericoli che la massa genera per la salvezza individuale:

*o quot et quanti ab ingressu religionis ab ardua penitentia a sociis sunt retracti! (...) Unde quidam uir magnus uidit in sompnis se uelle ascendere per scalam in altum. Demones uero post eum currentes cum fascinulis eum retrahere nitebatur. Isi sunt sicut scribe et Pharisei a Domino maledicti qui nec intrant nec "introeuntes" sinunt "intrare".*<sup>744</sup>

Il riferimento all'immagine della scala celeste è topico: serve a indicare la strada, la retta via che conduce al regno celeste. Si è quindi di fronte al *topos* della "scala spirituale" che indica

<sup>739</sup> Simone Muscionico, *Dalla Genesi alla Commedia: storia del paradiso terrestre*, cit., p. 131.

<sup>740</sup> Iacopo da Varazze, cit., *Legenda aurea*, CXIII, p. 479.

<sup>741</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., p. 204, 214. Luc. 19, 3.

<sup>742</sup> *Ibidem*, 215 - 216. Luc. 18, 36 - 38.

<sup>743</sup> *Ibidem*, 217 - 218. Matt. 26, 47.

<sup>744</sup> *Ivi*, p. 205, 238 - 242. Cf. Matt. 23, 13.

quella faticosa progressione spirituale, spesso ostacolata dalla *turba*, che permette all'uomo di raggiungere la santità e dunque il paradiso.

La scala celeste nel medioevo presenta quindi una grande stratificazione di significati: rappresenta un mezzo per raggiungere l'aldilà, un segno della santità di una località o di una persona, rappresenta un percorso spirituale di ascesa e così via.

Come si è visto per molti archetipi analizzati nei precedenti capitoli, accanto ad un'immagine se ne forma quasi sempre una contrapposta, ribaltata. Infatti, accanto alla scala celeste appare la scala infernale.

In particolare, vi è un *exemplum*, che sembra comparire per la prima volta in una lettera di Pier Damiani indirizzata a papa Nicola II e composta tra il dicembre del 1059 e il luglio del 1061,<sup>745</sup> che illustra questa immagine.

*In Teutonicis inquit, partibus comes quidam dives ac praepotens, sed quod in illo hominum ordine prodigium est reperiri, bonae opinionis et innocentis vitae, prout humanum erat de eius estimatione iuditium, ante decennium fere defunctus est. Post cuius obitum quidam religiosus vir per spiritum ad inferna descendit, praefatumque comitem in supremo gradu cuiusdam scalae positum vidit. Aiebat namque, quia scala illa inter stridentes et crepitantes ultricis incendii flammis videbatur erecta, atque ad suscipiendos omnes, qui ex eadem comitum genologia descenderent, constituta. Erat autem tetrum chaos, et immane baratrum infinite patens atque in profunda dimersum, unde scala producta surgebat. (...)*

*Plane dum vir, qui haec contemplantur, causam huius horrendae dampnationis inquireret, et presertim cur ille comes sui temporis puniretur, qui tam iuste, tam decenter, tam honeste vixisset, audivit: Quia propter quandam praedii possessionem Metensis aecclesiae, quam beato Stephano proavus eius abstulerat, cui velicet iste iam decimum in hereditate successit, omnes isti non diverso supplitio deputati sunt, et sicut eos ad peccandum non dispar avariciae culpa coniunxit, ita nichilominus ad perferendas atrocis penas incedii commune supplicium copulavit.<sup>746</sup>*

Un conte dei territori teutonici, ricco e prepotente, ma ritenuto un buon uomo, muore. Un religioso allora viene rapito *per spiritum* e discende nei luoghi infernali dove vede il suddetto conte sul gradino più alto di una scala, che, posta all'interno di un *immane baratrum*, stava eretta nel mezzo di crepitanti fiamme. L'uomo è punito in quel luogo poiché un suo *proavus* rubò dalla chiesa di Metz un oggetto che tutt'ora è nelle mani della sua famiglia.

La scala in questo caso non rientra nei *topoi* né della "scala spirituale" né della "scala escatologica"; in effetti le due categorie erano state introdotte per spiegare i diversi ruoli della scala celeste, mentre il semplice spostamento della scala all'inferno modifica il piano d'analisi. Potrebbe comunque rientrare nella categoria della "scala escatologica" in quanto rappresenta la sorte eterna dopo la morte di alcuni peccatori, ma sembra che il suo ruolo principale sia quello di essere strumento della pena infernale. La scala appare immersa in un baratro di fiamme che bruciano coloro che si arrampicano sui gradini. La scala potrebbe quindi anche essere considerata lo strumento attraverso cui si raggiunge il fondo dell'abisso e quindi dell'inferno, mantenendo in questo modo la funzione della scala celeste di mezzo di trasporto, di collegamento, per raggiungere l'aldilà, ma risulterebbe comunque uno scopo secondario.

<sup>745</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, cit., t. 2 (41 - 90), p. 326 - 366 (72).

<sup>746</sup> *Ivi*, p. 346 - 347.

Vi è inoltre nel testo di Pier Damiani una spiegazione e rappresentazione dell'evento unica, che non sarà riportata in modo così esteso e preciso nei testi che riprenderanno l'*exemplum* in seguito.

*Erat autem tetrum chaos, et immane baratrum infinite patens atque in profunda dimersum, unde scala producta surgebat. Hoc igitur ordine succedentium sibimet series texebatur, ut cum quis eorum novus accederet, primum interim scalae gradum teneret, is autem, qui illoc repertus erat, aliique omnes ad proximorum sibi gradum ima descenderent. Cumque alii atque alii ex eodem genere homines post carnis obitum ad prefatam scalam per temporum intervalla confluerunt, alii protinus cedentes inevitabilis necessitate iudicii ad inferiora migrabant.*<sup>747</sup>

La descrizione chiarifica una caratteristica alla pena del conte: essa è ereditaria, ogni discendente della famiglia che entra in possesso dell'oggetto rubato e muore, finisce all'inferno, sul gradino più alto di quella scala infernale. In particolare, il passo in esame spiega con maggiore precisione come i discendenti dannati si dispongono sui vari gradini della scala infernale: ogni nuovo arrivato si posiziona sul primo gradino della scala, gli altri invece scendono ognuno di un gradino più in basso nel baratro; inoltre, per *necessitate iudicii* di Dio, alcune anime migrano ancora più in basso rispetto alle altre. Sembra quindi che le anime si dispongano verso il basso in base a due criteri: la successione temporale dell'arrivo nel luogo degli spiriti dei defunti e il giudizio divino sulle anime stesse, che decide chi merita una punizione più o meno grave.

La scala è dunque funzionale alla somministrazione della pena che però non si estende al singolo peccatore, colpevole di furto, ma anche ai suoi discendenti ed eredi della refurtiva. Siamo di fronte a un peccato che nell'aldilà è scontato anche dalle generazioni future, secondo una credenza che risale al mondo antico e sopravvive nel medioevo. Sulla scala infatti, a diverse altezze, sono collocati i discendenti del peccatore originario che è definito *proauus* dall'anima interrogata nel racconto. Una simile protrazione della pena ai figli e ai nipoti dei peccatori si trova anche in alcuni *exempla* relativi alla sorte ultraterrena degli usurari che saranno trattati nel prossimo capitolo. Risulta anche interessante sottolineare che la possibilità di avere una speciale collocazione sulla scala, non solamente a causa della successione cronologica dei parenti defunti, ma anche per il giudizio divino individuale, è una caratteristica dell'*exemplum* che sarà riportata dal solo Pier Damiani.

Tra i testi che riprendono questo racconto si trova l'*Alphabetum narrationum* di Arnolfo da Liegi: sotto la rubrica *Ecclesia*, tra i vari racconti, ne compare uno che spiega la norma morale per cui non vanno sottratti beni temporali alla chiesa, o meglio, descrive le conseguenze nell'aldilà di tali atti.

*Ecclesiis non sunt bona temporalia subtrahenda. Petrus Damianus.*  
*In Theutonia fuit quidam comes bone opinionis et uite | secundum opinionem hominum. Post cuius obitum, quiam religiosus uidit in spiritu dictum comitem in inferno in supremo gradu cuiusdam scale erecte, inter stridentes et crepitantes flammis. Surgebat autem illa scala de immenso baratro. Cumque ille qui hoc aspicebat quereret quare ille comes qui tami uixerat sic torqueretur, audiuit: «propter quandam possessionem Metensis ecclesie quam beato*

---

<sup>747</sup> Ibidem, 13 - 19.

*Stephano proauus eius abstulit. Cui iam iste decimus in hereditate successerat, et secundum quod moriuntur de illa generatione unus post alium in illa scala collocantur». (...).*<sup>748</sup>

Bisogna poi rilevare che l'espressione *uidit in spiritu* riporta il narrato nella categoria delle visioni, a differenza di quanto si è visto per le apparizioni della scala celeste: in questo caso il religioso visita *in spiritu* il regno infero. Anche nella fonte infatti si trova l'espressione *per spiritum* per indicare la visione occorsa al religioso protagonista della narrazione. Arnolfo da Liegi sembra proporre un riassunto dell'*exemplum* narrato da Pier Damiani; infatti ripercorre la struttura generale e le immagini principali della storia proposta dal camaldolese, ma elimina alcune particolarità della stessa, come il giudizio divino sulle singole anime dannate, o l'ordine e le modalità attraverso cui le anime si dispongono sulla scala. Probabilmente tali caratteristiche non erano ritenute utili dall'autore della raccolta per raggiungere il proprio scopo comunicativo, inoltre un racconto più breve era più facile da ricordare e utilizzare in diverse situazioni.

Lo stesso episodio è raccontato anche nella raccolta cistercense cui è stato dato il titolo di *Collectio exemplorum cisterciensis*. Nel trentottesimo capitolo dedicato alla *cupiditas*, dopo diversi *exempla*, compare quello analizzato sopra. Si dice che un *quidam diues ac prepotens, bone opinionis et secundum humanum iudicium vite innocens, post suum obitum a quondam viro religioso qui per spiritu ad inferiora descendit, in supremo cuiusdam scale stare uisus est*. La narrazione poi riporta gli stessi dettagli del testo precedentemente analizzato, anche il numero di generazioni coinvolte nella pena: dieci (*cui* – il relativo si riferisce al *proauus* che commise peccato – *iste iam decimus in hereditate successit*).<sup>749</sup> Anche questo racconto risulta essere un riassunto di quello riportato dalla fonte, ed in particolare sembra essere narrato dall'autore per indicare la pena di chi ruba ad una chiesa per la propria *cupiditas*. Per cui l'*exemplum* serve a stigmatizzare un atteggiamento umano, mentre nel testo di Arnolfo da Liegi il racconto era inserito sotto il titolo *Ecclesia* per argomento, poiché la pena descritta era motivata da un furto operato contro una chiesa. In queste due raccolte di *exempla* si può rilevare il diverso modo di organizzare e raggruppare i racconti, dando così ad ognuno una chiave di lettura particolare.

L'*exemplum*<sup>750</sup> risulta più esteso nella lettera di Pier Damiani che nei due testi analizzati precedentemente che ne hanno probabilmente tratto un riassunto, come si è detto. In particolare, il testo della *Collectio Exemplorum* risulta più vicino alla fonte a livello testuale del passo di Arnolfo da Liegi. In entrambe si trova l'espressione *dives ac praepotens*,<sup>751</sup> e sono utilizzate le stesse parole per descrivere le fiamme (*stridentes et crepitantes ultricis incendii flammis*).<sup>752</sup> Alcune caratteristiche che definiscono l'*exemplum* si ripetono uguali in ogni testo, in particolare i toponimi: l'episodio è ambientato sempre *in Teutonicis partibus*, vi è sempre un uomo religioso che arriva all'inferno solo *per spiritum*, il canovaccio base del racconto è lo stesso e il furto che condanna agli inferi dieci generazioni è sempre operato nei confronti di un santo Stefano della chiesa di Metz (*Metensis*).

<sup>748</sup> *Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, cit., n. 292, p. 169.

<sup>749</sup> *Collectio exemplorum cisterciensis*, cit., XXXVIII, 9, n. 449, p. 146, 83 - 92.

<sup>750</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, cit., t. 2 (41 - 90), p. 346, r. 3 - 22 e p. r. 347 1 - 6 (72).

<sup>751</sup> *Ibidem*, 4 e *Collectio exemplorum cisterciensis*, cit., XXXVIII, 9, 83.

<sup>752</sup> *Ibidem*, 9 - 10 e *Collectio exemplorum cisterciensis*, cit., XXXVIII, 9, 86 - 87.

Anche Giovanni Gobi fa uso di questo racconto, dichiarando in Pier Damiani la sua fonte, in ben due diverse sezioni della sua opera. Nella prima appare sotto la rubrica *De balivo*.

*Item ad item. Refer Petrus Damianus quod mortuo quodam comite bone fame et vite innocentis secundum iudicium hominum, hunc quidam religiosus vidit in somnio gradu cuiusdam scale que erat erecta inter ardentis favillas de cuius quodlibet gradu ad eum ascendebat novus genus pene, et hoc propter suam impietatem et avariciam ut audivit, non quod ispe talia comisisset sed unus qui in processione sui generis erat decimus.*<sup>753</sup>

La vicenda è estremamente ridotta e riporta più o meno gli stessi dettagli già incontrati nelle altre opere, tra cui anche l'indicazione delle dieci generazioni punite sulla scala ardente. Oltre al fatto che è l'unico testo a non riportare i dati topografici e il peccato che ha dato il via alla dannazione di dieci generazioni della famiglia, alcune espressioni risultano abbastanza particolari. Per esempio, la locuzione *in somnio gradu* risulta difficilmente spiegabile: se la visione avviene attraverso un sogno si sarebbe di fronte a una novità rispetto alla fonte e agli altri testi che invece riportano sempre l'espressione *in spiritu* o *per spiritum* per indicare il modo attraverso cui il religioso giunge all'inferno; in questo caso il brano di Giovanni Gobi sarebbe da ascrivere al genere delle apparizioni, e non potrebbe essere considerata una visione come invece si è detto per gli altri testi. Inoltre, il termine *gradu* rimarrebbe in sospeso; forse allora l'autore voleva scrivere *in summo gradu*, che sarebbe una forma equivalente a quella delle altre versioni esaminate che riportano l'espressione *in supremo gradu* o *in supremo*. In ogni caso, per questioni sintattiche si ritiene sia l'ipotesi più probabile.

L'*exemplum* ritorna nuovamente nella *Scala Coeli* nella parte intitolata *De rapina*, in una forma molto più vicina alla fonte.

*Secundo est penarum accumulativa.*  
*Refert Petrus Damianus quod in Theutonia fuit quidam comes bone fame, qui post mortem apparens cuidam religioso, et stabat in summitate cuiusdam scale ignee, in cuius pede erat unus suppinus iacens et in quodlibet gradu erant multi. Cumque requirent quid significaret illa scala, respondit quod fuerat rapina facta ab illo qui fuerat quodammodo inicium sui generis. Et quia nullus restituerat nec de hoc curabat audire veritatem, idcirco omnes successores fuerant damnati, et pene omnium aliorum congreguntur in eo qui fuerat causa. Quia ego vero fui ultimus, ideo sedeo in superiori gradu. Ne igitur pena accrescat mihi, rogo ut diacs heredi meo ut restituat.*<sup>754</sup>

In questo passo si ritrova l'indicazione del dato topografico e la descrizione appare più coerente con il testo della fonte. In particolare con l'espressione *in summitate cuiusdam scale* si risolve l'ambiguità del passo precedente e il testo risulta più vicino a quello degli altri passi proposti. Queste differenze potrebbero suggerire che Giovanni Gobi dovesse avvalersi della propria memoria nel riproporre l'*exemplum*, mentre gli altri autori, date le maggiori analogie testuali riscontrate tra i loro scritti, avessero sotto mano il testo della loro fonte.

Vi si trovano inoltre altre novità. In particolare, l'episodio risulta ascrivibile ad una apparizione proprio per l'utilizzo del participio presente *apparens*: si allontana quindi dall'idea di un possibile viaggio fatto *per spiritum* presente negli altri testi analizzati. In questo passo poi è chiarito l'aggravarsi della pena al passare delle generazioni, come si può constatare dalla

<sup>753</sup> La *Scala coeli* de Jean Gobi, cit., *De balivo*, n. 139, p. 220.

<sup>754</sup> Ivi, *De rapina*, n. 910, p. 554.

richiesta dell'anima che appare al *religiosus*. Inoltre, per la prima volta, è espressa la possibilità che la successione di generazioni dannate si interrompa, o quantomeno che smettano di aggravarsi le condizioni di coloro che sono già dannati. Sembra infatti che ogni discendente, quando muore, finisca sul gradino più alto della scala spingendo più in basso tutti i suoi avi dannati. Tale catena si può spezzare restituendo la refurtiva, motivo della pena infernale, al proprietario.

La strategia utilizzata da Giovanni Gobi nella sua raccolta di *exempla* sembra simile a quelle utilizzate nell'*Alphabetum narrationum* e nella *Collectio exemplorum*. Infatti se Arnolfo da Liegi metteva in risalto l'argomento, il contenuto della storia (l'*Ecclesia*, in quanto l'oggetto rubato apparteneva ad una chiesa), e nella raccolta anonima era messo in rilievo un atteggiamento esecrabile dell'uomo (la *cupiditas*), Giovanni Gobi ripropone due volte l'*exemplum*, una volta mettendo in risalto il protagonista della storia, inserendo l'episodio sotto la rubrica *de balivo*, una volta evidenziando l'azione punita all'inferno, inserendo il racconto nella parte dell'opera dedicata al furto. Quindi ogni volta che l'*exemplum* è riportato in una raccolta di *exempla*, in base alla localizzazione dello stesso all'interno dell'opera, si modifica il significato attribuibile ad esso e il suo utilizzo comunicativo. In Arnolfo da Liegi serve ad indicare le terribili conseguenze che occorrono a chi osa rubare ad una chiesa, nella *Collectio exemplorum cisterciensis* il racconto è funzionale alla condanna della bramosia umana, in Giovanni Gobi risulta utile sia ad indicare le conseguenze ultraterrene di un furto, sia a raccontare una vicenda che ha per protagonista un *balivus*. Si è dunque di fronte all'utilizzo di criteri differenti per posizionare nelle diverse opere lo stesso *exemplum*, sebbene l'ordine delle rubriche sia per lo più alfabetico.

Riassumendo, la scala sviluppa diversi ruoli e motivi nel corso del medioevo, attraversando diversi percorsi simbolici. Se l'immagine più diffusa è quella della scala celeste di Giacobbe, essa non ha un'univoca interpretazione e un unico scopo nei diversi testi: talvolta contribuisce alla storia della fondazione di un monastero, altre volte rappresenta un percorso di avanzamento spirituale, altre volte ancora rappresenta l'universo, in altri casi può indicare la santità di un luogo o di una persona.

Accanto a questo più celebre motivo vi è anche un suo ribaltamento: la scala celeste si tramuta in scala infernale, un mezzo per far raggiungere agli empi il fondo del baratro infernale e soprattutto uno strumento di pena per i dannati.

Il *topos* nelle sue diverse varianti si trova anche in diversi generi e tipologie testuali, dalle agiografie agli *exempla*, dalle apparizioni in sogno alle visioni.

### 2.1.11. L'abisso infernale

L'immagine forse più diffusa dell'inferno è quella dell'abisso, del baratro o del pozzo: una voragine scura e piena di fiamme che emana un indicibile fetore, tanto profonda da non poterne vedere il fondo. Questo *topos*, se non viene utilizzato per descrivere l'inferno genericamente, spesso indica la parte più profonda di esso, la parte peggiore.

Si è già incontrata in diverse occasioni questa rappresentazione degli inferi, soprattutto nella letteratura visionaria: basti pensare al pozzo alto trecento cubiti e chiuso da sette sigilli della *Visio Pauli* o si può far riferimento alla *Visio Drycthelmi* con la descrizione dell'abisso da cui sale un terribile odore e globi di fuoco. Un orrendo abisso si trova anche nella descrizione dell'inferno di Valerio di Bierzo: nella *Visio Bonelli* compare un abisso in fondo al regno infero dopo che il visionario è passato per tre discese infernali. Dei *putei poenales* sono apparsi

anche nelle lettere di Bonifacio: San Guthlac nella sua visione incontra ancora abissi e voragini. Nella *Visio Tungdali* l'angelo lo guida presso una voragine nera, puzzolente, chiusa da un coperchio di ferro rovente; o ancora, si ricorda il pozzo del purgatorio di San Patrizio che permette di arrivare dal purgatorio all'inferno e a quello che consente di raggiungere il purgatorio partendo dalla Station Island. Altre rappresentazioni simili si sono incontrate con le descrizioni dei vulcani infernali, e anche i motivi del calderone e della pentola dell'inferno non sono troppo distanti da questo *topos* che comunque si contraddistingue per caratteristiche specifiche. Infatti, il pozzo è profondo, pieno di fiamme o comunque coperto da fiamme o fumo che non permettono di vedervi dentro, da esso esce un odore malsano oppure le grida dei dannati lì rinchiusi. Ciò che vi è chiuso dentro rimane sempre invisibile, lo si intuisce indirettamente attraverso le voci delle anime e l'immagine descritta dell'apertura del baratro. Per mezzo di questa impossibilità concreta di vedere e definire le pene che in tal luogo si scontano si evince l'impossibilità di esprimere la quantità e qualità della pena e al contempo l'incredibile gravità di essa.

Inoltre l'inferno, come si è detto, è spesso pensato al centro della terra o sottoterra, dunque l'idea dell'abisso e del baratro sono concretamente collegate a questa rappresentazione della geografia ultraterrena. Il pozzo profondo risulta quindi un'immagine concreta e rappresentativa: cader dentro un pozzo porta sottoterra, all'inferno; la caduta in un luogo sotterraneo e senza luce può ben rappresentare simbolicamente la caduta dell'uomo a causa del peccato. Tra l'altro questo motivo è forse quello che presenta una maggiore variazione lessicale, poiché viene indicato con termini quali pozzo (*puteus*), abisso (*abyssum*), voragine (*vorago*), cratere del vulcano (*olla vulcani*), baratro (*barathrum*), fossa (*fovea*), etc.

Diversi e diffusi esempi di questo *topos* sono sparsi nella letteratura basso-medievale e non riporteremo tutte le occorrenze incontrate. In ogni caso questa immagine non può non essere debitrice del testo biblico, dove per prima appare l'idea di abisso associato ai luoghi infernali. Si può citare l'Apocalisse, in cui si dice: “Poi il quinto angelo suonò la tromba e io vidi un astro che era caduto dal cielo sulla terra; e a lui fu data la chiave del pozzo dell'abisso. Egli aprì il pozzo dell'abisso e ne salì un fumo, come quello di una grande fornace; il sole e l'aria furono oscurati dal fumo del pozzo”.<sup>755</sup> O ancora: “Il loro re era l'angelo dell'Abisso, che in ebraico si chiama Perdizione, in greco Sterminatore”.<sup>756</sup> E: “Poi vidi scendere dal cielo un angelo con la chiave dell'abisso e una grande catena in mano. Egli afferrò il dragone, il serpente antico, cioè il diavolo, Satana, lo legò per mille anni, e lo gettò nell'abisso che chiuse e sigillò sopra di lui perché non seducesse più le nazioni finché fossero compiuti i mille anni; dopo i quali dovrà essere sciolto per un po' di tempo”.<sup>757</sup> Nel Siracide si trova scritto: “La via dei peccatori è appianata e senza pietre; ma al suo termine c'è il baratro degli inferi”<sup>758</sup>, e in Isaia: “E invece sei stato precipitato negli inferi, nelle profondità dell'abisso!”<sup>759</sup> L'idea si ritrova anche nei Vangeli, come in Luca: “Per di più, tra noi e voi è stabilito un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi non possono, né di costì si può

---

<sup>755</sup> Apo. 9, 1 - 2.

<sup>756</sup> Apo. 9, 11.

<sup>757</sup> Apo. 20, 1 - 3.

<sup>758</sup> Siracid. 21, 10.

<sup>759</sup> Isa. 14, 15.

attraversare fino a noi”.<sup>760</sup> O altrove: “E lo supplicavano che non ordinasse loro di andarsene nell’abisso”.<sup>761</sup>

Oltre ai modelli impostati dal genere visionario, quindi, si può individuare nel testo biblico un forte riferimento per gli autori medievali, in particolare per il *topos* dell’abisso infernale che era sicuramente molto diffuso e conosciuto.

L’esegesi del passo del vangelo su Lazzaro e il ricco epulone dell’evangelista Luca è al centro di un interessante sermone di Iacopo da Varazze. In esso il predicatore comincia il discorso spiegando il significato dell’espressione *sepultus est in inferno* del passo biblico ed afferma: *Prmo ex ratione loci in quo positus fuit, quia sepultus est in inferno.*<sup>762</sup> *Ibi enim sepulchra sua habent superbi, luxuriosi et avari.* Ogni peccato è poi associato ad un demone che lo rappresenta e ognuno di essi ha un sepolcro all’inferno attorniato dai sepolcri delle anime dannate, rispettivamente di avari, lussuriosi e superbi. Il ricco epulone per essere stato avaro, voluttuoso e superbo merita ben tre sepolcri all’inferno, *nam tristatur et plorat cum auaris, fetet et luget cum luxuriosis, desperat et dolet cum superbis.* In seguito spiega che i dolori del dannato sono aumentati dalla visione del bene che ha perso oltre che *ex ratione doloris sensibilis quem incurrit.* A questo punto Iacopo da Varazze, dopo aver esplicitato tutte le caratteristiche della pena subita dal ricco epulone afferma *Propter ista tormenta dicitur sepultus fuisse in inferno, id est, secundum Glossam, in profunditate penarum. Est enim infernus quasi quidam puteus habens superficiem in qua sunt peccatores minores, habens medium in quo sunt peccatores maiores, habens profundum in quo sunt peccatores maximi.*<sup>763</sup>

L’immagine usata da Iacopo da Varazze per descrivere l’inferno è ancora una volta un *puteus*, profondissimo, nel quale sono distribuiti i peccatori ripartiti in base alla gravità della loro condanna. In questo testo sembra avvicinarsi all’immagine del pozzo il motivo dei diversi gradi di immersione cui si era accennato in merito al fiume di fuoco nei capitoli precedenti. Se nei fiumi infernali il corpo del dannato era immerso per gradi secondo le proprie colpe, nel sermone analizzato l’anima è posta più o meno in profondità nel pozzo in base ai propri peccati. Si può intuire che per entrambe le pene infernali chi è spinto in maggiore profondità abbia una condizione peggiore di chi si trova più vicino alla superficie.

Nel solo libro 12 del *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach il pozzo infernale appare in tre capitoli (12, 2; 12, 5; 12, 40) senza considerare i tre capitoli in cui compare il vulcano come montagna infernale (12, 7; 12, 8; 12, 9).

Nel secondo capitolo, dove si tratta della pena infernale del langravio *Lodevicus*, l’anima del langravio tiranno viene portata presso l’inferno davanti al diavolo.

*Anima vero eius [di Ludovico] cum educa fuisset de corpore, principi daemoniorum presentata est, sicuti cuidam manifestatissime reveletum est. Sedentem eodem tartarico super puteum, et Schyphum manu tenente, huiusmodi verbis Lantrgravium salutavit: «Beneveniat dilectus amicus noster; ostendite illi triclinia nostra, apothecas nostras, cellaria nostra, sicque eum reducite».*<sup>764</sup>

---

<sup>760</sup> Luc. 21, 26.

<sup>761</sup> Luc. 8, 31.

<sup>762</sup> Luc. 16, 22.

<sup>763</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones Quadragesimales*, cit., p. 163 - 166. Schn. S. 226.

<sup>764</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 2, V, p. 2180.

Nell'*exemplum* posto quasi al termine dell'opera, il pozzo ritorna secondo modalità simili al passo citato. In questo racconto lo spirito di un abate è condotto all'inferno dove *super puteum igneo operculo tectum residere conspexit ipsum principem tenebrarum*.<sup>765</sup>

Il quinto racconto dell'ultimo capitolo dell'opera è il più lungo ed elaborato: le battute tra il novizio e il maestro non si riducono alle solite due o tre, non vi è un'unica descrizione, ma una serie di piccoli racconti con diversi protagonisti e narratori. L'argomento principale in ogni caso è la sorte ultraterrena del conte di Jülich<sup>766</sup> (*Juliacensis*) Guglielmo. Ad un certo punto infatti si dice che il conte, nella stessa notte del giorno della sua morte, viene visto nei luoghi infernali attraverso una visione.

*Eadem nocte, sicut mihi retulit Abbas quidam ordinis nostris, sanctimonialis quaedam sancti Mauriti in Colonia, in loca poenarum transposita est, in quibus puteum horroris, igneo tectum operculo, inter flammam vidit sulphureas. De quo cum suum ductorem adinterrogasset, respondit ille: «Due tantum animae in illo sunt, anima videlicet Maxentii Imperatoris, et anima Wilhelmi Comitis Juliacensis».*

*Mane visum recitans, cum eadem die rumor insonuisset Coloniae de morte eiusdem Comitis, visionem fuisse veram intellexit.*<sup>767</sup>

Nei luoghi infernali quindi, appare un pozzo spaventoso (*puteum horroris*) chiuso da un coperchio di fuoco e il tutto è visto attraverso le fiamme inferne. Il pozzo è il luogo cui sono destinati l'imperatore Massenzio e l'anima del conte Guglielmo. Nel testo è spiegato che entrambi si macchiarono degli stessi peccati e furono dediti agli stessi vizi, in particolare entrambi si comportarono da tiranni e furono lussuriosi. Infatti, Guglielmo muore tra le braccia di una prostituta dopo aver rifiutato la vicinanza della moglie, secondo un *topos* medievale spesso utilizzato per indicare i peccatori e i dannati, colti dalla morte nel momento del loro peccato, normalmente la lussuria. Anche nell'*exemplum* del principe di Salerno infatti il protagonista, dopo aver visto eruttare l'Etna, muore tra le braccia di una prostituta.<sup>768</sup> La morte tra le braccia di una meretrice è quindi un'immagine letteraria medievale utile per dare un chiaro giudizio morale negativo sul personaggio morente.

Ritornando all'immagine del *puteus* infernale, in questo passo non rappresenta l'inferno in generale, ma una zona specifica, dedicata ai peggiori peccatori, ai più scellerati, almeno per quanto riguarda l'arroganza e la lussuria. Sotto questo aspetto, le tre diverse occasioni in cui Cesario di Heisterbach utilizza questo motivo risultano coerenti. Infatti, anche nei due passi citati sopra il pozzo indica una zona specifica dell'ambiente infero e compare addirittura sotto il demonio.

Lo stesso *exemplum* è riportato dal *Magnum Speculum Exemplorum*,<sup>769</sup> sotto la rubrica *infernus*, e risulta pressoché identico a quello di Cesario di Heisterbach citato. Il compilatore della raccolta, successiva di due secoli rispetto al *Dialogus*, non trovò probabilmente motivi per apportare modifiche al racconto.

Il *puteus infernalis* è citato anche nella parte dedicata all'inferno di un'altra raccolta di *exempla*: la *Tabula exemplorum*:

<sup>765</sup> Ivi, XII, 40, V, p. 2276.

<sup>766</sup> Jülich, città tedesca a nord - est di Aquisgrana.

<sup>767</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 5, V, p. 2192.

<sup>768</sup> Cf. Tubach: 1475 a5 e 5182.

<sup>769</sup> *Magnum Speculum Exemplorum*, cit., *Infernus*, VIII, p. 429 - 428.

*Sed antequam veniat latrī ad crepitudinem, ponit velum ante oculos, quā si videret loci horrorem et profunditatem, potius permetteret se vulnerari et oculos extrahi quā se in precipitium daret. Sic dyabolus ponit velum ante oculos cordis sc. delectationem in temporalibus, ne putei infernalis consideraret.*<sup>770</sup>

Anche senza descrivere il pozzo, il compilatore della raccolta usa ancora questa immagine associata ai termini *profunditas* e *precipitium* per richiamare un'idea di luogo infernale probabilmente chiara per tutti. Più avanti, in un racconto sul re d'Inghilterra Guglielmo che *cito autem ictus, percussus est in nemore sagitta et in puteum inferni lapsus est*, viene di nuovo riproposta questa espressione, senza descrizioni o spiegazioni. *Puteus inferni* in questo caso indica in generale l'inferno, che era quindi spesso immaginato come un pozzo, con tutte le caratteristiche incontrate precedentemente.

Stefano di Bourbon, quando nella sua opera sta trattando della qualità della pena infernale, giunto alla dodicesima caratteristica distintiva dell'inferno, afferma:

*Est locus periculosus. Vnde dicitur baratrum, quasi latitudo arta, quia introitus eius latus est ad ingrediendum, artus autem ad egrediendum, ut nassa dyaboli.*<sup>771</sup>

Inoltre conclude la dissertazione con questo *exemplum*:

*Vnde cum quidam rusticus diceret cuidam fratri predicanti de penis inferni quod maledictus esset qui crederet ei cum ipse non fuisset ibi, respondit frater: «O rustice, si aliquis inde egrederetur, etiam unicus qui denuntiaret tibi penas inferni, tu numquam de cetero uel timeres uel in Deum crederes uel a malo cessares, quia semper crederes quod sicut ille exiisset, tu posses egredi inde; sed modo debes timere baratrum ita profundum quod nullus posset inde ascendere, et artum quod nullus posset egredi, clausum quod nullus posset exire, custodiam quā nullus posset euadere».*<sup>772</sup>

Attraverso questi testi si definisce una caratteristica del pozzo infernale: l'impossibilità di risalirlo. Non a caso spesso il *puteus* è anche chiuso, sigillato. A volte la sua apertura è ampia, ma è comunque troppo ripido per poter essere scalato, tanto che è descritto dal predicatore come una *latitudo arta*.

Lo stesso *exemplum* è riportato anche da Umberto di Romans nel capitolo intitolato *De assertione inferni*. Il domenicano riassume ulteriormente il racconto escludendo la descrizione del *baratrum* per riprendere velocemente la posizione del personaggio che non crede nell'inferno e la risposta del predicatore che afferma che se anche un'anima giungesse a lui dall'inferno, egli continuerebbe a peccare poiché crederebbe che sia possibile fuggire dal regno infernale.<sup>773</sup> In questo caso l'*exemplum* è sfruttato maggiormente per dimostrare la stoltezza di coloro che non credono nell'esistenza dell'abisso infernale, più che per asserire l'impossibilità di risalirlo.

Anche la *Tabula Exemplorum* sotto la rubrica *infernus* riporta il medesimo *exemplum*:

*Item nota quod cum quidam predicaret de penis inferni dixit quidam rusticus maledictus: «Qui sibi crederet de hoc quia ibi numquam fuisti». Cui frater: «Si quis inde exierit et tibi nunciaret, non crederes nec a malo cessares quia sicut ille exiuit, ita et tu credere posse egredi, sed modo*

<sup>770</sup> *Tabula exemplorum*, cit., *Infernus*, n. 128, p. 38.

<sup>771</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 81, 429 - 431.

<sup>772</sup> Ivi, I, IV p. 82, 449 - 459. Cf. Tubach: 4237.

<sup>773</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 41 - 42, 41 - 47.

*debes credere infernum ita profundum quod nullus potest exire, ita custoditum quod nullus potest evadere sed male crederes alii, qui Deo de hoc non credis».*<sup>774</sup>

La raccolta di *exempla* riporta il dialogo in una forma particolarmente affine a quella utilizzata da Stefano di Bourbon, ribadendo gli stessi concetti.

Sempre Stefano di Bourbon, nell'undicesima parte di questo stesso capitolo definisce l'inferno un *locus fumosus*. *Vnde caminus uel Acheronta, id est respiracula, uel puteus abyssi dicitur.*<sup>775</sup> In questa affermazione sono riuniti in un'unica espressione due termini, *puteus* e *abyssus*, spesso sinonimi nell'indicare la voragine infernale. La stessa frase evoca anche l'immagine del vulcano, spesso associato al termine *caminus*, a dimostrazione di come tali *topoi* si intersechino nelle pagine dei predicatori e degli autori medievali formando immagini composite ed espressive. La stessa immagine, con le sue diverse caratteristiche, viene utilizzata in diversi punti del *tractatus* per descrivere le differenti caratteristiche dell'inferno: il fumo, la profondità, l'impossibilità di uscirvi, etc.

Il predicatore ritorna anche altrove su questa immagine, affermando che *dicitur abyssus propter profunditatem quia est sine base fundi, ut uidebitur dampnatis.*<sup>776</sup> In questo passo si aggiunge un'altra caratteristica al *topos*, quella di essere "senza fondo". L'abisso non solo è incredibilmente profondo, tanto che non può esserne definita la profondità, ma addirittura risulta infinitamente profondo.

#### 2.1.12. La fornace, il rogo

Il forno o la fornace è un'immagine molto diffusa per indicare l'inferno nel medioevo. Il fuoco è l'elemento maggiormente caratterizzante il regno infero e come tale è anche lo strumento di pena più diffuso nei racconti sull'aldilà. Il fuoco divora, cancella, brucia e distrugge, nullifica. Come tale la fornace è uno degli strumenti umani quotidiani che può darne esperienza. È facilmente immaginabile come la fornace sia diventata simbolo e rappresentazione dell'inferno. Durante il processo che porta alla nascita e alla dogmatizzazione del purgatorio vi era bisogno di immagini che permettessero di descriverlo ai fedeli, per cui molte pene e *topoi* rappresentativi dell'inferno vennero prestatati al terzo regno ultraterreno. Il purgatorio è un luogo di pena, di purificazione temporanea, dove quindi le anime soffrono; una delle immagini che fondano questo nuovo regno è proprio il fuoco purgatorio (*purgatorius*) e in seguito l'idea della fornace.

Nei sermoni di Iacopo da Varazze si trova un esempio di questo fenomeno.

*Omnes homines qui in Iudicio extremo existent, aut erunt omnino vacui, aut semipleni, aut pleni, aut superpleni. Ille est vacuus, qui nulla opera meritoria secum portavit, et in peccatis vitam finivit. Talis in statera divini iudicii appendetur, et sibi dicitur illud, "Appensus es in statera, et iuventus est nihil habens": ille proiicetur in fornacem inferni. Ille autem est semiplenus, qui peccata quidem commisit, et ad poenitentiam coversus est, sed morte praeventus, satisfactionem condignam agere non potuit, vel etiam poenitentiam sibi iniunctam sufficienter non explevit. Talis similiter appendetur et sibi dicitur: "appensus es in statera, et iuventus es minus habens". Iste proiicetur in fornacem purgatorii. Post iudicium quidem quando*

---

<sup>774</sup> *Tabula Exemplorum*, cit., *infernus*, n. 126, p. 38.

<sup>775</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 80, 389 - 390.

<sup>776</sup> *Ivi*, I, IV, p. 70, 128 - 129.

*purgatorio non erit, illi qui tales invenientur, igne qui praecedet faciem Iudicis, purgabuntur.*  
777

Il passo trascritto è parte della terza omelia scritta per la seconda domenica di avvento. In esso la stessa espressione è utilizzata per descrivere sia la pena infernale che quella purgatoriale, ossia la fornace (*fornax*). La differenza tra le due pene è sempre temporale, poiché l'inferno è un regno eterno mentre il purgatorio no, inoltre sono diversi i meriti e le colpe delle anime. Iacopo da Varazze sta descrivendo un altro aspetto della vita ultraterrena: il giudizio individuale, che precede la locazione dell'anima nei tre regni. In base alle opere buone compiute, i peccati commessi, il pentimento, la confessione e la *satisfactio* in vita dei peccati commessi le varie anime sono destinate o all'inferno o al purgatorio o al paradiso (*celestis thesaurus*). Il predicatore fa intendere in questo passaggio che coloro che si sono pentiti, convertiti e confessati debbono anche attraverso la penitenza "ripagare" il torto commesso peccando: se non si è riusciti in vita a fare penitenza a sufficienza, il purgatorio è il luogo dove questa viene completata. Non solo: al momento del giudizio universale, le anime trovate in questa condizione, poiché il purgatorio non esisterà più verranno purgate dal fuoco che precede il volto divino (*ignis qui praecedet faciem Iudicis*). Il fuoco ha quindi uno scopo diverso nell'inferno rispetto a quello che ha nel purgatorio: nel primo caso punisce i dannati, nel secondo purifica le anime in vista del loro ricongiungimento alla cerchia dei beati.

Il termine fornace associato ad un regno soprannaturale ha altre occorrenze nell'opera di Iacopo da Varazze.<sup>778</sup> In particolare, nel sermone precedente<sup>779</sup> a quello appena analizzato si trova una descrizione che risulta identica ad un'altra presente invece nei *Sermones quadragesimales*:<sup>780</sup> i dannati sono respinti da ogni parte, dai demoni, dal fuoco, dalla spada divina e dai propri peccati cosicché non possono fuggire da nessuna parte se non verso il basso, nella fornace infernale.

La fornace appare anche nel testo di Stefano di Bourbon che riporta un *exemplum* che ha per protagonista un eremita.

*Item, ad hoc pertinet quod Gregorius dicit, Dyalogis, 34,<sup>781</sup> de Petro heremita. Cum esset secularis, mortuus uidit inferni supplicia et innumerabilia flammaram loca, et multos huius seculi potentes uidit ibi suspensos. Et cum deberet ibi mergi in flammis, quidam, corusci habitus apparens, subito hoc prohibuit, dicens: «Egredere et qualiter tibi post uiuendum sit cautissime attende!» Qui resurgens hoc narrauit et tanta postmodum se afflixit penitentia ut, si lingua taceret, penitentia eius hoc clamaret et conuersatio.<sup>782</sup>*

Il predicatore riassume fortemente l'episodio ricavato da Gregorio Magno che invece lo aveva reso molto articolato. Il papa del VI secolo aveva descritto diverse storie di morti apparenti con diverse funzioni: o erano volute da Dio come semplici testimonianze o erano strumenti della conversione dei personaggi morti e risorti. Stefano di Bourbon riporta solo la storia di Pietro, un monaco spagnolo che andò a vivere in solitudine a Evassa. Prima di scegliere la vita

<sup>777</sup> Iacobi de Voragine *Sermones Aurei*, cit., I, *De tempore*, p. 11 a - b.

<sup>778</sup> Ivi, p. 242a; Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 166.

<sup>779</sup> Ivi, p. 10 a (*clibanus*, i).

<sup>780</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 166.

<sup>781</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 37, 3 - 4.

<sup>782</sup> Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 93, 745 - 754. Cf. Tubach: 3725.

eremitica Pietro era morto e aveva visto i supplizi dell'inferno e innumerevoli fornaci ardenti (*loca flammaram*), nei quali erano sospese diverse anime di persone che erano state potenti in vita. Prima che anche lui fosse immerso nel fuoco, un angelo in splendida veste (*corusci habitus*) apparve e, avvisandolo di vivere in modo migliore dopo quell'esperienza, lo liberò ed egli tornò nel suo corpo. Gregorio Magno prosegue spiegando che Pietro era morto affinché non dovesse morire. Stefano di Bourbon restringe nella forma anche questa storia, ma riporta tutti i dati essenziali, rimanendo abbastanza fedele anche dal punto di vista lessicale alla sua fonte (*loca flammaram* e *corusci habitus* sono espressioni presenti in entrambi i testi.). Opera solamente piccole modifiche: trasforma l'angelo di Gregorio Magno in un generico *quidam* ed elimina i dati topografici. In realtà non si parla esplicitamente di forni o fornaci in questo episodio, ma di semplici luoghi di fiamme, che possono essere anche intesi come fornaci, ed il traduttore di Gregorio Magno opta proprio per questo termine per tradurre l'espressione *loca flammaram*.<sup>783</sup>

Accanto al termine forno o fornace vi è un'altra immagine che racchiude in sé significati del tutto analoghi, quella del rogo. Il rogo è utile per bruciare e distruggere oggetti non più utili, anzi, si alimenta attraverso questo processo di annichilimento delle cose. Anch'essa risulta un'ottima rappresentazione dell'inferno.

Un esempio emblematico si ritrova nel VI secolo, sempre nei *Dialogi* di Gregorio Magno, che attraverso uno dei suoi racconti dà vita a quello che nel corso del medioevo diverrà un famoso *exemplum*. Il racconto ha per protagonista un certo Reparato ed è riportato da Stefano di Bourbon. Il predicatore, mentre è intento a spiegare le caratteristiche dell'inferno, in particolare la sua profondità, scrive:

*Ad illud, Dialogis 31,<sup>784</sup> refert Gregorius de Reparato, magno homine, qui cum seruaretur quasi mortuus, subito rediit et fecit mitti puerum ad ecclesiam Sancti laurentii, ad Tyburtium presbyterum qui credebatur subiacere uitii carnalibus. De quo dicebat quod uiderat ubi fuerat ingentem rogam parari, et dictum presbyterum in eo immergi et concremari. Alium autem rogam uidit ibi parari cuius cacumen est cuius esset. Et hoc dicto, statim Reparatus obiit. Puer autem Tyburtium iam mortuum inuenit. Item, dicitur abyssus propter profunditatem quia est sine basi fundi, ut uidebitur dampnatis.<sup>785</sup>*

La narrazione di Stefano di Bourbon è molto più concisa di quella di Gregorio Magno che prosegue il suo discorso con altre spiegazioni dopo la fine dell'episodio. Per quanto concerne il racconto in sé il domenicano si rivela molto fedele.

La descrizione dell'inferno che caratterizza il narrato è quella del *rogum* che brucia le anime dei dannati. In questo caso, non viene utilizzata l'immagine di uno strumento umano, la fornace, ma l'immagine di un grande fuoco per quanto anch'esso prodotto e controllato dall'uomo. L'immagine che trasmettono tutti questi testi è quindi quella di un incendio controllato e funzionale: come la fornace e il rogo servono all'uomo a bruciare e distruggere oggetti, così il fuoco infernale è funzionale a punire e far soffrire i dannati.

<sup>783</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 37, 3 - 4.

<sup>784</sup> Ivi, IV, 32, 2 - 4.

<sup>785</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 70, 119 - 129.

### 2.1.13. Il banchetto celeste, il pasto infernale e il calice d'ira

Un'altra immagine rappresentativa dell'aldilà è quella del banchetto, sebbene non sia molto diffusa. Nei sermoni è descritto in due modi diversi e opposti: vi è un banchetto celeste, colmo di pietanze buone e un pasto infernale a base di cibi e bevande nocive.

Un chiaro esempio si può trovare nei sermoni di Iacopo da Varazze, in particolare nella terza omelia dedicata alla seconda domenica dopo la festa della Santissima Trinità.<sup>786</sup> Il predicatore afferma l'esistenza di quattro tipologie di *cenae*: la cena corporale, quella spirituale e poi la *cena infernalis* e la *cena celestis*. Nella cena infernale vi sono due pani differenti: uno duro, paragonato alla morte eterna, e uno amarissimo che simboleggia l'amara coscienza dei dannati. Vi sono anche due vini differenti: uno rosso che è il fiele dei draghi e uno bianco che è il veleno dei serpenti. Infine, vi sono due tipologie di carne: le *carnes lixae* e quelle *assae*.

*Sicut enim dicitur: "Commanducaverunt linguas suae prae dolore".<sup>787</sup> Damnti quidem "transibunt ab aquis nivium ad calorem nivium",<sup>788</sup> ut dicitur. Quando igitur erunt in aquis nivium, tunc prae nimio dolore manducabunt linguas suas congelatas, et sic quodammodo comedent carnes lixas. Quando vero erunt in aquis nivium, tunc prae nimio dolore manducabunt linguas suas adustas, et sic quodammodo comedent carnes assas. Quantumcumque autem, et quotiescumque lingua comedatur, subito reintegrabitur, ut iterum comedatur.<sup>789</sup>*

Ultima parte della cena infernale descritta sono le "musiche" che l'accompagnano, composte da *stridor dentium, ululatus daemonum e planctus communiter omnium*.

La scena descritta sembra una caricatura di un banchetto terreno, con tanto di musiche di accompagnamento. Ogni elemento è presentato per descrivere una caratteristica dell'inferno e del dannato secondo un procedimento simbolico: il pane duro rappresenta la morte eterna, quello amaro la coscienza del dannato, ormai senza speranza. La rappresentazione simbolica però propone elementi descrittivi che non si riducono a immagine simbolica, ma sembrano illustrare l'ambiente infero e le sue pene. I vini sono in realtà liquidi nocivi come il veleno dei serpenti e il fiele dei draghi, entrambi animali citati in visioni e racconti sull'aldilà. Il predicatore ripropone l'immagine biblica senza darne una lettura simbolica, ma riproponendola a livello letterale: *fel draconum vinum eorum, venenum aspidum insanabile*.<sup>790</sup> Lo stesso si può dire per quanto riguarda le lingue congelate che i dannati mangiano e le *aquae nivium* in cui saranno immerse. Non solo, per sottolineare l'eternità della pena Iacopo da Varazze afferma che ogni lingua si riforma nella bocca del dannato una volta che è stata mangiata, così che questo debba seguire in eterno a mangiarsi la lingua.<sup>791</sup>

In seguito è descritta la cena celeste. Il predicatore inizia spiegando che bisogna comprendere soprattutto due cose: chi prepara la cena e per che cosa questa viene preparata. La Trinità

---

<sup>786</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., I, *De tempore*, p. 171 - 173.

<sup>787</sup> Apoc. 16, 10.

<sup>788</sup> Giob. 24, 19.

<sup>789</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., I, *De tempore*, p. 172a.

<sup>790</sup> Deut. 32, 33.

<sup>791</sup> La lingua che si riforma in bocca per essere nuovamente mangiata è un'immagine simile a quella del calice infernale che una volta vuotato si riempie nuovamente o che, sebbene il dannato beva, non si riesce a vuotare. Più avanti si approfondiranno tali argomenti.

prepara la cena, e ogni Persona serve una portata. Il Padre offre la Sua visione, il possesso di ogni cosa buona e la completezza e la pienezza di ogni desiderio.

*“quod oculus non vidit, nec auris audivit, etc”*.<sup>792</sup> *Oculus enim non sufficit videre tantam visionis claritatem, nec auris audire tantam bonorum omnium ubertatem, nec cor cogitare tantam voluntatis impletionem et tranquillitatem. Filius autem in illa coena point tria fercula. Primo panem vitae (...). Secundo satietatem in sua humanitate (...). Tertio satietatem in sua deitate. (...) Spiritus Sanctus in coena tria fercula ponit. Primo ignem quo fercula decoquentur. (...) Secundo vinum quo sancti inebriabuntur (...). Tertio fructus quibus delectantur.*<sup>793</sup>

La cena celeste appare una rappresentazione simbolica, utile a indicare che cosa si raggiunge nel regno celeste: la *visio Dei*, la pienezza data dal possesso di ogni bene e dal compimento di ogni desiderio, la vita eterna, la pace oltre che l'ebbrezza, il piacere etc. Ogni elemento è chiamato *ferculum*, una portata della cena celeste, offerta dalle tre Persone della Santa Trinità. Anche il paradiso viene dunque rappresentato attraverso l'immagine del banchetto e, a differenza dell'inferno, il procedimento simbolico appare più stringente. L'archetipo del banchetto, del pasto nell'aldilà, ha quindi due declinazioni, una infernale e una celeste, messe ben in mostra da Iacopo da Varazze.

### Il calice d'ira

Un oggetto parte dell'immaginario del banchetto è il calice e ciò che esso contiene. Questa immagine ottenne molto spazio nelle rappresentazioni dell'aldilà anche fuori dal contesto del banchetto. A livello simbolico il calice si presta a due letture opposte: vi è il calice di salvezza, che indica la nuova alleanza tra Dio e gli uomini e il calice di condanna, che rappresenta una punizione, una pena per cui si parla del calice dell'ira di Dio.

Da quest'ultima immagine si svilupparono diverse varianti, sia per quanto riguarda l'oggetto in sé che per quanto riguarda il liquido che contiene.

Iacopo da Varazze cita genericamente il calice d'ira in un sermone dedicato a spiegare i supplizi dei dannati e le ricompense dei salvati. Il *calix irae* compare nell'elenco di supplizi e caratteristiche dell'inferno, come il fiume di fuoco, il caos o la localizzazione sotterranea.<sup>794</sup>

Anche Pier Damiani fa uso di questo *topos* aggiungendo alcune caratteristiche a tale pena infernale, in particolare il calice è d'oro e viene riempito di acqua bollente dai demoni che costringono i dannati a vuotarlo. Infatti, il vescovo Arnolfo è costretto a bere un liquido bollente senza pausa poiché in vita ha rubato da un luogo sacro un calice destinato alla messa. La pena sembra seguire la logica del contrappasso poiché il vescovo, rubando in vita il calice che doveva essere di salvezza, ha tramutato quel calice in elemento della propria condanna eterna, suscitando l'ira divina.

*Inter quos subito contigit, ut etiam Arnoldum videret episcopum, quem videlicet in illis pre nimietate caloris exundantibus aquis cervicetenus immersum terribiles duo Ethiopes constringebant, quorum alter sartaginem ferream, alter calicem aureum in manibus habere videbantur. Sed iste cum sartagine calicem replebat aqua, et ille labiis episcopi protinus*

---

<sup>792</sup> 1 Cor 2, 6.

<sup>793</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, II, *De tempore*, cit., p. 172b.

<sup>794</sup> *Ivi*, p. 49a.

*eundem calicem apponebat, eumque funditus ebibere compellebat. Sic itaque nunquam cessabant, et ille poculum labiis hiantis inmergere, et iste coactus indesinenter haurire. Aiebat autem episcopus: «Ut quid istud?» Et propinator: «Propter calicem, inquit, sancte trinitatis, quem abstulisti».<sup>795</sup>*

Un altro elemento interessante che chiarisce ulteriormente la dinamica del contrappasso è la descrizione del calice: essendo d'oro è ipotizzabile che, anche se non viene esplicitato dal testo, sia lo stesso calice rubato dal vescovo. In questo caso Arnolfo sarebbe punito nell'aldilà attraverso lo stesso oggetto con cui ha peccato in vita.

Il calice utilizzato come strumento di pena infernale si trova anche nell'opera di Cesario di Heisterbach. Infatti, in un *exemplum* il figlio di Bruno di Flittard, che ha ereditato i vizi del padre (lussuria, avidità e vessazione dei poveri), è portato all'inferno da dei demoni che riferiscono il loro operato: *Cuius animam cum gaudio deducentes ad inferos, locavimus eam in sede debita, poculum infernalem ei propinantes*.<sup>796</sup> Sebbene non sia presente il termine *calix*, con il sinonimo *poculum* si intende sia l'oggetto che il contenuto. Inoltre, l'aggettivo *infernal* che lo accompagna definisce la sua funzione di pena infera.

Altrove nella stessa opera, con un altro racconto, viene definita la pena dell'abate di Corbie.

*Iterim inter ceteras animas adductus est Abbas Corbeyae, quem ille multum salutans, cum calice igneo poculum sulphureum ei ministravit*.<sup>797</sup>

Nuovamente è usato il termine *poculum* per esprimere la pena infernale cui è sottoposto il religioso, ma in questo passo rappresenta solo il contenuto del *calix igneus*. In questo caso è aggiunta un'altra caratteristica infernale: il fuoco, che riveste la coppa e che fuma dentro di essa. Come nell'episodio di Pier Damiani in cui la coppa era ricolma di liquido bollente, la pena sembra essere quella di bere qualcosa che brucia.

Nel terzo episodio riportato dal *Dialogus miraculorum*, l'immagine non è riportata attraverso i termini *calix* e *poculum*, ma vengono adoperate le parole *vas* e *potus* per indicare una pena infernale equivalente alle due precedenti.

*In Diocesi Coloniensi non procul a Colonia, miles quidam erat nomine Rudingerus, sic totus deditus vino, ut diversarum villarum dedicationes, tantum propter bona vina frequentaret. (...) Post mortem vero filiae per visum apparens, ait: «Ecce praesens sum sicut postulasti. Portabat enim vas parvum et fictile quod vulgo "criselinum" vocatur in manu sua, in quali in tabernis potare solebat. Dicente filia, «pater quid est in vase illo?» respondit: «Potus meus ex pice et sulphure confectus. Semper ex illo bibo, nec eum potare valeo». Sicque disparuit*.<sup>798</sup>

La bevanda che il soldato è costretto a bere è prodotta da pece e zolfo (*sulphur*); proprio di zolfo era composto il *poculum* del racconto precedente e anche in quest'ultimo racconto il *potus* rappresenta una pena infernale. Inoltre, in quest'ultimo esempio la *ratio* dietro alla tipologia di punizione cui è sottoposto il soldato dedito al vino sembra essere quella del contrappasso, come nel caso del testo di Pier Damiani. Se la pena è simile in ogni caso (ogni peccatore è costretto a bere da una coppa, normalmente un liquido bollente), cambia il motivo

<sup>795</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, cit., t.3 (n. 90 - 150), p. 121, r.10 - 19 (102).

<sup>796</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 10, V, p. 2200 - 2202.

<sup>797</sup> Ivi, p. 2276.

<sup>798</sup> Ivi, XII, 41, V, p. 2278.

della pena; se per il vescovo Arnolfo il furto sacrilego aveva meritato la sua perdizione, nei tre casi citati dall'opera di Cesario di Heisterbach si trovano diversi peccati puniti: dalla lussuria all'avidità, dalla vessazione dei poveri all'eccessiva ubriachezza. Il criterio del contrappasso potrebbe essere anche alla base della pena dell'abate di Corbie, ma, mentre questo appare evidente nel racconto di *Rudingerus* e nel caso del vescovo Arnolfo, in questo caso il calice appare come parte di una pena complessiva che comprende anche la reclusione nel *puteus* infernale. Altro elemento che risalta nel caso del soldato ubriacone è l'impossibilità di vuotare la coppa infernale. Ogni pena incontrata è eterna nell'inferno, ma mentre il calice degli Etiopi viene riempito continuamente, il *vas* non si può svuotare. Tale caratteristica dà un carattere prodigioso alla pena infernale, che ben si inserisce nella serie di *miracula* riportati da Cesario nel suo *dialogus* e si oppone al "realismo" di Pier Damiani.

Ancora Cesario di Heisterbach fa uso di questo archetipo attraverso il termine *scyphum*. Nello stesso *exemplum* citato nel capitolo dedicato al pozzo infernale, dedicato al langravio Ludovico, il calice infernale appare in mano al diavolo che poi costringe Ludovico a bere da esso. Gli effetti della bevanda infernale si sono già incontrati in altri *exempla*: fiamme escono dagli occhi, dal naso e dalle orecchie.

*Anima vero eius cum educa fuisset de corpore, principi daemoniorum presentata est, sicuti cuidam manifestatissime revelatum est. Sedentem eodem tartarico super puteum, et Schyphum manu tenente, huiusmodi verbis Lantgravium salutavit: «Beneveniat dilectus amicus noster; ostendite illi triclinia nostra, apothecas nostras, cellaria nostra, sicque eum reducite». Deducto misero ad loca poenarum, in quibus nihil aliud erat planctus, fletus et stridor dentium, et reducto, sic princeps principem affatur: «Bibe amice de scypho meo». Illo valde reluctante, cum nihil proficisceret, imo coactus biberet, flamma sulphurea de oculis, auribus, naribusque eius erupit.<sup>799</sup>*

La coppa (*scyphum*) che il diavolo somministra a Ludovico ripropone la stessa immagine dei racconti analizzati, aumentando l'effetto nocivo della bevanda. In questo caso però non si dice che la pena è eterna o che il contenuto del calice non può finire o che continua ad essere riempito: lo *scyphum* è vuotato e Ludovico viene trasferito nel pozzo che sta sotto al demonio e chiuso dentro. Il dannato è punito con queste due pene infernali poiché fu un *tyrannus*. Il calice infernale allarga dunque ancora la tipologia di peccati e di vizi che punisce all'inferno.

Nel *Liber exemplorum* appare un racconto, differente da quelli analizzati, in cui è sempre protagonista il motivo del calice.

*Inter exempla vero communia hoc exemplum reperi videlicet quod duo viri divites amore mutuo confederati inter se pepigerunt quod quincunque eorum cicius moreretur superstiti statum suum intimaret. Erat unus avarus, alter admodum ebriosus. Qui et die quodam in loco secreto socio superstiti deformis valde atque horribilis apparuit. Requisitis autem a viro cur talis esset et tam horribilis, duxit eum in locum deformem ubi septem demones stabant habentes VII ciphos plenos veneno horridissimo in manibus. Quorum unus dixit mortuo: «Consors proprio tibi»: et ipse coactus et invitatus ciphatum bibit mortiferum, et sic omnes servierunt ei. Hoc facto dixit vivo: «Istas penas paciar inperpetuum, et alias multo graviores»: et postea disparuit.<sup>800</sup>*

<sup>799</sup> Ivi, XII, 2, V, p. 2178 - 2180.

<sup>800</sup> *Liber Exemplorum ad usum predicantibus*, cit., *De gula*, n. 157, p. 95 - 96.

Si è di fronte al resoconto di un'apparizione, in cui vi sono due amici e quello che muore prima appare all'altro. Il morto è costretto da sette demoni a vuotare sette *scyphi* pieni di veleno. Una volta finito di bere l'anima dannata si volge all'amico vivo dicendogli che anche lui patirà la stessa pena in eterno dopo la morte, insieme ad altre più gravi. Come nell'episodio precedente il termine usato è "coppa" (*scyphus*), ma in questo passo esso non è colmo di una sostanza bruciante e non vengono descritti gli effetti della bevanda sul dannato, ma si dice che è pieno di veleno. Altrettanto interessante, oltre al cambio di sostanza contenuta nella coppa è il moltiplicarsi del motivo per il numero biblico sette: la pena si ripeterà in eterno, e ogni volta verranno vuotati sette calici. La scelta del numero sette, richiamando l'espressione biblica "settanata volte sette",<sup>801</sup> è funzionale a rinforzare il concetto di ripetizione eterna.

L'*exemplum* compare tra altri nel capitolo intitolato *de gula*, anche se i peccati dei due amici sono rispettivamente l'*avaritia* (l'avidità) e l'*ebriositas* (la tendenza a ubriacarsi). Sicuramente il secondo può rientrare nell'insieme dei vizi dovuti al peccato di gola, ma l'avidità ha poco a che fare con essa. Sembra che per entrambi i peccatori le pene infernali saranno le stesse, per cui non sono dovute al peccato specifico per cui ognuno è dannato. Non si può nemmeno escludere che la vicinanza nella pena ultraterrena sia specchio della vicinanza amicale dei due peccatori in vita, ma non si sono riscontrati esempi simili in altri racconti analizzati.

La pena appare anche nel *Magnum Speculum Exemplorum*, in un racconto citato precedentemente presente nel capitolo dedicato all'inferno. Un nobile *oppressor pauperum* e *amator mundi* addormentandosi nel suo letto ha una visione: trasportato all'inferno e condotto davanti al demonio gli vengono comminate diverse pene tra cui un bagno di fuoco, la tortura da parte di demoni che dilanano la sua carne con le unghie e gli versano fuoco addosso, il letto infernale e il *potum de calice ire Dei*.

*Et dixit Lucifer ministris: «Date ei potum de calice ire Dei, et propinatus est et ignis, et sulphur que est pars calicis eorum».*<sup>802</sup>

In questa breve descrizione viene espressamente nominato il *calix ire Dei* che Lucifero dice ai suoi ministri di consegnare al dannato, il quale dovrà berne il contenuto che appare associato ai termini *ignis* e *sulphur*.

Un ultimo esempio di questo archetipo si può incontrare nella *Scala Coeli* di Giovanni Gobi, associato al motivo delle fiamme che fuoriescono da diversi orifizi del corpo del dannato.

*Quarto est penarum accumulativus.*

*Legitur in libro de Septem Donis Spiritus Sancti<sup>490</sup> quod quidam in visu vidit quondam honorabilem virum secularem, qui cum excessisset in gloria mundi, in gula, in lascivia, et precipue in vanis cantibus, ductus est ad aulam inferni, et ecce princeps demonum surgens de cathedra sua et ei occurrens collavit eum in ipsa dicens: «Sede in hac cathedra ignea pro honore quem habuisti in mundo!» Et accepto vase dabat ei potum amarissimum et fetidissimum et immundum, et cum rennueret bibere, cogebatur pro potibus delectabilibus sustinere hanc penam. Tunc surrexerunt duo demones cum tubis maximis et insufflantes in auribus eius flatus ignis exibat per oculos eius, per nares, per os, per omnes meatus totius corporis, et hoc fiebat propter cantilenas et cantus lascivos. (...).*<sup>803</sup>

<sup>801</sup> Matt. 18, 22.

<sup>802</sup> *Magnum speculum exemplorum*, cit., *Infernus*, X, p. 432.

<sup>803</sup> *La Scala coeli* di Jean Gobi, cit., *De cantu vano*, n. 170, p. 230.

In questo *exemplum* sono descritte diverse pene infernali comminate per contrappasso a un peccatore che ha commesso diversi peccati. Sebbene questo racconto sia narrato nel capitolo dedicato al peccato del “canto vano”, della vanità per le doti canore, non tutte le pene descritte sono dovute ad esso, anche se è forse la colpa maggiormente messa in rilievo. Nel testo si spiega che vengono punite in particolare le *cantilena*e e i *canti lascivi*: due demoni attraverso una tuba soffiando i propri aliti incandescenti nelle orecchie, negli occhi e nel naso del dannato.<sup>804</sup> Il motivo del calice è usato per punire il peccato di gola, compiuto per le molte bevande cui si è dedicato in vita. Ritornano i termini *vas* e *potus*, in questo caso *amarissimus*, che gli è somministrato all’inferno: la bevanda (*potus*) infernale non è di fuoco e non è veleno, ma è amara, puzzolente e immonda. Il suo essere disgustosa è l’essenza della pena e del contrappasso: così come ha goduto in vita della dolcezza delle bevande mondane così all’inferno sarà costretto a bere bevande disgustose.

Il racconto è ripreso fedelmente dall’opera di Umberto di Romans, in particolare dal quarto capitolo in cui il predicatore spiega che all’inferno la pena è conforme alla colpa, per cui il motivo del contrappasso è messo in evidenza attraverso l’*exemplum* analizzato.<sup>805</sup>

Si può notare la grande variazione lessicale che accompagna questo *topos*, in cui si passa dal termine *calix* a *scyphum*, fino a *vas*. Il contenuto è inoltre variabile, può essere un liquido bollente, fuoco, veleno, un liquido immondo e fetido; molte volte è quindi un liquido nocivo per l’uomo, altre volte è una bevanda infinita, per cui la pena consiste nel non poter fare altro per l’eternità, facendosi anche del male da soli, indipendentemente da quanto la sostanza bevuta sia dannosa o meno. Ultimo elemento variabile è la tipologia del peccatore: un goloso, una sottocategoria dei golosi come coloro che tendono all’ubriachezza, ma la stessa pena è inflitta ad un avido, a un tiranno, ad un vescovo ladro. Inoltre spesso il calice è offerto all’anima penitente da un demone o dal demonio stesso. Infine, attraverso gli esempi analizzati si può evidenziare che spesso la pena è scelta per contrappasso rispetto al peccato commesso dal dannato, alcune volte però non vi è evidenza di ciò. Per di più il calice d’ira può apparire come pena singola oppure combinata con altre pene.

Questo archetipo ha quindi diverse varianti e in particolare una di queste, l’ingestione da parte dell’anima punita di un liquido dannoso, risulta una tipologia di pena ultraterrena che nel medioevo viene descritta in diversi modi, non solamente attraverso l’immagine del calice infernale. Questa tipologia di pena verrà ripresa successivamente.

#### 2.1.14. La *Domus* e il palazzo

Le immagini della casa e del palazzo sono apparse spesso nelle *visiones* associate al paradiso, in particolare al *topos* della Gerusalemme Celeste. Nella letteratura del basso-medioevo si conservano questi archetipi e spesso ritornano nelle omelie attraverso un procedimento simbolico.

Per quanto riguarda la *domus* si può ricordare la presenza di case d’oro sulla sponda del fiume fetido che le anime raggiungono dopo aver attraversato il ponte probatorio nel racconto di Gregorio Magno. Tra l’altro proprio questa visione fu una delle più riprese nei trattati di

---

<sup>804</sup> Lo stesso motivo si può rilevare nel *Magnum speculum exemplorum*, cit., *Infernus*, X, p. 432.

<sup>805</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 58 - 59, 438 - 452.

predicazione e nelle raccolte di *exempla*, come si è visto nelle opere di Stefano di Bourbon, Umberto di Romans o nel *Magnum speculum exemplorum*.

Nei sermoni di Iacopo da Varazze la casa e il palazzo diventano rappresentazioni della situazione paradisiaca. Nella quinta omelia scritta per la festa di Ognissanti il predicatore si sofferma a descrivere le caratteristiche della *domus caelestis*. Dopo aver indicato che per i beati vi è l'eredità di Dio, che quindi Dio condivide con le anime del paradiso ogni sua cosa, ricorda che la beatitudine del regno celeste porta ad un'immensa felicità di tutti i cinque sensi umani, quindi descrive in che modo la casa di Dio sia amena.

*Commendatur domus Dei ab amoenitas loci, cum dicitur, "in domus tua". Quae amoenitas consistit in duobus; est enim magna, et bene disposita. De magnitudine eius dicitur: "O Isreal quam magna est domus Dei, etc".<sup>806</sup> Est enim longa sine fine, ideo dicitur, "magnus est, et non habet finem". Alta sine modo, ideo dicitur, "excelsus". Est ampla sine mensura, ideo dicitur, "immensus". Est igitur sic longa, quod oculus non potuerit attingere, siac alta quod auris non potuerit audire, sic ampla quod cor non sufficiat cogitare. "quod oculus non vidit, nec auris audivit, etc".<sup>807</sup> Est ordata instar domus regalis: multas enim in ea Deus fecit mansiones: "In domo patris mei mansiones multae sunt"<sup>808</sup>, sciliet oratorio, atrium, cellarium, consistorium, coenaculum, viridarium, et cubiculum. In oratorio sunt Angeli Dei laudem continuo canentes, et dicentes: "Sanctus, sanctus, sanctus, etc".. In atrio sunt Patriarchae, pauperes sustentantes, est enim atrium locus, in quo pauperes recipiuntur; et quia in hac vita receperunt pauperes elemosynas suis, ideo Sancti tunc eos recipient in atriis suis: "Facte vobis amicos de mammona inquietatis"<sup>809</sup>. In cellario sunt Prophetae adventum Christi ardentissime sitientes, de hoc scribitur: "Utinam dirumperes caelos et descenders".<sup>810</sup> Et quia sic fuerunt sitientes, ideo plenissime sunt bibentes. "Introduxit me Rex in cellam vinariam, etc".<sup>811</sup> In consistorio vero, ubi cause adiuntur et sententiae profetuntur, ponuntur Apostoli. "Se debetis super sede duodecim iudicantes, etc".<sup>812</sup> In coenaculo ponuntur Martyres, quia fuerunt tribulati, afflicti ideo nunc plenissime saturantur: "Edatis et bibetis super mensam meam, etc".<sup>813</sup> In viridario vero ponuntur Confessores, qui sunt viridarium Dei; in quibus fuit rosa patientiae, lilium humilitatis, et viola munditiae. In cubiculo autem ponuntur Virgines tamquam sponsae: "Ducta est Esther ad cubiculum Regis".<sup>814</sup> Virgo autem gloriosa beata Maria non est in aliquo istorum modorum determinate, sed modo stat cum Angelis in oratorio, modo cum Patriarchis in atrio, modo cum Prophetis in cellario, etc.<sup>815</sup>*

Questa descrizione, oltre a definire come infiniti gli spazi della *domus* celeste, divide la casa di Dio in diverse stanze e le popola con diverse categorie di beati; inoltre l'unica santa "mobile", che può cambiare locale della casa, è la Vergine Maria. Ogni categoria ed ogni stanza è utile al predicatore per indicare allegoricamente quelle qualità che sono necessarie alla salvezza, tra cui l'umiltà, la pazienza, la castità, l'elemosina ai poveri.

Oppure in un altro sermone si legge: *Patriarchae et praepphetae (...) aedificaverunt enim sibi caelestem mansionem de auro de dilectione divina, de argento de dilectione proximi et de*

---

<sup>806</sup> Baruch 3, 24.

<sup>807</sup> I Cor. 2, 9.

<sup>808</sup> Giov. 14, 2.

<sup>809</sup> Luc. 16, 13.

<sup>810</sup> Isa. 63, 19.

<sup>811</sup> Cant. 2, 4.

<sup>812</sup> Matt. 19, 28.

<sup>813</sup> Luc. 22, 30.

<sup>814</sup> Ester 2, 8.

<sup>815</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., II, *De sanctis*, p. 342a - b.

*lapidibus pretiosis, id est, de operis meritoriis.*<sup>816</sup> Anche se è manifesta la traslazione simbolica, l'immagine usata rimane quella della casa celeste, composta da materiali preziosi come in diverse *visiones*.

Iacopo da Varazze propone altre volte immagini che sembrano ambientate nella *domus* o in un palazzo; si è già incontrata il *topos* del banchetto celeste, ma risulta interessante la descrizione che coinvolge la musica del paradiso.

(...). *Iste ergo triplex sonus in caelesti patria audietur. Unus qui causatur a voce Christi dulcissima. Alis qui causatur a iubilatione Angelia, tertius qui causatur a gratiarum actione et laude humana.*<sup>817</sup>

Il religioso italiano in questo caso non ambienta la descrizione in una casa, ma indica una più generica *patria celestis*. La musica composta dalla dolce voce di Dio, il giubilo degli angeli e la lode degli uomini possono ben essere pensati nella casa che lo stesso autore ha descritto in un'altra omelia.

Altrove non è nominata la *domus*, né la patria, ma il palazzo celeste: *Nomina autem sanctorum deus in quatuor locis scripsit, scilicet in palatio suo ut numquam possint deleri, Lc X:*<sup>818</sup> *"Gaudete quia nomina vestra scripta sunt in celis"*.<sup>819</sup>

Che nella rappresentazione del paradiso vi sia una casa, un banchetto, una corte, un palazzo<sup>820</sup>, una patria, ritorna sempre un senso di appartenenza che è forse il filo semantico che collega ognuna di queste immagini con le altre. Cambia il grado di formalità delle relazioni tra gli individui oltre che il grado di conoscenza personale che sono molto diversi in una casa, in una reggia o all'interno della patria. Ogni individuo però, in ogni contesto, sente un diverso tipo di appartenenza che sia familiare, di sudditanza feudale o territoriale.

In particolare può essere interessante riflettere sull'immagine della *domus* di Dio per meglio identificare la condizione degli eletti. Essa indica una familiarità che è strettamente legata al concetto di ereditarietà, ma che coinvolge maggiormente un'idea di quotidianità, di rapporti parentali più informali, rispetto a quelli che si possono inferire dall'immagine del palazzo celeste.

L'archetipo della casa o della reggia non è solo utilizzato nelle descrizioni paradisiache, ma spesso è utile per indicare ambienti infernali o purgatoriali. Nel capitolo dedicato ai vulcani si è incontrata la storia della corte di Artù sull'Etna che, nella versione di Stefano di Bourbon, diventava un ambiente infernalizzato retto da un principe dalla caratterizzazione demoniaca. Anche in Giovanni Gobi vi è un'immagine simile: nel capitolo dedicato all'avidità compare l'espressione *aula inferni*,<sup>821</sup> che porta immediatamente alla mente l'idea di una reggia o di un palazzo regale. Inoltre, anche il processo simbolico utilizzato spesso da Iacopo da Varazze nelle sue omelie riprende l'immagine della *domus* in due direzioni: se nel passo citato prima i profeti si erano edificati case d'oro, d'argento e di pietre preziose che rappresentano l'amore

---

<sup>816</sup> Ivi, p. 337b.

<sup>817</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., I, *De tempore*, p. 306b.

<sup>818</sup> Luc. 10, 20.

<sup>819</sup> Iacopo da Varazze, *Sermo quadragesimalis*, cit., p. 258.

<sup>820</sup> Altri luoghi in cui Iacopo da Varazze usa questa immagine: *palatia caelesti* (*Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., II, *De sanctis*, p. 353a); *palatium e palatium caeleste* (*Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., II, *De sanctis*, p. 354b.)

<sup>821</sup> *La Scala coeli de Jean Gobi*, cit., *de avaricia*, p. 5.

divino, del prossimo e le azioni buone, i peccatori *aedificant sibi domus infernalem de spinis avaritiae, de luto luxuriae, et de lapidibus superbiae*.<sup>822</sup>

### 2.1.15. Libro celeste e libro infernale

Un'altra opposizione tra paradiso e inferno è rivenibile rispetto all'immagine del libro. Il libro appare nel testo biblico, soprattutto nel libro dell'Apocalisse. In particolare in Apoc. 20, 12 - 15 viene aperto il libro della vita su cui sono scritti i nomi degli eletti, mentre tutti gli altri saranno gettati nello "stagno di fuoco", o ancora, Apoc. 21, 27 in cui è ribadito che soltanto coloro che hanno il proprio nome scritto nel libro della vita potranno entrare nel regno dei cieli. Da queste immagini, sin dalle visioni alto-medievali, si formano quelle di libri d'oro o neri, posti in mano ad angeli o demoni, in cui erano scritte le azioni buone o malvagie compiute dal morente. Tale archetipo quindi non rappresenta un ambiente ultraterreno, ma il momento del trapasso di un vivo e il momento del *iudicium* individuale, come in parte nei testi che riportano gli esempi del ponte probatorio.

L'immagine dei libri celeste e infernale più fortunata è quella ereditata dall'opera di Beda il Venerabile. Quella proposta di seguito è ripresa da Stefano di Bourbon che rende merito alla propria fonte.

*De apertione librorum legitur in Gestis Anglorum ubi dicit Beda, V libro, capitulo XIII, quad temporis Adenredi regis, predictus Adenredus rex bonus habuit quemdam militem in armis probum sed in moribus et uita corruptum et reprobum; frequenter admonitus in sanitate contempnebat se corrigere. Cum autem improuisa infirmitate feriretur, a rege uisitatur, ad confitendum et penitendum monetur. Qui hoc renuit, dicens quod hoc uideretur facere ex timiditate cordis, et restabat ei satis de tempore ad hoc faciendum. Cum autem grauior infirmitas succresceret et iudicaretur esse in periculo mortis, adhuc eum rex uisitauit monens ad penitendum. Qui hoc dixit: "O Domine, mi rex, nimis tarde est cum iam sim iudicatus et dampnatus, non possum penitere, quia parum antequam huc ingrederemini, intrauerunt domum istam duo clarissimi et speciosissimi quorum unus sedit ad pedes lecti mei et alius ad caput. Et dixerunt: 'Iste adiudicatus est morti. Videamus si aliquid ius habeamus in eo.' Et unus extraxit librum de sinu suo speciosissimum et ualde paruulum litteris aureis et fulgentibus conscriptum in quo, qui ante litteras nesciebam, omnia legi, et sciui et uidi | conscripta aliqua bona, licet parua que feceram in iuuentute mea antquam mortaliter peccassem. Sed cum miro modo exulterem in uisione horum, ecce duo maximi et teterrimi demones intrauerunt. Vnus portauit unum librum magnum ad modum turris, scriptum teterrimis litteris in quo uidi scripta omnia peccata et flagitia mea. Et dixerunt demones angelis qui hic astabant: "Quid hic facitis cum in eo nullum ius habeatis, cum liber uester iam ex multis annis nihil ualeat, sed noster preualeat?" Tunc angeli responderunt quod uerum dicebant: "Recedemus et sibi adiudicatum dimittamus"; quod fecerunt. Extunc duo dicti demones habentes gladius mortis scindunt me, unus ex parte capitis alius ex parte pedum. Ecce percutiunt super oculos et pedes et amisi uisum et pedes". Et sic accedentes usque ad cor subito eum occiderunt, animam repuerunt et in infernum deportauerunt.*<sup>823</sup>

In questa lunga narrazione il predicatore domenicano riporta l'episodio narrato secoli prima da Beda, riprendendo tutti i momenti principali di questo. Significativa nel momento del *iudicium* si rivela la grandezza dei volumi redatti da angeli e demoni. Inoltre, la parte finale di questo racconto rivela alcuni elementi tipici di molti *exempla* medievali, incontrati

<sup>822</sup> Iacobi de Voragine Sermones Aurei, cit., II, De sanctis, p. 346b.

<sup>823</sup> Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., VI, p. 234 - 235, 1128 - 1162

precedentemente. Il protagonista ha questa visione da vivo e al suo termine i demoni lo uccidono e lo portano all'inferno, dunque è raccontata la morte oltre che il giudizio individuale. Inoltre, essendo espressa la soluzione della disputa tra angeli e demoni è chiaro al lettore quale sarà la sorte del morente, oltre ad essere esplicitamente affermata all'ultima riga. Altre volte negli *exempla* è descritto il momento della morte e l'azione di demoni rapitori simboleggia la sorte eterna del protagonista morente. In questo modo tali racconti danno indizi sui regni dell'aldilà, sulle sue pene e sui suoi abitanti senza descriverlo direttamente.

In ogni caso l'immagine del libro, seppure non fortunatissima, sarà riutilizzata nella letteratura basso-medievale.

In un sermone di Iacopo da Varazze scritto per il tempo quaresimale si trova una rappresentazione particolare di questa immagine.

*Nomina autem sanctorum deus in quatuor locis scripsit, (...) in libro suo, ut numquam possint falsificari.*<sup>824</sup>

In questo caso nel libro celeste non sono scritte le buone azioni che saranno valutate assieme a quelle negative al momento del *iudicium*, ma i nomi dei santi, che sono attesi in paradiso. Una variante di questa immagine è quella dei nomi iscritti nella terra dell'inferno: *nomina enim peccatorum scripta sunt in terra infernali.*<sup>825</sup>

#### 2.1.16. Archetipi, una visione d'insieme

Esaurita la descrizione di questa serie di immagini, è possibile avanzare una serie di considerazioni di carattere generale sull'insieme degli archetipi elencati.

Si può rilevare che la maggior parte dei motivi studiati presenta una dicotomia fondamentale tra un'immagine positiva ed una negativa, una paradisiaca e una infernale. Si ricorda l'immagine della montagna che ospita il motivo della montagna paradisiaca, edenica, alta, impervia e che custodisce sulla sommità un giardino di delizie e il motivo della montagna infernale, che può essere ricondotta a quello del vulcano. Due versioni opposte dello stesso archetipo a simboleggiare i due opposti destini delle anime dei giusti e degli empi nell'aldilà. Inoltre, le due immagini antitetiche richiamano due movimenti in direzioni opposte, uno verso il cielo, verso Dio, con le sue vette, l'altro verso il magmatico centro della terra, verso il demone, secondo un'idea strutturale dell'universo di tipo verticale ben presente nel pensiero medievale, come illustrato nei capitoli precedenti. Entrambe le varianti dell'immagine della montagna hanno radici nella Bibbia: l'Eden per il monte paradisiaco e il motivo dello sheol divoratore, dell'abisso che è più volte richiamato nell'Antico Testamento, per il vulcano infero che inghiotte nella sua voragine. Non solo: in questo secondo caso anche le fiamme, spesso citate dal testo biblico in associazione al regno dei dannati, sono presenti all'interno del cratere del vulcano. In ultima analisi, entrambe le montagne rappresentano una strada, certamente non indolore ma percorribile, che collega il mondo della quotidianità, la terra, coi regni soprannaturali. Entrambe le montagne si prestano a ricoprire quindi il ruolo di "soglie".

Riprendendo l'archetipo del fiume si rileva la stessa dicotomia, la presenza di immagini di fiumi limpidi, puri, le cui acque donano salute o addirittura la giovinezza e al contempo di

---

<sup>824</sup> Iacopo da Varazze, *Sermo quadragesimalis*, cit., p. 258.

<sup>825</sup> Ivi, p. 258.

immagini di fiumi neri e fetidi, fumosi, o di fuoco, colmi di serpi o draghi o rospi o combinazioni di questi animali. Anche in questo caso le immagini rappresentano le diverse condizioni dei malvagi e dei giusti dopo la morte ed entrambe hanno riferimenti al testo biblico e talvolta al mondo greco e latino. Spesso i fiumi infernali sono chiamati con nomi della tradizione classica come Stige, Flegetonte, Acheronte, Cocito, Tartaro. L'utilizzo di termini pagani per gli ambienti infernali in opposizione a termini biblici e cristiani per i luoghi paradisiaci conforta questa dinamica di opposizione che nel corso del medioevo è venuta a formarsi e che perdura anche nel basso-medioevo. Tale contrapposizione supera quindi le immagini ambientali, per investire il lessico e i procedimenti simbolici. Talvolta, infatti, nei sermoni medievali i nomi classici Flegetonte, Acheronte, Cocito, Tartaro, Stige, oltre a rappresentare ambienti di dannazione o elementi del regno infero, divengono rappresentazioni di vizi o di caratteristiche psicologiche del regno infernale come l'oblio, la solitudine, la disperazione, etc.

Queste analisi si ripresentano anche nel caso dell'archetipo della fonte e della fontana. Infatti, nei testi medievali si trovano immagini di fonti di acqua fresca, salutare o che donano giovinezza, spesso in associazione con immagini edeniche come una montagna altissima o un'isola sperduta. Al contempo la fonte si può trovare in un *exemplum* in cui è luogo di pena purgatoriale, come quello analizzato dell'abate che promuove per affetto carnale il nipote come suo successore.

Un caso analogo risulta quello della scala, che si presenta anch'essa attraverso due rappresentazioni opponibili tra di loro. La scala è spesso utilizzata per indicare la santità di una persona, o la strada ascensionale che questa deve percorrere per ottenerla. Concretamente la scala è rappresentata come il mezzo per raggiungere i cieli e come tale la stessa può essere letta secondo la funzione di "soglia" che si è attribuita anche alla montagna. Al contrario la scala ottiene caratteri cupi e neri una volta che compare come elemento della descrizione infernale. Essa infatti viene collocata dentro un pozzo, un abisso pieno di fumo o fiamme. In descrizioni di questo tipo la scala diviene strumento di pena ultraterrena. Si può aggiungere un'altra funzione a questa immagine: essa infatti permette un movimento discendente, nelle profondità del pozzo e quindi dell'inferno. Nei racconti in cui è presente la scala infernale i dannati che sono collocati più in basso hanno una condizione di pena maggiore di coloro che sono sui primi gradini. Anche nell'immagine della scala i movimenti ascendente e discendente che permette richiamano l'idea di un universo a struttura verticale e gerarchica che collega l'alto dei cieli alle profondità inferne.

Si sono incontrate poi le immagini simili del lago, della piscina, della vasca e della pentola. In ognuna di esse risulta centrale il motivo dell'immersione. Anche in queste immagini è presente la dicotomia di cui si è detto. Infatti, si trovano piscine salutari e miracolose come la piscina probatica e terme che ospitano anime penitenti del purgatorio o laghi di fuoco e vasche di metalli fusi atte a punire i dannati e ancora pentole in cui le anime dei dannati sono cucinate dai demoni. L'immagine sembra essere molto più prolifica nella versione infernale rispetto a quella celeste, ma non sfugge alla dinamica oppositiva che si è descritta.

Gli archetipi del banchetto e della casa o del palazzo sono molto presenti nelle omelie di Iacopo da Varazze ed anche in questo caso sono funzionali a una trattazione simbolica che oppone i destini eterni degli eletti e dei dannati.

Altri archetipi, invece, fin dai primi secoli medievali sono stati utilizzati per dare due immagini, connotate in senso opposto, dei due principali regni ultraterreni cristiani. Il giardino è tipico di ambienti paradisiaci mentre immagini come il calice d'ira e i cavalli neri sembrano essere solo elementi inferi, così come l'abisso e la fornace. Anch'essi però si collocano in un ordine prestabilito di opposizioni: l'eccesso di temperature calde e fredde, la puzza, le tenebre dell'abisso e della fornace si oppongono ad un tempo atmosferico temperato, al profumo, alla luce, e ai fiori del giardino edenico. Questa struttura bipartita degli elementi descrittivi è sempre rinvenibile nelle rappresentazioni medievali e sarà presente anche nel prossimo paragrafo.

Infine, tra gli archetipi analizzati ve ne sono alcuni che non rappresentano l'ambientazione dei regni ultraterreni o le pene e le condizioni che ivi si trovano, non solamente quantomeno. Questi archetipi rappresentano il momento del *iudicium* individuale. Nel medioevo, da un primo momento in cui i cristiani aspettano il Giudizio Universale, via via i fedeli incominciano a credere che esista un giudizio individuale che inizia a collocare le anime dei morti nell'aldilà in attesa del Giorno del Giudizio. Le immagini più rappresentative del *iudicium* individuale sono: i libri dei peccati e delle azioni buone e il ponte probatorio. Quest'ultimo in realtà è una rappresentazione ambivalente, poiché se attraverso il ponte viene applicato un giudizio sulle anime, spesso è rappresentato anche il fiume che sovrasta come un ambiente infero e la terra successiva al ponte come un paradiso. In questi casi rappresenta il *iudicium*, ma anche gli ambienti ultraterreni. Inoltre, in alcune *visiones*, è stato utilizzato come strumento di pena, in particolare il ponte di lame della *visio Godescalchi*. Sicuramente il motivo del ponte probatorio ha avuto molta più fortuna nella letteratura degli *exempla* rispetto a quello dei libri, presenti solo nella ripresa del testo di Beda il Venerabile operata da Stefano di Bourbon.

Può suscitare qualche perplessità il fatto che tutti questi archetipi sono anche coinvolti nella descrizione del terzo regno, del purgatorio. In effetti la maggior parte dei testi analizzati sono scritti a ridosso della canonizzazione di questo regno ultraterreno e, nel caso del *Magnum speculum exemplorum*, anche secoli dopo. Quasi tutte le opere tra l'altro affermano l'esistenza del purgatorio, anche senza considerare gli *Otia imperialia*, che si rivelano un po' incoerenti sulla questione. Ci si aspetterebbe quindi che anche per il purgatorio si formino archetipi con l'unico scopo di darne una descrizione alternativa a quella di inferno e paradiso, invece sembra che le rappresentazioni del terzo regno prendano in prestito le immagini già canoniche nella rappresentazione dei due più antichi regni. Esistono quindi immagini infernali e celesti talvolta applicate al terzo regno e non si trovano immagini unicamente destinate a rappresentare il purgatorio che invece è spesso rappresentato come un inferno temporaneo.

Infatti, l'insieme dei *topoi* analizzati, sebbene coinvolga in molti casi rappresentazioni del purgatorio, evidenzia una dicotomia stringente per quanto riguarda le immagini che questi propongono. In parte ciò è dovuto all'affermarsi di un purgatorio infernalizzato che, in quanto luogo di purificazione, è anche luogo di pena temporanea e che quindi accoglie le rappresentazioni fisiche infernali. In ogni caso però la trattazione dei predicatori si impianta su un sistema binario, poiché, anche dopo la nascita del purgatorio, il destino finale dell'uomo ha solo due possibilità: l'inferno o il paradiso. Come ricorda bene Baschet:

Non bisogna tuttavia attribuire troppa importanza alle virtù del luogo intermedio: il "terzo luogo" non fa che dare un po' di gioco a un sistema che resta fondamentalmente duale, o per lo meno conforta la flessibilità che questo sistema possedeva già in precedenza,

materalizzandola in un luogo e dando a esso una forza d'evidenza fino ad allora sconosciuta. Perché non va dimenticato che, al termine di tutto, per ciascun uomo non vi sono che due destini possibili: la dannazione infernale o la beatitudine suprema.<sup>826</sup>

---

<sup>826</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del Medioevo*, cit., p. 343.

## 2.2. I connotati dei regni ultraterreni: lessico e dati psicologici

Nelle descrizioni dell'aldilà basso-medievali non vi sono solamente immagini topiche, ma si trovano anche caratteristiche generali dei luoghi ultraterreni, nonché elementi di natura psicologica, non sempre associabili a immagini fisiche.

In questo capitolo è preferibile procedere focalizzando l'attenzione su pochi autori (Stefano di Bourbon, Umberto di Romans e Iacopo da Varazze principalmente) e separando i diversi regni ultraterreni. In base al tipo di opera, la stessa trattazione assume connotati diversi. Infatti, nelle raccolte di *exempla* l'ordine di compilazione influenza la distribuzione dei diversi racconti: l'ordine alfabetico porta a raggruppare gli *exempla* in base all'oggetto ritenuto principale negli stessi e scelto come rubrica per collegare i diversi racconti assieme; nei trattati il discorso è strutturato in capitoli, dedicati a diversi argomenti collegati logicamente, in cui gli *exempla* fungono da sostegno ai concetti espressi; nelle omelie si può dire lo stesso, sebbene l'uso di un *exemplum* sia strettamente legato alla *ratio* del singolo sermone. Nei trattati e nei sermoni in effetti vi è un ulteriore elemento di analisi macrostrutturale. Spesso nelle omelie la descrizione di ambienti o pene ultraterrene può essere collegata a ricorrenze liturgiche come il giorno di Ognissanti, inoltre la trattazione omiletica fa grande uso di procedimenti simbolici e allegorici nelle immagini che propone; nella trattatistica invece l'elemento macrostrutturale è preponderante e orientato liberamente dall'autore. Nel primo caso in ogni omelia vi è un significato morale da trasmettere in cui la descrizione dell'aldilà è un elemento funzionale alla comunicazione insieme ad altri, nel secondo caso la descrizione degli ambienti ultraterreni può essere sistematica e fine sé stessa, per cui vi sono interi capitoli dedicati solamente alla loro disamina.

Per approfondire i connotati dei diversi regni ultraterreni si è scelto di iniziare dall'analisi delle opere trattatistiche che hanno una struttura maggiormente orientata all'argomento in esame. Non essendo obiettivo del presente lavoro analizzare minuziosamente il ruolo delle descrizioni dell'aldilà nei sermoni e all'interno dell'intera raccolta omiletica, o addirittura della letteratura omiletica stessa, sembra opportuno estrapolare le immagini e gli elementi descrittivi rintracciati riducendo allo stretto necessario i riferimenti alla composizione e alla struttura comunicativa dei sermoni stessi.

### 2.2.1. Una minuziosa descrizione categoriale dell'aldilà

Stefano di Bourbon dedica il quarto e il quinto libro del proprio trattato a descrivere l'inferno e il purgatorio. In particolare, divide il libro dedicato all'inferno in nove capitoli, quasi tutti spartiti in dodici sezioni tranne il capitolo introduttivo e il quarto capitolo dedicato ai demoni. Umberto di Romans struttura la trattazione del *De dono timoris* in modo simile; anch'egli dedica il quarto e il quinto libro rispettivamente a inferno e purgatorio, ed entrambi saranno divisi in capitoli. La titolazione dei capitoli e la loro composizione si avvicina per alcuni contenuti al testo di Stefano di Bourbon, per altri se ne distanzia. Infatti, entrambi iniziano descrivendo le condizioni dell'ambiente infero, ma mentre Stefano di Bourbon tratta anche della *qualitas* delle pene infernali, Umberto di Romans sfrutta il capitolo successivo per analizzare questo tema. Ne consegue che i contenuti risultano livamente differenti sebbene dimostrino una sostanziale familiarità di contenuti. Entrambi proseguono descrivendo ciò che aggrava la condizione dei dannati e i titoli dei capitoli illustrano due diversi punti di osservazione, sebbene i temi richiamati siano ancora una volta sostanzialmente i medesimi.

Stefano di Bourbon infatti prosegue il libro trattando delle cause aggravanti le pene infernali, poi delle infelicità che affliggono i dannati, della miseria dei loro corpi e poi dei segni dell'ira di Dio. In ultimo descrive le cose buone che con la loro assenza all'inferno peggiorano le condizioni dei dannati. Umberto di Romans invece prosegue descrivendo le condizioni delle torture, poi la *qualitas* delle anime dei dannati, l'*iracundia Dei* e alla fine l'assenza delle cose buone come aggravante della pena ultraterrena. L'analogia tra le due opere è fortissima, infatti entrambi gli autori terminano i loro libri con un capitolo che descrive i benefici ottenibili meditando sulle pene infernali.

In altre opere, soprattutto nei sermoni di Iacopo da Varazze, non vi è una struttura così marcata della narrazione, né un'analisi minuziosa delle categorie infernali, ma l'inferno è descritto quasi sempre in opposizione al paradiso attraverso esempi e procedimenti simbolici strettamente legati al contenuto morale che tentava di veicolare l'autore con il proprio sermone.

Per comodità si è scelto di seguire le categorie descrittive che emergono dal *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* cui poi saranno avvicinati passi da altri autori.

### 2.2.2. L'introduzione: la tripartizione tra inferno, paradiso e *mundus*

Nell'introduzione Stefano di Bourbon spiega che l'esistenza dell'inferno è provata dalla sacra scrittura e cita diversi luoghi biblici come riscontro.<sup>827</sup> In seguito anticipa con l'immagine della casa e della reggia la dicotomia primaria tra i due regni ultraterreni, l'inferno e il paradiso:

*Ergo cum rex regum Deus sit et omnium maximus et iustissimus, habet ista tria edificia. Primus est celum quod est habitaculum amicissimorum ubi recreantur, pascuntur et consolantur com eo; secundus est mundus ite, stabulum iumentorum, scilicet corporum, et officia seruorum laborantium; tertius est infernus ubi rei et iudicati arcantur.*<sup>828</sup>

Tra paradiso e inferno è posto il *mundus*, proponendo una tripartizione dell'universo diffusa nel medioevo in cui la terra era considerata lo *stadium* in cui l'uomo si metteva alla prova per poi meritare il paradiso o l'inferno.

Altri richiami a questa struttura della realtà si sono incontrati in Iacopo da Varazze. Per esempio, nei *Sermones quadragesimales*, nel primo sermone scritto per la quinta *feria*, il predicatore ad un certo punto afferma: *vel dicuntur tenebre exteriores, quia sunt extra omnem diem. In celo quidem sunt dies sine tenebris, in mundo sunt tenebre cum diebus, in inferno autem sunt tenebre sine diebus.*<sup>829</sup> Ancora, nella terza omelia preperata per la venticinquesima domenica successiva alla festa della Santissima Trinità, Iacopo da Varese scrive: *tria autem sint loca, scilicet mundus, infernus et caelum. In mundo non est satietas aliqua. In inferno est fames perpeta. In caelo est satietas plena.*<sup>830</sup> In un altro sermone del tempo quaresimale, egli propone una lettura esegetica: *secundo subditi debent correctione prelatirum in magna reuerentia habere, quia eorum sententias dues approbat et confirmat, unde dicit: "Amen dico uobis, quecumque alligaueritis super terram erunt ligata et in celo etc". Vbi notandum est quod in celo sunt omnes soluti, in inferno sunt omnes ligati, in mundo uero quidam sunt ligati quidam soluti.*<sup>831</sup>

<sup>827</sup> Cf. Matt. 5, 18; Luc 21, 33; Gen. 42, 38; Num. 16,30; Giob. 17,16; 7, 9; 14, 12; Salm. 17,6; II Pietr. 2, 4; Apoc. 20, 13.

<sup>828</sup> Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., p. 67, 41 - 48.

<sup>829</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 21.

<sup>830</sup> Iacobi de Voragine *Sermones Aurei*, I, *de tempore*, cit., p. 304b.

<sup>831</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 220.

In base ad altri passi del predicatore italiano commentati al capitolo III.1.3, non si può ipotizzare che egli non postulasse l'esistenza del purgatorio o del limbo, ma sembra che in alcuni casi ricorresse a moduli descrittivi della realtà forse precedenti alla formazione di un luogo ultraterreno che concettualmente si riferisce all'idea di purgatorio. Rispetto a tali descrizioni si evince l'opposizione primaria tra il regno celeste, in cui è sempre giorno, in cui si ottiene la sazietà e si è liberi, e l'inferno dove vi sono solo tenebre, ma si soffre sempre la fame e si è legati, privi di libertà. A queste due realtà successive alla morte è affiancata la realtà dell'uomo vivente, sulla terra, dove il giorno si alterna al buio della notte, dove non sempre si soffre la fame, ma nemmeno si raggiunge la piena sazietà e dove a volte si è legati a volte si è liberi. La vita quotidiana allora è sintesi dei due opposti, li tiene mischiati assieme. A partire da questa idea della realtà Iacopo da Varazze sviluppa una teoria sul Giudizio Universale. In un'altra omelia del tempo quaresimale, dopo aver a lungo trattato della simbologia inerente all'immagine del calice, scrive:

*In inferno quidem sunt feces omnium elementorum et omnium rerum. Post resurrectionem enim purgabuntur elementa. Nam ab aere remouebitur omnis turbolentia nubium; et tota turbolentia tamquam fex proicietur in cloacam infernalem et remanebit aer clarissimus sicut cristallus. Similiter a terra remouebitur omnis impuritas; et tota impuritas tamquam fex proicietur in cloacam infernalem et remanebit terra fulgida sicut aurum; Apoc. Xxi<sup>832</sup>: "Vidi celum nouum", quo ad renouationem eris, "et terram nouam", quo ad renouationem terre. Similiter renouabitur mare, quia tota tempestuositas a mari auferetur et in infernum pricietur et remanebit mare tranquillum et fulgidum tamquam uitrum, Apoc. Xi<sup>833</sup>: "Vidi tamquam mare uitreum". Similiter ab igne auferetur et diuidetur calor a luce; et totus calor transibit ad regione dampnatorum ut amplius crucitentur et tota lux transibit ad regionem beatorum ut amplius iocudentur, Ps.<sup>834</sup>: "Vox domini intercidentis", id est diuidentis, "flammam ignis", scilicet a luce.<sup>835</sup>*

Sembra quindi che con il Giudizio Universale, dopo la resurrezione, sarà raffinato ogni elemento: l'aria, la terra, il fuoco e l'acqua. In questo modo la mistura di bene e male, luce e ombra di cui è composto il *mundus* scompare, poiché le impurità, le ombre finiscono all'inferno, mentre gli elementi purificati, che mantengono solo la luce, divengono nuovi e forse saranno parte del regno dei cieli.

Senza approfondire oltre la tematica del *iudicium* che non è oggetto d'analisi in questo lavoro, anche questo passo ripropone una tripartizione dell'universo, risolta in una bipartizione dopo la fine dei tempi: quella canonica tra inferno e regno dei cieli.

### 2.2.3. L'inferno e le *qualitates* dei luoghi infernali

In seguito, nel *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, il predicatore domenicano spiega dove si trova l'inferno nella cosmologia e lo colloca *sub terra*. Poi, nel capitolo successivo, inizia a definire la *qualitas* del luogo infernale e le dodici condizioni di questo.

*Profundus*. In primo luogo, l'inferno è definito "profondo" attraverso il ricorso ad *auctoritates* come Gregorio Magno e ad alcuni *exempla*. La profondità è una delle caratteristiche predominanti delle immagini infernali analizzate nel capitolo precedente come negli archetipi

<sup>832</sup> Apoc. 21, 1.

<sup>833</sup> Apoc. 15, 2.

<sup>834</sup> Salm. 28, 7.

<sup>835</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 156.

del vulcano e dell'abisso. La profondità è indicata anche da Umberto di Romans come caratteristica infernale, non come categoria a sé stante, ma dentro il paragrafo dedicato al *situs* infernale. Citando due passi biblici<sup>836</sup> egli afferma che il regno infero è una *vallis* “*profunda et dilatata*” *et ideo dicitur “baratrum”, quasi uoratum vel vorago.*<sup>837</sup> In molte altre opere vi è un riferimento alla profondità, in particolare in *exempla* costruiti su procedimenti iperbolici che si analizzeranno più avanti. Nei sermoni di Iacopo da Varazze ci sono alcuni passi espliciti sul tema. In un'omelia, mentre descrive le tre vie della superbia, esprime anche le loro conseguenze. La prima via *perducit ad profunditatem infimam unde dicitur fuit Lucifero (...).*<sup>838</sup> Oppure, in un altro sermone, mentre descrive i tre regni ultraterreni, rispetto all'inferno afferma: *quidam est locus infimus, scilicet infernus, ad quem ituri sunt peccatores et mali (...).*<sup>839</sup>

*Obscurus, fumosus, igneus.* La seconda caratteristica dell'inferno sono le tenebre *unde dicitur tenebre exteriores propter obscuritatem exteriorum et fumositatem loci.*<sup>840</sup> Ancora *exempla* e versetti biblici<sup>841</sup> sono presentati come prove per la verità di quanto detto. Altra caratteristica del luogo infernale è il fuoco *unde et caminus ignis dicitur.*<sup>842</sup> Queste due caratteristiche sono presentate assieme poiché spesso appaiono associate, come nell'archetipo del vulcano, e in tal caso sono anche collegate alla fumosità, altra caratteristica infernale. Spesso anche nell'immagine del *puteus* vi è del fuoco dentro di esso e ancora in esso del fumo, che non permette di vedervi dentro. Umberto di Romans invece non rende né le tenebre né il fuoco delle categorie principali dell'inferno che meritino paragrafi dedicati, sebbene sia il fuoco che le tenebre siano presenti in diversi *exempla* e racconti che riporta. Le tenebre sono invece spesso citate nelle omelie da Iacopo da Varazze, spesso anche attraverso riletture simboliche. In un sermone infatti commenta l'espressione “tenebre esteriori” affermando che tali tenebre sono dette esteriori in quanto “fuori” dalla misericordia divina, per cui indicano la condizione di peccato ed empietà senza speranza di redenzione che connota i dannati. Inoltre, dice che le tenebre sono condizione dell'inferno poiché *in inferno autem sunt tenebre sine diebus.*<sup>843</sup> In un altro sermone si dice: “*venit nox*”, *id est, infernalis obscuritas.*<sup>844</sup>

*Sine temperantia.* Successivamente l'inferno è definito *intemperatus.* *Vnde dicitur Auernus, quasi sine vernantia temperamenti, quia erit ibi qualitatum inequalitas, quia nulla temperies erit ibi, sed omnia seuient et quasi in summo gradu, scilicet ardore uehementissimum, frigus et fetore et alia mala quasi in summo erunt.*<sup>845</sup> Ogni cosa negativa si trova all'inferno portata al suo massimo grado, in particolare il caldo e il freddo che altre volte nelle descrizioni dell'aldilà sono state presentate come pene, una alternata all'altra, che probabilmente derivano da un celebre versetto di Giobbe (10, 22: *ad nimium calorem transibat ab aquis niuium.*). Oltre al caldo e al freddo è indicato anche il fetore, la puzza, e si può immaginare che anche altre sgradevolezze debbano presentarsi all'inferno in massimo grado. Anche Umberto di Romans

<sup>836</sup> Isa. 30, 32; Iud. 5,15.

<sup>837</sup> Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit. IV, p. 47, 179 - 180.

<sup>838</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p. 142.

<sup>839</sup> Ivi, p. 129.

<sup>840</sup> Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit. p. 71, 167 - 168.

<sup>841</sup> Matt. 22, 13.

<sup>842</sup> Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., p. 72, 190.

<sup>843</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones Quadragesimales*, cit. p. 21.

<sup>844</sup> Iacobi de Voragine *Sermones Aurei*, I, cit., *de tempore*, p. 134b.

<sup>845</sup> Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., p. 73, 210 - 214.

inserisce questa caratteristica nella propria opera, utilizzando più o meno le stesse espressioni di Stefano di Bourbon: *Item quantum ad conditionem malorum penaliū, dicitur apud ethnicos Auernus quasi sine uere, id est sine temperantia. Non enim sunt ibi pene in temperamento aliquo sed in summo.*<sup>846</sup> La mancanza di misura è tipica di molti *exempla* analizzati nei capitoli precedenti e di molti, basati su procedimenti iperbolici, che si analizzeranno in seguito, in cui ogni elemento infernale è detto infinitamente più aspro del corrispettivo terrestre. In un sermone quaresimale di Iacopo da Varazze è spiegato il significato dei versetti di Giobbe citati sopra, e in questo modo il predicatore propone anche una rappresentazione dell'ambiente e delle pene del regno infero oltre che della sua *intemperantia*. Sono descritti in quest'omelia due diversi greggi, quella degli uomini che seguono Gesù e quelli che seguono il diavolo; questo secondo gregge finirà all'inferno. Proseguendo nell'analogia tra pecore e uomini, scrive: *in inferno sunt duo prata, unum est pratum caloris, aliud est pratum frigoris. Postquam igitur oues dyaboli in prato caloris fuerint aduste, transibunt ad pratum frigoris; postquam in prato frigoris fuerint congelate, transibunt ad pratum caloris.*<sup>847</sup> La mancanza di misura nell'ambiente infero sembra quindi indicare la presenza di situazioni dolorose di matrice opposta, come freddo e caldo, oltre che l'impossibilità di trovare una pena o una sofferenza non provata al massimo grado.

*Horribilis*. Il luogo è poi detto *horridus*. *Vnde Orcus ab horrore et dicitur Thophet quod interpretatur gehenna pauoris.*<sup>848</sup> La paura caratterizza le anime dei dannati, il terrore connota l'ambiente infero. Abbondano infatti termini che rimandano alla sfera semantica del timore come i verbi *timere* e *angustare*, i termini *horror*, *horribilis*, *metus*, *pauor*, *formidinis*. La paura appare anche in un'omelia di Iacopo da Varazze dedicata alla *pena reprobtorum* e alla *gloria beatorum*. All'inferno i dannati sono sottoposti a diverse visioni spaventose, in particolare, *habebunt visionem corporalem, qua videbunt corpora damnatorum denigrata, torrida et combusta. E talis visio faciet in eis magnum stuporem. Visionem quodammodo spiritualem habebunt, qua videbunt horribiles, et teterrimos demones. (...) Visionem ut ita dictam intellectualem, qua videbunt Luciferum, qui est quasi deus et dominus infernalis. Et talis etiam visio faciet in eis magnum et horribilem dentium stridorem. Videndo enim tam horribilem atque terribilem dominum stridebunt dentibus prae pavore.*<sup>849</sup>

*Aridus*. L'inferno è detto anche *aridus et penuriosus*<sup>850</sup> facendo direttamente riferimento alla vicenda di Lazzaro e del ricco Epulone che chiede inutilmente una goccia d'acqua dopo essere finito all'inferno (Lc. 16, 24). Un luogo arido dunque, dove non cresce nulla e non scorre acqua, infatti è detto anche *terra sitis*. Altra definizione data di questo luogo è quella di *terra miserie quia nihil gignet nisi miseram et penuriam*. All'inferno quindi si patisce la fame e la sete. Anche Iacopo da Varazze afferma che in questo regno ultraterreno si patisce la fame. In un sermone in cui descrive la condizione dell'uomo rispetto alla sazietà nell'universo tripartito in paradiso, inferno e mondo di cui si è trattato precedentemente,<sup>851</sup> scrive: *in inferno est fames*

<sup>846</sup> Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., IV, p. 50, 249 - 250.

<sup>847</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., 387.

<sup>848</sup> Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., IV, p. 74, 233 - 234.

<sup>849</sup> Iacobi de Voragine *Sermones Aurei*, I, cit., *De tempore*, p. 48b.

<sup>850</sup> Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit, I, IV, p. 74, 246.

<sup>851</sup> Cf. par. III.2.2.2.

*perpetua*.<sup>852</sup> Vi è tanta fame che *linguas proprias manucabunt* le anime dannate e *sua et aliorum brachia devorabunt*.<sup>853</sup>

*Immundus et fetidus*. Il regno infero è in seguito connotato come *locus fetidus et immundus*. *Vnde propter immunditiam dicitur lacus et terra nouissima ubi omnes sordes confluunt. Vnde quasi sentina et latrina huius mundi. (...) Vnde et puteus abyssi dicitur et potest dici puteus a "puteo", id est fetore.*<sup>854</sup> L'*exemplum* derivato dalla storia di Stefano e del ponte probatorio dei dialogi gregoriani è posto in questo capitolo da Stefano di Bourbon per giustificare questa caratteristica infernale. Umberto di Romans non ne fa una caratteristica meritevole di avere uno spazio autonomo, ma il fetore è presente nella descrizione di quella che il predicatore chiama l' "universalità" della pena. Infatti, il domenicano ritiene che ogni parte del corpo del dannato e ogni sua dimensione sia punita all' inferno, senza che se ne salvi alcuna tra tutte; tra le parti del corpo colpite vi sono quindi anche il naso e le narici: le anime *punientur iterum per nares in fetore*.<sup>855</sup> Inoltre, accanto alla caratterizzazione dell' ambiente, nell' opera di Umberto di Romans il fetore connota anche i corpi dei dannati. Infatti, nei capitoli successivi del quarto libro *De dono timoris* ve ne è uno dedicato proprio alla miseria dei corpi delle anime dannate, nel quale si afferma: *item erunt uilia et abiecta sicut res immunda e fetida*.<sup>856</sup> Per di più anche in questo capitolo è ricordato il fetore che non lascia le narici delle anime (*habent ... fetorem in nares*).<sup>857</sup> Bisogna poi ricordare che in diversi *exempla* e immagini presenti nei testi di Stefano di Bourbon e di Umberto di Romans la puzza è un elemento che spesso ritorna, come anche si è visto per quanto riguarda la mancanza di misura dell' inferno. Nei sermoni di Iacopo da Varazze, gli ambienti fetidi, il fetore, lo sporco, le impurità sono forse gli elementi che più caratterizzano le sue rappresentazioni dell' inferno. Per esempio, in un' omelia scritta per il tempo quaresimale, mentre tratta dei lussuriosi, Iacopo da Varazze afferma che *quia animus carnalis fetet in uita per culpam, ideo fetebit in inferno per penam. Qui fetor ibi causabitur a quatuor. Primo a fetenti loco, quia terra infernalis tota fetida est quia omnium immunditiarum sentina est; omnes enim immunditie post iudicium ab elementis et a rebus ceteris separabuntur, et in cloacam infernalem proicientur*.<sup>858</sup> *Secundo causabitur a fetenti consortio; demones enim qui sunt socii dampnatorum sunt ualde fetidi (...). Tertio causabitur a fetenti supplicio, quia fetenti pena, scilicet sulphurea, punientur, (...). Quarto causabitur a fetenti corpore suo, quia corpora dampnatorum fetida erunt (...)*.<sup>859</sup> In questo passaggio l' autore italiano riprende il motivo dell' ambiente infernale fetido e quello dei corpi dei dannati, ma vi aggiunge quello del *consortium* e del *supplicium* anch' essi esalanti fetore. Anche i demoni puzzano e le pene, soprattutto quelle a base di materiali sulfurei. Inoltre si individua nel testo un' espressione fortunata nelle omelie di Iacopo da Varazze: *cloaca infernalis*. Anche nel sermone citato in altre occasioni, dedicato alle pene dei malvagi e alla gloria dei giusti, ritornano gli stessi termini: *peccator qui est servus Diaboli, manet in cloaca geheunali*.<sup>860</sup> Più

<sup>852</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, I, cit., *De tempore*, p. 304b.

<sup>853</sup> Ivi, p. 305a. Si può notare come in questo caso il mangiare la propria lingua dei dannati non è considerata come pena a sé stante, ma conseguenza della fame e della sete che le anime patiscono all' inferno, mentre altrove è indicata come conseguenza del freddo o della paura provata nel regno infernale.

<sup>854</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 75, 262 - 267.

<sup>855</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 57, 399.

<sup>856</sup> Ivi, p. 66, 623.

<sup>857</sup> Ivi, p. 67, 638.

<sup>858</sup> Cf. Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p.156.

<sup>859</sup> Ivi, p. 207.

<sup>860</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, I, *de tempore*, cit., p. 49a.

avanti, nello stesso testo, la feccia è presentata come simbolo della colpa di alcuni dannati. Viene presentato il calice dell'ira divina e vi sono tre gruppi di peccatori, i peccatori lievi, i medi e i gravi. Ogni gruppo deve bere del calice d'ira fino ad una certa profondità e simbolicamente quest'azione rappresenta il diverso grado di empietà raggiunto dai tre gruppi. Quelli nel gruppo dei peggiori peccatori bevono dal calice d'ira *usque ad profundum et usque ad foeces* e questi sono coloro *qui scilicet fuerunt profundati in foecibus peccatorum*.<sup>861</sup> Ancora l'immagine del calice, in questo caso infernale, ritorna in un altro sermone quaresimale come simbolo del luogo infero. *Tertio calix est plenus fece, et iste calix est infernus, in quo bibent anime in mortali peccato decedentes. In inferno quidem sunt feces omnium elementorum et omnium rerum. Post resurrectionem enim purgabuntur elementa. Nam ab aere remouebitur omnis turbolentia nubium; et tota turbolentia tamquam fex proicietur in cloacam infernalem et remanebit aer clarissimus sicut cristallus. Similiter a terra remouebitur omnis impuritas; et tota impuritas tamquam fex proicietur in cloacam infernalem et remanebit terra fulgida sicut aurum (...)*.<sup>862</sup> Ancora, nella stessa omelia, giunto alle ultime righe, dopo aver spiegato che con il Giudizio Universale Dio purifica ogni cosa e la separa dalle proprie parti oscure e sporche, scrive: *feces autem, scilicet turpitudinem, infirmitatem, dolorem, mortem, tenebras et paupertatem, in cloacam proiecit infernalem*.<sup>863</sup>

*Asper*. L'inferno è poi definito da Stefano di Bourbon *asper et uenenosus*. Come caratteristica appare poco chiara se non per la presenza di serpenti infernali che tormentano i dannati così come gli scorpioni, i draghi e le rane.

*Tumultuosus*. La nona caratteristica indicata è il tumulto: il luogo infernale è detto *tumultuosus*. *Vnde Tartarus dicitur a strepitu*. Clamore, chiasso, grida e maledizioni sono udite all'inferno, che si oppongono alla melodia composta dei cieli. In questo paragrafo è posto un *exemplum* in cui padre e figlio, entrambi usurari, si maledicono a vicenda una volta giunti all'inferno,<sup>864</sup> secondo un altro motivo tipico utile per esprimere la durezza delle pene infernali. Vi è anche un altro racconto in cui terribili grugniti di porci sono indicati come uno dei più moderati tormenti dell'inferno.

*Legitur in quodam libro de initiis ordinis Cisterciensium quod cum de nouo incepisset ordo cisterciensis, quidam intravit ibi. Et cum diu temptatus fuisset ibi de exitu, proponebat exire. Cui apparuerunt semel et secundo pater suus et mater sua dissuadentes exitum. Item, cum tertio uellet omnino exire, apparuit ei mater multum tristis et querens quare uellet hoc. Qui cum diceret quod non posset sustinere asperitatem ordinis, quesiuit mater quomodo posset sustinere infernum aut eius minimum tormentum. Et cum ille diceret: «Quis ordo tante duritie, cuius uigilie quasi perpetue, silentium amarum, lectus ferreus, cibus ispidus», etc, intulit mater: «Vis experiri unum modicum inferni tormentorum?» Ita cum ille diceret: «Volo», audiuit tam horribilem procorum grugnitum quod nullum tonitrum posset ei comparari. Et uidebatur ei quod celum scinderetur, et quod caderet super caput eius. Et cum pre timore clamaret et deficeret, confortauit eum mater et cessauit sonitus ille. Item mater ad eum: «Vis audire unum minimum paradise gaudium?»; dixit quod sic. Et tunc audiuit uoces tante dulcedinis et suauitatis quod superabant omnem dulcedine musicorum. Et tunc mater ad eum:*

<sup>861</sup> Ibidem.

<sup>862</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, cit., p.156.

<sup>863</sup> Ivi, p. 157.

<sup>864</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diuersis materiis predicabilibus*, cit, IV, p. 78, 328 - 335. Cf. Tubach: 5027, Motif - Index: Q273.

«Si uis euadere tormenta inferni et adipisci gaudia paradisi, perseuera in incepto». Tunc ille firmiter hoc ei primisit et compleuit.<sup>865</sup>

Il rumore assordante e terrorizzante connota il regno infero quindi, mentre la melodia descrive l'ambiente paradisiaco.

Anche nel *De dono timoris* il tumulto, il clamore, è caratterizzante l'inferno. In questo caso però il clamore è parte dell'inquietudine che connota l'ambiente infero: *item quantum ad qualitatem loci dicitur locus inquietus. (...) Tertio ex mutuo clamore. (...)*<sup>866</sup> Come Stefano di Bourbon propone l'*exemplum* del giovane che entrato nell'ordine cistercense, volendo uscirne, è colto dall'apparizione della madre che gli fa provare una piccola pena infernale e un piccolo gaudio celeste, intimandogli di perseverare.<sup>867</sup>

*Obliviosus*. In seguito, il luogo è detto *occultus et obliuiosus quia sui cito tradunt eos obliuioni et Deus eos. Vnde dicitur terra obliuionis. (...) Vnde etiam Letes dicitur, id est obliuio. (...) Item, amici carnales cito tradunt obliuioni eos qui ibi sunt, ut picerna Ioseph in carcere existentem*.<sup>868</sup> Altra pena e condizione dell'inferno è la coscienza di essere dimenticati, dai propri affetti, da tutti e in ultimo da Dio stesso. In questo punto è narrato un racconto con protagonista un principe che appare su un cavallo nero e dentro un'armatura di fuoco che si lamenta *de proditione et fallacia amicorum*.<sup>869</sup> In mezzo a tali pene, ciò di cui si dispiace è l'essere scomparso dalla mente e dalle preghiere degli amici di una vita. Nella parte in cui Umberto di Romans tratta delle condizioni dei dannati per quanto riguarda la loro anima dice: *"Item erunt in obliuione perpetua. (...) et uere, quia Deus non recordabitur eorum in bonum quoad misericordiam. (...) nec amici eorum, sicut manifestum est, die recordantur eorum ad adiuuandum eos. Exemplum de quondam puero a quo cum quereret pater eius quomodo uocaretur, respondit, nescio quo spiritu inspiratus: "Vos uocamini "Dominus cito oblitus"*.<sup>870</sup> Anche nell'opera di Iacopo da Varazze c'è spazio per questa condizione delle anime dei dannati. Infatti, nel terzo sermone scritto per la ventiquattresima domenica successiva alla festa della Santissima Trinità, il predicatore scrive che *peccator assimilatur mortuo propter obliuionem. (...) Quia igitur peccator oblitus fuit Dei in mundo, ideo Deus obliuiscetur eius in inferno. (...) Ideo infernus dicitur terra obliuionis*.<sup>871</sup>

Talvolta l'oblio non coinvolge il pensiero di Dio o degli amici, ma la mente del dannato. In tal senso la dimenticanza non è di persone esterne, ma è interna al dannato stesso.

*Nam Deus eorum obliuiscitur, quantum ad effectum misericordiae. (...) et ipsi obliuiscuntur Dei quantum ad spem veniae. (...) Unde Arist. Cuidem discipulo suo apparuit dicens, quod totam scientiam suam oblitus est, et nihil aliud sciebat nisi poenam suam*.<sup>872</sup>

---

<sup>865</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 78 - 79, 338 - 360. Cf. Tubach: 4447. Cf. *Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo*, cit., 2, 28, (Corpus Christianorum, Continuatio Maedievalis, 83), p. 153: è rappresentato un certosino aggredito da una folla di demoni sotto forma di porci selvaggi. Cf. *Magnum speculum exemplorum*, cit., *de sodomia*, V, p. 781: una vecchia sodomita in monastero muore ed è sepolta, la notte seguente una scrofa nera e sette porcellini neri giungono a sbranarne il cadavere. Tutti ne sentono i grugniti.

<sup>866</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 49, 216 e 226.

<sup>867</sup> Ivi, p. 49 - 50, 229 - 246. Cf. *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit. IV, p. 79, 419 - 422.

<sup>868</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 79, 361 - 367.

<sup>869</sup> *Ibidem*.

<sup>870</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 65, 592 - 598.

<sup>871</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, I, cit., *De tempore*, p. 298b.

<sup>872</sup> *Ibidem*.

In questo passo tratto da un'altra omelia di Iacopo da Varazze sono indicate le diverse caratteristiche della *terra oblivionis*: Dio si dimentica dei peccatori e dei dannati per quanto concerne la misericordia, e dimenticata è per loro ogni speranza di perdono. Inoltre, la dimenticanza appare quasi una pena nell'*exemplum* di Aristotele: il discepolo afferma di non ricordare più nulla delle sue ampie conoscenze e che gli è rimasta solo la coscienza della propria pena.<sup>873</sup> Si ricorda inoltre che strettamente legato a questa tematica vi era un *exemplum* presente nel capitolo dedicato all'immagine del "cavallo nero" in cui un ricco morente, rapito dai demoni, chiama Dio in aiuto, ma poiché egli non si era mai ricordato di Dio in vita, così Egli non ha memoria di lui nell'ora della morte.<sup>874</sup>

*Fumosus*. L'undicesima caratteristica indicata è la "fumosità", nonostante di questa si sia già trattato nella sezione in cui l'inferno era stato definito *obscurus*: probabilmente la riproposizione di questo motivo e la conseguente ridondanza del narrato sono dovute al desiderio dell'autore di proporre una partizione del capitolo in dodici sezioni, così da instaurare un'analogia strutturale con gli altri capitoli.

Il luogo è definito da Stefano di Bourbon *fumosus*. *Vnde caminus uel Acheronta, id est respiracula, uel puteus abyssi dicitur.*<sup>875</sup> Altre citazioni bibliche confortano queste affermazioni.<sup>876</sup> Il fumo è alla base di un'altra caratteristica di tale ambiente infero: il lutto, il pianto. *Et quia locus est pleno fumo, plenus est et luctu, et diuites huius seculi ita corde duri quod nullam hic habent lacrimam deuotionis uel contritionis, ibi necessanter flebunt ex utraque parte corporis et anime.*<sup>877</sup>

*Periculosus*. Infine, l'ultima e dodicesima caratteristica dell'inferno è la pericolosità. *Vnde dicitur baratrum, quasi latitudo arta, quia introitus eius latus est ad ingrediendum, artus autem ad egrediendum, ut nassa dyaboli.*<sup>878</sup> Anche questa caratteristica è parte di quasi tutte le immagini analizzate dell'ambiente infero e Stefano di Bourbon riporta nel proprio testo un racconto che ha per elemento fondamentale il *puteus*. Inoltre, sia questo archetipo che la pericolosità si collegano con un'altra caratteristica dell'inferno che il predicatore chiama "aggravante": il suo essere *ineffugiabilis*, inevitabile.

Molti di questi elementi connotanti il regno ultraterreno infero sono apparsi attraverso le immagini analizzate nel capitolo precedente. La pericolosità, la profondità, l'impossibilità di uscire, il fuoco, il fumo appaiono nell'archetipo dell'abisso, talvolta unito ad altri, come a quello della scala infernale. Gli stessi appaiono anche nell'immagine del vulcano. Il fuoco e il ghiaccio appaiono in diverse pene infernali e nelle visioni. Alcune caratteristiche invece erano deducibili dalle immagini incontrate finora, come la paura o anche l'oblio cui nella dannazione vanno incontro le anime peccatrici. Se alcune di queste caratteristiche sono molto diffuse nelle immagini, ma nelle opere non ottengono un risalto in autonomia, come la "fumosità" o la

---

<sup>873</sup> L'autore ripropone il racconto anche in altri sermoni. Cf. Iacopo da Varazze, *Sermones Quadragesimales*, cit., p. 142; *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, II, cit., *De sanctis*, 348a.

<sup>874</sup> Cf. Tubach 1490B; *Magnum Speculum Exemplorum*, cit., *Avaritia*, n. 3, p. 57; *Liber Exemplorum*, cit., n. 75, p. 45; *Anecdotes historiques, légendes et apologues*, cit., p. 367 - 368, n. 422 e *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 154, 397 - 411; *La Scala coeli de Jean Gobi*, cit., *De avaricia*, n. 95, p. 204; *Vitae patrum*, VI, *Verba seniorum*, III, 14, PL 73, c. 1012; *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 76, 842 - 854.

<sup>875</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 80, 389 - 390.

<sup>876</sup> Apoc. 9, 2; Apoc. 14, 11.

<sup>877</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 81, 396 - 400.

<sup>878</sup> *Ibidem*, 429 - 430.

“velenosità”, altre risultano diffuse in diverse opere e sembrano aggregare attorno a sé diversi racconti che le descrivono; tra queste troviamo l’oblio, il fetore e il clamore.

#### 2.2.4. L’inferno, aggravanti delle pene e dell’ambiente infero

Il terzo capitolo del IV libro dell’opera di Stefano di Bourbon esprime le dodici condizioni che aggravano le pene inferali.

*Eternitas*. La prima condizione è l’eternità, la mancanza di fine alle pene. Più avanti sarà nominata la *continuitas*, mostrando un’evidente ridondanza del concetto. In ogni caso questa caratteristica delle pene infernali risulta distintiva, in quanto differenzia i patimenti infernali da quelli purgatoriali, invece temporanei. Non risulta chiaro il motivo per cui l’autore non ha posto questo elemento tra le *qualitates* e le condizioni dell’ambiente e della pena infernale.<sup>879</sup> Umberto di Romans invece colloca l’eternità tra le condizioni dell’inferno. Trattando del fuoco terreno in confronto a quello infernale si dice che il fuoco eterno brucia in modo più inteso. In seguito si afferma che una seconda differenza *est in duratione, quia iste potest extinguere, ille non*.<sup>880</sup>

*Acerbitas*. Altra aggravante è l’*acerbitas* della pena. Per spiegare il concetto sono riportati diversi esempi, tra cui ha molto spazio l’immagine dell’olio infernale; in un racconto, quest’olio è gettato in mare e lo incendia interamente. Le immagini usate hanno un forte carattere iperbolico che fanno intendere come ogni pena ed elemento infernale ha un effetto maggiore di quello conosciuto sulla terra.<sup>881</sup> Inoltre, poco più in là nel testo, tra le aggravanti, è posta l’immensità delle pene dell’inferno. Anche questo concetto risulta sovrapporsi in parte con quello dell’intensità delle punizioni.

Ancora una volta, Umberto di Romans pone questa caratteristica tra le condizioni del regno degli inferi, non la considera quindi una loro aggravante.<sup>882</sup> L’idea alla base dell’*acerbitas* è di nuovo che ogni pena ultraterrena è infinitamente più intensa della corrispettiva pena terrena. Iacopo da Varazze non dimentica di citare questa caratteristica della pena infernale in un sermone dedicato alla commemorazione dei defunti, dove scrive: *Acerbitas etenim penarum, sibi oblivionem induxit omnium scientiarum*.<sup>883</sup>

*Diversitas*. Un terzo elemento aggravante è la diversità delle pene infernali. Il subire pene differenti può essere collegato ad un altro elemento aggravante che Stefano di Bourbon propone in seguito: la conformità della pena alla colpa, in altre parole la dinamica del contrappasso. In questo caso Umberto di Romans non pone questa caratteristica tra le condizioni degli inferi, ma sotto la rubrica *de qualitate penarum inferni*. L’autore del *De dono timoris* infatti scrive *alia est penarum multitudo, que tanta est quod vix numerari potest*.<sup>884</sup> Più avanti nello stesso capitolo tratta anche della conformità alla colpa della punizione: *Alia est conformitas pene ad culpam. Punientur enim in eo in quo peccauerunt, quod est ad aggravationem pene*.<sup>885</sup> Anche Umberto di Romans vi vede un’aggravante della situazione di pena. La diversità delle pene ultraterrene è postulata anche da Iacopo da Varazze: *Circa*

---

<sup>879</sup> Ivi, p. 83 - 85, 471 - 529.

<sup>880</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 46, 139.

<sup>881</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 85 - 89, 530 - 627.

<sup>882</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 44, 126.

<sup>883</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, II, cit., *de sanctis*, p. 348a.

<sup>884</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 53, 320.

<sup>885</sup> Ivi, p. 58, 436.

*impiorum autem poenam Dominus tria ponit, scilicet separatione a bonis et ordinationem in suppliciis, et a diversitatem in poenis.*<sup>886</sup> Innanzitutto egli anticipa qui un'altra aggravante, la *carentia bonorum*, di cui si tratterà più avanti. Il predicatore poi, in questo passo, sembra chiarire il rapporto tra diversità della pena e ordine nei supplizi che sembra collegarsi all'idea della conformità della pena alla colpa. Infatti, Iacopo da Varazze afferma rispetto all'inferno che *est ibi ordo, et non est ibi ordo: est enim triplex ordo. Primus divinae iustitiae. (...) Peccatores in suppliciis ordinantur, ut nunquam sit dedecus culpa sine decore iustitiae. (...) Secundus est ibi ordo suppliciorum, quia non omnes aequaliter puniuntur, sed iuxta mensura supplicii. (...) Tertius est ibi ordo peccantium, quia illi qui fuerunt similes in culpa, sociabuntur in poena. (...) Nam seorsum planctum faciet familia superbiorum, seorsum familia luxuriosorum, seorsum familia avarorum.*<sup>887</sup>

*Chaos.* Nell'ultimo sermone citato di Iacopo da Varazze viene descritto un tratto dell'ambiente infernale non rilevato dai trattati dei due autori francesi: il disordine, il *chaos*.

*Dicitur autem ibi non esse ordo quantum ad tria. Primo quia elementa, et ceterae creaturae ibi non servant distinctionem suam, sed omnia sunt commixta et confusa. (...) Ideo infernus vocatur chaos. Secundo quia damnati non servant ibi locum suum. Res enim dicitur inordinata, quando frequenter mutat locum. (...) Tertio quia ibi elementa non servant proprietates suas. Nam proprietas ignis est glaciem et nivem resolvere. Tunc autem non resolvet. (...) Proprietas aquae est ignem exingere, tunc autem non extinguet. (...) Proprietas aeris est lumen recipere, tunc autem nullo modo recipiet. (...) Proprietas terrae est infimum locum tenere, tunc peccator habebit terram sursum et deorsum, a dextris et a sinistris. (...) damnati habebunt diversitatem in poenis, quia non aequaliter sed per fasciculos punientur.*<sup>888</sup>

Il disordine investe quindi la natura delle cose per come sono conosciute sulla terra, quindi le creature non conservano le distinzioni che la natura ha posto tra loro; inoltre i dannati non conservano il luogo di pena assegnato, ma lo mutano; infine gli elementi presenti all'inferno non hanno le proprietà che essi dimostrano sulla terra.

*Generalitas ac Universalitas.* Tornando all'elenco presente nell'opera di Stefano di Bourbon, un'altra condizione indicata è la *pene generalitas que est intus et intra, in anima et corpore, post iudicium, et in omnibus membris.*<sup>889</sup> Potrebbe ricordare l'aggravante della diversità delle pene, ma in questo caso si intende la diversità di parti del corpo o del dannato punite. Questa aggravante si è già incontrata trattando dell'inferno come luogo fetido per quanto riguarda l'opera di Umberto di Romans. Infatti, largo spazio è dedicato a questa caratteristica dal predicatore, che la definisce l'"universalità" della punizione. *Non enim pena illa erit particularis in anima solum, uel corpore solum uel in una uel in aliquibus partibus corporis solum sicut presenti accidit in quibusdam passionibus, sed totum hominem occupabit. (...) Et vere timenda est illa resumptio corporum, quia tunc punientur in anima et corpore et non in corpore particulariter sed totaliter.*<sup>890</sup>

*Ineffugiabilitas.* L'ottava condizione aggravante è l'*ineffugiabilitas*, la impossibilità a uscire dall'inferno, il fatto che tale regno è un carcere da cui non si può evadere, una prigione

<sup>886</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, I, cit., *de tempore*, p. 48b.

<sup>887</sup> Ivi, p. 49a.

<sup>888</sup> Ibidem.

<sup>889</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 94, 762 - 763.

<sup>890</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 56, 381 - 391.

inevitabile. Questa caratteristica era in parte presente nelle descrizioni incontrate finora. Ritorna collegata ai concetti di pericolosità e di profondità, ma si è scelto di riproporla singolarmente associata a un'immagine spesso evocata nei testi analizzati, ma non presente in modo esplicito nella trattazione categoriale di Stefano di Bourbon: il carcere. Iacopo di Varazze non manca di usare questa espressione per riferirsi all'inferno. *Infernus est tamquam carcer Dei, in quo ponuntur omnes, qui sunt exules*. La proposizione, tratta dall'ottava omelia scritta per la commemorazione di tutti i defunti, ben identifica un'idea di reclusione e relativo allontanamento da Dio e dalla società dei beati. Nel terzo sermone<sup>891</sup> della quarta domenica dopo Pasqua il predicatore si fa anche più preciso: trattando di dannati afferma che *non potuerunt ergo damnati mereri per cognitionem Dei, quia est per fidem, quia erunt caectatis tenebris involuti unde infernus "terra tenebrosa et operta mortis caligine"*<sup>892</sup>. *Non potuerunt mereri per spem, quia erunt in baratro desperationis immersi. (...) Non potuerunt mereri per charitatem, quia in perpetuo Dei odio erunt inclusi. (...) Non potuerunt mereri per aliquod bonum opus, quia ibi non potuerunt operari. "Venit nox", id est, infernalis oscuritas, "quando nemo potest operari"*.<sup>893</sup> *Quia igitur istum quadrantem numquam solvere poterunt, ideo illo carcere numquam exhibunt. Ista quatuor significantur, cum dicitur: "Ligatis manibus et pedibus mittite eum in tenebras (...) "*<sup>894</sup> Dal carcere infernale non si può uscire, poiché una volta all'inferno le anime non possono più ottenere nessun tipo di merito. L'esegesi di Matt. 22,13 è utile al predicatore per introdurre l'immagine di un buio carcere e spiegare i motivi dell'*ineffugibilitas*. Ancora, nell'*exemplum* 95 dell'opera di Giovanni Gobi, l'ambiente infernale è definito *claustra inferni*.<sup>895</sup> Oppure, in una raccolta di *exempla*, la *Tabula exemplorum*, alla voce *infernus* si può leggere: *amarissimus morcellus quem fugiunt omnia animancia, pluribus erit in inferno desiteratissimus sc. mors. Item nota ponitur qui in carcere ut se corrigat: hi carcer, mundus; huius carceris introitus vilis et durus exitus, ianitor dyabolus, qui vel in morte Christi animam eius expectabat*.<sup>896</sup>

*Inutilitas*. La *timiditas* e l'*inutilitas* aggravano ulteriormente la situazione dell'ambiente infero. Oltre alla certezza della propria pena e alla sofferenza patita, all'inferno si ha anche la coscienza che la pena scontata non porterà a nulla, non ha alcuno scopo se non quello di farli soffrire eternamente. La condizione dei dannati e il loro patire è senza fine e non porta ad alcun riscatto finale, come invece accade per le anime del purgatorio.<sup>897</sup> Riporta la stessa idea Umberto di Romans nella sua opera: *ibi enim non est locus penitentiae fructuose*.<sup>898</sup>

*Horribilis societas*. Altro peggioramento delle pene è dato dalla società infernale orribile, composta da terribili demoni.<sup>899</sup>

*Carentia bonorum*. Ultima aggravante è la mancanza di ogni cosa buona,<sup>900</sup> questo argomento viene poi approfondito in un apposito capitolo. Il capitolo ottavo infatti svilupperà il motivo dell'assenza di cose buone come aggravante della condizione infernale. In particolare, dividerà

<sup>891</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, I, cit., *de tempore*, p. 134b.

<sup>892</sup> Giob 10, 21.

<sup>893</sup> Giov. 9, 4.

<sup>894</sup> Matt. 22, 13.

<sup>895</sup> *La Scala coeli de Jean Gobi*, cit., *De avaricia*, n. 95, p. 204

<sup>896</sup> *Tabula exemplorum*, cit., *Infernus*, p. 38.

<sup>897</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 97 - 98, 867 - 886.

<sup>898</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 59, 453.

<sup>899</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 98 - 100, 887 - 929.

<sup>900</sup> Ivi, p. 100, 930 - 939.

in dodici categorie questa particolare aggravante della pena infernale data dall'assenza di bene. La prima categoria, l'assenza più importante, è la visione di Dio; poi la compagnia dai santi. Persa sarà poi la misericordia divina e ogni suo aiuto. Ancora, i dannati perderanno i meriti acquisiti in vita con le buone azioni, che siano essi suffragi o atti di ospitalità, etc. Non solo, essi perderanno anche i suffragi fatti dalla Chiesa, che sono i più efficaci nell'aldilà. Altra perdita sarà quella dei beni presenti in vita, cui va sommata la perdita della possibilità di pentirsi e la perdita di sé stessi. Infine, perduto sarà il ricordo degli amici e la speranza e ogni forma di carità.<sup>901</sup> Per l'ennesima volta, Umberto di Romans propone un capitolo identico a Stefano di Bourbon, come farà anche con l'ultimo. Anche il religioso francese fa un elenco dei beni perduti dalle anime dell'inferno: la visione di Dio, il consorzio dei santi, la presenza dei cari, ogni bene temporale posseduto in vita, il tempo in cui hanno ottenuto meriti, il giovamento procurato alle anime da una loro sepoltura lecita in terra sacra, la ricompensa dovuta nell'aldilà per le buone azioni compiute in vita, la dolcezza della carità e ogni forma di aiuto.<sup>902</sup>

*Infelicitas animae.* Non considerando il capitolo sui demoni, nel quinto capitolo Stefano di Bourbon descrive le dodici tipologie di infelicità che coinvolgono le anime dei dannati. In ordine elenca: il timore, la confusione e il pudore, l'*assiduitas laboris*, la *corrosio odii et rancoris*, *ire*, *tristitie et furoris*, l'*oblivio Dei*, la disperazione, il rimorso di coscienza, l'accecamiento della ragione, l'invidia, il tedio e l'assenza delle cose buone possedute.<sup>903</sup> Anche Umberto di Romans dedica un capitolo ad un argomento simile a quello appena analizzato di Stefano di Bourbon, intitolato *de qualitate dampnatorum quoad animam*. Tra queste *qualitates* sono elencati: il dolore massimo, la fatica senza fine, l'inquietudine data dalle pessime volontà che perdurano dentro di loro, la privazione di ogni speranza di consolazione, il rimorso di coscienza, la perdita del lume dell'intelletto, la presenza nella memoria delle cose belle vissute, il tedio perpetuo che porta a desiderare la morte, l'impossibilità di alleviare la pena oltre all'impossibilità di avere una fine ai propri patimenti, l'oblio.<sup>904</sup>

*Miseria corporis.* Di seguito sono proposte le dodici condizioni e miserie dei corpi dei dannati: la loro deformità, l'impossibilità di resistere alle pene infernali, la loro infermità, l'impotenza e l'inutilità cui sono soggetti, la putrescenza, il loro essere fetidi e *fediti*, il fatto che siano corrodibili e divorabili, la differenza di supplizi che ricevono, la nudità, la mancanza di cibo e sostentamento, il pianto e le grida e la *passibilitas*, il loro essere sensibili ad ogni cosa.<sup>905</sup> Umberto di Romans ripropone un capitolo equivalente in cui i corpi dei dannati sono definiti debilitati, pesanti, vili e fetidi, colti da inedia, nudi, passivi, pieni di molteplici miserie.<sup>906</sup>

*Ira Dei.* Nel capitolo successivo appare invece la serie di segni dell'*iracundia Dei*. Il primo segno è l'allontanamento da Sé e dal Suo consorzio a causa del fatto che i dannati sono assimilabili agli uomini scomunicati, esclusi dalla Chiesa e quindi dal paradiso promesso ai suoi membri, e poi *quia "in lacum ire sue eos proiciet"*<sup>907</sup>, *et in ignem eternum qui paratus est dyabolo*. In seguito Dio mette loro davanti i peccati commessi e non avrà misericordia di

<sup>901</sup> Ivi, p. 120 - 129, 1438 - 1688.

<sup>902</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 70 - 77, 724 - 871.

<sup>903</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 106 - 111, 1086 - 1209.

<sup>904</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 62 - 65, 520 - 605.

<sup>905</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 111 - 117, 1213 - 1378.

<sup>906</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 66 - 67.

<sup>907</sup> Apoc. 14, 19.

loro sebbene sia il Padre della misericordia. Altro segno è la consegna dei dannati ai demoni, come il fatto che riderà delle pene dei dannati con tutta la cerchia celeste. L'irrisione dei dannati da parte di Dio è ricordata anche in un'omelia di Iacopo da Varazze che scrive che *in infernus autem non erit risus, sed ibi erit irrisio, irridebuntur siquidem ipsi damnati a Deo (...). Irridebuntur ab Angelis (...). Irridebuntur a damnatis etiam a parentibus et cognatis (...). Irridebuntur mutuo a semetipsis.*<sup>908</sup> La novità del predicatore italiano rispetto ai testi degli altri domenicani francesi sta nella moltiplicazione dei soggetti schernenti. Tornando ai segni dell'ira di Dio, Egli sarà sordo alle grida delle anime dell'inferno e non accetterà le preghiere e i suffragi dei servi di tali anime. Ancora, cumulerà l'effetto della pena restituendo il corpo alle anime alla fine dei tempi. Egli stesso aumenterà le pene infernali e armerà e manderà tutti contro i dannati. In ultimo, il maggior segno d'ira: chiuderà le porte del paradiso per sempre e priverà le anime dannate della visione beatifica.<sup>909</sup> Ancora una volta, dopo i capitoli sulla condizione dell'anima e del corpo dei dannati, il *De dono timoris* propone un altro capitolo ricalcato su quelli del *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*. Per trattare dell'ira di Dio sui peccatori apre il discorso con un *adynaton*: *Circa iracundia Dei supra dampnatos notandum est quod erit adeo grauis quod facilius esset eis sustinere montes et saxa super se quam iram illam.*<sup>910</sup> In quest'opera le conseguenze dell'ira divina indicate sono: l'allontanamento dalla Sua presenza, il loro essere gettati nel luogo della Sua ira, la mancanza di misericordia, la consegna dei dannati ai demoni, il gaudio sorto per causa delle pene che patiscono, l'assenza di ascolto ad ogni grido di un'anima dannata e il rifiuto di ogni sua preghiera o di ogni sacrificio, poi il riservare il corpo per una maggiore punizione, infine l'esultanza delle corti celesti per i supplizi dei dannati e la chiusura delle porte celesti.<sup>911</sup> L'ultimo capitolo scritto da Stefano di Bourbon su questo argomento, anch'esso prontamente replicato da Umberto di Romans, sarà dedicato ai dodici motivi per cui è di giovamento meditare sulle pene infernali.<sup>912</sup>

### 2.2.5. L'inferno, una pena anche psicologica

Il discorso del predicatore domenicano si presenta molto prolisso nel quarto libro, probabilmente anche per il tentativo di dividere secondo un criterio motivato ogni capitolo in dodici parti, difficilmente attuabile senza ripetizioni. Risulta interessante come i vari capitoli mostrino l'ambiente infernale e le sue pene sotto diversi punti di vista. Se all'inizio sono elencati i dati ambientali, in seguito sono le condizioni delle anime e dei corpi dei dannati a essere esse stesse pena o parte della pena ultraterrena e della condizione infernale, e così anche la coscienza dei dannati sarà parte della punizione divina: la perdita di ogni consolazione, della misericordia di Dio, della Sua Visione; la solitudine dovuta alla dimenticanza dei dannati da parte di chiunque, anche dei più cari affetti terreni; il ricordo di tutto ciò che di buono si è avuto e che non si riavrà mai più, la certezza che tutto ciò che patisce l'anima all'inferno non avrà mai fine, etc. Si va formando in questo modo un quadro psicologico di disperazione, che è esso stesso parte della pena e dell'ambiente infero, tale che la stessa descrizione delle pene somministrate in questo regno ultraterreno sembra meno terribile. Queste pene saranno analizzate in modo più preciso nel seguente capitolo. Per quanto riguarda Umberto di Romans

<sup>908</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, II, *De sanctis*, p. 343b.

<sup>909</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 118 - 119, 1380 - 1435.

<sup>910</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 67, 644 - 646.

<sup>911</sup> *Ivi*, p. 67 - 69, 644 - 720.

<sup>912</sup> *Ivi*, p. 130 - 139, 1691 - 1967.

si possono trarre le stesse conclusioni proposte per il testo di Stefano di Bourbon: si sono individuate infatti precise analogie strutturali e contenutistiche con l'opera di Stefano di Bourbon. L'opera di Iacopo da Varazze è avvicinata al discorso degli altri due predicatori domenicani solamente per singoli esempi e sermoni. Il suo testo, lessicalmente ricco, offre una caratterizzazione meno strutturata, ma non meno complessa, in cui i fattori psicologici hanno uno spazio non molto inferiore a quello destinato alla descrizione di pene e luoghi ultraterreni. In ogni opera, soprattutto nei due trattati, ma anche nelle omelie citate, si evidenzia l'importanza della condizione psicologica dei dannati per completare la descrizione dell'ambiente infernale. La moltiplicazione dei capitoli dedicati alle aggravanti delle pene infernali nei due trattati sembra dovuta in particolare alla volontà di mettere luce le condizioni delle menti delle anime dannate. Un semplice *exemplum*<sup>913</sup> narrato da Stefano di Bourbon dimostra la corrosione psicologica operata dall'inferno, in particolare mostra come il semplice pensare alle pene infernali porti ad una tortura psicologica già in vita, che non può non avere una ripercussione sul corpo:

*In Vitis Patrum legitur quod duo fratres temptati ad seculum euntes contraxerunt; et post ad invicem dixerunt quod pro modica illa delectatione haberent tormenta eterna, qui vitam dimiserant angelicam; et sic redierunt ad heremum, ueniam petentes. Quos equalis corpulentie patres incluserunt in equalibus locis et equalem eis dabant uictus portionem. post annum, eos considerantes uiderunt alterum macilentissimum et pallidum et alium econtrario se habentem. Primus requisites dixit quod hoc ideo erat quia semper cogitauerat de penis eternis quas meruerat propter peccata sua, rogans ut dimitterentur ei; alius quod cogitauerat de misericordia Dei et delectabatur in hoc. Et iudicauerunt patres equalem eorum penitentiam apud Deum.*<sup>914</sup>

### 2.2.6. Il purgatorio: la trattazione categoriale di Stefano di Bourbon e Umberto di Romans e la centralità dei suffragi

Nel libro V dedicato al purgatorio Stefano di Bourbon spiega che esistono due tipologie di purgatorio: uno presente, in cui gli uomini hanno la possibilità di purgarsi delle proprie colpe nella vita terrena, e uno futuro, in cui le anime verranno purificate nel periodo che intercorre tra la morte individuale della persona e il giudizio universale, in un luogo ultraterreno deputato.<sup>915</sup> Nel secondo capitolo il predicatore si impegna a portare al lettore prove dell'esistenza del purgatorio. Per fare ciò incomincia a fornire una lettura esegetica del passo del vangelo di Matteo in cui vien detto che chi bestemmia lo Spirito Santo non avrà rimessi i propri peccati né in questa vita né nell'altra.<sup>916</sup> Risulta evidente per Stefano di Bourbon che deve esistere un luogo ultraterreno in cui alcuni peccati vengono rimessi. A sostegno dell'ipotesi riporta molti altri passi biblici e si scaglia contro i valdesi che negano l'esistenza del purgatorio. Al contempo critica anche coloro che pensano che la sola contrizione basti per aver perdonati i peccati.<sup>917</sup> In seguito afferma che un giusto giudice attribuisce diverse pene in base alla gravità della colpa, per cui così deve essere anche nella vita futura.

<sup>913</sup> Cf. Tubach: 3336 e Tubach: 805.

<sup>914</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 130 - 131, 1706 - 1720. Cf. *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 78, 895 - 907 e *Vitae Patrum*, V, *Verba seniorum*, 5, 34 (PL 73, c. 882D - 883B).

<sup>915</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., V, p. 140 - 143, 1 - 90.

<sup>916</sup> Matt. 12, 32.

<sup>917</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., V, p. 143 - 147, 92 - 219.

Umberto di Romans inizia in modo simile il proprio quinto libro, affermando l'esistenza del purgatorio sempre attraverso il commento al versetto biblico Matt. 12, 32. Al contempo rileva subito alcune caratteristiche del purgatorio. In primo luogo, la pena di questo regno è detta *transitoria, ergo in alio seculo est pena purgatoria, que transit et que purgat*.<sup>918</sup> Secondariamente ricorda che *idem sit ignis infernalis et purgatorius*.<sup>919</sup>

Il terzo capitolo è dedicato a definire quali peccati vengono purificati nel purgatorio: i peccati veniali. Il tutto è giustificato attraverso l'esegesi del celebre passo biblico I Cor. 3, 12 (già trattato nel cap. I.1.6).<sup>920</sup> Anche Umberto di Romans ricorda che sono i peccatori veniali che abitano il purgatorio (*Circa ea que purgantur in purgatorio notandum quod purgantur ibi uenialia*).<sup>921</sup>

*Penae et qualitates*. Dopo una lunga trattazione atta ad affermare l'esistenza del purgatorio, l'autore domenicano inizia a spiegare per quali motivi va temuta la pena purgatoria e quindi a descrivere questo secondo regno dell'oltretomba.

*Ipsa autem est timenda, propter ista VII, scilicet propter | pene acerbitatem, diuersitatem, diuturnitatem, sterilitatem, dampnositatem, tortorum qualitatem, subuenientium paucitatem*.<sup>922</sup>

Evidente l'analogia con le caratteristiche delle pene infernali: spesso infatti, come si è detto anche per gli archetipi analizzati, le descrizioni di inferno e purgatorio sono così simili da poter essere scambiate se non fosse per forti riferimenti macrostrutturali ai due diversi regni dell'aldilà. Anche in questa parte dell'opera racconti, *exempla* e iperboli sono portati all'attenzione del lettore per illustrare le caratteristiche citate.

Anche il quinto capitolo è dedicato alla spiegazione dei motivi per cui è giusto temere il purgatorio, in particolare, *propter penarum diuersitatem, diuturnitatem, infructuositatem, dampnositatem*.<sup>923</sup> In questo punto dell'opera l'autore inserisce dei riferimenti alla *visio Fursei* e al *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*.

Sulla stessa linea il capitolo successivo dedicato alla *qualitas* delle torture e alla pochezza degli aiuti. In questo punto è segnata e resa evidente la distanza dall'inferno dove la mancanza degli aiuti era un'aggravante della pena stessa.<sup>924</sup> Sebbene Stefano di Bourbon affermi che *ad istam materiam pertinet quod habetur supra, quod infernus sit obliuiosus, de inferno, II capitulo: est de principe cito oblito*,<sup>925</sup> nella riga successiva inizia a spiegare ciò che può aiutare le anime nel purgatorio.

In un modo simile anche nel *De dono timoris* è affrontata la descrizione delle pene purgatoriali. Inizialmente Umberto di Romans descrive lungamente i motivi per cui alcuni non temono il purgatorio quando invece dovrebbero farlo, concludendo: *patet ergo quod minus timetur purgatorius a quibusdam, uel quia non uident eius conditiones in Scripturis, uel quia non credunt que de eo audiunt, uel quia non sunt experti aliquid de eo*. In seguito descrive le

<sup>918</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., V, p. 86, 41 - 42.

<sup>919</sup> Ivi, p. 87, 57.

<sup>920</sup> Si confronti anche l'interpretazione del passo biblico in *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., V, p. 148 - 149, 221 - 261.

<sup>921</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., V, p. 88, 84 - 85.

<sup>922</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit, V, p. 149 - 150, 265 - 268.

<sup>923</sup> Ivi, p. 154, 416 - 417.

<sup>924</sup> Ivi, p. 163 - 167, 708 - 815.

<sup>925</sup> Ivi, p. 167, 824 - 825.

caratteristiche che dovrebbero essere temute di questo regno ultraterreno. *Sunt autem tria in purgatorio timenda, scilicet mala conditio penarum, horribilitas ministrorum, defectus consolationis*. In particolare, per quanto riguarda la prima causa si dice che *pena illa acerba est valde*.<sup>926</sup> Viene poi rilevato che questa pena è molto lunga e anche dannosa, più delle penitenze terrene che sono più lievi, meno durature, e inoltre poiché la pena del purgatorio ritarda il premio che le penitenze terrene hanno meritato.<sup>927</sup> In seguito è affermata la presenza di demoni che somministrano le pene, che non sono semplici afflizioni, ma hanno uno scopo purificativo. Non sono però presenti angeli. Su questo punto differisce fortemente Iacopo da Varazze che spesso colloca gli angeli in purgatorio. Infatti, nel sesto sermone composto per la commemorazione dei defunti, descrive le condizioni in cui incorre l'uomo dopo la morte, per cui descrive alcune caratteristiche dei regni dell'aldilà. In particolare, trattando del purgatorio scrive: *Et sic patet quod illi qui sunt in Purgatorio, habent quaedam tristabilia, et quaedam delectabilia. Tristabilia sunt, quia habent ignis acerbitem, daemonum societatem, et divinae visionis privationem. Delectabilia sunt, quia habent Angelorum crebram visitationem, futurae beatitudinis certam expectationem, et suffragiorum Ecclesiae perceptionem*.<sup>928</sup> In questo caso quindi si afferma la possibilità di avere delle visite da parte degli angeli in purgatorio oltre alla certezza della salvezza e dei suffragi. Infine, tornando all'analisi del *De dono timoris*, per quanto riguarda l'ultimo motivo per cui bisogna aver paura del purgatorio Umberto scrive che il *locus purgatorii est statu in quo frequenter deficiunt amici, quavis pre necessitate clament qui sunt ibi dicentes: "miseremini mei, miseremini mei, saltim vos amici mei!"*.<sup>929</sup> Nonostante questo, anche lui, nel capitolo immediatamente successivo, si dedica a spiegare le diverse tipologie di suffragi.

*Suffragia*. Il settimo capitolo del *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* descrive quindi i dodici modi di giovare alle anime purganti, *scilicet dominici corporis immolatio et missarum celebratio; secundo, fidelium pia oblatio; tertio, bonorum oratio; elemosinarum largitio; Ecclesie bona suffragia communia seu pro eis facta penitentia, id est penitentia a suis facta; item, peregrinatio suorum; item, crucis pro eis assumptio et executio legatorum piorum; solutio; restitutio; fidei deuotio*.<sup>930</sup> Diversi *exempla* sono poi presentati per avvalorare l'efficacia e l'importanza di tali forme di suffragio, da racconti in cui le anime insorgono contro il vescovo che non permette al prete di celebrare messe di suffragio,<sup>931</sup> agli *exempla* risalenti a Gregorio Magno ambientati alle terme.<sup>932</sup>

L'ottavo capitolo mira a svelare in che modo i suffragi migliorano la condizione delle anime del purgatorio. Ogni tipologia di suffragio alla fine coincide con la diminuzione del tempo di pena prestabilito in purgatorio o con la liberazione dalla pena stessa. I diversi suffragi elencati sono: le orazioni dei fedeli, la penitenza degli amici per le anime, l'indulgenza dei prelati, i suffragi della Chiesa, la crociata, la risoluzione veloce dei debiti, le elemosine e l'ospitalità, l'aiuto da parte dei beati, la fede, la restituzione di oggetti ottenuti in malo modo in vita.<sup>933</sup>

<sup>926</sup> Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit. V, p. 92, 78 - 80.

<sup>927</sup> Ivi, p. 94 - 95, 236, 245 - 253.

<sup>928</sup> Iacobi de Voragine *Sermones Aurei*, cit., II, *De sanctis*, p. 351a e b.

<sup>929</sup> Giob. 19, 28; Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit. V, p. 95, 167 - 170.

<sup>930</sup> Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., V, p. 167, 820 - 825.

<sup>931</sup> Cf. Tubach: 3214. Cf. Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., CLIX, p. 1120. Cf. Iacobi de Voragine *Sermones Aurei*, cit., I, *De sanctis*, p. 581a.

<sup>932</sup> Cf. Tubach: 1461. Cf. Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 42, 1 - 4; IV, 57, 3 - 7.

<sup>933</sup> Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., V, p. 173 - 189, 993 - 1470.

Si è detto che anche nel *De dono timoris* sono elencati i diversi suffragi possibili, infatti sono nominate le messe, le oblazioni fatte dall'altare, i suffragi della Chiesa, le orazioni spirituali, le penitenze, la restituzione di oggetti che il defunto non ha voluto o non è riuscito a restituire al proprietario, la *bone ordinationis defuncti executio*, le elemosine, l'intercessione dei santi. Questo elenco di suffragi mostra un punto di incoerenza nel discorso del religioso francese: dopo aver affermato che è bene aver paura del purgatorio poiché in quel luogo non si riceverà aiuto da parte di nessuno, ecco che il predicatore elenca tutte le diverse possibilità di suffragio, tra cui l'aiuto da parte dei santi. Anche Stefano di Bourbon si era mostrato un po' incoerente chiamando in causa l'idea di oblio anche per le anime del purgatorio, ma non aveva affermato l'assenza di aiuti per le anime purganti, piuttosto la loro pochezza.

Particolarmente interessante tra i suffragi è la possibilità di restituire beni terreni rimasti in possesso del defunto, ma non di sua proprietà. In alcuni *exempla* la restituzione di un oggetto rubato permette di riparare al danno compiuto dal defunto in vita e così diminuirne la colpevolezza e di conseguenza la pena ultraterrena. Vi sono però esempi di anime punite in purgatorio a causa di un oggetto non restituito involontariamente, come nel caso del racconto numero 103 dell'opera di Gervasio di Tilbury. In questo racconto una fanciulla vergine vede in apparizione un parente defunto, che, comparando sempre alla stessa ora, le racconta le sue condizioni e in che modo i suffragi le migliorino. Il caso diventa famoso e altre persone vogliono comunicare con l'anima che vede solo la fanciulla che farà da interprete. Ad un certo punto, mentre sta parlando, l'anima ...

*adiecit se penam pati pro cingulo quod cuidam ciui Aptensi non restituerat, dicens se a cinctorio ignis liberari si cingulum illud, in scrinio suo repositum, restitueretur; quod et factum est.*

*Item querit prior quid ipse egerit dum castrum Belliquadri intraret. Respondet quod, uino porrecto in domo Willelmi Bedocii gramatici, prior ipse prius biberit, cum diu conflictum habuisset ad socios quis prius bibiturus esset. Querit si quod ipsi prior bonum contulisset. Respondit maximum sibi remedium illatum ex eo quod missas pro eo cantari fecerat. Querit prior quod summum mortuorum sit adiutorium. Respondit sacrificium in missa.<sup>934</sup>*

Ecco che anche l'anima del purgatorio svela diverse possibilità di suffragio, dalla restituzione di un oggetto alla celebrazione di una messa. Bisogna ricordare che l'anima è finita in purgatorio dopo una morte violenta occorsa in viaggio; la mancata restituzione della cintura sembra essere totalmente involontaria, e dal testo non vi è traccia di indicazioni che individuino la cintura come rubata, anche se non si può escludere. Lo stesso testo testimonia anche altre forme di suffragio e i benefici che ne derivano. Per esempio, le elemosine: l'anima purgante appare coperta da alcuni vestiti, mentre nell'apparizione precedente era seminuda, la fanciulla allora ...

*proprio motu querit quid sibi uelit quod pridie tam nudus et confractis uestibus apparuit, nunc e diuerso pristinis sit uestimentis indutus. Respondit hec esse uestes suas, quas mater ipsius uirginis pauperibus dederat; quibus antea non poterat indui, cum nullo beneficio poterat ipsius non distributis adiuuari.<sup>935</sup>*

---

<sup>934</sup> Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, cit., p. 176 - 178.

<sup>935</sup> Ivi, p. 176.

Ecco dunque che le vesti del figlio deceduto, donate dalla madre ai poveri, giovano all'anima del giovane in purgatorio poiché lo rivestono in quel luogo di pena dove era giunto seminudo. I suffragi e i loro benefici per le anime sono al centro di moltissimi racconti presenti nel basso-medioevo, alcuni di questi analizzati nei capitoli precedenti, come quello dell'uomo inseguito da un cavallo nero e liberato nel momento in cui il visionario accetta di partire in crociata per lui come suffragio.<sup>936</sup>

Infine, anche al termine di questo libro, come di quello in cui era descritto l'inferno, l'ultimo capitolo esplicita in che modo è utile meditare sulle pene purgatoriali.

### 2.2.7. Il purgatorio tra inferno, paradiso e mondo

Le caratteristiche psicologiche sono meno marcate nel purgatorio, anzi, la certezza della salvezza finale, la possibilità dei suffragi da parte di amici, esponenti della chiesa e anche dei beati sembra opporsi direttamente alla caratterizzazione dell'ambiente e della condizione infernale. Se a livello di immagini e di archetipi l'opposizione prevalente è tra paradiso e inferno fin dall'alto-medioevo e rimane tale per tutta l'epoca medievale, agli albori della dogmatizzazione del purgatorio sembra essere la condizione psicologica ad essere invertita tra purgatorio e inferno. Anche a livello macrostrutturale, Stefano di Bourbon, dopo aver affermato l'esistenza di inferno e purgatorio e averne descritto l'ambiente, nel primo caso utilizza diversi capitoli per spiegare come diverse situazioni peggiorino le pene infernali aggravando la condizione psicologica dei dannati, mentre nel secondo caso si serve di diversi capitoli per spiegare come, all'opposto dell'inferno, è possibile migliorare la situazione delle anime purganti, che in questo modo non giungono mai alla disperazione che invece investe ogni dannato. Lo stesso discorso è possibile anche per quanto riguarda la descrizione del purgatorio da parte di Umberto di Romans, sebbene sottolinei maggiormente la mancanza di aiuti e ascolto anche per le anime purganti. Se non si rileva una differenza sostanziale nelle pene infernali e purgatoriali, se non per quanto riguarda la durata della punizione, il purgatorio eredita la speranza e in parte la condizione psicologica dal paradiso, pur mostrandosi un luogo molto più oscuro, o infernalizzato, del celebre purgatorio dantesco. Né Stefano di Bourbon, né Umberto di Romans rinunciano a turbare anche a livello psicologico le anime purganti attraverso la pochezza o l'assenza di aiuti, attraverso il paragone tra le penitenze *post mortem* e quelle terrene o ancora con terribili pene, ma è altrettanto evidente la differenza presente in entrambi gli autori tra i libri che trattano dell'inferno e quelli che trattano del purgatorio su questo argomento. La differenza che intercorre tra inferno e purgatorio a livello psicologico può essere esemplificata da alcuni appellativi che Iacopo da Varazze dà ai due regni; l'inferno è detto *carcer Dei*, il purgatorio *hospitale Dei*. La differenza tra coloro che sono in ospedale e quelli che sono in carcere è sostanziale: se entrambi non sono in una situazione fisica ottimale, ma di limitazione fisica, i pazienti dell'ospedale sono curati, mentre i detenuti in prigione scontano una pena. Bisogna ricordare che Iacopo da Varazze rende anche fisica e visibile la speranza in purgatorio introducendo le visite da parte degli angeli alle anime purganti.

In quest'ottica è interessante rilevare come spesso nei sermoni di Iacopo da Varazze e nell'opera di Stefano di Bourbon era apparsa una tripartizione dell'universo in paradiso, mondo e inferno, come si è detto nel capitolo precedente,<sup>937</sup> mentre altrove erano ricordati

---

<sup>936</sup> Cf. *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit. I, V, p. 177 - 178, 1106 - 1134.

<sup>937</sup> Cf. par. III.2.2.2.

anche il purgatorio e il limbo. Se infatti il purgatorio sembra aver ereditato l'ambientazione e le pene dall'inferno e la speranza e la certezza della salvezza che donano una certa serenità psicologica dal paradiso, sembra aver assunto altre caratteristiche dal "mondo". Il purgatorio infatti è l'unico regno ultraterreno che non è eterno e che scomparirà assieme al mondo, alla fine dei tempi, con il Giudizio Universale. Inoltre, il legame più stretto tra le anime dei morti e i vivi diventa ancora più stringente nel caso delle anime purganti, per le quali tutta la serie di suffragi possono migliorare le condizioni di pena. Un gran numero di *exempla* e racconti sembra essere funzionale a diffondere e giustificare la pratica dei suffragi, molto più che a descrivere gli ambienti dell'aldilà. Inoltre, come in molte omelie si è mostrato che il mondo sembra essere una sintesi di caratteristiche infernali e paradisiache che poi saranno scisse alla fine dei tempi, anche il purgatorio si mostra come un'amalgama dei due più antichi regni ultraterreni. Per Iacopo da Varazze, per esempio, in purgatorio sono presenti sia angeli che demoni, sebbene tale credenza non trovi supporto nei trattati di Umberto di Romans e di Stefano di Bourbon.

Sembra possibile ipotizzare che da un sistema tripartito in inferno, paradiso e mondo sia nato un quarto regno che rappresenta una sintesi media delle tre realtà precedenti, almeno per quanto riguarda le opere analizzate. Inoltre ai quattro regni descritti è stato aggiunto il limbo che però è stato messo a sistema solo da Iacopo da Varazze, in un sermone in cui il predicatore elenca cinque regni ultraterreni, tra cui compaiono inferno, paradiso, purgatorio, limbo e mondo.<sup>938</sup> Nelle opere di Umberto di Romans e Stefano di Bourbon non sono presenti libri o capitoli esplicitamente dedicati al paradiso o al limbo.

#### 2.2.8. Tracce di paradiso: metafore e paragoni

Se nel *Tractatus* di Stefano di Bourbon vi sono interi libri dedicati a inferno e purgatorio ed un altro dedicato al *Iudicium Uniuersalis*, non c'è uno spazio dedicato al paradiso; lo stesso dicasi del *De dono timoris*. Ogni tanto elementi paradisiaci entrano per contrasto nei capitoli riservati agli altri due regni ultraterreni, mentre nel caso della letteratura omiletica la descrizione del paradiso può apparire, sempre secondo una logica oppositiva, in confronto con ambienti inferi ottenendo uno spazio equivalente a quest'ultimo luogo ultraterreno all'interno del singolo sermone. Talvolta può accadere che un'omelia offra più spazio alla descrizione simbolica del paradiso che a quella di altri regni ultraterreni, come quella citata per trattare dell'immagine del banchetto celeste.<sup>939</sup>

Si proverà di seguito a elencare le principali caratteristiche del regno dei cieli illustrate nelle opere analizzate.

*Visio Dei*. L'elemento principale che si oppone alle condizioni delle anime negli altri due regni ultraterreni, oltre che nel limbo, sia quello dei padri che quello dei bambini, è la possibilità per le anime beate di vedere Dio: la *visio Dei*, la visione beatifica. Tale visione celeste è rintracciabile in quasi tutte le opere che trattano dell'aldilà; moltissimi esempi sono già stati analizzati in altri capitoli. Si può anche rilevare che in nessuna opera analizzata vi è un tentativo di descrivere in cosa consiste questa esperienza: viene solo affermato, per contrasto,

---

<sup>938</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, I, *De sanctis*, cit., p. 353a - b. Il sermone è intitolato *De quinque animarum locis post mortem* e tra di essi appare il *mundus*; nonostante ciò il predicatore non descrive in che modo le anime lo abitino dopo la morte, anzi, lo definisce *stadium Dei*, un luogo dove le anime provano il loro valore, attività impossibile dopo la morte e l'avvenuto giudizio individuale.

<sup>939</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, II, *De tempore*, cit., p. 172a - b

che una delle peggiori condizioni dell'inferno e del purgatorio è proprio la privazione della vista di Dio.<sup>940</sup>

Per quanto riguarda altre caratteristiche del regno celeste si farà riferimento alla simbologia presente nei sermoni di Iacopo da Varazze, soprattutto per quanto riguarda il paragone del regno celeste con l'immagine della *domus* divina.

Nel quinto sermone scritto per la festa di Ognissanti, Iacopo da Varazze illustra da cosa è resa illustre la casa celeste, intitola infatti il suo testo *A domini liberalitate, consortii nobilitate, a loci amoenitate, et a gaudii immensitate celestis domus commendatur*.

*Quatuor sunt quae domum reddunt amoenam, scilicet Domini liberalitas, confortii nobilitas; loci amoenitas, et gaudii immensitas. Ab iis quatuor domum caelestem commendat.*<sup>941</sup>

Questo passo individua quindi quattro caratteristiche paradisiache: la liberalità divina, la nobiltà della corte celeste, l'amenità del luogo stesso e l'immensità della gioia.

*Liberalitas*. Nel paragrafo successivo Iacopo da Varazze prova ad esprimere cosa si intende con il termine *liberalitas*.

*Primo a liberalitate Domini, cum dicit, "Rex meus et Deus meus", licet enim sit Rex et Deus, est tamen noster, quia se et sua nobis dedit. Liberalitas autem eius apparet, quia omnes peregrinos facit cives, facit perpetuos habitatores, facit domesticos, et haeredes. (...) Haec igitur tria nomina, scilicet civis, aeternus, filius, in fronte scripta habebunt. "Habentes nomen eius, et nomen patris eius scriptum in frontibus suis"<sup>942</sup>, et sic habebunt instrumentum de sua civitate, aeternitate, et Dei filiatione.*<sup>943</sup>

Dio è definito re, entrare in paradiso è paragonato ad entrare nella famiglia di Dio, del re e quindi nella sua eredità. Questa è la liberalità di Dio: l'essere eredi legittimi di quanto è di Dio.

*Nobilitas consortii*. Tale caratteristica paradisiaca si oppone alla *horribilis societas* che caratterizzava l'inferno nei trattati di Umberto di Romans e di Stefano di Bourbon, oltre che in alcuni sermoni di Iacopo da Varazze. Il consorzio è formato dai beati, ci ricorda il predicatore, che sono beati in ognuno dei cinque sensi: la vista per la *Dei visio*; l'udito per le dolcissime parole di Dio, per il giubilo degli angeli e la lode perpetua degli uomini; l'olfatto per l'odor di rosa che simboleggia la carne pulitissima di Cristo, per il balsamo che rappresenta la Sua soave divinità e per l'anima piena di ogni unguento; il gusto per *Dei dilectione, quam sentiet ex carne Dei dulcissima*; il tatto per la possibilità di toccar la persona di Cristo (*si enim tanta virtus erat in tangendo fimbriam eius, quanta suavitas erit tangere personam eius?*).<sup>944</sup> Questa beatitudine che tocca ognuno dei cinque sensi sembra opporsi all'"universalità" della pena infernale enunciata da Umberto di Romans che coinvolgeva ogni parte del corpo dei dannati.

Oltre ai beati, nel paragrafo successivo, dedicato a illustrare in cosa consiste l'*amoenitas* della casa di Dio, si descrivono anche gli abitatori delle diverse stanze, in particolare: gli Angeli di

<sup>940</sup> Cf. *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, II, *De sanctis*, cit., p. 351a e b; cf. *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 120 - 129, 1438 - 1688; cf. *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 70 - 77, 724 - 871.

<sup>941</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, II, *De sanctis*, cit., p. 341b.

<sup>942</sup> Apoc. 14, 1.

<sup>943</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, II, *De sanctis*, cit., p. 341b.

<sup>944</sup> Ivi, p. 341b - 342a.

Dio nell'oratorio, i patriarchi nell'atrio, i profeti dell'avvento di Cristo nel cellario, gli apostoli nella sala del consiglio, i martiri nel cenacolo, i *confessores* nel giardino, le vergini sposate nella stanza da letto; la vergine Maria visita tutte le stanze.<sup>945</sup>

*Amoenitas*. Questa *qualitas* dell'ambiente celeste è forse quella più legata ad immagini topiche, presenti in tutto il medioevo. In primo luogo, il *topos* del *locus amoenus* spesso collegato all'idea di un Eden, composto da un giardino lussuoso, verde, con fiori profumati e ruscelli trasparenti. In secondo luogo, può essere collegata anche all'archetipo della *domus aurea*, del palazzo celeste, pulito, costruito con materiali preziosi e confortevole. Nel testo analizzato del predicatore italiano l'*amoenitas* è riferita a questa seconda immagine, quella della casa divina. Infatti, *amoenitas consistit in duobus; est magna, et bene disposita. De magnitudine eius dicitur: "O Israel quam magna est domus Dei". Est enim longa sine fine, (...) alta sine modo, (...) ampla sine mensura, (...). Est igitur sic longa, quod oculus non potuerit attingere, sic alta quod auris non potuerit audire, sic ampla quod cor non sufficiat cogitare.*<sup>946</sup> Come si diceva, oltre a descrivere l'immensità della casa del paradiso, Iacopo da Varazze individua anche le stanze e cita l'oratorio, l'atrio, il cellario, la sala del consiglio, il cenacolo, il *viridarium* e la camera da letto.<sup>947</sup> Ogni stanza è abitata da coloro che compongono la corte celeste.

*Immensitas gaudii*. Nell'omelia analizzata la grandezza della gioia non è descritta nelle sue cause, ma nelle sue conseguenze, infatti Iacopo da Varazze ricorda che di tutti gli usi che l'uomo fa della parola, del linguaggio, l'unico utile in paradiso sarà la lode di Dio. Infine, *ipse Deus erit fine omnium desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Si quis amicum libenter videt, aliquando ipsa sua visio finitur, ideo dicitur; sine fine videbitur. Si quis aliquem amat, aliquando ipse suus amor in fastidio vertitur; ideo dicitur, sine fastidio amabitur. Si quis semper cantaret, aliquando fatigaretur, ideo subditur, sine fatigatione laudabitur.*<sup>948</sup>

*Risus*. Elemento opposto a una delle aggravanti delle pene infernali, ossia la derisione da parte di Dio dei dannati colti nella loro punizione, il riso connota gli abitanti del paradiso secondo Iacopo da Varazze. Nel sesto sermone dedicato alla festa di Ognissanti, le sette beatitudini evangeliche sono associate a sette ordini di beati in cielo: uno di questi è composto dai "*beati qui lugent*", *et ista beatitudo convenit Martyribus*. Questi beati *risu perpetuo replebuntur: "Beati qui nunc fletis, quia rideretis". In caelo quidem est risus plenus.*<sup>949</sup> Si noti che questa caratteristica si oppone ad una delle aggravanti delle pene infernali citate da Umberto di Romans e Stefano di Bourbon: l'irrisione da parte di Dio dei dannati in pena, irrisione che nello stesso sermone Iacopo da Varazze attribuisce agli angeli, ai parenti dei defunti e agli altri dannati. Non solo, spesso in *exempla* incontrati nei capitoli precedenti i protagonisti sentivano voci, simili a gemiti e pianti, provenire da un vulcano, per scoprire che erano le voci di anime dannate e sofferenti. Il pianto è una caratteristica delle anime dell'inferno anche se non è un elemento messo in rilievo dai trattati analizzati.

---

<sup>945</sup> Ibidem.

<sup>946</sup> Ivi, p. 342a.

<sup>947</sup> Ibidem.

<sup>948</sup> Ivi, p. 342b - 343a.

<sup>949</sup> Ivi, p. 343b.

*Satietas*. Il terzo sermone dopo la venticinquesima domenica di Pasqua propone la tripartizione dell'universo in inferno, paradiso e mondo, che sono confrontati in merito al nutrimento dell'uomo. Se l'inferno è il luogo dove le anime patiscono sempre e per sempre la fame e il mondo è il luogo dove vi sono momenti di sazietà e momenti in cui si sente la morsa della fame, il cielo è quel posto dove vi è una *satietas plena*, dove non si patirà più la fame. Nell'illustrare in cosa consista questa sazietà Iacopo da Varazze ricorre ai cinque sensi così come aveva fatto per spiegare in cosa consistesse l'immensità del gaudio. Per quanto riguarda la vista ritorna il tema principe della *Visio Dei*, per quanto riguarda l'olfatto scrive *olfactus delectabitur in refolescentia Christi. In ipso enim est balsamum divinae naturae, cinnamorum devotae, et myrtha carnis mortificatae*. Il gusto è diletto dalla dolcezza della carne di Cristo, il tatto dalla persona di Cristo, l'udito dalla dolcezza della voce di Cristo. Queste immagini concrete sono da interpretare attraverso lo spettro simbolico che lo stesso predicatore rivela e commenta nel proprio discorso.<sup>950</sup>

*Sonus*. Mentre, l'inferno era connotato da grida, rumori, suoni sgradevoli, l'opposto caratterizza il paradiso. Se si è già trattato di come l'udito dei beati è diletto dalla dolce voce di Gesù, non si esaurisce qui la musica celeste.

*Iste triplex sonus in caelesti patria resonabit. Sonus enim qui fit cum pulsu, sicut in cythara et psalterio, signat dulcissimam Christi allocutionem. (...) Illa ergo vox Christi est suavissima, quae procedit a psalterio divinae naturae est superior; et a cythara naturae humanae quae est inferior. Sonus qui fit cum flatu sicut in organo, signat Sanctorum laudem, qui fuerunt organum Spiritus Sancti, quia Spiritus Sanctus per ipsos sicut per organum est locutus. (...) Ipsi ergo spiritu Sancto afflatis in laudem et gratiam actionem prorumpent (...). Sonus qui fit cum cantu sicut in voce significat angelicam iubilationem (...). Iste ergo triplex sonus in caelesti patria audietur. Unus qui causatur a voce Christi dulcissima. Alius qui causatur a iubilatione Angelica, tertius qui causatur a gratiarum actione et laude humana.*<sup>951</sup>

*Libertas*. In un sermone quaresimale Iacopo da Varazze paragona i due regni, infernale e celeste, attraverso l'esegesi del passo del vangelo Matt. 16,19, in cui agli apostoli viene detto: "Amen dico vobis quemcumque alligaueris super terram erunt ligata et in celo etc". Il predicatore interpreta questo passo come un'indicazione per le condizioni che ci saranno nell'aldilà, per cui ritiene una condizione infernale la mancanza di qualsiasi forma di libertà, l'essere legati, all'opposto in paradiso non vi è nessun legaccio, nessun legame che limiti la libertà dei beati, che infatti sono "sciolti". *Vbi notandum est quod in celo sunt omnes soluti.*<sup>952</sup>

*Lux*. In un'omelia simile a quella citata sopra e scritta sempre per il tempo di quaresima, viene suggerita un'altra *qualitas* del paradiso in opposizione ad un'altra caratteristica infernale: la luce, il giorno, sono opposti alla notte, alle tenebre. Le tenebre esteriori presenti nel testo biblico sono dette esterne rispetto ad ogni giorno, fuori dalla luce di ogni giorno e sono condizione del regno infero. Al contrario il regno celeste è luminoso e senza tenebra: infatti *in celo quidem sunt dies sine tenebris.*<sup>953</sup> Il cielo è quindi come un giorno nel quale non giunge mai la notte.

<sup>950</sup> Iacobi de Voragine Sermones Aurei, I, De tempore, cit., p. 305b.

<sup>951</sup> Ivi, p. 306a - b.

<sup>952</sup> Iacopo da Varazze, Sermones quadragesimales, cit., p. 220.

<sup>953</sup> Ivi, p. 21.

L'eredità di Dio, un luogo bellissimo e ameno, il riso, la sazietà e la gioia immensa che coinvolgono ognuno dei cinque sensi, una nobile compagnia, la libertà, la luce perenne, sembrano essere queste le caratteristiche del regno celeste che connotano la condizione delle anime dei beati, e altro si potrebbe aggiungere attraverso gli archetipi commentati in questo e nei capitoli precedenti.

Separatamente si può rilevare che in diversi testi gli abitanti del cielo indossano una veste bianca che dà un'idea di purezza e pulizia fisica e morale, strettamente connesse per il vincolo simbolico. Questo permette di ricordare che ognuno degli elementi analizzati non può essere scostato dal procedimento che è alla base del mondo medievale e della composizione dei sermoni.

Inoltre si può osservare che queste immagini paradisiache sembrano essere state coniate dall'opposizione con le caratteristiche del regno infernale. In effetti l'immensità della gioia sembra contrapporsi all'*acerbitas* delle pene ultraterrene, come l'*amoenitas* al fetore e all'immondizia degli ambienti inferi, o la nobiltà degli abitanti del cielo all'orrore della società di "Dite", o ancora l'eredità ottenuta dai beati alla reclusione e all'abbandono dei dannati da parte di Dio.

### 3. I peccati e le pene nell'aldilà degli *exempla*

Dopo aver analizzato gli archetipi descrittivi dei regni ultraterreni presenti nei racconti esemplari e ripercorso le descrizioni di inferno, purgatorio e paradiso tramandate dai trattati di predicazione e da alcuni sermoni, si intende ora focalizzare l'attenzione sui rapporti che legano i peccati alle corrispondenti pene ultraterrene per come appaiono negli *exempla*.

Diverse pene infernali e purgatoriali sono state descritte nella letteratura visionaria<sup>954</sup> e oggetto anche di opere di teologia. In particolare, si è detto che nell'*Elucidarium* di Onorio Augustodunense sono individuate e presentate nove categorie di pene infernali, ossia: il fuoco, il freddo, i vermi immortali, il fetore, i colpi di frusta o di martello, le tenebre palpabili, la vergogna della propria colpa che non si può nascondere, la vista orribile dei demoni e il clamore spaventoso dei dannati, i legacci di fuoco.<sup>955</sup>

Anche altre opere basso-medievali ripresero tale suddivisione dei supplizi eterni, per esempio, il *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach:

*De poenis inferni quae innumerabiles sunt, novem specialius notantur. Quae sequenti versiculo comprehenduntur: «Pix, nix, nox, vermis, flagra, vincula, pus, pudor, horror. Haec tormenta novem, fine modoque carent».*<sup>956</sup>

Sebbene le categorie proposte da Onorio Augustodunense siano riprese anche dagli autori analizzati, i loro racconti riportano una gamma di pene molto più ampia e articolata.

Di seguito si propone una tabella, nella quale non saranno utilizzate come criterio costruttivo queste nove categorie, che, seppure utili, non rendevano conto di tutti i diversi aspetti interessanti delle narrazioni esemplari. In essa sono invece proposte le pene rilevate, sotto due categorie, lo “strumento” della pena e la “modalità” attraverso cui essa è eseguita. In seguito, è indicato il regno ultraterreno in cui è subita la pena e il luogo di ambientazione in esso (un pozzo, un lago, un monte, etc.). In un'altra colonna è indicato l'“uso narrativo” degli elementi dell'aldilà, ossia il motivo funzionale con cui sono introdotti questi elementi, il loro scopo nella storia raccontata. Nelle colonne successive saranno riportati, se presenti, la tipologia del peccato punito e la categoria del peccatore (uomo, donna, religioso, laico, nobile, contadino, nome proprio, etc.). Infine, saranno dati i riferimenti all'opera in cui l'*exemplum* è contenuto. La categoria chiamata “uso narrativo” può non apparire molto chiara, si riprenderà quindi un attimo la sua descrizione. Questa serve per indicare nella tabella con quale funzione narrativa gli elementi dell'aldilà entrano nel racconto esemplare. Per esempio, si può notare che molti *exempla*, più che illustrare il rapporto tra peccato e pena direttamente, lo lasciano intendere implicitamente mettendo a tema altri argomenti, come la morte del protagonista del racconto. Spesso, per esempio, gli *exempla* che coinvolgono le immagini dei vulcani trattano di vulcani esistenti come l'Etna, lo Stromboli, o il Vesuvio, nei quali il protagonista della narrazione viene gettato dai demoni. In questo modo viene rappresentata la morte di un empio, in cui il

<sup>954</sup> Una classificazione delle pene infernali presentate in un certo numero di *visiones* medievali, come altre opere latine del basso-medioevo, tra cui alcune trattate anche in questo elaborato, si può trovare in Ludovica Bianchini, *Le pene infernali e purgatoriali nelle visioni dei secoli XI - XIII*, tesi di laurea magistrale, relatore: Rossana E. Guglielmetti, Università di Milano, anno accademico: 2017 - 2018, p. 80 - 101. (<http://www.studilefili.unimi.it/extfiles/unimidire/56101-attachment/bianchini-classificazione-delle-pene-secoli-xi-xiii-1.pdf>).

<sup>955</sup> Onorio Augustodunense, *Elucidarium*, cit., p. 447.

<sup>956</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, I, V, p. 2178 - 2179.

vulcano rappresenta l'ambiente infernale e, stanti le sue caratteristiche fisiche, la pena ultraterrena patita in tale luogo può essere facilmente intuita. Sarebbe scorretto dire che tali *exempla* sono ambientati all'inferno, così come non sono esattamente ambientati sulla terra: essi narrano la morte di un uomo, il suo viaggio dalla terra al regno ultraterreno meritato, per cui nella colonna dei "regni" si è scelto di indicare "verso inf" e "verso purg" per esprimere il "regno" in cui si svolgono questi racconti esemplari, mentre nella colonna "uso narrativo" si troverà il termine "morte" per indicare con quale funzione gli elementi dell'aldilà entrano nel discorso esemplare.

Essendo gli *exempla* e le pene riproposte in autori ed opere differenti, si è scelto di dare dei titoli agli *exempla* e di porli in caselle collocate sopra la riga in cui è indicata la pena descritta da questi. In questo modo, se un *exemplum* riporta la rappresentazione di più pene, sarà possibile ricondurre ognuna di queste non solo alla stessa opera, ma anche allo stesso racconto esemplare. La soluzione dovrebbe permettere di rendere conto delle diverse pene contenute nello stesso *exemplum*, senza inficiare la possibilità di osservare le differenti punizioni che sono descritte nella stessa opera e di conseguenza la possibilità di individuare una pena che è riportata in più *exempla* o più opere.

Si consideri che la tabella è stata compilata considerando più fonti di quelle precedentemente prese in considerazione per dare un quadro più completo della ricorrenza di certi motivi e certe pene.

Le opere saranno indicate con queste abbreviazioni:

- ArnL - Arnolfo da Liegi- *Alphabetum narrationum*
- Coll. Clar. - *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense*
- Coll. Ex. - *Collectio exemplorum Cisterciensis*
- CrdE - Corrado di Eberbach - *Exordium Magnum*
- CsrH - Cesario di Heisterbach - *Dialogus miraculorum*
- FdrV - Federico Visconti - *Sermones*
- GcV - Giacomo di Vitry - *Sermones vulgares*
- GrvT - Gervasio di Tilbury - *Otia imperialia*
- GvG - Giovanni Gobi - *Scala coeli*
- IV Leg - Iacopo da Varazze - *Legenda Aurea*
- IV Serm. q - Iacopo da Varazze - *Sermones quadragesimales*
- IV Serm. s - Iacopo da Varazze - *Sermones Aurei, de sanctis*
- IV Serm. t - Iacopo da Varazze - *Sermones Aurei, de tempore*
- Lib. Ex. - *Liber exemplorum ad usum praedicatorum*
- Magn. Spec. - *Magnum speculum exemplorum*
- OrdV - Orderico Vitale - *Historia ecclesiastica*
- P.D. - Pier Damiani - *Lettere*
- PtrC - Pietro di Cluny - *De miraculis libri duo*
- StB - Stefano di Bourbon - *Tractatus de diversis materiis predicantibus*
- Tab. Ex. - *Tabula exemplorum*
- UmbR - *Humberti de Romanis De dono timoris*

Strumento della pena	Modalità della pena	Luoghi di pena	Regno	Uso narrativo	Peccati	Peccatori	Opera
<i>Un uomo adultero e vessatore punito su un cavallo di fuoco e una sella di chiodi. (cf. spine e chiodi di fuoco; fetore + fumo)</i>							
fetore+ fumo	cavallo nero+ fuoco narici+ armatura		inf	pena	lussuria (adulterio)+ vessazione+omicidio		StB (I, IV, p.79-80)
<i>Vescovo punito all'inferno per un calice sottratto. (cf. liquido bollente, padella, calice infernale)</i>							
fetore+ fumo		lago	inf	pena			PD (n.102, p.120-121)
<i>Visione del soldato. Gregorio Magno, Dialogi, cit., IV, 37.</i>							
fetore+ fumo		fiume+ ponte	inf	probatorio			UmbR (IV, p.57)
	nero						StB (I, IV, p.75-76)
<i>Purgatorio di san Patrizio. (cf. fuoco; ghiaccio; metalli bollenti; spine, chiodi di fuoco; padella; rospo+drago+serpente)</i>							
fetore+ fumo		pozzo	inf	pena			IV. Leg (XLIX, p. 321-325)
	reclusione						StB (I, V, p. 158-161)
<i>Un uomo adultero e vessatore punito su un cavallo di fuoco e una sella di chiodi. (cf. fuoco; spine, chiodi di fuoco)</i>							
fetore+ fumo	cavallo nero+ fuoco narici+ armatura		inf	pena	lussuria (adulterio)+ vessazione+ omicidio		StB (I, IV, p. 79-80)

<i>Monaca salvata dall'intervento della Madonna (cf. serpenti+vermi; tortura)</i>							
fetore+ fumo		pozzo	inf	pena	lussuria	religioso-monaca	Magn. Spec. ( <i>Infernus</i> , 12, p. 433)
<i>Il padre di famiglia liberato da tre poveri e dalla beata Vergine.</i>							
fuoco+ serpenti		fiume+ ponte	purg	probatorio			StB (I, V, p. 183-185)
<i>Un albero cresce dal ventre di un usuraio. Tubach: 4975.</i>							
fuoco+ fango	immersione+ posizione supina		inf	pena	avidità (usura)		StB (I, IV, p. 99)
<i>Papa Benedetto punito tramite trasfigurazione, fuoco, fetore e tortura. Tubach: 575.</i>							
fuoco+ fetore	rapimento+ trasfigurazione (orecchie e coda da asino, resto da orso) + orso rapitore		inf	pena	lussuria	religioso-papa (Benedetto IX)	GvG ( <i>de luxuria</i> , n. 632, p.432)
<i>Laico punito in modo conforme per ogni suo vizio. Tubach: 2154. (serpenti; calice infernale; sedia, trono fuoco)</i>							
fuoco	demoni+ soffiare tuba	aula	inf	pena	gola+ lussuria+ vanità (canto)	laico	UmbR (IV, p. 58-59) GvG ( <i>de cantu vano</i> , n. 170, p. 230)
<i>Ludovico langravio di Turingia chiuso in un pozzo infernale. (cf. calice infernale; solitudine)</i>							
fuoco	reclusione+ laccio per uccellagione	pozzo	inf	pena	furto (contro chiesa)	Ludovico langravio	ArdL (n. 717, p. 400)
<i>Il lussurioso salvato dalla devozione alla Madonna che racconta le pene infernali.</i>							
fuoco	reclusione+	pozzo	inf	pena	lussuria		Lib. Ex.

	tutto corpo+ autoflagellazione						(n. 199, p. 117)
--	-----------------------------------	--	--	--	--	--	------------------

*La monaca dannata che tiene in braccio il figlio che ha ucciso infuocato.*

<b>fuoco</b>	bimbo infuocato in braccio	pozzo	inf	pena	omicidio (infanticidio+parricidio)	religioso-monaca	CsrH (XII, 21, p. 2222)
--------------	----------------------------	-------	-----	------	---------------------------------------	------------------	----------------------------

*Un crociato peccatore è messo su un rogo di giorno e costretto a viaggiare di notte. Tubach: 4005c. (cf. tortura)*

<b>fuoco</b>	rogo+ demoni+ alternato a viaggio		purg	pena	vizi	soldato	StB (I, V, p. 152)
--------------	---	--	------	------	------	---------	-----------------------

*Il figlio di un ebreo liberato da un forno ardente.*

<b>fuoco</b>		forno	purg	suffragi+ pena		ebreo	StB (I, V, p. 182-183)
--------------	--	-------	------	-------------------	--	-------	---------------------------

*Giovane appare alla cugina diverse volte. (cf. cintura, catena fuoco)*

<b>fuoco</b>	purgatorio	aria	purg	pena		giovane	GrvT (n. 103, p. 176)
--------------	------------	------	------	------	--	---------	--------------------------

*Il cappellano di Neuchatel preferisce stare dentro un lago di fuoco che soffrire il fuoco infernale o purgatoriale. Tubach: 3996.*

<b>fuoco</b>		lago	purg	pena gravità			ArdL (n. 776b, p. 431)
							StB (V, p. 153-154.)
							UmbR (V, p. 91)

*Visione di un lago di fuoco colmo di serpenti. (cf. drago+serpente)*

<b>fuoco</b>		lago	inf	pena			PD (n. 102, p. 123)
--------------	--	------	-----	------	--	--	------------------------



<i>Purgatorio di san Patrizio.</i> (cf. ghiaccio; fetore + fumo; metalli bollenti; spine, chiodi di fuoco; padella; rospo+drago+serpente)							
<b>fuoco</b>		fiume	purg	probatorio+ pena			IV. Leg (XLIX, p. 321-325) StB (I, V, p. 158-161)
<i>Lo stato delle anime dannate.</i> (cf. calice infernale)							
<b>fuoco</b>	immersione+ gradazione	fiume	inf	pena	rei dopo la confessione+ avidità (usura)+ superbia, invidia+ lussuria+ tutti i vizi		IV. Serm. t. (p. 49)
<i>Il cavaliere punito all'inferno per i suoi vizi.</i> (cf. letto; rospo)							
<b>fuoco</b>	immersione+ contrappasso	vasca	inf	pena	giostra+ lussuria		Magn. Spec. ( <i>Infernus</i> , 6, p. 428)
<i>Un ciambellano vede le diverse pene infernali del suo signore.</i> Tubach: 505. (cf. solitudine; letto; calice infernale)							
<b>fuoco</b>	immersione	vasca	inf	pena	vessazione	nobile	Magn. Spec. ( <i>Infernus</i> , 10, 432)
<i>Descrizione dell'inferno.</i>							
<b>fuoco</b>		vulcano	inf	pena			Tab. Ex. ( <i>Infernus</i> , n. 129, p. 39)
<i>Il figlio di un usuraio vede la pena infernale del padre e del fratello.</i>							
<b>fuoco</b>	immersione	vulcano	inf	pena	mancanza di timore divino		Magn. Spec. ( <i>Usura</i> , 8, p. 780)

<i>Il principe di Salerno vede eruttare un vulcano e muore la notte. Tubach: 5182.</i>							
<b>fuoco</b>		vulcano- Vellinus	verso inf	presagio	lussuria	nobile (principe di Salerno)	ArdL (n. 517, p. 294)
		vulcano- Vesuvio					PD (n. 72, p. 358-359)
		vulcano					Coll. Ex. (n. 290, p. 85)
<i>Il re Teodorico è legato e gettato dentro un vulcano. Gregorio Magno, Dialogi, IV, cit., 31, 2-4. Tubach: 4676.</i>							
<b>fuoco</b>	gettato dentro+ legato	vulcano- Vulcano	verso inf	morte	omicidio	re (Teodorico)	StB (I, IV, p. 72)
							UmbR (IV, p. 117)
<i>Un ebreo buttato da demoni in un vulcano. Tubach: 4525.</i>							
<b>fuoco</b>	gettato dentro+ demoni	vulcano	verso inf	morte	male verso sé e altri	ebreo	StB (I, IV, p. 73)
<i>Il vescovo Giovanni e le anime nel vulcano.</i>							
<b>fuoco</b>		vulcano- Vesuvio	inf /purg				GrvT (n. 17, p. 62-64)
<i>La commemorazione dei defunti.</i>							
<b>fuoco</b>		vulcano-Etna	inf				IV. Leg (CLIX, p. 1113)
<i>Bertoldo V duca di Zähringen.</i>							
<b>fuoco</b>		vulcano- Stromboli	inf	presagio		Duca (Bertoldo v)	CsrH (XII, 13, p. 2206- 2207)

<i>Il giudice di Colmar.</i>							
<b>fuoco</b>		vulcano-Stromboli	inf			giudice (di Colmar)	CsrH (XII, 7, p. 2196-2198)
<i>Siward, giudice di Lechenich.</i>							
<b>fuoco</b>		vulcano-Stromboli	inf			giudice (Siward di Lichenich)	CsrH (XII, 8, p. 2198)
<i>Bruno di Flittard.</i>							
<b>fuoco</b>		vulcano-Stromboli	inf		avidità+ vessazione+ lussuria	Bruno di Flittard	CsrH (XII, 9, p. 2200)
<i>Un tale passando vicino all'Etna sente che vi stanno preparando un fuoco.</i>							
<b>fuoco</b>		vulcano-Etna	inf			religioso-vescovo (di Puy)	Coll. Ex. (n. 409, p. 131)
<i>Il purgatorio dentro un vulcano in cui ogni settimana si costruisce da capo un castello.</i>							
<b>castello</b>	costruire invano lo stesso	vulcano-Etna	purg	pena			StB (I, V, p. 153)
<i>Un vescovo sente la voce di un uomo provenire dal ghiaccio. Tubach: 2717.</i>							
<b>ghiaccio</b>	immersione+ voce da ghiaccio	terra	purg	pena			IV. Leg (CLIX, p. 1117) FrdeV (n. 65, p. 870) ArdL (n. 678, p. 378)

<i>Purgatorio di san Patrizio. (cf. fuoco; fetore + fumo; metalli bollenti; spine, chiodi di fuoco; padella; rospo+drago+serpente)</i>							
<b>ghiaccio</b>	immersione	fiume- montagna	purg	pena			IV. Leg (XLIX, p. 321-325) StB (I, V, p. 158-161)
	vento	montagna					IV. Leg (XLIX, p. 321-325) StB (I, V, p. 158-161)
<b>solitudine</b>		pozzo	verso purg	soglia			IV. Leg (XLIX, p. 321-325) StB (I, V, p. 158-161)

<i>Le tre vie della superbia.</i>							
<b>solitudine</b>	gettato dentro+ contrappasso	pozzo (laci)	inf	pena	superbia		IV. Serm. q. (p. 142)

<i>La pena dei golosi.</i>							
<b>solitudine</b>	reclusione+ contrappasso	pozzo	inf	pena	gola	ricco	IV. Serm. t. (p. 164a)

<i>La pena dell'abate di Corbie.</i>							
<b>solitudine</b>	reclusione+ coperchio	pozzo	inf	pena	gola (bere smodato)	religioso-abate di Corbie	CsrH (XII, 40, p. 2276)

<i>Definizione della pericolosità dell'inferno.</i>							
<b>solitudine</b>	non evasione	pozzo	inf	pena			StB (I, IV, p. 80, 70, 81, 82)

<i>Descrizione del regno infero.</i>							
<b>solitudine</b>		pozzo	inf	pena			UmbR (IV, p. 41)

<i>Pozzo infernale.</i>							
<b>solitudine</b>		pozzo	inf	pena			Tab. Ex. ( <i>Infernus</i> , n. 128, p. 38)

<i>Un ciambellano vede le diverse pene infernali del suo signore. Tubach: 505. (cf. fuoco; letto; calice infernale)</i>							
<b>solitudine</b>	reclusione+ strepito che fa crollare cielo	pozzo	inf	pena	vessazione (poveri)+ amatore mondo	nobile	Magn. Spec. ( <i>Infernus</i> , 10, p. 432)

<i>L'apparizione del defunto Guglielmo di Jülich.</i>							
<b>solitudine</b>		pozzo	inf	pena			Magn. Spec. ( <i>Infernus</i> , 8, p. 430)
	coperchio+						CsrH (XII, 5, p. 2192)

<i>Ludovico langravio di Turingia chiuso in un pozzo infernale. (cf. fuoco; calice infernale)</i>							
<b>solitudine</b>	reclusione+ coperchio	pozzo	inf	pena	vessazione (tirannia)	Ludovico langravio	CsrH (XII, 2, p. 2178- 2180)

<i>Un ladro è punito all'inferno su una scala di fuoco.</i>							
<b>scala di fuoco</b>		pozzo	inf	pena	furto (averi da rapina)	religioso	GvG (n. 139, p. 220; n. 910, p. 554)
							PD (n. 72, p. 346-347)

								Coll. Ex (n. 449, p. 146)
								ArdL (n. 292, p. 169)
	<i>Visio di Carlo (il Grosso).</i>							
<b>metalli bollenti</b>	immersione+ gradazione	fiume+ monte di fuoco	inf	pena	omicidio+ furto (brama di beni terreni)	cavalieri+ religiosi		Magn. Spec. ( <i>Damnatus</i> , 3, p. 216)
	<i>La pena degli avidi.</i>							
<b>metalli bollenti</b>	ingerire+ oro		inf	pena	avidità			IV. Serm. t. (p. 253b)
	<i>Uomo torturato all'inferno da demoni per la vanità nel vestirsi. Tubach: 1288 (tortura; spiedo)</i>							
<b>metalli bollenti</b>	immersione+ piombo	vasca	inf	pena	vanità (vestiti)			GvG ( <i>de ornatu</i> , n. 784, p.497)
	<i>Purgatorio di san Patrizio. (cf. fuoco; ghiaccio; fetore + fumo; spine, chiodi di fuoco; padella; rospo+drago+serpente)</i>							
<b>metalli bollenti</b>	immersione+ in casa	vasca	purg	pena				StB (I, V, p. 158-161)
								IV. Leg (XLIX, p. 321-325)
	<i>Avvocati accolti in una vasca d'oro fuso da Nerone. Tubach: 2505.</i>							
<b>metalli bollenti</b>	immersione+ oro+ Nerone	vasca	inf	pena	persecuzione per superbia	avvocati		IV. Serm. q. (p. 143)
					avidità			Lib. Ex. (n. 71, p. 43)
								GvG

							(de advocato, n. 41, p. 180)
							GcV (n. 11, p. 320)
							ArdL (n. 43, p. 25)
							UmbR (IV, p. 42)
							IV. Serm. t. (p. 253a)

*Le quattro condizioni che descrivono lo stato delle pecore del gregge infernale. (cf. tortura)*

<b>ghiaccio+</b> <b>fuoco</b>		campo	inf				IV Serm. q. 386-387
----------------------------------	--	-------	-----	--	--	--	------------------------

*La masnada di Hellequin. (cf. spine, chiodi di fuoco; tortura; veste fuoco)*

<b>ghiaccio+</b> <b>fuoco</b>	cavallo nero+ redini calde+ staffa fredda	terra	inf/purg				OrdV. (VIII, p. 244)
----------------------------------	---	-------	----------	--	--	--	-------------------------

*Un cavaliere insegue la sua amante ogni notte come pena ultraterrena.*

<b>caccia infernale</b>	inseguimento+ fossa fuoco+ amante insegue adultera+ ogni notte	terra-bosco	purg	suffragi+ pena	lussuria	donna	GvG (de luxuria, n.626, p.430)
	cavallo nero-demone+ amante insegue adultera+ ogni notte					soldato	

*Uomini puniti da cavalli neri, poi liberati da coloro che partono in crociata per loro.*

<b>caccia infernale</b>	cavallo nero-demone+ inseguimento	terra-bosco	purg	suffragi+ pena			StB (I, V, p. 177-178)
-------------------------	--------------------------------------	-------------	------	-------------------	--	--	---------------------------

<i>Concubina del prete deceduta inseguita da muta infernale di notte.</i>							
<b>caccia infernale</b>	cavallo nero+ inseguimento+ demoni+ cani infernali+ cavallo rapitore	terra	inf	pena	lussuria	concubina	GvG ( <i>de luxuria</i> , n. 627, p. 431)
	cavallo nero+ inseguimento+ demoni+ cani infernali						CsrH (XII, 20, p. 2219- 2220)

<i>Vescovo punito all'inferno per un calice sottratto. (cf. fetore+fumo; padella; calice infernale)</i>							
<b>liquido bollente</b>	etiopi cavalli+ immersione	lago	inf	pena			PD (n. 102, p. 120-121)

<i>Abate punito per nepotismo. Tubach: 4526</i>							
<b>liquido bollente</b>	immersione	fonte	purg	pena	nepotismo	religioso-abate	ArdL (n. 8, p. 9)
							Crde (XXI, p. 383-386)
							Coll. Clar. (p. 299-300)
							UmbR (V, p. 87-88)
							StB (I, V, p. 152)

<i>Anima appare alle terme ed è liberata dalle messe. Gregorio Magno, Dialogi, cit., IV, 57, 3-7.</i>							
<b>liquido bollente</b>	immersione	terme-terra	purg	suffragi+ pena			IV Leg (CLIX, p.1119)
							StB (I, V, p. 172)

							UmbR (V, p. 97)
--	--	--	--	--	--	--	--------------------

*Pascasio ottiene suffragi alle terme.* Tubach: 1461. Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 32.

<b>liquido bollente</b>	immersione	terme-terra	purg	suffragi+ pena		religioso (Pascasio-diacono)	StB (I, V, p. 174-175)
							UmbR (V, p. 87)
							IV Leg (CLIX, p.1119- 1120)
							FrcV (n. 65, p. 844)

*Uno studente punito per troppa devozione a studio appare al maestro.* Tubach: 1103.

<b>cappa+ lettere inscrite</b>	peso+ bruciare+ contrappasso		inf	pena	troppa devozione a studio	discepolo	GcV n. 11, p. 297
							StB (I, I, p. 28)
							ArdL (n. 151, p. 89)

*Pena di Fursa.*

<b>cappa fuoco</b>	gettare addosso+ bruciare		<i>iudicium</i>	pena	accetta oggetto da usuraio		ArdL (n. 304, p. 176)
--------------------	------------------------------	--	-----------------	------	----------------------------	--	--------------------------

*Adulteri puniti con una cuffia di fuoco.* Tubach: 2457.

<b>cuffia fuoco</b>	indossare		inf	pena	lussuria (adulterio)	donna	StB (I, IV, p. 99)
---------------------	-----------	--	-----	------	----------------------	-------	-----------------------

<i>Un simoniaco riceve denari di fuoco. Tubach: 4005d.</i>							
<b>denari fuoco</b>	demoni+ contrappasso		purg	pena	simonia	religioso	StB (I, V, p. 152)
<i>Contro la vanità.</i>							
<b>veste fuoco+ veste neve</b>	indossare+ mutazione pena+ contrappasso		inf	pena	vanità (vestiti)	ricco	IV Serm. t. (p. 164a)
<i>Il sacerdote punito a causa di una veste.</i>							
<b>veste fuoco</b>	indossare+ urina fetida e bollente+ contrappasso		inf	pena+ punizione	negligenza (suffragi)	religioso	CsrH (XII, 42, p. 2280)
<i>La masnada di Hellequin. (cf. spine, chiodi di fuoco; ghiaccio+fuoco; tortura)</i>							
<b>veste fuoco</b>	indossare+ cocolla e cappa nera	terra	inf	pena		regolari e monaci	OrdV (VIII, p. 243)
<i>Un uomo adultero e vessatore punito su un cavallo di fuoco e una sella di chiodi.</i>							
<b>veste fuoco</b>	cavallo nero+ indossare+ fuoco narici+ armatura		inf	pena	lussuria(adulterio)+ vessazione+ omicidio	soldato	StB (I, IV, p. 79-80)
<i>Giovane appare alla cugina diverse volte. (cf. fuoco)</i>							
<b><u>cintura, catena fuoco</u></b>	indossare	aria	purg	pena	avere non restituito	giovane	GrvT (n. 103, p. 176)
<i>Un albero cresce dal ventre di un usuraio.</i>							
<b>albero</b>	esce dal ventre		inf	pena	avidità(usura)		StB (I, IV, p. 99)

<i>Un uomo trova una corte infernale nell'Etna. Tubach: 543.</i>							
<b>letto</b>		vulcano- Etna-Dite	inf	pena	avidità(usura)	usuraio	StB (I, V, p. 151-152)
<i>Il cavaliere punito all'inferno per i suoi vizi. (cf. fuoco; rospo)</i>							
<b>letto</b>	ferro+ fuoco		inf	pena	giostra+ lussuria	cavaliere	Magn. Spec. ( <i>Infernus</i> , 6, p. 428)
<i>Un ciambellano vede le diverse pene infernali del suo signore. Tubach: 505. (cf. fuoco; solitudine; calice infernale)</i>							
<b>letto</b>			inf	pena	vessazione	nobile	Magn. Spec. ( <i>Infernus</i> , 10, p. 432)
<i>Vescovo punito all'inferno per un calice sottratto. (cf. fetore+fumo, liquido bollente, calice infernale)</i>							
<b>padella</b>	cottura+ etiopi	lago+ fuoco	inf	pena			PD (n. 102, p. 120)
<i>Purgatorio di san Patrizio. (cf. fuoco; ghiaccio; fetore + fumo; metalli bollenti; spine, chiodi di fuoco; rospo+drago+serpente)</i>							
<b>padella</b>	cottura+ demoni		purg	pena			StB (I, V, p. 158-161) IV Leg (XLIX, p. 321-325)
<i>Uomo rapito al giudizio eterno e dannato ad essere fritto in padella dai demoni.</i>							
<b>padella</b>	cottura+ fuoco		inf	pena			Coll. Ex (n. 750, p. 240) PtrC (1, XXV, p. 77-78)

<i>Religioso cotto in una pentola dai demoni. Tubach: 2228.</i>							
<b>padella</b>	cottura+ fuoco+ demoni		inf	pena		religioso	PtrC (1, XXV, p. 77)
							UmbR (IV, p. 57-58)
							StB (I, IV, p. 88-89)
<i>Un ubriacone è soffocato da un rospo. Tubach: 4005a.</i>							
<b><u>rospo</u></b>	abbraccio+ soffocare+ contrappasso		inf	pena	gola (bere smodato)		StB (I, V, p. 151)
<i>Il cavaliere punito all'inferno per i suoi vizi. (cf. fuoco; letto)</i>							
<b><u>rospo</u></b>	abbraccio+ contrappasso		inf	pena	giostra+ lussuria		Magn. Spec. ( <i>Infernus</i> , 6, p. 428)
<i>Purgatorio di san Patrizio. (cf. fuoco; ghiaccio; fetore + fumo; metalli bollenti; spine, chiodi di fuoco; padella)</i>							
<b>rospo+ drago+ serpente</b>	eviscerazione+ aculei fuoco	campo	purg	pena			StB (I, V, p. 158-161)
							IV Leg. (XLIX, p. 321-325)
<i>Laico punito in modo conforme per ogni suo vizio. Tubach: 2514. (cf. fuoco; calice infernale; sedia, trono fuoco)</i>							
<b>serpente</b>	stritolamento+ contrappasso-abbraccio donne	aula	inf	pena	gola+ lussuria+ vanità (canto)	laico	UmbR (IV, p. 58-59)
							GvG ( <i>de cantu vano</i> , n. 170, p. 230)
<i>La pena di un ricco avaro.</i>							
<b>serpente</b>	divorato		inf	pena	avarizia	ricco	IV

							Serm. q. (p. 14)
<i>Pena dei maghi.</i>							
<b>serpente</b>	divorato		inf	pena	maghi		StB (I, IV, p. 77)
<i>Monaca salvata dall'intervento della Madonna (cf. fetore+fumo; tortura)</i>							
<b>serpenti+ vermi</b>		pozzo	inf	pena	lussuria	religioso-monaca	Magn. Spec. ( <i>Infernus</i> , 12, p. 433)
<i>Pena di vanitosi e superbi.</i>							
<b>vermi</b>	divorato+ contrappasso		inf	pena	vanità (vestiti)+ superbia		IV Serm. t. (p. 161b)
<i>Religioso impenitente in punto di morte.</i>							
<b>drago</b>	divorato+ contrappasso		inf	morte+ pena	gola	religioso	Lib. Ex. (n. 155, p. 94)
<i>Visione di un lago di fuoco colmo di serpenti. (cf. fuoco)</i>							
<b>drago + serpente</b>		lago	inf	pena			PD (n. 102, p. 123)
<i>Un soldato punito per l'aucupio da un uccello che becca la sua mano. Tubach: 4005b.</i>							
<b>uccello</b>	mano beccata e graffiata+ contrappasso		purg	pena	aucupio	soldato	StB (I, V, p. 152)
<i>Il calice pieno di feccia: il calice infernale.</i>							
<b>calice infernale</b>	ingerire+ feccia e impurità terra		inf	pena			IV Serm. q.

							(p. 156+ 129)
<i>Un ciambellano vede le diverse pene infernali del suo signore. Tubach: 505. (cf. fuoco; solitudine; letto)</i>							
<b>calice infernale</b>	ingerire		inf	pena	vessazione (poveri)+ amatore mondo	nobile	Magn. Spec. ( <i>Infermus</i> , 10, p. 432)
<i>Laico punito in modo conforme per ogni suo vizio. Tubach: 2514. (cf. fuoco; serpenti; sedia, trono fuoco)</i>							
<b>calice infernale</b>	ingerire+ contrappasso	aula	inf	pena	gola+ lussuria+ vanità (canto)	laico	UmbR (IV, p. 58-59)
							GvG ( <i>de cantu vano</i> , n. 170, p. 230)
<i>Ludovico langravio di Turingia chiuso in un pozzo infernale. (cf. fuoco; solitudine)</i>							
<b>calice infernale</b>	ingerire+ fuoco da orifizi		inf	pena	vessazione (tirannia)	Ludovico langravio	CsrH (XII, 2, p. 2178- 2179)
<i>Punizione di un goloso.</i>							
<b>calice infernale</b>	ingerire+ veleno+ sette calici		inf	pena	gola (bere smodato) +avarizia		Lib. Ex. (n. 157, p. 95-96)
<i>La pena dell'abate di Corbie.</i>							
<b>calice infernale</b>	ingerire+ contrappasso		inf	pena	gola (bere smodato)	abate (di Corbie)	CsrH (XII, 40, p. 2276)
<i>Rudingero e la sua bevanda.</i>							
<b>calice infernale</b>	ingerire+ pece+ zolfo+		inf	pena	gola (bere smodato)	soldato (Rudingero)	CsrH (XII, 41, p. 2278)

	contrappasso+ infinito						
<i>Il figlio di Bruno di Flittard.</i>							
<b>calice infernale</b>	ingerire		inf	pena	avidità+ vessazione+ lussuria	figlio Bruno di Flittard	CsrH (XII, 10, p. 2200- 2202)
<i>Vescovo punito all'inferno per un calice sottratto. (cf. fetore+fumo, liquido bollente, padella)</i>							
<b>calice infernale</b>	ingerire+ ira+ contrappasso	lago	inf	pena			PD (n. 102, p. 120)
<i>Lo stato delle anime dannate. (cf. fuoco)</i>							
<b>calice infernale</b>	ira		inf	pena			IV Serm. t. (p. 49)
<i>Inferno e regno dei cieli.</i>							
<i>mangiar lingua propria</i>	per troppa fame+ ingerire+ braccia		inf	consegue pena			IV Serm. t. (p. 305a)
<i>Banchetto celeste e infernale.</i>							
<i>mangiar lingua propria</i>	ingerire	cena	inf	pena			IV Serm. t. (p. 172a)
<b>pane duro+</b>							
<b>amaro</b>							
<b>veleno+</b>							
<b>fiele+</b>							
<b>serpente+</b>							
<b>drago</b>							

<i>La pena dei lussuriosi</i>							
<b>veleno+ fiere+ serpente+ drago</b>	ingerire		inf	pena	lussuria		IV Serm. t. (p. 253b)
<b>sangue umano</b>	ingerire		inf	pena	superbia		IV Serm. t. (p. 253a)

<i>Descrizione della cena infernale.</i>							
<b>cena povera</b>	ingerire+ contrappasso	cena	inf	pena	burloneria	buffoni	Tab. Ex. ( <i>Infernus</i> , n. 127, p. 38)

<i>Laico punito in modo conforme per ogni suo vizio. Tubach: 2514. (fuoco; serpenti; calice infernale)</i>							
<b>sedia, trono fuoco</b>	bruciare+ contrappasso	aula	inf	pena	gola+ lussuria+ vanità (canto)	laico	UmbR (IV, p. 58-59) GvG ( <i>de cantu vanu</i> , n. 170, p. 230)

<i>Discepolo appare a Aristotele. Tubach: 330.</i>							
<b>perdita scienza per coscienza pena</b>	contrappasso		inf	pena	troppa devozione a studio+ superbia	discepolo	IV Serm. s. (p. 348a) IV Serm. q. (p. 142) IV Serm. t. (p. 298b)

<i>Il riso dei beati e l'irrisione dei dannati.</i>							
<b>irrisione da parte di tutti</b>			inf	pena			IV Serm. s. (p. 343b)
<i>Inferno e regno dei cieli.</i>							
<b>non saziarsi</b>	fame+ contrappasso		inf	pena			IV Serm. t. (p. 305a)
<i>La pena di un ricco avaro.</i>							
<b>povertà+ non saziarsi</b>	fame+ contrappasso		inf	pena	avidità	ricco	IV Serm. t. (p. 364a)
<i>La pena di chi calunnia o attacca gli altri per superbia.</i>							
<b>crimini appesi al collo</b>	mostrati a tutti+ contrappasso		inf	pena	calunnia per superbia		IV Serm. q. (p. 143)
<b>tortura</b>	carni strappate+ contrappasso				persecuzione per superbia		
<i>Le quattro condizioni che descrivono lo stato delle pecore del gregge infernale. (ghiaccio+fuoco)</i>							
<b>tortura</b>	compressione tra dannati		inf	pena			IV Serm. q. (p. 386-387)
<i>Un crociato peccatore è messo su un rogo di giorno e costretto a viaggiare di notte. Tubach: 4005c. (cf. fuoco)</i>							
<b>tortura</b>	peregrinazione trasmarina+ notte+ alternato a rogo		purg	pena	vizi	soldato	StB (I, V, p. 152)

<i>Dei demoni giunti su cavalli neri rapiscono un ricco morente.</i>							
<b>tortura</b>	cavallo nero+ rapimento+ demoni+ cavallo nero+ fuoco	terra	verso inf	morte	avarizia	ricco	UmbR (IV, p. 76)
							Lib. Ex. (n. 75, p. 45)
							GvG ( <i>de avaricia</i> , n. 95, p. 204)
							Magn. Spec. ( <i>Avaritia</i> , 3, p. 57)
<i>Monaca salvata dall'intervento della Madonna. (cf. fetore+fumo; serpenti+vermi)</i>							
<b>tortura</b>	tortura etiopi+ immersione+ bruciare	pozzo	inf		lussuria	religioso-monaca	Magn. Spec. ( <i>Infernus</i> , 12, p. 433)
<i>La masnada di Hellequin. (cf. spine, chiodi di fuoco; ghiaccio+fuoco; veste fuoco)</i>							
<b>tortura</b>	tortura etiopi+ legato	tronco, terra	inf/purg	pena			OrdV (VIII, p. 241)
<i>La pena purgatoriale di Papa Benedetto VIII.</i>							
<b>tortura</b>	cavallo nero	capri	purg			religioso- papa (benedetto VIII)	Magn. Spec. ( <i>Purgatorius</i> , 1, p. 687)
<i>Uomo torturato all'inferno da demoni per la vanità nel vestirsi. Tubach: 1288. (cf. metalli bollenti; spiedo)</i>							
<b>tortura</b>	cani infernali		inf	pena	vanità (vestiti)		GvG ( <i>de ornatu</i> , n. 784, p.497)

<i>Il ladro salvato e l'eremita indignato preda del demonio</i>							
<b>tortura</b>	rapimento+ demoni+ nave	fiume+ ponte	verso inf	morte	invidia+ insincerità	religioso-eremita	StB (I, V, p. 154)
<i>L'anima di un'ipocrita è strappata fuori dal corpo, non potrà mai riposare. Tubach: 2715.</i>							
<b>tortura</b>	demoni+ anima strappata da corpo+ dati psicologici		inf	morte+ pena	ipocrisia		UmbR (IV, p. 55)
							GvG ( <i>de peccato</i> , n. 825, p. 522)
<i>Le anime a forma di uccello del lago di Pozzuoli.</i>							
<b>tortura</b>		lago-Pozzuoli	inf	pena+ pausa			PD (n. 72, p. 334-336)
<i>Valle di pene vista da Pacomio.</i>							
<b>tortura</b>	prostrati a terra	valle profonda	inf	pena			GvG ( <i>de penitentia</i> , n. 846, p. 527)
	correre senza fine						
<b>spine, chiodi di fuoco</b>	puntura						
<i>Un uomo adultero e vessatore punito su un cavallo di fuoco e una sella di chiodi. (Cf. fuoco; fumo + fetore)</i>							
<b>spine, chiodi di fuoco</b>	cavallo nero+ fuoco narici+ armatura fuoco		inf	pena	lussuria (adulterio)+ vessazione+ omicidio		StB (I, IV, p. 79-80)
<i>Purgatorio di san Patrizio. (cf. fuoco; ghiaccio; fetore + fumo; metalli bollenti; padella; rospo+drago+serpente)</i>							
<b>spine, chiodi di fuoco</b>	puntura	campo	purg	pena			IV Leg (XLIX, p. 321-325)
							StB (I, V, p. 158-161)

<i>La masnada di Hellequin. (cf. ghiaccio+fuoco; tortura; veste fuoco)</i>							
<b>spine, chiodi di fuoco</b>	cavallo+ vento che fa ricadere sulla sella	terra		pena		donne	OrdV. (VIII, p. 242)

<i>Uomo torturato all'inferno da demoni per la vanità nel vestirsi. Tubach: 1288. (tortura; metalli bollenti)</i>							
<b>spiedo</b>	puntura+ demoni	dentro vasca	inf	pena	vanità (vestiti)		GvG ( <i>de ornatu</i> , n. 784, p. 497)

Le possibilità di pena appaiono numerosissime e i peccati individuati molti. Inoltre, i peccatori indicati sono di diverso genere, classe sociale e occupazione: uomini, donne, cavalieri, giudici, papi, monaci, usurai, meretrici, avvocati, etc. Le pene e i peccati inoltre possono essere puniti all'inferno o nel purgatorio senza un chiaro discrimine, senza tra l'altro che la punizione possa essere chiaramente localizzata in uno dei due regni. Inoltre, molti *exempla* non sono ambientati nei regni ultraterreni, ma possono indicare le sorti toccate in punto di morte al peccatore che ne segnano il destino eterno, come è usuale in molti racconti esemplari. Le pene quindi, sebbene ultraterrene e logicamente collegate a inferno e purgatorio, possono essere ambientate e subite dalle anime sulla terra. Si pensi al caso della caccia infernale nelle sue diverse forme.

Trattando in particolare delle punizioni ultraterrene, sono fortemente presenti molte delle nove pene indicate da Onorio Augustodunense. Il fuoco è l'elemento più rappresentato, ma appare anche il freddo e il fetore. Le "tenebre palpabili" non sono esplicitamente indicate, ma le diverse pene che consistono in una reclusione, specialmente in un pozzo, portano in sé l'immagine del buio. Anche le torture da parte dei demoni sono frequenti, ma non limitate alle frustate. Negli *exempla* riportati, poi, i legacci di fuoco sono diventati delle catene infuocate, e la vergogna provata dai dannati è spesso stata concretizzata: coloro che hanno calunniato per superbia altre persone portano i propri crimini per iscritto appesi al collo, per esempio; oppure, coloro che hanno amato eccessivamente lo studio portano cappe pesanti e brucianti con iscritte sopra le amate lettere.

Le differenti pene però travalicano le nove categorie individuate dall'autore dell'*Elucidarium*. Tra di esse si possono individuare diversi "strumenti" di pena: possono essere i semplici elementi come il fuoco, il freddo, il fumo o il fetore, ma anche animali di diverso tipo, normalmente vermi, serpenti, draghi e rospi, presenti in passi biblici riletti esegeticamente come rappresentazioni infernali, oppure cavalli neri e demoniaci, mute di cani infernali e anche uccelli; tra gli "strumenti" di pena, possono apparire materiali liquidi e fluidi, come i diversi metalli fusi (specialmente oro e piombo) o liquidi non specificati, ma bollenti; o ancora, la pena può consistere in azioni attive o passive, quali il mangiare la propria lingua o il perdere la propria conoscenza; tra le altre punizioni, si trovano oggetti naturali e artificiali come spine e chiodi, o sedie, troni, letti, scale, calici, cappe, cinture, etc. Molti di questi possono essere infuocati affinché siano dannosi nei regni dell'oltretomba.

La rilevanza di questi oggetti è aumentata dalla motivazione che le genera, spesso dovuta al meccanismo compensativo che irradia tutto l'aldilà cristiano e porta poi ad un sempre maggior consolidamento del principio di corrispondenza tra peccato e pena, già presente in parte nella *Visio Pauli*, fino a giungere al tema del contrappasso. Per rendere meglio conto di questo motivo e della complessità di alcune pene, si è aggiunta la colonna delle "modalità" di pena, che individuano le punizioni costruite sul meccanismo del contrappasso e i diversi modi in cui gli "oggetti" di pena sono utilizzati. Nei materiali liquidi si può essere immersi, i vestiti vengono di solito indossati o entrano comunque a contatto con la pelle del dannato che viene normalmente bruciata, le spine possono essere poste su delle sedie su cui le anime sono costrette a sedersi o sulle selle di alcuni cavalli sulle quali i dannati cadono ripetutamente per la forza del vento. Gli animali possono divorare le anime che puniscono oppure ferirle, mentre i demoni possono fare a pezzi gli spiriti loro affidati o tormentarli senza lasciar loro riposo. I nocivi contenuti del "calice infernale" vanno ingeriti, come le lingue che sono mangiate per la fame patita. Alcune pene

descritte dagli *exempla* sono così articolate, che, anche dividendo le caratteristiche utili a darne una rappresentazione nelle categorie chiamate “strumento” e “modalità” di pena, coinvolgono più elementi di queste categorie. Per esempio, Stefano di Bourbon narra di un crociato dedito a diversi vizi che durante il giorno è torturato dai demoni e posto da essi dentro un rogo, mentre di notte è costretto a peregrinare oltremare da quegli stessi demoni, e ogni giorno la sua pena si alterna tra il fuoco e il continuo viaggio.<sup>957</sup> Oppure, Umberto di Romans narra di un laico dedito a diversi vizi tra cui la gola, la vanità per le sue doti canore e la lussuria, che viene punito in modo diverso per ogni sua colpa, rispettivamente: viene costretto a bere un calice infernale, è posto su un trono di fuoco ed è stritolato dai serpenti.<sup>958</sup>

Un altro punto messo sotto esame in tabella è il luogo in cui tali pene sono subite dalle anime, sia per quanto riguarda il regno ultraterreno, sia per quanto riguarda gli elementi ambientali che compongono la scenografia del supplizio. Infatti, la scala di fuoco può essere posta dentro un pozzo, che risulta anche il luogo dove è somministrata la reclusione; il lago può essere il luogo dove dei demoni costringono un dannato a vuotare un calice infernale, riempito con l'acqua bollente di esso, o ancora il fuoco che brucia le anime può essere quello contenuto in un lago infernale, etc. Inoltre, si è visto che le stesse pene possono essere presenti sia all'inferno che al purgatorio e al contempo che molte pene si svolgono fuori da essi, normalmente sulla terra.

Per quanto riguarda la categoria “uso narrativo”, oltre all'esempio proposto all'inizio di questo capitolo, se ne può proporre un altro. Nell'*exemplum* che racconta del principe di Salerno, egli vede eruttare un vulcano e lo interpreta come il presagio dell'imminente morte di un empio e quella notte stessa sarà egli stesso a morire. La pena ultraterrena del defunto è intuibile, ma al contempo gli elementi del vulcano hanno funzione di “presagio”: non è descritto cosa accade al principe in punto di morte. Si è scelto quindi di indicare il vulcano come “luogo”, poiché è immaginabile ambientazione della pena del principe, “verso inf” come “regno”, poiché il principe non è visto all'inferno, ma nei momenti che precedono la sua morte e il suo arrivo agli inferi, e “presagio” nella colonna “uso narrativo”, per i motivi sopra indicati. Dunque l'“uso narrativo” mostra il gran numero di possibilità di trattare dell'aldilà che si incontrano nei racconti esemplari: i vari archetipi possono avere la funzione di pena, o di presagio, o di ambientazione del momento della morte.

Per quanto riguarda i peccati e i peccatori, si può notare che i peccati maggiormente indicati sono la vanità, la superbia, la lussuria e l'avidità: svolgono quindi un ruolo dominante i peccati capitali. Al contempo, molti di essi sono declinati attraverso differenti possibilità: gli usurari e gli avvocati possono essere guidati entrambi dall'avidità, gli adulteri come le concubine possono essere colpevoli entrambi di lussuria, i vanitosi possono essere condannati per la loro vanità nel canto o nel vestirsi, etc. Sarà interessante rivelare che non si è trovata una stretta relazione tra “peccato” e “oggetto di pena” o “modalità di pena”, l'unica pena che sembra essere strettamente collegata ad una colpa è la “caccia infernale”. Infatti, in tutti gli esempi proposti, essa coinvolge in diversi ruoli i lussuriosi: normalmente la preda cacciata è la donna, amante di un adultero o concubina; talvolta, l'uomo adultero può essere condannato a inseguire la sua amante, oppure sono i demoni a svolgere il ruolo dei cacciatori.

---

<sup>957</sup> Cf. Tubach: 4005c; *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 152.

<sup>958</sup> Cf. Tubach: 2514; *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 58 - 59.

Come l'articolazione di pena e peccato è molto varia nei racconti esemplari analizzati, anche le tipologie di peccatori utilizzati come personaggi mostrano una notevole differenziazione che rende difficile individuare una categoria maggiormente coinvolta in queste narrazioni.

## 4. I motivi ricorrenti della narrazione degli *exempla*

L'utilizzo di un *exemplum* è sempre vincolato allo scopo di veicolare un messaggio morale, spesso è quindi inserito in un contesto argomentativo in cui l'*exemplum* è portato come conferma di un assunto teorico e come portato dell'esperienza che lo verifica. Alla base dell'*exemplum* vi è dunque la fiducia nella veridicità del suo contenuto, oltre che il riconoscimento della validità del suo intento morale.

Considerata la notevole brevità da cui sono connotati questi racconti, è difficile individuare una struttura tipica, riconoscibile, "canonica" come invece è stato possibile per le *visiones* o per le agiografie che si sono formate nel corso del medioevo. L'*exemplum* si rivela una forma abbreviata che eredita modalità narrative da generi più affermati, per cui vi possono essere casi di morti apparenti seguite da una visione come nel caso appunto delle *visiones* del medioevo o possono avvenire apparizioni in momenti di veglia come riportato in alcune agiografie, o ancora esperienze miracolose occorse a particolari individui definite *miracula*. Gli *exempla* riducono ai minimi termini le caratteristiche di questi testi, e infatti ognuno di quelli analizzati ha dimostrato questo processo di "pulizia" di elementi che tendono a soggettivizzare troppo l'episodio o ad allungarlo troppo. Al contempo vi è anche una tendenza a fondere elementi da fonti che appartengono a diversi generi nello stesso *exemplum*. Sebbene per loro natura gli *exempla* tendano alla generalizzazione e propongano forme, *topoi*, personaggi e altri elementi dalle fonti più varie, tali da non permettergli di assumere una forma canonica, alcuni di essi talvolta presentano però delle strutture narrative molto semplici che si ripetono sempre uguali, secondo forme che si potrebbe definire "tipiche". Infatti, in alcuni racconti si possono individuare strutture base che vengono riutilizzate modificando gli accidenti e formando così *exempla* diversi, ma con lo stesso impianto narrativo o con le stesse strategie comunicative. Di seguito si tenterà di dare un'idea di questi tratti ricorrenti nei brevi racconti che si diffondono in particolare con la predicazione basso-medievale, nell'ambito della nostra tematica.

### 4.1. Modalità narrative ricorrenti

#### 4.1.1. Il benvenuto agli inferi per le anime dannate

Un particolare modo di trattare dell'arrivo delle anime all'inferno è quello di introdurre personaggi che danno il benvenuto a determinati peccatori o a determinati gruppi di anime. Non sempre poi le anime cui viene rivolto il benvenuto entrano o sono in scena, ma l'*escamotage* per annunciare la sorte ultraterrena di queste anime raggiunge il suo scopo. Diversi sono gli esempi già incontrati nei capitoli precedenti, che si ripercorreranno brevemente a titolo esplicativo.

Nel *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach, nella dodicesima e ultima distinzione, compaiono tre racconti in cui si è rilevata la presenza dell'immagine del vulcano come luogo infernale. L'editore indica poi nello Stromboli il vulcano in questione. In questi racconti dei marinai, di ritorno dalla loro peregrinazione, sentono alcune voci provenienti da un vulcano che stanno superando. Le voci incitano i demoni a preparare un gran fuoco poiché è attesa l'anima di un personaggio, sconosciuto al lettore, di cui viene detto il nome e la provenienza. I marinai peraltro tornano alla loro città che non risulta lontana dalla località indicata dalla voce proveniente dal vulcano. Una volta tornati i viaggiatori vanno in quella città a verificare se quello che hanno udito corrisponde a verità e scoprono che proprio in quella città era morto un uomo che portava

lo stesso nome che avevano udito passando presso il vulcano. Questo *plot* si ripete identico per tre diversi episodi narrati uno di seguito all'altro da Cesario di Heisterbach nella sua opera.

Nel settimo capitolo si tratta della pena del giudice di Colmar. Vi sono dei pellegrini svevi che ritornano via mare da Gerusalemme verso la propria patria e passando *iuxta monte Vulcanum, cuius perpetua sunt incendia, voces huiusmodi | de illo resonuerunt: «Benveniat, benveniat | amicus noster scultetus de Kolmere; frigus est, ignem ei copiosum praeparate»*.<sup>959</sup> Tornati in patria scoprono che il giudice di Colmar è effettivamente morto. Il *benveniat* proveniente dal vulcano, attribuibile quindi a un demone, e il riferimento al fuoco diventano un *topos* utile a indicare la morte di un personaggio e il suo destino nell'oltretomba.

Come si è detto, lo stesso schema narrativo si ripresenta nell'episodio narrato al capitolo ottavo, in questo caso dedicato alla sorte del giudice di Lechenich di cui si dice *qui in eundem montem missus est*, con un chiaro richiamo al *mons Vulcanus* citato nel racconto precedente. Anche in questo *exemplum* dei marinai fiamminghi passando per mare *de eodem monte Vulcano vocem huiusmodi audierunt: «Bonus amicus noster Sywardus hic venit, suscipite illum»*; *qui cum multo stridore missus est in Vulcanum. Nam et ipse scultetus fuerat in Leggenich*.<sup>960</sup> Quelli annotandosi il nome che avevano sentito scoprirono, tornati a casa, che egli era davvero morto e che era stato un uomo empio. Seppure manchi l'esortazione *benveniat* le parole che escono dalla montagna di fuoco esprimono ancora una volta un benvenuto, che mette in luce una relazione di conoscenza tra due persone, di vicinanza: non casualmente il giudice di Lechenich è chiamato *bonus amicus noster*.

Nell'ultimo *exemplum*, posto al nono capitolo, che ripresenta lo stesso canovaccio, il protagonista è Bruno di Flittard *qui in eundem Vulcanum proiectus est*. Ancora una volta *cum aliis provinciae nostrae peregrinis mare transiret, ante saepedictum Vulcanum, vox talis in eo audita est: «Hic venit saepedictum Bruno de Flitirt, suscipite illum»*.<sup>961</sup> A quel punto il sacerdote della comitiva, con tutti i presenti come testimoni, annotò le parole da tutti ascoltate. In seguito, tornando da Gerusalemme incontrarono dei pellegrini provenienti dalla loro provincia che confermarono loro che Bruno è morto. In quest'ultimo racconto appare una lieve modifica alla struttura narrativa, infatti, i pellegrini non sentono la voce tornando dal pellegrinaggio, ma nel viaggio di andata verso Gerusalemme, e non scoprono la verità di quanto udito tornando a casa, ma incontrando pellegrini che giungevano dalla stessa località della persona indicata dalla voce. Nonostante ciò le coordinate principali rimangono le stesse: in tutti gli episodi vi è un viaggio per mare, una voce proveniente da un vulcano che afferma come imminente l'arrivo in quel luogo di una persona chiamata per nome e per toponimo, vi è poi la verifica della verità di quanto detto dalla voce. Non solo, l'elemento cardine dell'*exemplum* rimane il benvenuto dato dalla voce, probabilmente di un demone, all'anima del dannato, che modifica ogni volta la sua forma, ma si ripresenta sempre, che sia attraverso la forma verbale *benveniat*, l'allocuzione *amicus noster*, o l'esortazione *suscipite illum*. In ognuno di questi racconti vi è il motivo topico del benvenuto agli inferi che è utile ad indicare la morte di un personaggio e il suo destino eterno.

Un altro esempio è rintracciabile in un *exemplum*<sup>962</sup> molto fortunato del medioevo, quello di Nerone e degli avvocati, che si ripete identico in diverse opere e diversi autori, ed anche in questo

---

<sup>959</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 7, V, p. 2197 - 2198.

<sup>960</sup> Ivi, XII, 8, V, p. 2198.

<sup>961</sup> Ivi, XII, 9, V, p. 2220.

<sup>962</sup> Cf. Tubach: 2505.

caso vi è un'esplicita forma di benvenuto messa in bocca al personaggio Nerone, che risulta sempre una figura demoniaca, o quantomeno un dannato esemplare. In questo racconto vi è Nerone descritto a farsi il bagno dentro una vasca di oro fuso negli inferi; ad un certo punto giunge un corteo di avvocati che vengono apostrofati da Nerone il quale gli dice che erano attesi in quel luogo, che aspettava una così "venale stirpe di uomini" e che aveva riservato la parte migliore di quell'oro fuso per loro. Ora, i vari autori che riprendono questo *exemplum* modificano diversi accidenti e ne fanno usi diversi, ma Nerone, gli avvocati e l'apostrofe loro rivolta risultano sempre presenti, e nell'apostrofe appare il *topos* del benvenuto agli inferi. Al capitolo III.2.1.8. si è già trattato di questo racconto e di come è stato riproposto dai diversi autori nelle loro opere, in questo paragrafo si tenterà di mettere in risalto il motivo del benvenuto agli inferi che traspare da ogni versione dell'episodio.

Nel *Librum exemplorum*, in una parte dedicata agli avvocati si legge: *deceat ut balneentur mali advocati in auro ferventi (...) visum est cuidam quod viderat Neronem apud inferos balneantem et ministros circa eum aurum fervens infundentes et cum videret chorum advocatorum advenientem: «Huc,» inquit, «venale genus hominum, O advocati amici mei, accedite ut in hoc vasse mecum balneemini: adhuc enim locus superest quem reservavi vobis».*<sup>963</sup> Gli avvocati vengono indicati come amici di Nerone e vengono chiamati *venalis genus*. Fedeli a questa forma del racconto sono i testi di Umberto di Romans, Giacomo di Vitry e Arnolfo da Liegi. Nel *De dono timoris* il racconto appare nella parte dell'opera dedicata ad affermare l'esistenza degli inferi e in particolare le parole di Nerone che riporta sono le stesse: *huc inquit uenale genus hominum: «O aduocati amici mei, accedite ut in hoc vase mecum balneemini; adhuc enim superest locus in eo quem uobis reseruauit».*<sup>964</sup> I *Sermones Vulgares* di Giacomo di Vitry propongono in questo punto un testo molto simile: *«Huc,» inquit, «uenale genus hominum, o aduocati, amici mei, accedite ut mecum in hoc vase balneetis; adhuc enim superest locus in eo quem uobis reseruauit».*<sup>965</sup> L'*Alphabetum narrationum* non dimentica questo racconto nella sezione dedicata agli avvocati e riporta le stesse informazioni e le stesse parole degli altri testi: *«Huc,» inquit, «uenale genus hominum, o amici mei aduocati, accedite huc mecum, uobis locus reseruatur».*<sup>966</sup> Inoltre anche Iacopo da Varazze ripropone questo *exemplum* nei suoi sermoni; in particolare, in un'omelia in cui sta trattando dell'avidità e degli avidi, in una parte che illustra le pene ultraterrene in cui incorreranno scrive: *Unde refert quidam Philosophus, quod Nero imperator visus est in auro liquefacto se apud inferos balneare, et cum vidisse cuneum advocatorum dixit eis: «Venite venale genus hominum et mecum balneamini hic, quia vobis partem optimam reservavi».*<sup>967</sup> L'ultimo testo proposto in analisi è tratto dall'opera di Giovanni Gobi ed è quello che propone maggiori cambiamenti.

*Advocatus multa mala facit et multa ispsi accidunt. Primum est eterna damnatio. Dicitur quod quidam princeps fuit visus in pena inferni, in quodam loco ubi errant olle plene auro liquefacto. In medio autem erat balneum ferventis auri, in quo ispe balneabatur et cruciabatur clamans: «Venite advocati mei qui viliores estis quam meretrices vendentes viliores partem, vos autem meliorem; item viliores quam usurarii qui lucentur in temporalibus, vos autem sapientiam et*

<sup>963</sup> *Liber exemplorum*, cit., n. 71, p. 43.

<sup>964</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 42, 50 - 55.

<sup>965</sup> *Iacobi de Vitriaco Sermones vulgares vel ad status*, cit., p. 320, 290 - 297.

<sup>966</sup> *Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, cit., *advocatus*, n.43, p. 25.

<sup>967</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, I, cit., *de tempore*, p. 253b.

*intelligentiam vendidistis. Viliores estis omni creatura empta Christi sanguine cum res venerabiles exhibueritis ad omnem iustitiam».*<sup>968</sup>

Si può notare che i testi del *Liber exemplorum*, di Umberto di Romans, di Giacomo di Vitry, di Arnolfo da Liegi e di Iacopo da Varazze si dimostrano quasi identici. In ognuno è presente Nerone che viene visto farsi il bagno nell'oro fuso, presso gli inferi, e appena si accorge di un gruppo di avvocati si rivolge a loro e appaiono sempre le espressioni *amici mei* e *venale genus hominum*. In alcuni, come nella predica di Iacopo da Varazze e nel testo di Arnolfo da Liegi, mancano i *ministri* che versano l'oro fuso su Nerone. Inoltre, nelle stesse due opere manca il riferimento alla "parte migliore" del metallo fuso riservata agli avvocati. Giovanni Gobi è l'autore che più si discosta da tutti gli altri, infatti moltiplica le vasche piene di oro bollente, converte il nome proprio "Nerone" in un nome comune come "principe", inoltre gli avvocati non sono chiamati "amici miei" ma solo "miei" come se fossero gli avvocati del principe stesso, in più scompare l'espressione *venale genus hominum*. D'altronde aggiunge un paragone con gli usurai e le meretrici. Tolto l'ultimo racconto il benvenuto agli avvocati dannati si avvale sempre delle stesse parole, come una formula fissa, e sono dette da un personaggio che sembra più un'entità demoniaca che un uomo. Considerando anche il testo di Giovanni Gobi, il testo sembra perdere elementi miracolosi e pagani, per cui il demone diventa un dannato come gli altri, la categoria degli avvocati è probabilmente ridotta al singolo gruppo di avvocati che si occuparono delle faccende del principe, ma in ogni caso, anche in questo episodio così diverso dagli altri, gli avvocati sono accolti all'inferno, nel momento in cui arrivano per scontare la propria pena.

Il benvenuto in questo caso non è un segnale per i vivi per indicare la morte e il destino di un'anima, ma è funzionale a collegare la pena ai peccatori nell'ambiente infernale. In ogni caso, anche con tutte queste considerazioni, in questo *exemplum* vi sono anime che stanno giungendo al proprio supplizio eterno per cui sembrano essere appena uscite dal corpo, e quindi appartenere a persone morte da poco, che ricevono un benvenuto, un'accoglienza, nel momento di entrare all'inferno. Attraverso modalità diverse sembra riproporsi il *topos* del benvenuto agli inferi.

#### 4.1.2. Iperboli e *adynata*: aggirare l'ineffabile dell'aldilà

L'iperbole è una delle forme retoriche più usate nel medioevo per descrivere fenomeni soprannaturali o per illustrare i luoghi ultraterreni. Questo è dovuto al fatto che la descrizione dell'aldilà è la descrizione di una realtà che, per quanto considerata contigua a quella terrena, è difficilmente esperibile, e anche la rara esperienza fatta da santi e visionari ha comunque una cifra estremamente superiore ad ogni fenomeno umano, talmente diversa da non potere essere adeguatamente avvicinata attraverso paragoni e metafore. Nel medioevo infatti il tema dell'ineffabilità è sempre presente e culmina nella *Commedia* dantesca, in particolare nell'ultima cantica.

Le iperboli più diffuse nel medioevo mirano a dare un'idea di alcune caratteristiche degli ambienti ultraterreni, in particolare dell'inferno come la profondità e l'intensità delle pene infernali.

Stefano di Bourbon, all'inizio della trattazione del quarto libro dedicato al regno infernale, prova a descrivere quanto è profondo l'inferno e propone un *exemplum*.<sup>969</sup>

---

<sup>968</sup> *La Scala coeli de Jean Gobi*, cit., *De advocato*, n. 41, p. 180.

<sup>969</sup> Cf. Tubach: 3111.

*Legitur in Vitae Patrum quod dum abbas Macarius ambularet per heremum, inuenit caput quoddam hominis. Quod cum tangeret uirga sua, locutum est dicens interroganti quod fuerat sacerdos gentilium qui manserat in illo loco, et inter alia dixit ei quod quantum distabat celum a terra tantum habebant de igne inferni super capita sua et sub pedibus suis, et quod tantum sub eis erant Christiani, sub pedibus suis, et quod tantum sub eis erant Christiani.*<sup>970</sup>

Questo *exemplum*, derivante dalle *Vitae Patrum*,<sup>971</sup> è forse il più diffuso tra quelli imperniati su un'iperbole e la distanza dal cielo alla terra riempita di fuoco sarà una celebre immagine della gravità della pena infernale. Inoltre, il racconto inizia attraverso un *miraculum*: una testa trovata per terra da un eremita, stuzzicata da un bastone, confessa di essere un sacerdote pagano che racconta la sua condizione nell'aldilà. Non solo, sopra di lui, ma anche sotto i suoi piedi, ha una quantità di fuoco tale da colmare la distanza tra cielo e terra. Con una sorta di duplicazione della pena, viene raddoppiata l'immensa quantità di fuoco. Risulta interessante che Stefano di Bourbon inserisca l'iperbole, poiché nelle *Vitae patrum* il "sacerdote dei pagani" era il *princeps sacerdotum idolorum*, e soprattutto la pena era così descritta: *Quantum, inquit, coelum distat a terra, tantum ignis est altus, in quo medio sumus a pedibus usque ad caput undique perfusi*. Non si afferma che il fuoco colma la distanza dalla terra al cielo sia sopra la testa che sotto i piedi del dannato. Stefano di Bourbon riduce il racconto, eliminando parte del dialogo tra Macario e il dannato e parte della pena di questo (Nelle *Vitae Patrum* infatti, il *princeps* dei sacerdoti degli idoli afferma anche: *nec uiquam licet faciem alterius intueri, sed facies nostro dorso coniunctae sunt*), per incentrare tutto l'episodio sull'iperbole, forzando anche l'immagine, raddoppiandola. Lo stesso racconto è riportato anche da Umberto di Romans<sup>972</sup> per rendere conto della profondità dell'inferno, dopo aver definito la sua collocazione sotterranea. Egli riprende fedelmente la forma del racconto utilizzata da Stefano di Bourbon, senza aggiungere nulla. Lo stesso discorso si può fare per Arnolfo da Liegi<sup>973</sup> che riprende in forma ancora più sintetica il racconto, proponendo la forma retorica nella versione di Stefano di Bourbon seppure citando le *Vitae Patrum* come fonte.

Un altro *exemplum*, anch'esso ripreso dalle *Vitae Patrum*,<sup>974</sup> proposto da Stefano di Bourbon, imperniato su un'iperbole ed anche sulla reticenza, è proposto in una parte della sua trattazione in cui è intento a spiegare l'*immensitas* delle pene infernali.

<sup>970</sup> Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., IV, p. 69 - 70, 106 - 113.

<sup>971</sup> Vitae Patrum, III, Verba seniorum, 172. (PL 73, c. 797D - 798B: Abbas Macarius dum ambularet in deserto, caput cuiusdam hominis aridum inuenit in terra. Quod postquam baculo suo convertit, vocem visum est emittere. Quod senex quisnam esset interrogat; at ille respondit: Ego quidem princeps eram sacerdotum idolorum, qui in hoc loco habitabant. Tu autem es abbas Macarius spiritu divino repletus. Quacunque enim hora misertus eorum fueris qui in poena sunt, et pro eis oraveris, consolationem aliquam sentiunt, Cui senex: Et quae est consolatio vestra, vel poena? responde. At ille altius ingemiscens: Quantum, inquit, coelum distat a terra, tantum ignis est altus, in quo medio sumus a pedibus usque ad caput undique perfusi, necquiquam licet faciem alterius intueri, sed facies nostro dorso coniunctae sunt. Cum ergo oras pro nobis, ex parte videmus alterutrum, et hoc nobis pro consolatione constat. His auditis, lacrymas fudit; dicens: Vae diei illi in quo homo mandata Dei transgressus est! Et iterum ab eo, si esset altera poena maior, inquit. Cui ille respondit: Sunt nobis alii multo inferius. Cumque qui esset illi interrogaret, dixit: Nos quidem, qui Deum non cognovimus, misericordiam quantulamcunque patimur; illi vero qui cognitum negaverunt, gravioribus et ineffabilibus poenis subtus nos cruciantur. Quibus auditis, beatus Macarius capite altius terrae defosso discessit.)

<sup>972</sup> Humberti de Romanis De dono timoris, cit., IV, p. 48, 184 - 191.

<sup>973</sup> Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., Infernus, n. 391a, p. 222.

<sup>974</sup> Vitae Patrum, V, Verba Seniorum, 7, 24. (PL 73, c. 900A. Venerunt quidam in eremo ad senem quemdam magnum, et dixerunt ei: Quomodo contentus es hic, abba, et sustines laborem hunc? Et dixit eis senex: Totus labor temporis mei, quem hic sustineo, non est idoneus comparari ad unam diem tormentorum quae peccatoribus in futuro saeculo praeparantur.)

*Item, in Vitis Patrum, quidam uenientes ad profundum heremum inuenientesque quemdam senem ibi asperrimam uitam gerentem cum quererent ab eo quare ibi moraretur, tantum laborem sustinens, respondit: "Totus labor uite mee quem hic sustineo non est ydoneus comparari ad unam diem tormentorum que peccatoribus in futuro seculo preparantur".*<sup>975</sup>

Anche in questo caso l'iperbole serve a dare un'idea della gravità della pena, ma, se nel racconto precedente l'iperbole era costruita su dati quantitativi che in parte descrivevano la pena stessa, questo episodio rinuncia a ogni possibile descrizione della punizione infernale se non per il paragone iperbolico fatto dal protagonista su dati temporali. Il *senex* infatti ritiene l'intera sua vita di penitenza insufficiente per esprimere quale tormento attende i peccatori dopo la morte. In questo caso il testo è ripreso dalla fonte in modo molto più fedele, ma sembra esserci una tendenza a rinforzare un po'alcuni elementi così da dare maggiore risalto all'iperbole. Per esempio, in questa storia il predicatore domenicano sottolinea l'*asperrima vita* che conduce il vecchio, mentre nelle *Vitae Patrum*, si indica solo che egli vive una vita eremitica e che sostiene fatiche.

Sempre Stefano di Bourbon poco più avanti nello stesso libro riprende questo episodio precisando il numero di anni di penitenza cui si è sottoposto il protagonista. Scrive che quello che *dicebat quod tota uita penitentie sue et | labor quo artissime per LXXX annos se afflixerat non erat equiparabilis uni diei laboris illius.*<sup>976</sup> Ottant'anni di penitenza e fatiche dure non sono equiparabili ad un giorno di patimento all'inferno. In questo passo ritorna quindi in modo più preciso l'iperbole imperniata su dati temporali.

Della stessa categoria di racconti si può citare un altro *exemplum*,<sup>977</sup> riportato sia da Stefano di Bourbon che da Umberto di Romans, nuovamente ereditato dalle *Vitae Patrum*.<sup>978</sup> Il primo lo introduce mentre illustra come l'inferno sia un regno velenoso, travisando probabilmente un po' il contenuto dello stesso.

*In Vitis Patrum quidam quesuit a quodam sene quid faceret quia pre accidia non poterat morari in cella sua. Iste respondit quod si cogitaret de uermibus et penis inferni, si haberet usque ad collum uermes, pacifice sustineret.*<sup>979</sup>

Anche in questo caso Stefano di Bourbon si dimostra abbastanza fedele alla sua fonte, e probabilmente interpreta l'espressione *de uermibus et penis inferni* in modo letterale ricordandosi che spesso nelle Sacre Scritture i vermi appaiono collegati alle idee di morte e di pena;<sup>980</sup> si può ipotizzare che questo racconto sia utile per spiegare che il regno infero è un luogo velenoso poiché collega l'immagine dei vermi a quello dei serpenti e dei draghi che appaiono nella Bibbia.<sup>981</sup> In ogni caso si ritrova la stessa modalità narrativa; attraverso l'utilizzo dell'iperbole e della reticenza si tratta della forza delle punizioni ultraterrene: per il *senex* stare immerso fino al collo in un luogo di vermi e sopportare questa condizione è piuttosto facile se soltanto pensa *de uermibus et penis inferni*.

<sup>975</sup> Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., IV, p. 93, 745 - 754.

<sup>976</sup> Ivi, IV, p. 135, 1849 - 1851.

<sup>977</sup> Cf. Tubach: 2719.

<sup>978</sup> Verba Patrum, V, Verba seniorum, 7, 28. (PL 73, c. 900C. Interrogatus est senex, quare sedens frater in cella taedium pateretur. Et dixit ei senex: Quia adhuc non vidisti neque speratam resurrectionem, neque accensa tormenta: nam si haec vidisses, et ita esset cella tua plena vermibus, ut usque ad collum tuum mergereris in ipsis, sustineres utique, et non extaediareris.)

<sup>979</sup> Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus, cit., IV, p. 77, 305 - 309.

<sup>980</sup> Isa. 14, 11; Sirac. 7, 17.

<sup>981</sup> Giob. 20, 15 - 18; Deut. 8, 15; Deut. 32, 33.

Umberto di Romans sembra cogliere maggiormente l'insegnamento morale originario dell'*exemplum*: mettere in guardia dall'accidia. Infatti, egli pone il racconto nell'ultimo capitolo del libro dedicato all'inferno in cui si tratta dei benefici che si possono ottenere meditando sulle pene infernali. Nella sua opera si legge:

*Item expulit accidiam. Exemplum in Vitis Patrum, dixit frater seni: «Quid faciam, quia sedens in cella accidior?» Respondit senex: «Nondum uidisti futura tormenta? Quia si ista posuisses in corde tuo et esset cella tua plena uermibus usque ad collum, sustineres patienter et non accidiareris. Vt igitur illa tormenta euitentur, hec omnia sunt cum gaudio sustinenda».*<sup>982</sup>

L'autore del *De dono timoris* è in questo caso quello che opera maggiori modifiche al narrato. Infatti, aggiunge maggiore enfasi al dialogo inserendo il discorso diretto e rendendo il supplizio dei vermi non semplicemente facile da sostenere, ma addirittura una sofferenza sostenuta con gioia pur di evitare le pene infernali.

L'elemento cardine non muta, l'iperbole rimane la stessa e ogni autore la riprende invariabilmente: avere la cella interamente piena di vermi fino al proprio collo è una condizione preferibile all'esperienza delle pene infernali. In particolare, il testo sembra suggerire che all'inferno è gravemente punita l'accidia che va quindi evitata.

Un caso simile si trova nel *Alphabetum narrationum*, in cui il procedimento iperbolico si esprime attraverso la forma retorica dell'*adynaton*. Nella sezione dell'opera che raggruppa gli *exempla* relativi alle elemosine è riportato questo racconto.

*Elemosina propter uanam gloriam factam non prodest. Cesarius Visio in Bauaria contigit. Quidam enim ditissimus defunctus uxori sue apparuit. Qui ab ea requisitus de statu suo respondit quod dampnatus esset. Ad quod illa subiunxit: «Quid est quod dicitis? Non profuerunt uobis elemosine magne et hospitalitates quas exhibuistis?» Respondit ille: «Nihil mihi prosunt ad uitam eternam quia non ex caritate feci sed propter uanam gloriam». Cum uero de aliis interrogaret, respondit: «Non possum amplius hic manere, ecce ductor meus dyabolus foris stat expectans me. Sed si omnia folia arborum uertentur in linguas, tormenta mea explicare non possent». Post hec euocatus et impulsus in eius abscessu totum castrum concutitur, et uoces eiulatus eius diutius audiuntur. Hoc etiam ualet ad uanam gloriam et ad infernum.*<sup>983</sup>

L'*adynaton* è una forma retorica che si basa sull'affermazione della maggiore possibilità di realizzarsi di un evento impossibile rispetto ad un altro di norma quotidiano. In questo modo è implicitamente asserita l'impossibilità anche di quest'ultimo. Un esempio tipico è presente nel testo biblico, quando si legge che è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che un ricco entri nel regno dei cieli.<sup>984</sup> Lo stesso procedimento è riproposto dal defunto che, apparendo alla moglie, rinuncia a spiegarle le pene che subisce dicendo: *si omnia folia arborum uertentur in linguas, tormenta mea explicare non possent* (se ogni foglia degli alberi divenisse una lingua,<sup>985</sup> queste non potrebbero spiegare i miei tormenti). Sebbene non vi sia la forma

<sup>982</sup> Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit., IV, p. 81 - 82, 990 - 995.

<sup>983</sup> Arnoldi *Leodiensis Alphabetum narrationum*, cit., *elemosyna*, n. 304, p. 175.

<sup>984</sup> Matt. 19, 24; Luc. 18,25; Marc. 10, 11.

<sup>985</sup> Il motivo della "lingua che non può esprimere l'asprezza delle pene infernali" sembra essere presente e forse derivare dalla letteratura visionaria. Nel *Tractatus de purgatorio sancti Patricii* ad un certo punto si dice: *Eiulatus et clamores miserorum et fletus quos audiuit, nulla sufficit hominum exprimere lingua* (Cf. Maria di Francia, *Il Purgatorio di san Patrizio*, ed. Giosuè Lachin, Roma, Carocci, 2003, p. 304 - 305). O ancora, nella più antica *Visio Pauli* vi è un passo più vicino agli *adynata* analizzati in cui Paolo chiede all'angelo, sua guida, quante sono le pene infernali e questo

canonica di *adynaton*, vi è comunque la prospettiva di un evento impossibile (che ogni foglia della terra diventi una lingua abile a esprimersi) e un fenomeno (la possibilità di descrivere le pene infernali) dichiarato impossibile anche in presenza di questo *miraculum*. Anche in questo caso, come nelle iperboli analizzate nei racconti precedenti, l'impossibilità di descrivere la propria esperienza è funzionale a dare un'idea di come i fenomeni ultraterreni superino incommensurabilmente ogni esperienza terrena; riferito alla pena comminata nell'aldilà il procedimento ha un forte effetto, portando a immaginare un dolore superiore ad ogni dolore esperibile.

Arnoldo da Liegi riferisce il nome di Cesario, ossia Cesario di Heisterbach, che fu la sua fonte. Infatti nel *Dialogus miraculorum* si legge di un funzionario del duca di Baviera che era morto da qualche anno. Una notte, in seguito a un terremoto, questo, inseguito da un gigante nero, rientra in casa di sua moglie mentre lei dormiva. Questa, una volta svegliata e per nulla spaventata dall'apparizione del marito, gli chiede come sta. Egli le racconta allora di essere punito all'inferno e che tutte le elemosine fatte in vita non gli erano servite a nulla perché fatte solo per vanità. Quando poi la moglie gli chiede di raccontarle altro a proposito del suo stato, egli afferma:

*«Concessum est mihi tibi apparere, sed non licet hic morari. Ecce ductor meus diabolus foris stat expectans me. Si enim omnia folia arborum vertentur in linguas, tormenta mea exprimere non possent». Post haec evocatus et impulsus, in eius abscessu totum castrum ut prius concutitur, voces eiulatus eius diutius audiuntur. Visio haec valde celebris fuit et est in Bauwaria, sicut testis erat Gerardus monachus noster, quandoque canonicus Ratisbonensis, qui nobis illam recitavit.*<sup>986</sup>

Il testo di Cesario di Heisterbach risulta più esteso di quello di Arnoldo da Liegi analizzato sopra; la situazione presentata è però la medesima. In particolare, l'*incipit* del *Dialogus miraculorum* risulta più espressivo e adatto a un *miraculum* con l'arrivo di un terremoto e del *gigans nigerrimus*.

L'*adynaton* però non muta in niente, riporta le esatte parole descritte sopra, ancora per indicare l'indescrivibilità delle pene infernali.

Trattando di *adynata*, nelle opere studiate quello delle foglie convertite in lingue non è l'unico riscontrabile. Nel trattato di Umberto di Romans, all'inizio della descrizione dell'*iracundia Dei* che cade sui dannati, scrive:

*Circa iracundiam dei super dampnatos notandum est quod erit adeo grauis quod facilius esset eis sustinere montes et saxa super se quam iram illam. Apoc. 6:*<sup>987</sup> *dicent "montibus et petris: cadite super nos, et abscondite nos ab ira Agni".*<sup>988</sup>

---

risponde: *et si essent C viri ad hoc contituti et unusquisque haberet quatuor linguas ferreas, non possunt dinumerare eas* (Cf. *Visio Pauli*, ed. Lenka Jiroušková, cit., p. 216. Non presente nella versione lunga. Cf. ed. Silvestrin, 1935, p. 65 - 66). Se l'iperbole del *Tractatus purgatorio sancti Patricii* ha un tono smorzato, il testo proposto dalla versione breve della *Visio Pauli* si avvicina molto a quello degli *adynata* rintracciati negli *exempla*, anche se sembra utile a indicare l'incredibile varietà delle pene infernali invece che a esprimerne l'infinità durezza. Data la fortuna del testo è possibile che questa lezione della redazione breve della *Visio Pauli* sia l'origine degli *adynata* presentati negli *exempla* analizzati. Inoltre è possibile anche che il motivo discenda addirittura dall'*Eneide* (Virgilio, *Eneide*, cit., VI, 625 - 627).

<sup>986</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 19, V, p. 2216 - 2218.

<sup>987</sup> Apoc. 6, 16.

<sup>988</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 67, 644 - 646.

Per i dannati l'ira di Dio è così grave che sostenere il peso delle rocce e dei monti sarebbe più facile. Per l'esperienza quotidiana è un'ipotesi impossibile, volendo aggravata dal fatto che lo stesso Umberto di Romans ha anche introdotto la descrizione della miseria dei corpi dei dannati, che quindi sarebbero meno capaci di sopportare delle pene rispetto a dei corpi sani. L'ira di Dio non si può descrivere, ma l'*adynaton* è un modo per parlarne, per darne un'idea sicuramente non chiara, ma espressiva.

Un'altra iperbole, che assume la forma dell'*adynaton*, è narrata anche nel *Liber exemplorum* per descrivere stavolta la gloria celeste. Infatti l'*exemplum* appare sotto la rubrica *De gaudio celesti* e l'espressione di questa è affidata a un'affermazione che racconta quanto si sarebbe pronti a soffrire pur di ottenere la salvezza nel Giorno del Giudizio.

*Demon per os cuiusdam demonici loquens, cum requisitus esset a frate Iordano condam magistro ordinis predicatorum, quid pateretur ut posset salvari in die iudicii, respondit: «Si totus mundus inflammatus ab oriente in occidentem et ab aquilone usque ad austrum, illud tormentum sustinerem libenter usque ad diem iudicii ad hoc quod recuperare possem quod amisi. Et si columpna ignea plena aculeis acutis esset de terra ad celum, ego septies in die ascenderem et descenderem per eam ad hoc quod possem salvus fieri in die iudicii. Et nichil nobis tantum displicet et nos gravat quam quod tu, qui terra es et vas stercorum, illud gaudium habere deberes».*<sup>989</sup>

Secondo il solito procedimento retorico è meglio quindi sopportare l'intera terra in fiamme o scendere e salire per sette volte una colonna di fuoco e piena di aculei e alta fino al cielo pur di essere salvi. La descrizione non rende molto chiaro il motivo di questa opinione: essere salvi vorrebbe dire evitare pene superiori a quelle che si afferma essere disposti a sostenere, oppure essere salvi significa ottenere una gloria così alta che patimenti estremi sarebbero poca cosa? Data la posizione che occupa questo racconto all'interno dell'opera si potrebbe propendere per la seconda interpretazione e questo renderebbe il testo molto originale, in quanto per la prima volta l'*adynaton* sarebbe usato in senso positivo, per indicare l'immensità di qualcosa che si vuole ottenere e non di qualcosa che si vuole evitare. Di solito, come si è visto negli episodi analizzati, negli *adynata* si indica tutto ciò che sarebbe preferibile, per quanto insostenibile in massimo grado, alle pene infernali; in questo caso invece si indicherebbe cosa si è lieti di sopportare pur di ottenere o non perdere la gloria e la felicità del paradiso.

Tra altri esempi di racconti che usano immagini iperboliche riferite all'aldilà si può individuare un racconto che appare nella parte dedicata all'inferno del *Magnum speculum exemplorum*. In questo episodio ad un vescovo, solo in camera sua, appare un dannato puzzolente con una cappa in testa che si rivela essere Filippo di Parigi, un uomo ricco e amante delle lettere molto amato in paese; iniziando un dialogo con lui il vescovo scopre che egli è punito nell'aldilà per aver venerato la scienza del mondo più di Dio e per il vizio della lussuria. Ad un certo punto il dannato chiede che giorno è e si scopre che dalla morte di quell'anima sono passati tredici giorni, al che il defunto dice:

---

<sup>989</sup> *Liber exemplorum*, cit., *de gloria celesti*, n. 149, p. 91.

*Ve, ve. Nos credebamus in inferno, quod dies iudicii esset consummata, quia sicut nix cadit de coelo, ita intrant anime ad infernum.*<sup>990</sup>

In questo caso l'iperbole indica la quantità di anime che giungono all'inferno, tante da poter essere paragonate alla neve quando cade dal cielo e da far pensare ai dannati all'inferno che è arrivato il Giorno del Giudizio. Non solo, se tante anime sono dannate è facile pensare come questa immagine dimostri la difficoltà estrema della salvezza. In questo caso la forma retorica non è utile a descrivere l'impensabile durezza delle pene ultraterrene e nemmeno l'indicibile gloria del cielo, ma ancora una volta ritorna per descrivere l'aldilà, in particolare, dare un'idea di quanto è facile essere dannati e difficile essere beati.

Un *exemplum* diverso, che forma un'immagine iperbolica che indirettamente dà un'idea della gravità della punizione ultraterrena si trova in un *exemplum* riportato da Stefano di Bourbon.

*Legitur in Vita beati Nicholai quod cum quidam peregrini uisitarent per mare ecclesiam beati Nicholai, apparuit dyabolus in littore maris in specie magne domine, dicens quod uolebat facere illam peregrinationem et linire sepulcrum et ecclesiam beati Nicholai quodam pretiosissimo et fragrantissimo unguento quod emerat et secum in pyxide ferebat. Que rogauit eos quod ipsi unguentum ferrent et hoc pro ipsa facerent quia habebat impedimentum nec poterat ultra ire. Qui cum adqueuissent, apparuit eis beatus Nicholaus dicens illud esse oleum inferni et quod aperta pyxide proicerent in mari. Quod proiectum omnes aquas maris quas tangebatur succendebat.*<sup>991</sup>

Tale racconto ne ricorda un altro, sempre presente nell'opera di Stefano di Bourbon ed analizzato nel capitolo sui vulcani. In particolare, si tratta dell'episodio che riprende le versioni del racconto su Artù e l'Etna narrate da Cesario di Hiesterbach e Gervasio di Tilbury, rendendolo più infernale. Il principe della corte trovata dentro l'Etna infatti consegna al frate che è lì giunto un messaggio da portare al suo *dominus* e un nappo da non aprire, ma egli, tornando, *cifus aperiitur, flamma ebullit, in mari cum cifo proicitur, mare inflammatur.*<sup>992</sup>

In questi due casi la situazione iperbolica è data da delle fiamme che invece di spegnersi nell'acqua del mare lo incendiano, anzi, in un caso è un olio bollente a infiammarlo. Indirettamente i due racconti danno l'idea che all'inferno vi sia un fuoco così forte da andare contro l'ordine naturale delle cose, tanto che l'acqua non spegne più il fuoco come invece normalmente accade nell'esperienza quotidiana. Questa immagine poi richiama una delle caratteristiche dei luoghi infernali descritte nel capitolo precedente: la mancanza di ordine, il *chaos* che investe anche l'ordine della natura.

Un altro *exemplum* si può leggere nella *Tabula exemplorum*, nella sezione dedicata all'inferno. In questo caso è narrato di un tale *in conventu bononiensi* cui sono mostrati i luoghi infernali e *audivit eciam in hoc tantum fletum et ululatum quod de terrore dormiens tam horribilem vocem et tam clamoriam emisit, quod non dormiebat frater in dormitorio, qui non fuerat excitatus, profitentes se simul esse impossibile quod tam horribilis visionem, quod vix post tres dies loqui potuit, tam fortiter clamaverat.*<sup>993</sup>

Il povero religioso, colto da un'orribile visione dell'inferno e sentite le voci dei dannati, grida in modo così terribile da svegliare ogni fratello del dormitorio, turbandolo. Non solo, il visionario

<sup>990</sup> *Magnum speculum exemplorum*, cit., *Infernus*, ex. XIII, p. 433a - 434b.

<sup>991</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 88, 592 - 603. Cf. Tubach: 3522.

<sup>992</sup> Ivi, I, V, p. 153, 380 - 381.

<sup>993</sup> *Tabula exemplorum*, cit., *infernus*, n. 129, p. 39.

riuscirà a parlare solo dopo tre giorni e a fatica. In questo caso è attraverso lo shock che subisce un religioso durante la visione che vi è una descrizione di quanto l'inferno sia un luogo spaventoso, pur in assenza di dati descrittivi. Il risultato espressivo è quindi molto simile a quello dei racconti precedentemente analizzati anche se l'episodio in questione non riporta le forme dell'*adynaton* e dell'iperbole altre volte individuate.

In tutti questi *exempla* è stata resa letterariamente l'ineffabilità dell'aldilà, che sia dovuta alla gravità della pena infernale, all'orrore che provocano i luoghi inferi, o alla gloria immensa che si può esperire in cielo o ancora alla estrema moltitudine di persone che sono dannate. Vi è sempre un'assenza di effettivi elementi descrittivi; la descrizione, se è lecito usare questo termine, è affidata ad una forma retorica che sollecita le capacità immaginifiche del lettore o dell'uditore, dando sempre l'idea di qualcosa che supera i limiti della comprensione. Le soluzioni più efficaci ed eleganti da un punto di vista letterario sono forse gli *adynata* proposti, ma in ogni caso i diversi procedimenti iperbolici sono molto presenti nelle descrizioni dell'aldilà medievale.

Oltre alle due strutture ricorrenti fin qui analizzate, ve ne sono altre, per lo più riprese dal genere delle *visiones*, di cui tratterà nei seguenti paragrafi. In questo caso si tratta del riuso da parte degli *exempla* di motivi già presenti nel genere citato, ma si vedrà che i racconti esemplari hanno anche formato delle varianti più o meno forti di questi.

#### 4.1.3. Apparizioni e sparizioni a effetto

Le apparizioni raramente entrano nei testi che descrivono visioni dell'aldilà, poiché queste spesso sono ambientate nei regni ultraterreni che vengono visitati dal visionario. Nel caso delle apparizioni sono le anime a presentarsi nella realtà terrestre che sia alle terme come nel caso di Pascasio o nella camera da letto di qualche altro personaggio. Proprio per questo spesso sono oggetto di racconti brevi, *exempla*, *miracula*, etc., e mostrano un alto grado di variabilità. Spesso capita però che queste apparizioni improvvisi si concludano con una sparizione altrettanto improvvisa, o comunque forzata da una volontà che non è quella del defunto apparso, talvolta con anche qualche effetto scenico interessante.

Si può ricordare il racconto numero 103 di Gervasio di Tilbury in cui un defunto appare ad una sua giovane cugina ripetutamente e le prime volte è accompagnato da un terribile demone, le volte successive da un angelo poiché i diversi suffragi offerti per lui sono stati utili a migliorare la sua condizione.<sup>994</sup> In moltissimi casi è possibile rilevare come l'apparizione sia vincolata al volere di entità soprannaturali come demoni e angeli, o comunque non dipenda totalmente dalla volontà dell'anima che appare.

Inoltre bisogna rilevare che alcune apparizioni servono a chiedere suffragi e dimostrarne l'efficacia, altre volte ad avvertire delle conseguenze di un comportamento e quindi favorire la conversione. Proprio per questo motivo, normalmente le apparizioni avvengono a persone care al defunto, che possono essere: la figlia,<sup>995</sup> il padre,<sup>996</sup> la cugina,<sup>997</sup> il discepolo o il maestro,<sup>998</sup>

---

<sup>994</sup> Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, cit., p. 172 - 194.

<sup>995</sup> Cf. Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 41, V, p. 2278.

<sup>996</sup> Cf. *Magnum speculum exemplorum*, cit., *Usura*, ex. VIII, p. 780b, in questo testo, che però è una visione, appare anche il fratello.

<sup>997</sup> Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, cit., p. 172 - 194.

<sup>998</sup> Cf. *Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo*, cit., lib. 1, XXV, p. 27 - 28, 84 - 104: appare un confratello al priore. Cf. Tubach: 330. Cf. *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., I, *de sanctis*, p. 348a.

l'amante,<sup>999</sup> etc. Non è obiettivo del presente lavoro operare un censimento delle tipologie di relazioni che sono messe in scena nei racconti di apparizioni, ma rileveremo almeno le loro caratteristiche principali.

In ogni caso alcune apparizioni si concludono con un evento che si potrebbe definire cinematograficamente come un "effetto speciale", sicuramente un tentativo da parte dell'autore di colpire il lettore e dare maggior forza comunicativa al proprio messaggio morale.

Per esempio, in un *exemplum* riportato da Stefano di Bourbon si legge ...

*Quedam mulier, multam penitentiam agens, cum esset coniugata, dixit mihi quod conuersa fuerat per hunc modum. Cum quidam eam tuo adamasset adulterino modo, in peccato suo subito mortuus fuit. Pro quo cum ipsa multum doleret et desideraret scire quomodo esset ei, cum ipsa aliquando sola in lecto suo iaceret, apparuit ei ille adulter pro quo erat sollicita, totus ardens ut ferrum candens, et ait: «Vide qualis sum exterius et ecce cogitare poteris qualiter mihi propter peccata mea est interius». Tunc ipse emisit in eius oculis urinam ardentem quasi metallum bulliens, cuius ardor terram uidebatur comburere, penetrare et subintrare. Ille post hec disparuit. Illa utem ad hec perterrita, ita conuersa est et tanta penitentia onerabat se quod mirabile erat. Item, de istis est exemplum quod ad magnam penitentiam prouocat.<sup>1000</sup>*

Come si può notare l'apparizione è abbastanza spaventosa: la donna adultera, sola nella sua camera, vede comparire davanti a sé l'amante deceduto immerso nelle fiamme che appare come ferro incandescente; egli le rivela che è così punito esteriormente per i suoi peccati, e invita la donna a immaginare quale può essere il dolore interiore. Di per sé questa descrizione basterebbe a spaventare l'adultera e a spingerla alla conversione, ma nel finale, nel momento in cui l'amante scompare vi è un'aggiunta molto colorita: dagli occhi dell'amante al posto delle lacrime fuoriesce urina ardente<sup>1001</sup> che sembra metallo fuso e il suo calore sembra bruciare la terra e scavarla, penetrandovi. La descrizione dell'amante può essere interpretata come la sua pena infernale, ma non vi è una descrizione dell'inferno e questa sembra svolgersi nel luogo dell'apparizione. Probabilmente rappresenta la pena degli adulteri lussuriosi che scontano la loro colpa avendo il corpo incandescente per l'eternità.

Un altro racconto che riporta un'uscita di scena ad effetto di un'anima apparsa ad una religiosa si trova nel quinto capitolo della dodicesima distinzione del *Dialogus miraculorum* dedicato alla pena infernale del conte Guglielmo. In questo lungo testo, a Guglielmo appare inizialmente un demone con cui ha un lungo dialogo, in seguito è narrata la sua morte. Egli sulla strada per andare a Colonia è colto da un malore (*in via defectum cordis incurrit*) e dopo essere stato visitato dal medico scopre che è destinato a morire. A questo punto il medico gli suggerisce di riprendere con sé la moglie, ma il conte rifiuta e muore tra le braccia di un'adultera. Finito all'inferno come al narratore è stato riferito da un visionario che lo vide nei luoghi inferi, appare ad un'*inclusa* che in vita aveva beneficiato.

<sup>999</sup> Cf. Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 5, V, p. 2194.

<sup>1000</sup> Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 134 - 135, 1817 - 1830.

<sup>1001</sup> L'urina bollente non è un elemento spesso presente nei testi analizzati: compare un'altra volta in una visione narrata da Cesario di Heisterbach in cui un demone vi intinge una veste che getta addosso al prelado protagonista della visione. (Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 42, V, p. 2282.)

*Post mortem inquit suam cuidam inclusae cui benefecerat, visibiliter apparens, vultu lurido ac macilento, ait: «Ego sum miser ille Wilhelmus quandoque Comes Juliacensis». Quemdum illa interrogasset de statu suo, respondit: «Totus ardeo». Et cum levasset vestem vilissimam qua induus videbatur, mox flamma erupit; sicque cum eiulatu disparuit.<sup>1002</sup>*

In questo caso l'apparizione è più breve e meno spaventosa di quella narrata da Stefano di Bourbon, ma è anche simile ad essa. Infatti, anche il conte dice di essere preda delle fiamme, inoltre la fine dell'apparizione è segnalata anche in questo caso da un evento non collegato direttamente alla descrizione della pena o a qualche altro elemento del racconto, e che sembra funzionale ad attirare l'attenzione del lettore e rendere più memorabile l'apparizione stessa. Il conte infatti alza la propria lurida veste e da sotto di questa esce una fiammata con cui scompare il defunto. Anche se è un evento molto diverso dall'urina bollente dell'episodio precedente sembra avere la stessa funzione espressiva.

#### 4.1.4. I segni dei viaggi nell'aldilà e della verità delle pene ultraterrene

Ogni tanto nelle *visiones* i visionari di ritorno dalla loro esperienza soprannaturale portano sul corpo segni fisici di eventi occorsi nell'aldilà. Tali segni sono prove della veridicità della storia, utili per dare fiducia al narratore. Questo è il caso per esempio della *Visio Fursei*, in cui Furseo che, reo di aver accettato una veste da un peccatore, rimedia delle bruciature durante il suo viaggio nell'aldilà entrando in contatto con lo stesso peccatore dannato. Tali ustioni saranno visibili anche alla fine della visione. Questa celebre storia è riferita da diversi autori, ma è Arnolfo da Liegi a soffermarsi su questo episodio.<sup>1003</sup>

Questo motivo, questa prova della verità dei racconti di contatto con realtà soprannaturali si trasmette alla letteratura degli *exempla* che lo ripropone in diverse forme, non solo in racconti costruiti secondo i canoni delle *visiones*, ma anche in storie di apparizioni.

Analizzando l'archetipo della pentola infernale si era già incontrato questo motivo. Per esempio, nel testo di Pietro di Cluny appare un dannato che racconta della sua pena e mentre parla con un priore una goccia del fuoco che lo tormenta cade sul braccio del priore ustionandolo:

*«Sicut hec vestis cuculla est, et sicut hoc quod substratum michi est palea est, sic et hoc quod coram cerno ignita sartago est». Et dum hec loqueretur, gutta inuisibilis ignis de illa quam dicebat sartagine exiens, in manum eius priore vidente cecidit, et mirabile dictu cutem et carnem usque ad intima ossis consumpsit. Tunc ille acri cum gemitu: «En» inquit «indubia est probatio. Nam sicut ista quam vides de sartagine prolapsa gutta, carnem consumpsit, sic confestim totum me ignea vorago consumet».<sup>1004</sup>*

Lo stesso racconto è poi riportato con lievi differenze da Stefano di Bourbon<sup>1005</sup> e Umberto di Romans<sup>1006</sup> che non rimuovono questo motivo. Una goccia dell'olio infernale o del fuoco che brucia i dannati entra a contatto con la pelle di un vivo dandogli un saggio del dolore provato dai dannati e lasciandogli un marchio che sarà una prova della verità delle sue parole per coloro che ascolteranno il suo racconto. La goccia che ustiona ha avuto una certa fortuna negli *exempla*

<sup>1002</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII 12, 5, V, p. 2194.

<sup>1003</sup> Arnolfi Leodiensis *Alphabetum narrationum*, cit., p. 175.

<sup>1004</sup> *Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo*, cit., lib. 1, XXV, p. 27 - 28, 84 - 104

<sup>1005</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 89, 620 - 625.

<sup>1006</sup> *Humberti de Romanis De dono timoris*, cit., IV, p. 57 - 58, 410 - 435.

medievali, e in particolare in alcuni casi ha assunto la forma della *gutta sudoris* o della *gutta olii* dell'inferno.

Sempre nell'opera di Stefano di Bourbon vi è un racconto presente nel primo libro dedicato a illustrare le diverse tipologie di timore, in cui una *gutta sudoris* di un dannato cuoce la pelle del visionario. I protagonisti sono un discepolo, morto e dannato, e il suo maestro a cui appare.

*Vnde audiui Cantorem magnum Parisius predicasse, et a pluribus in permonibus, quod cum quidam scholaris uideretur mori Parisius, ualde penitens et compunctus, apparuit post morem magistro suo habens capam de cedula, conscriptam diuersis sophismatibus. Et cum quereret magister eius qualiter ei esset, respondit quod capa ista plus ponderaret ei quam aliqua turris de mundo, et quod intus incomparabiliter ureretur. Et cum alius diceret quomodo hoc, cum ita mori compunctus uisus esset, ait quo dille lacrimae potius ex timore mortis et gehenne pocesserant quam ex amore Dei uel ex amissione eius. Et cum diceret magister quod non | uideretur sic pati, extendit ille manum suam et unam guttam sudoris suis proiecit super manum eius, que statim perforata est, et ipse euanuit.*<sup>1007</sup>

Il medesimo *exemplum* è riproposto da Arnolfo da Liegi nella sua raccolta sotto la rubrica *clericus*. Il racconto è funzionale a giustificare un'affermazione dell'autore: *clericis non debent studere in uanis*. Il contenuto è lo stesso letto nel testo di Stefano di Bourbon, con qualche particolare maggiormente specificato. Per esempio, il peso della cappa non è superiore a quello di qualunque torre del mondo, ma ogni lettera posta sulla cappa pesa più che se al collo avesse appesa la torre della chiesa di Saint-Germain-des-Prés, a Parigi (*Quelibet harum litterarum plus grauat me pondere suo quam si turrem huius ecclesie super collum portarem, ostensa ecclesia sancti Germani de Pratis*).<sup>1008</sup> Inoltre, è approfondito proprio il motivo del segno soprannaturale sul corpo. Il discepolo ad un certo punto dice:

*«Non possem tibi exprimere quanto ardore crucior sub hac capa, sed per unam guttam sudoris possem tibi aliquo modo ostendere». Cumque magister extenderet palmam ut sudoris exciperet guttam, perforata est manus eius a feruente gutta, sicut ab acutissima sagitta. Mox ille scolae logice reliquit et, ordinem Cisterciensem ingrediens, ait: «Linqvo coax ranis, cras coruis uanaque uanis. Ad logicam pergo que mortis non timet ergo». Quamdiu autem uixit manum perforatam habuit. Hoc etiam ualet ad studium et uanitatem et curiositatem et contemptum mundi et penam inferni.*<sup>1009</sup>

Il segno sul corpo, sulla mano del visionario, è ricordato anche alla fine del racconto, rimesso in rilievo come elemento fondamentale della conversione del protagonista e della sua scelta di entrare nell'ordine cistercense e al contempo ribadito per confermare la realtà dell'apparizione narrata.

Ancora nell'*Alphabetum narrationum* questo *exemplum* è riproposto nella sezione dedicata all'inferno; in particolare, il riuso è motivato dalla necessità di dimostrare l'*acerbitas* della pena infernale. In questo caso l'episodio è ridotto ai minimi termini attraverso la rimozione della descrizione della parte della pena consistente nella cappa decorata con sofismi dal peso

<sup>1007</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diuersis materiis predicabilibus*, cit., I, I, p. 28, 286 - 299.

<sup>1008</sup> Anche questa immagine potrebbe essere riportata nel capitolo dedicato alle iperboli presenti negli *exempla*; per semplicità si è scelto di riportare l'episodio solamente qui, ma anche l'immagine di una cappa o di una lettera che pesa più di un'alta torre è evocativa e funzionale a indicare l'intensità della pena infernale.

<sup>1009</sup> *Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, cit., *clericus*, n. 151, p. 89, 1 - 18.

incredibile. Si dice soltanto che *pene infernalis ubi | dampnatus erat acerbitatem ostendit ei hoc modo. Nam de uno digito suo unam guttam super manum magistri stillare permisit. Que statim cum intolerabili dolore manum illius perforavit et usque ad mortem ei perforata permansit.*<sup>1010</sup>

Altri segni corporei di torture ultraterrene sono leggibili nell'opera di Cesario di Heisterbach. In particolare, in un racconto un sacerdote pecca di negligenza. Infatti, un morente dona la propria veste al sacerdote e gli affida la propria anima; il prelado prende la veste, ma si cura poco dell'anima di quell'uomo. In seguito, mentre dorme, il sacerdote ha una visione dei luoghi di pena ultraterrena. Lì vede il clamore, i dannati, i demoni e si spaventa, per cui si stringe vicino ad una porta.

*Vindens diabolus praedictam in angulo quodam sclaviniam, dixit: «Cuius est vestis illa?» Responderunt: «Sacerdotis illius qui stat post ostium. Quam cum a quodam peregrine in eleemosyna recepisset, nihil beneficii animae illius impedit». Ad quod diabolus: «Valde occupati sumus, expediamus nos statim ab illo». | Tollensque vestem quasi in foetidam atque bullientem laxivam intinxit. De qua cum faciem et collum sacerdotis percussisset, ille excitatus fortiter clamavit: «Adiuvate adiuvate». Quem cum signo vocis compercerent, respondit: «En morior, en incendior». Tunc surgentes invenerunt caput eius totum inustum; sicque in infirmitorium deportaverunt semivivum. Nullam enim fecerat de eadem negligentia confessionem.*<sup>1011</sup>

In questo racconto, la colpa del sacerdote non è punita all'inferno perché il prelado non è deceduto, ma questi è punito attraverso un viaggio all'inferno e torna in vita ferito e con i segni dell'ustione subita che rimarranno probabilmente impressi sulla pelle come un marchio. Il peccato del sacerdote sembra essere duplice: l'essere stato negligente, in quanto ha accettato un'elemosina senza poi prodigarsi per colui che l'offriva, e poi non aver confessato questa mancanza. Il sacerdote viene corretto e punito attraverso la visione, mentre abitualmente il visionario era convertito dalla visione di un proprio conoscente punito all'inferno, oppure avendo un assaggio della pena cui sarebbe stato destinato. In questo caso il segno sulla pelle del volto del prelado non è solo funzionale alla sua personale conversione e a fornire una prova della realtà della visione per il suo possibile uditorio, ma, come si è detto, è anche una punizione soprannaturale. Questo è forse l'elemento più originale: il fatto che la punizione giunge ad un vivo attraverso una visione e non è comminata al peccatore alla fine della vita dopo il momento del *iudicium* individuale.

Un ultimo racconto che fa uso del motivo del segno fisico che testimonia verità dell'esperienza fatta dal protagonista si trova ancora nel *Dialogus miraculorum*. La concubina di un sacerdote, sul punto di morire, vuole con molta insistenza dei calzari coi tacchi e chiede di essere sepolta con quelli. Una notte vengono percepite le grida di una donna che viene vista correre vestita solo di una camicia e dei calzari chiedendo aiuto. Un cavaliere scende da cavallo e si prepara a proteggerla. Da lontano si sentono latrati dei cani e sembrano arrivare cacciatori. La donna trema e una volta spiegati i motivi al cavaliere questo lega alcuni capelli della donna alla mano sinistra e tende la destra che tiene la spada, dopo aver affidato il cavallo al servo. La donna però strattone e strappati i capelli fugge. Il diavolo che la inseguiva sopraggiunge, la prende e la carica sulla sua cavalcatura, per poi tornare da dove era venuto. A questo punto ...

<sup>1010</sup> Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum, cit., *infernus*, n. 390, p. 221.

<sup>1011</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 42, V, p. 2280 - 2282.

*Qui mane ad villam rediens, quid viderit exposuit, capillos ostendit; et cum minus referenti crederent, aperto sepulchro feminam capillos suos perdidisse repperunt.*<sup>1012</sup>

Il cavaliere porta con sé i capelli strappati alla concubina che, come pena eterna per le sue colpe, ogni notte è inseguita da un demone e dalla muta dei cani infernali che probabilmente, una volta raggiunta e presa, la puniranno. Nessuno però crede alla sua storia, allora, per provare la verità del suo racconto, vanno ad aprire la tomba della donna per scoprire che al suo cadavere mancano i capelli strappati la sera prima. I capelli sono quindi una prova fisica della pena infernale della concubina cui il cavaliere ha assistito. In questo caso si è di fronte ad una situazione opposta a quella delle *visiones* poiché il cavaliere non vede l'aldilà, non ha un sogno, non sta dormendo, ma in veglia vede una pena infernale patita in uno spazio terreno, non nell'aldilà. In questo senso l'episodio è avvicinabile alle apparizioni. Risulta poi interessante notare come la pena e gli eventi occorsi all'anima dannata lasciano segni sul suo cadavere sepolto. Si è di fronte quindi ad un *miraculum*. Ancora una volta nell'ambito degli *exempla* i rapporti tra anima e corpo nel caso dei dannati si dimostra abbastanza fluido.

Si pone in ultimo in questo capitolo un episodio particolare, narrato da Stefano di Bourbon, in cui una persona, nella sua stanza, ha una visione e al termine di questa si ritrova lì nudo dove lo trovano i servi. Il ritornare nudi da una visione non ha altri riscontri nei testi presi in esame e non sembra avere la funzione di segno verificatore della visione, anche se appare comunque come un segno soprannaturale. Potrebbe rappresentare simbolicamente una rinascita e quindi la conversione successiva alla visione. In ogni caso risulta comunque un segno per le persone che trovano il visionario nella stanza del fatto che qualcosa di inaudito è accaduto.

Nella visione il protagonista è inseguito da un'orda di demoni e si rifugia in una casa che viene assediata. I demoni tentano tre volte di entrare per punti diversi della casa, ma sono respinti da persone che avevano beneficiato delle elemosine fatte loro dal visionario. A questo punto vi è occasione per la fuga e dopo una lunga corsa per una pianura il nostro giunge a un fiume di fuoco, colmo di serpi e dragoni; un altissimo ponte è l'unico modo per attraversarlo. Il visionario, sentendo le grida dei demoni all'inseguimento prova a oltrepassarlo, ma giunto in mezzo ad esso è sul punto di cadere. A quel punto, dall'altra parte del ponte appare la Madonna, una Madonna gigante, che interviene e afferma che lo libererà da quel pericolo per la sua devozione a lei, ma che deve convertirsi e cambiare vita. Allora, prende per mano il nostro ed egli si ritrova nella sua stanza.

*Accipiens eum per manum, usque in suam cameram reduxit, monens ut uitam in melius emendaret. Hic autem nudus et solus relictus in camera sua pre timore quasi mortuus cecidit. Hic, in mortis articulo, filio suo, qui hoc mihi retulit, coram sacerdote suo in periculo anime sue uera esse dixit, hoc monens eum ad hospitalitatem et ad beate Virginis salutationem et ad orationem. Dictus autem filius bene sciebat quomodo nudus inuentus fuerat sed causam ignorabat.*<sup>1013</sup>

Lo stesso uomo protagonista non sa dire il perché della sua nudità; certamente la visione è utile al suo pentimento e come avvertimento per il figlio, ma risulta difficile definire la funzione di questo preciso particolare.

<sup>1012</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 20, V, p. 2218 - 2220.

<sup>1013</sup> Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, V, p. 185, 1328 - 1336.

#### 4.1.5. Le figure paradisiache che conducono per mano il visionario

In questo passo però compare un altro elemento, raro, ma presente in alcuni *exempla*: la presenza di una figura santa che conduce per mano il visionario. In questo caso è Maria che interviene e riporta nella sua stanza l'uomo che sta per cadere nel fiume di fiamme. Non è facile definire il ruolo di questo elemento. Potrebbe rappresentare la misericordia divina, ma in questo racconto sembra essere una conseguenza di "buone abitudini" avute in vita dal visionario: le elemosine sono il merito che porta coloro che ne hanno goduto a salvarlo dai demoni, la devozione a Maria gli garantisce il suo intervento nel momento in cui sarebbe caduto dal ponte probatorio.

Sempre Maria interviene prendendo la mano ad una donna che durante una visione è assalita dal terrore e in pericolo. L'episodio è riportato nel *Magnum speculum exemplorum*, nella parte dedicata all'inferno. La donna è una monaca che è tentata di lasciare la sua vita da religiosa per seguire un uomo e ottenere anche le ricchezze promesse da lui. Una volta che i due hanno convenuto sul giorno in cui l'uomo sarebbe venuto a prenderla, la monaca *vidit in nocte illa in somnis raptam se super os putei*. Si trova all'inferno davanti a un baratro profondo da cui esala un fumo fetido e da cui fuoriescono vermi e serpenti, dentro il quale vi sono Etiopi che immergono i dannati in diversi tormenti; la donna viene trascinata verso tutto ciò e a questo punto ...

*Vidit antiquam patronam et Dominam suam matrem domini sactam Mariam, sed nimis a longe, et sic a se auersam, vt ex eius vision vix aliquem spem posset colligere, tamen toto conatu conuersa ad illam nomenque suum ei inclamans: «Domina (inquit) domina, subueni ancillae tuae in tam amara necessitate constitutae». Post multa verba accessit pietatis mater ad ream, manumque eius tenuit, procul illico inimici facti sunt.<sup>1014</sup>*

Ancora la Madonna interviene, stavolta però è invocato il suo aiuto ed anche in questo caso, dopo aver allontanato la visionaria dal pericolo, le intima di non farsi più prendere dalla libidine e di vivere rettamente.

In un altro *exemplum* si ritrova questo motivo, per cui un ente soprannaturale conduce per mano un mortale. Il racconto è riportato nel *Magnum speculum exemplorum* e ha per protagonista un prete, suo fratello e suo padre usurari; il prete vedrà in visione le pene infernali dei suoi familiari. Le principali differenze del motivo in questione rispetto ai due racconti precedenti sono due: non è Maria a sopraggiungere, ma un angelo, e non interviene alla conclusione della vicenda, ma all'inizio ed è la guida del prete nella sua visione.

*Una igitur dierum cum esset in oratione sua venit Angelus Domini ad eum, dicens: «Fiat tibi quod petiisti». Et manu eum ducens peruenit ad locum quem nesciebat. Cumque sic ductus fuisset per Angelum, vidit magnum montem, et dixit Angelus ad eum: «Vis modo videre et audire patrem tuum et fratrem?»<sup>1015</sup>*

In questo caso quindi l'angelo svolge un ruolo di guida, e il prendere per mano il prete è sia un modo di rendere concretamente l'immagine di guida che un modo per assicurare il visionario che sta per giungere in un luogo tenebroso.

---

<sup>1014</sup> *Magnum speculum exemplorum*, cit., *Infernus*, ex. 12, p. 433.

<sup>1015</sup> Ivi, *Usura*, ex. 8, p. 780b.

#### 4.1.6. La pena che investe le generazioni future

Si è già accennato precedentemente alle pene che si tramandano alle generazioni successive al peccatore; in particolare se ne sono trovate due evidenze.

La prima è data da un *exemplum* narrato da Stefano di Bourbon che illustra la pena ultraterrena di un usuraio.

*Item, audiui fratrem Guillelmum Pictauum, de ordine fratrum Minorum, hoc predicasse in quadam uilla, ab hominibus illius uille, quod quidam in quadam uisione futurorum malorum uidit inter alia unum hominem in ymo flammaram prostratum de cuius utero alta arbor procedebat in cuius ramis homines suspensi erant et a flamma ab ymo procedente diuersimode et acerrime torquebantur; ei ille qui in fundo iacebat magis inter illos torquebatur. Et cum quereret ille qui hec uidebat a ductore suo cuiusmodi esset homo, ait ei ille: «Ille qui iacet in ymo fuit principium generationis omnium istorum, et fuit pauper et per usuras ascendit. Alii sunt qui processerunt ab eo et torquentur uel quia fuerunt imitatores partem sceleris, uel quia adquisita per usuram non restituerunt. Primus autem super alios torquetur, uidendo eos qui per eum in hoc tormentum uenerunt uel quia pro omnibus ei pena accumulatur».*<sup>1016</sup>

Stefano di Bourbon racconta questa vicenda nel momento in cui sta descrivendo una delle aggravanti della pena infernale, in particolare l'*horribilitas societatis*. L'*exemplum* è forse uno degli esempi più riusciti della pena psicologica tipica delle descrizioni infernali. Infatti, oltre alla pena che consiste nell'essere eternamente sdraiato in un fango incendiato e nell'aver il ventre squarciato da un albero che ne fuoriesce, l'usuraio è anche costretto a vedere che generazione dopo generazione i suoi figli e nipoti finiscono all'inferno, si trovano appesi ai rami dell'albero che si innalza dal suo addome e sono costantemente torturati da una fiamma che si alza dal fango. L'usuraio non solo quindi patisce la pena corporea che si è meritato, ma vede i propri figli dannati e torturati eternamente sapendo di essere causa dei loro tormenti, poiché fu lui a lasciar loro in eredità l'attività di usura che aveva iniziato. Certamente i figli sono puniti all'inferno perché hanno proseguito il peccato paterno quando potevano evitarlo, ma è interessante notare come l'usuraio sia investito da una pena maggiore poiché gli è riconosciuta una colpa maggiore: accanto all'usura, ha favorito una condizione di peccato per i figli.

Il secondo esempio si è incontrato analizzando l'archetipo della scala: nell'inferno era descritto un pozzo, dentro cui era posta una scala di fuoco sulla quale, sul primo gradino, era posto il peccatore; man mano che morivano i figli di questo, sempre in condizione di peccato, essi giungevano per posizionarsi sul primo gradino, più alto, della scala e spingendo il proprio padre e gli antenati nel gradino successivo, sempre più in profondità nel pozzo.

Il racconto sembra diffondersi a partire dalla versione che ne dà Pier Damiani.<sup>1017</sup>

*In Teutonicis, inquit, partibus comes quidam dives ac praepotens, sed quod in illo hominum ordine prodigium est reperiri, bonae opinionis et innocentis vitae, prout humanum erat de eius estimatione iudicium, ante decennium fere defunctus est. Post cuius obitum quidam religiosus vir per spiritum ad inferna descendit, praefatumque comitem in supremo gradu cuiusdam scalae positum vidit. Aiebat namque, quia scala illa inter stridentes et crepitantes ultricis incendii flammam videbatur erecta, atque ad suscipiendos omnes, qui ex eadem comitem genologia*

<sup>1016</sup> Stephani de Borbone Tractatus de diuersis materiis predicabilibus, cit., I, IV, p. 99 - 100, 914 - 929.

<sup>1017</sup> Die Briefe des Petrus Damiani, cit t. 2 (41 - 90), p. 346, r. 3 - p. 347, r. 6. (72).

*descenderent, constituta. Erat autem tetrum chaos, et immane baratrum infinite patens atque in profunda dimersum, unde scala producta surgebat. Hoc igitur ordine succedentium sibimet series texebatur, ut cum quis eorum novus accederet, primum interim scalae gradum teneret, is autem, qui illic repertus erat, aliique omnes ad proximorum sibi graduum ima descenderent. Cumque alii atque alii ex eodem genere homines post carnis obitum ad praefatam scalam per temporum intervalla confluerent, alii protinus cedentes inevitabilis necessitate iudicii ad inferiora migrabant. Plane dum vir, qui haec contemplabatur, causam huius horrendae dampnationis inquireret, et presertim cur ille comes sui temporis puniretur, qui tam iuste, tam decenter, tam honeste vixisset, audivit: «Quia propter quandam praedii possessionem Metensis aecclesiae, quam beato Stephano proavus eius abstulerat, cui videlicet iste iam decimum in hereditate successit, omnes isti non diverso suppliio deputati sunt, et sicut eos ad peccandum non dispar avariciae culpa coniunxit, ita nichilominus ad perferendas atrocis penas incedii commune supplicium copulavit».<sup>1018</sup>*

In questo caso il dannato è un *comes* ricco e prepotente, ma che godeva di una buona reputazione. Egli in realtà è punito all'inferno nel modo descritto poiché rubò un oggetto dalla chiesa di Metz, e tale refurtiva, essendo rimasta in mano alla sua famiglia, segna la dannazione di tutti i suoi successori. Ancora una volta la colpa del padre favorisce il peccato della sua discendenza e propizia la dannazione dell'intera famiglia. Inoltre, ancora una volta, il primo peccatore è punito in modo maggiore dei discendenti essendo spinto sempre più in profondità dei suoi parenti nel pozzo infernale. Si può rilevare che in questo secondo *exemplum* non viene messa in rilievo la componente psicologica della pena, che ne aggrava la condizione. Probabilmente bisogna far risalire questo elemento alla volontà comunicativa dell'autore: si ricordi che Stefano di Bourbon nel momento in cui racconta la storia dell'usuraio è in un particolare punto della sua opera in cui descrive l'orrore della società infernale, mentre Pier Damiani, nella sua lettera, vuol portare un esempio delle conseguenze ultraterrene in cui incorre chi deruba ingiustamente le chiese degli oggetti in loro possesso.

#### 4.1.7. Il motivo dei diversi gradi di immersione

In diversi testi medievali è possibile trovare descritta una pena infernale particolare in cui i dannati sono immersi in un liquido nocivo in modi diversi, per gradi: alcuni sono immersi solo coi piedi, altri fino al ginocchio, altri alla vita o al costato, altri ancora al collo, alla bocca, alle sopracciglia, fino a chi è interamente sommerso. Tale pena sembra funzionale a rendere per mezzo di un'immagine concreta il principio astratto per cui all'inferno la pena è commisurata alla colpa, come si è visto per molti testi o *visiones* basso-medievali<sup>1019</sup> ed anche per *exempla* o sermoni dello stesso periodo. Se la pena è commisurata alla colpa è evidente che alcune punizioni infernali devono essere più gravi e altre meno gravi. Con il motivo dell'immersione una stessa pena può essere comminata a diversi peccatori e soltanto variando il grado di immersione di ciascuno se ne evidenzia la maggiore o minore empietà. Questo motivo si rivela dunque un'immagine interessante ed economica per rappresentare l'inferno medievale.

Questo *topos* discende dalla Bibbia, in particolare da un passo di Ezechiele<sup>1020</sup> in cui si dice:

<sup>1018</sup> Ivi, p. 346 - 347.

<sup>1019</sup> Cf. *Visio Alberici*, Lettera a Eadburg di Bonifacio.

<sup>1020</sup> Eze. 47, 1 - 6.

Mi condusse poi all'ingresso del tempio e vidi che sotto la soglia del tempio usciva acqua verso oriente, poiché la facciata del tempio era verso oriente. Quell'acqua scendeva sotto il lato destro del tempio, dalla parte meridionale dell'altare. Mi condusse fuori dalla porta settentrionale e mi fece girare all'esterno fino alla porta esterna che guarda a oriente, e vidi che l'acqua scaturiva dal lato destro. Quell'uomo avanzò verso oriente e con una cordicella in mano misurò mille cubiti, poi mi fece attraversare quell'acqua: mi giungeva alla caviglia. Misurò altri mille cubiti, poi mi fece attraversare quell'acqua: mi giungeva al ginocchio. Misurò altri mille cubiti, poi mi fece attraversare l'acqua: mi giungeva ai fianchi. Ne misurò altri mille: era un fiume che non potevo attraversare, perché le acque erano cresciute, erano acque navigabili, un fiume da non potersi passare a guado. Allora egli mi disse: "Hai visto, figlio dell'uomo?"

In questo passo del testo biblico non vi è una descrizione di una pena ultraterrena, ma si può rilevare il *topos* dei diversi gradi di immersione. Sarà poi la letteratura cristiana medievale a farne un motivo prevalentemente infernale come si può ben vedere in un'omelia di Iacopo da Varazze che descrive i luoghi infernali.

*Et est ibi fluvius igneus, in quo non omnes aequaliter puniuntur. Quod significatum est, ubi dicitur: "Mensus est mille cubitos, et traduxit me per aquam usque ad talos (...)". Ecce Propheta ponit in isto fluvio quadruplicem mensurationem. Alicubi attingit usque ad talos, alicubiusque ad genua, alicubi usque ad renes: alicubi usque ad caput, et super caput. In talibus autem est principium, et inchoatio: in genibus deambulatio, in renibus carnalis delectatio, in profunditate submersio. Sunt igitur quidam qui de novo peccare caeperunt, et sine penitancia decesserunt, illi ponentur in isto fluvio usque ad talos. Alii sunt qui de malo in peius ambulaverunt, et profecerunt, isti ponentur usque ad genua. Alii sunt qui praeter peccata spiritualia, ut superbia et invidia, et praeter peccata etiam temporalia, ut est usura, addiderunt peccata carnalia, isti ponentur usque ad renes. Alii sunt qui in omnia peccata per longam consuetudinem se immerserunt, isti ponuntur in profundo, habentes istum fluvium usque ad caput, et super caput.*<sup>1021</sup>

In queste parole del predicatore italiano si può rilevare come il passo di Ezechiele sia stato citato e ridefinito in una versione infernale, in cui il fiume d'acqua è diventato di fuoco e diverse tipologie di peccatori sono immerse in esso, chi solamente fino ai talloni, chi fino alle ginocchia, chi fino al fianco, chi fino alla testa o interamente. Nella gerarchia di peccatori illustrata da Iacopo da Varazze, procedendo dalle colpe minori alle maggiori, si trovano: coloro che peccarono nuovamente dopo la confessione e morirono senza confessarsi, immersi fino ai talloni; poi coloro che peggiorarono le proprie colpe, immersi fino alle ginocchia; in seguito coloro che commisero peccati spirituali, come la superbia o l'invidia, peccati temporali, come l'usura, e peccati carnali, immersi fino alle reni; infine coloro che commisero *omnia peccata per longam consuetudinem*, immersi totalmente. Con questo *topos* Iacopo da Varazze ha la possibilità di illustrare una pena infernale (l'immersione in un fiume di fuoco) e di declinarla in modo da rispettare l'idea di una corrispondenza tra pena e colpa (chi si è macchiato di una colpa più grave è immerso maggiormente).

Se anche Iacopo da Varazze si ricollega esplicitamente al passo di Ezechiele, è probabile che alla base della sua descrizione vi sia in realtà la *Visio Pauli* o un testo derivato da essa.

Sino dalle più antiche redazioni conosciute della *Visio Pauli*, nella parte dedicata alla visione degli inferi, appare un fiume di fuoco in cui sono immerse diverse anime.<sup>1022</sup> Ad un certo punto

<sup>1021</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, cit., II, *de tempore*, p. 49a.

<sup>1022</sup> Claude Carozzi, *Eschatologie et Audelà, Recherches sur l' "Apocalypse de Paul"*, cit., 31. 3, p. 230.

della narrazione infatti, Paolo vede delle anime di donne e di uomini immerse nel fiume di fuoco e chiede chi siano all'angelo che gli fa da guida. Egli gli spiega che sono coloro che *neque calidi neque frigidi sunt* ed in particolare sono immersi fino alle ginocchia coloro che appena usciti dalla chiesa si lasciano andare a discorsi contrari alla fede, mentre sono immersi fino all'ombelico coloro che fornicarono fino alla morte nonostante avessero ricevuto il sacramento dell'Eucaristia, sono invece immersi fino alle labbra coloro che calunniarono gli altri cristiani, infine sono sommersi fino alle sopracciglia coloro che si diedero alle opere malvagie e frodarono il loro prossimo.

Le *visiones* che si formarono nel medioevo in seguito alla diffusione della *Visio Pauli* derivarono molti loro motivi da questo antico testo; quello dei diversi gradi di immersione si ritrova in particolare nella visione narrata da Gregorio di Tours nel VI secolo. Infatti, nella sua *Historia francorum*,<sup>1023</sup> è narrata ad un certo punto la *visio Sunniulfi* in cui il visionario incontra un fiume di fuoco nel quale si immergeva molta gente accorsa ad una sua riva come api all'alveare ed alcuni si immergevano fino alla vita, altri fino alle ascelle, altri fino al mento e gridavano piangendo che bruciavano terribilmente. L'epistola 115 di Bonifacio, che racconta una visione, riporta questo stesso elemento descrivendo anime cui il tormento del fuoco e della pece sale ad alcuni fino alle ascelle, ad altri fino al collo, ad altri ancora fin sopra la testa.<sup>1024</sup> Un'altra immagine simile si può trovare nell'epistola 10, dove Bonifacio, riportando una visione occorsa a un confratello, afferma che egli vide un fiume di fuoco e di pece che ribolliva e che era sovrastato da un ponte. Alcune anime passavano illese, altre cadevano nel fiume nel quale erano o del tutto sommerse, o solo fino alle ginocchia, o fino alla vita o fino alle ascelle.<sup>1025</sup> In questi testi viene ripresa l'immagine del fiume di fuoco, ma i gradi di immersione sono ridotti a tre, cambiano le parti di corpo coinvolte rispetto alla *Visio Pauli* e manca inoltre l'indicazione dei peccati commessi dai dannati. In più, Bonifacio unisce questo motivo a quello del "ponte probatorio".

Un celebre testo di area irlandese del XII secolo riprende il *topos* apportandovi alcune modifiche rilevanti: il *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*. Nel testo di Enrico di Saltrey il cavaliere Owein, dopo essere arrivato nel purgatorio è trascinato da dei demoni in un edificio enorme e fumante che i diavoli dicono essere un luogo termale. Lì vede tante fosse, ravvicinate da far fatica a passarci attorno, piene di liquami e metalli bollenti. Vede anime di donne e uomini di diversa età immerse alcune interamente, altre fino alle sopracciglia, altre fino agli occhi, altre fino alle labbra, altre fino al collo, altre ancora fino al petto, altre all'ombelico, altre al femore, altre alle ginocchia, altre alle tibie, altre ai talloni, altre infine con le due mani o una soltanto.<sup>1026</sup> Il *topos* è ripreso dalla *Visio Pauli* e ampliato (aggiunge molti gradi ai quattro gradi incontrati fin ora, in tutto tredici); inoltre viene invertito l'ordine di esposizione degli elementi (dalla pena maggiore a quella minore, mentre nelle altre opere l'elenco procedeva in senso opposto). Tra le altre novità introdotte rispetto ai precedenti della Bibbia e della *Visio Pauli*, si ha la sostituzione del fiume con le terme e, come nelle opere di Bonifacio e Gregorio di Tours, l'assenza di una gerarchia di peccati. L'uso delle terme come luogo di pena ultraterrena deriva probabilmente dall'opera di

<sup>1023</sup> Maria Pia Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, cit., p. 154 - 157.

<sup>1024</sup> Ivi, p. 342 - 361.

<sup>1025</sup> Ivi, p. 366 - 373.

<sup>1026</sup> Giovanni Maggioni, *Il Purgatorio di san Patrizio. Testi latini del XII - XIII secolo, documenti letterari e testimonianze di pellegrinaggio*, cit., p. 34 - 35. Cf. *Il purgatorio di san Patrizio*, ed. Giosuè Lachin, cit., p. 306 - 307.

Gregorio Magno e in particolare dall'episodio citato di Pascasio.<sup>1027</sup> I peccatori infatti sono probabilmente puniti più o meno gravemente attraverso l'immersione più o meno completa in liquidi bollenti, ma non è resa esplicita la loro colpa.

Lo stesso *topos* viene ripreso in un *exemplum* del *Magnum speculum exemplorum* nella sezione intitolata *damnatus*, che è introdotto da questa didascalìa: *Caroli Calui imperatoris terribilis uisio, damnatorum multorum magnatum tam ecclesiasticorum quam secularium*. In questo testo, il visionario, rapito in spirito, visita una valle profonda di fuoco e poi dei monti infuocati ...

*Deinde traxit me super montes igneos, de quibus oriebantur paludes, et flumina feruentia, et omnia metallorum genera bullentia, vbi reperi innumeras animas hominum, etiam Principum patris mei, et fratrum meorum immersas vsque ad capillos, alios vsque mentum, alios vsque ad vbmilicum, et clamauerunt ad me eiulando: «Dum viximus; amauius cum patre tuo, et fratribus tuis facere praelia, et homicida, atque rapinas pro cupiditate terrena. Ideo per ista bullentia flumina, et metallorum diversa genera torquemur».*<sup>1028</sup>

Anche in questo caso i gradi di immersione sono ridotti a tre (capelli, mento e ombelico) e non sono indicate le colpe relative ad ogni grado di immersione, ma solamente le colpe che hanno portato le anime a quel genere di punizioni, ossia: battaglie, omicidi e rapine per brama di beni terreni. Ritorna l'immagine del fiume, in questo caso però i fiumi sono molti, e non sono pieni di fuoco, ma di diversi generi di metalli bollenti, e inoltre, sono posti sopra monti di fuoco. Tra i metalli fusi che scorrono in questi fiumi infernali si può immaginare anche l'oro e l'argento, per cui in questa pena potrebbe essere presente anche la dinamica del contrappasso: come loro commisero gravi peccati per brama di denaro, così lo stesso metallo, che è considerato il bene terreno per antonomasia, brucia e punisce le loro anime giunte all'inferno.

Il testo proposto riprende quello della *Visio Karoli*, risalente a molti secoli prima, modificando però il protagonista: Carlo il Calvo sostituisce Carlo il Grosso. È interessante notare come anche nell'ultimo secolo del medioevo una raccolta di *exempla*, dedicata probabilmente a sacerdoti che avevano a che fare con persone illetterate, dia spazio alla *Visio Karoli*, riportando anche la maggior parte degli elementi del testo originario, scritto per un'altra epoca ed un altro pubblico. La rappresentazione dei regni ultraterreni era probabilmente ancora interessante, come anche il motivo dei diversi gradi di immersione. Infatti, è improbabile che il compilatore del *Magnum speculum exemplorum* avesse interesse per i protagonisti della visione o per il suo significato politico, che invece ebbero probabilmente un ruolo significativo nella mente dell'autore nel momento in cui si accinse a scrivere il testo originale. In ogni caso si è di fronte ad un'opera che al termine del medioevo ripropone un *topos* formatosi agli albori dell'epoca medievale.

Il *topos* del diverso grado di immersione dei dannati in un liquido dannoso ha quindi percorso l'intero medioevo. Sorto probabilmente da una lettura esegetica della Bibbia (Eze. 47, 1-6), ha assunto la sua forma esemplare nella *Visio Pauli* per poi essere ripreso e variato dagli autori delle *visiones* successive e dai predicatori del basso-medioevo. Dal fiume di fuoco dello scritto apocrifo, il fiume è stato trasformato in terme o paludi, o ancora riempito di metalli bollenti, o ripreso nella forma originale. I gradi di immersione sono variati nel corso del medioevo, con un

<sup>1027</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 42.

<sup>1028</sup> *Magnum speculum exemplorum*, cit., *Damnatus*, ex. III, p. 216.

numero che solitamente si aggira intorno ai tre o quattro; sono state modificate anche le parti del corpo immerse e i peccati associati a questi gradi di immersione. Per di più, spesso si è persa la corrispondenza tra il grado di immersione e l'individuazione di una colpa, presente invece nella *Visio Pauli*, per fare posto ad un elenco non ordinato di peccati, o addirittura vi è l'omissione dell'indicazione degli *errores* commessi dalle anime punite. Il principio della conformità tra l'intensità della pena e la gravità della colpa è insito però nel *topos* stesso, sia che sia esplicitata la colpa, sia che sia omessa: anche senza indicare i peccati, lo stesso fatto che delle anime siano condannate alla medesima pena, ma che la scontino chi in modo più duro chi in modo più lieve, rivela che queste si sono macchiate di peccati di gravità diversa. Non tutte le rappresentazioni dell'inferno medievale propongono questa idea; non sempre è applicato il principio di conformità tra pena e colpa. Perciò tale principio, presente fin dalle origini, percorre tutto il medioevo nelle rappresentazioni dell'aldilà accanto a descrizioni che invece non lo contemplan. Solo nel basso-medioevo, quando questo inizia a comparire in visioni come la *Visio Alberici*, insieme con l'aumento e la proliferazione di diverse tipologie di pene ultraterrene, si diffuse una concezione della pena infernale in cui questo principio può dirsi diffusamente riconosciuto.<sup>1029</sup>

#### 4.2. Corpo e anima, le pene dei cadaveri e le anime punite nel corpo

Nel basso-medioevo, i racconti che compongono i *Dialogi* di Gregorio Magno hanno un'ampia diffusione e un ampio riuso da parte dei predicatori, come anche alcune storie delle *Vitae Patrum*. Da questi testi e da queste storie e ne formano di nuove, simili. La curiosità di alcuni di questi racconti è la loro originalità rispetto a quelli analizzati finora. Infatti, spesso nelle *visiones* vi sono caratteristiche che ritornano sempre uguali: il motivo della morte apparente, il visionario che è rapito durante la notte in sogno e viaggia con lo spirito visitando i luoghi ultraterreni per poi raccontare ai vivi le pene che ha visto. Lo stesso in parte si può dire anche delle apparizioni, in cui un personaggio vede apparire un suo conoscente morto di recente che gli racconta dei suoi supplizi, oppure il protagonista vede un'anima e la sua pena ultraterrena in qualche particolare luogo terreno, come alle terme. Alcuni racconti non rientrano in queste categorie poiché non utilizzano, non solo gli stessi motivi e le stesse caratteristiche, ma neanche le stesse categorie. Per esempio, vi sono *exempla* in cui i cadaveri riportano la pena che l'anima dovrebbe patire all'inferno. Sembra che il rapporto che lega il corpo all'anima perduri dopo la morte anche in un momento in cui non c'è stato ancora il Giorno del Giudizio, giorno dopo il quale il corpo e l'anima dovrebbero ricongiungersi per rendere eterna e perfetta la condizione degli eletti e dei dannati nell'aldilà. Tali racconti rientrano nei fenomeni narrati dai *miracula*, ma indirettamente danno un'idea della pena ultraterrena di alcuni peccatori.

*Exempla* di questo tipo derivano probabilmente da alcuni racconti celebri narrati nei *Dialogi* di Gregorio Magno. Per esempio, in una storia egli descrive dei custodi di un cimitero che sentono una voce gridare da un sepolcro: "Io brucio!". A quel punto, avvertita la moglie del defunto, aprono il sepolcro e trovano i vestiti intatti, ma il corpo è sparito.<sup>1030</sup> Lo stesso racconto è ripreso da Stefano di Bourbon e Umberto di Romans nei loro trattati. In particolare, il primo inserisce il racconto nella parte del quarto libro dedicata a spiegare come l'impossibilità dei suffragi per le

<sup>1029</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà*, cit., p. 110 - 114.

<sup>1030</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 56, 1 - 3. Cf. Tubach: 1137.

anime dannate peggiori le loro condizioni, e soprattutto afferma che la sepoltura in terra consacrata non dà benefici ai dannati, ma anzi, ne peggiora la situazione.

*Item, Dyalogis, LVI, de tinctuario sepulto in ecclesia Ianuarii Martyris Rome iuxta portam sancti Laurentii, a cuius sepoltura audiuit media nocte uoces exire: «Ardeo, ardeo!» Cum uxor eius, hoc audiens, fecisset sepulcrum aperiri, uestimenta intacta reperierunt, corpus autem omnino non fuisset ibi sepultum.*<sup>1031</sup>

Anche Umberto di Romans inserisce l'*exemplum* nel libro dedicato all'inferno, nella parte in cui sta descrivendo la mancanza di ogni bene per le anime dannate, in particolare l'assenza dei benefici che la terra consacrata del luogo di sepoltura ha per gli empi.

*Exemplum Gregorii in Dyalogo de quodam uiro malo sepulto in ecclesia sancti Ianuarii Rome, de cuius sepulcro audite sunt uoces in nocte exeuntes et dicentes: «Ardeo, ardeo». Cum autem uxor eius audientes hoc fecisset aperiri sepulcrum eius, reperta sunt uestimenta intacta, corpus autem non est inuentum.*<sup>1032</sup>

Neanche Arnolfo da Liegi nella sua raccolta di *exempla* si dimentica di riportare questa storia sotto la rubrica *sepultura*.

*Sepultura in ecclesia quandoque parum prodest. Gregorius. Quodam malo uiro sepulto in ecclesia sancti Laurentii Rome, audite sunt uoces de eius sepulcro dicentes: «Ardeo, ardeo!» Cum autem uxor eius hoc audiens fecisset aperiri sepulcrum illius, reperta sunt uestimenta eius intacta, corpus eius non est inuentum. Hoc etiam ualet ad punitionem.*<sup>1033</sup>

Si può notare la brevità con cui gli autori basso-medievali riportano la notizia, selezionando solamente i fatti fondamentali, opponendosi in questo allo stile più disteso e discorsivo di Gregorio Magno. In questo caso sembra che il cadavere del malvagio individuo sepolto a san Lorenzo patisca la pena del fuoco infernale tanto da venirne consumato. Il fatto che siano sentite grida provenire dalla tomba potrebbe addirittura suggerire che l'anima è ancora legata al corpo. Il racconto non sembra porsi problemi di ordine teologico e probabilmente gli autori citati non se lo ponevano in quanto i testi da loro scritti, soprattutto i trattati dei domenicani, erano rivolti ad un pubblico laico, popolare e anche illetterato. Il loro problema era quello di avvicinarsi al linguaggio e al modo di pensare della platea domenicale, molto più concreti e superstiziosi di quelli delle università di teologia. Su questo punto è preziosa l'analisi di Gurevič che ricorda come la maggior parte dei sermoni scritti in latino medievale erano forse adattamenti di prediche in volgare o la base per produrre poi prediche in volgare, lingua che era molto meno astratta del latino.<sup>1034</sup> Gli *exempla* erano probabilmente il primo materiale per avvicinare il gusto popolare alla morale cristiana. Gregorio Magno, nei suoi *Dialogi*, spiega che tali *miracula* sono segni che Dio dà ai vivi per mostrare loro quali pene i malvagi scontano all'inferno. In questo modo, assegnando al fenomeno i tratti del *miraculum*, il pontefice allontana il rischio di evidenziare un collegamento tra il corpo e l'anima dei defunti *post mortem*. Rimane il fatto che tutti i testi

<sup>1031</sup> Stephani de Borbone *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 126, 1600 - 1607.

<sup>1032</sup> Humberti de Romanis *De dono timoris*, cit. IV, p. 73 - 74, 793 - 798.

<sup>1033</sup> Arnoldi Leodiensis *Alphabetum narrationum*, cit., *Sepultura*, n. 718, p. 401.

<sup>1034</sup> Aaron J. Gurevič, cit., p. 25.

riportano fenomeni occorsi a dei cadaveri, e i predicatori basso-medievali citati non si pongono il problema di giustificarli.

Stefano di Bourbon, subito dopo il racconto citato, ne propone un altro<sup>1035</sup> altrettanto interessante.

*Item, audiui a magistro Nicholao de flauiniaco, archiepiscopo Bysuntinensi et magistro theologie, quod cum quidam magnus fenerator, instantia amicorum et spe commodi temporalis in claustro quorundam monachorum sepultus esset, nocte de sepulcro exiens clamando et eiulando domum discooperiebat, monachos botis percutiebat et in mane extra cimiterium inuentus est. Cumque pluries hoc fecisset, adiuratus est a quodam bono viro quod diceret eis quomodo et monachi et ispe quietem haberent. Ait: «Ego, etsi alii quiescere possent, in inferno quiescere non possum quia exercui peccatum usure a quo nullo die ac nocte quieui. Et uos si quiescere uultis, a loco requietionis et sepulture me proicite». Quod cum factum est, non est postea auditus.<sup>1036</sup>*

L'usuraio protagonista del racconto è sepolto in un cimitero ed ogni notte esce dal suo sepolcro urlando e percuotendo i monaci che abitano lì vicino. Un uomo pio chiede al morto come i monaci possono ottenere pace. L'usuraio rivela che egli non può avere pace all'inferno poiché in vita si è dedicato senza sosta all'attività di usura e che se loro vogliono interrompere le sue apparizioni notturne devono gettare il suo cadavere fuori dal sepolcro, fuori dal suo *locus requietionis*. Una volta fatto ciò l'usuraio non viene più visto.

Anche in questo *exemplum* è difficile distinguere tra il corpo e lo spirito dell'usuraio. Sembra infatti che la mancanza di pace sia una pena infernale comminata al dannato per contrappasso, al contempo questa si rende visibile ogni notte attraverso il cadavere che esce dal proprio sepolcro e che non solo grida e si rende visibile, ma tocca i vivi percuotendoli. Nell'opera di Stefano di Bourbon il racconto ha il solo scopo di dimostrare come la sepoltura in terra consacrata è dannosa per le condizioni dei dannati e tale storia rende molto concreto questo concetto. Serve probabilmente ad avvicinare una platea popolare, nella cui mentalità evidentemente il rapporto tra anima e corpo, tra spirito e cadavere era molto fluido.

Anche questo *exemplum* è riportato da Arnolfo da Liegi, sempre nella parte dedicata alla sepoltura.<sup>1037</sup> Questa diffusione di *exempla* di questo tipo in diverse opere basso-medievali dedicate ai predicatori dimostra come la presenza di elementi eterodossi anche nei racconti degli stessi religiosi fosse frequente.

Altre storie simili sono presenti ancora nei *Dialogi* di Gregorio Magno. In particolare, vi è un racconto in cui un curiale, padrino ad un battesimo di una giovane, tornato a casa dopo che è finito il digiuno, ubriaco, invita la figlioccia a passare la notte a casa sua e la violenta. I giorni successivi teme di entrare in chiesa ed essere tormentato da uno spirito immondo, ma entrandoci vede che non succede nulla e si rassicura. Per sei giorni egli ritorna allegro in chiesa, ma il settimo giorno muore all'improvviso. Dopo che è stato sepolto in molti vedono per lungo tempo una fiamma uscire dalla sua tomba fino a che le ossa e il sepolcro sono distrutti e la terra del tumulo viene infossata. Gregorio Magno procede poi il suo discorso spiegando che questo è il modo scelto da Dio per rendere evidente *quid eius anima in occulto pertulit, cuius etiam corpus ante humanos oculos flamma consumpsit*.<sup>1038</sup>

<sup>1035</sup> Cf. Tubach: 5031, *Motif - index explorum*: E411.4.

<sup>1036</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 126, 1608 - 1620.

<sup>1037</sup> *Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, cit., *Sepultura*, n. 720, p. 401 - 402.

<sup>1038</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 33, 1 - 4.

Anche questo *exemplum* di Gregorio Magno venne ripreso dagli autori basso-medievali, in particolare da Giovanni Gobi che lo riporta nella sezione della *Scala Coeli* dedicata alla lussuria.

*Refert Gregorius quod cum quidam in vigilia Pasce deflorasset iuvenulam, et in crastinum timeret ingredi ecclesiam finaliter timore postposito est ingressus; et dum secunda et tertia die ingrederetur sine timore, divinum iudicium eum percussit. Et cum expirasset et esset sepultus, flamma tam diu eius sepulchrum combussit quousque una cum corpore fuisset consumptum.*<sup>1039</sup>

La vicenda ripresa da Gregorio Magno è nuovamente ridotta ai minimi termini e nessuna giustificazione è indicata per il *miraculum* descritto.

Anche nel *Liber Exemplorum* questo *exemplum* appare nella sezione dedicata alla lussuria.

*Terribile etiam quiddam de luxuria narrat beatus Gregorius in 4 Dialogorum dicens: Terribile quidam in Valeria provincia contigisse. Vir vite venerabilis Maximianus, Syracusanus episcopus, qui diu in hac urbe meo monasterio prefuit, narrare consuevit, dicens: Quidam curialis illic sacratissimo paschali sabbato iuvenulam cuiusdam filiam in baptismo suscepit. Qui post ieiunium domum reversus, multoque vino inebriatus, eandem filiam suam secum manere peccit, eamque nocte illa, quod dictu nephas est, perdidit. [In seguito viene riportata fedelmente la storia narrata da Gregorio Magno: viene descritto il timore del curiale di essere colpito dall'ira divina, la sua fiducia che aumenta con il passare dei giorni in cui non gli accade nulla di male, poi la morte improvvisa giunta sette giorni dopo la sua notte di peccato.] Cumque sepulture traditus fuisset, per longum tempus cunctis videntibus de sepulcro flamma exiit, et tam diu concremavit ossa eius, quoque omne sepulchrum consumeret, et terra que in tumulo collecta fuerat defossa videretur. Quod videlicet omnipotens Deus faciens ostendit quid eius anima in occulto pertulit, cuius etiam corpus ante humanos oculos flamma consumpsit. Qua in re nobis quoque hec audientibus exemplum formidinis dare dignatus est, quatenus ex hac consideratione colligamus, quid anima vivens ac sciens pro reatu suo patitur, si tanto ignis supplicio etiam insensibilia ossa cremantur. Explicit exemplum. – Vides predicator quod iste miser homo in sacro paschali sabbato filiam spiritualem suam corripit, cuius peccati merito tam miserabilem ex inopinato dampnationem recepit.*<sup>1040</sup>

Il compilatore della raccolta di *exempla* ha scelto di non operare un riassunto per questo testo di Gregorio Magno a differenza del solito e al termine della narrazione aggiunge anche un proprio commento. Inoltre, prosegue il discorso riportando un'altra storia tratta dai *Dialogi*. La cornice narrativa che si rivela in questo modo dimostra come questa raccolta di *exempla* sia guidata logicamente dall'autore e fortemente indirizzata ai predicatori.

*Sane si sub hac forma proponatur exemplum, absque dubio minus erit motivum, quia in toto populo residente vix erit unus qui unquam tale flagitium commiserat, immo etiam qui tale flagitium unquam audierit ad aliquo fuisse commissum, et sic exemplum nullius efficace erit ad populum. Nunc ergo quia constat hunc peccasse per luxuriam sive peccatum luxurie commisisse, proponatur totum exemplum de quodam qui unius ebrietatis nocte quadam cum una muliere commisit luxuriam, et sic sicut patet intuenti veritas salvabitur et corda audientium timore concutientur. Aliud exemplum terribile deserviens huic materie narrat idem in eodem<sup>1041</sup>, dicens: Adest quoque in presenti venerabilis frater Venancius, Lunensis episcopus, magnificus vir nobilissimus atque veracissimus, qui se scire suosque homines interfuisse testantur ei rei quam narrant nuper in*

<sup>1039</sup> *La Scala coeli* de Jean Gobi, cit., *De luxuria*, n. 625, p. 430.

<sup>1040</sup> *Liber exemplorum*, cit., n. 197, p. 115 - 116.

<sup>1041</sup> Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 55, 1 - 3. Cf. Tubach: 1254, 4893.

*Genuensi urbe contigisse. Ibi namque, ut dicunt, Valentinus nomine, Mediolanensis ecclesie defensor, defunctus est, vir valde lubricus et cunctis levitatibus occupatus, cuius corpus in ecclesia beati martiris Syri sepultum est. [a questo punto è narrato l'episodio nello stesso modo in cui lo presenta Gregorio Magno: vengono sentiti di notte rumori e grida, i custodi vedono spiriti maligni che trascinano Valentino, legato per i piedi, fuori dalla chiesa, l'apertura del sepolcro a quel punto vuoto alla mattina, il ritrovamento del corpo fuori dalla chiesa.] Explicit exemplum. – Quamvis cunctis levitatibus occupatus miser iste fuerit, quia tamen lubricus, hoc est luxuriosus, fuisse scribitur, idcirco de quodam luxurioso totum exemplum salva veritate proponi poterit, et populus audiens salubriter formidabit.*<sup>1042</sup>

Anche in questo caso il compilatore non riassume la vicenda, ma la ripropone seguendo fedelmente il discorso di Gregorio Magno, eliminando soltanto l'ultimo paragrafo riportato nei *Dialogi*. L'intento dell'autore del *Liber exemplorum ad usum predicantium* era quello di fornire una storia utile a spaventare l'uditorio per quanto riguarda tutto ciò che è collegato alla libidine e alla lussuria. Gregorio Magno invece terminava il discorso dicendo che l'*exemplum* narrato dimostrava che per coloro che muoiono avendo commesso peccati mortali non confessati la sepoltura in terra consacrata è un'accusa di fronte a Dio della loro presunzione. Il racconto è riportato con lo stesso intento anche nel trattato di Stefano di Bourbon<sup>1043</sup> e nell'opera di Arnolfo da Liegi,<sup>1044</sup> mentre è riportato nella parte dedicata alla lussuria nel *Magnum speculum exemplorum*,<sup>1045</sup> che però trascrive anche l'ultimo paragrafo del racconto presentato nei *Dialogi* con la spiegazione dell'*exemplum* da parte di Gregorio Magno.

Il *Liber exemplorum ad usum predicantium* risulta molto interessante per i commenti del suo autore che prima del racconto specifica ai lettori che in pochi si macchiano del peccato narrato nel primo *exemplum* (violenza contro una fanciulla) e che per mettere in guardia i fedeli per quanto riguarda il vizio della lussuria poteva essere utile la storia appena analizzata sopra. Al termine di tale *exemplum* specifica anche le desiderate conseguenze di un siffatto racconto: *populus audiens salubriter formidabit*. L'obiettivo con cui il compilatore della raccolta inserisce le due storie dei *Dialogi* è il seguente: intimorire i fedeli descrivendo le conseguenze ultraterrene dei vizi terreni (in questo caso la lussuria) secondo la logica dell'inversione individuata da Baschet<sup>1046</sup> tipica della predicazione medievale, oltre che alla base di quello che lo studioso francese chiama "il cristianesimo della paura". Inoltre, il termine *audiens* sottolinea l'importanza dell'oralità, poiché il veicolo di tutti gli *exempla* analizzati era proprio la voce di un religioso che li recitava al pubblico dei fedeli medievali.

Un altro racconto simile si può trovare nel *Dialogus miraculorum*, nella dodicesima distinzione.

*Eodem tempore mortuus est in eadem provincia alius miles Everhardus nomine, et ipse vir crimosus sicut superior. Media nocte diabolus corpus eius erigens in feretro, cunctis qui aderant terrorem incussit. Timentes amici eius ludificationem daemonum, corpus ligantes ante missam illud sepelierunt.*<sup>1047</sup>

<sup>1042</sup> *Liber exemplorum*, cit., *de luxuria*, n. 198, p. 116 - 117.

<sup>1043</sup> *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, cit., I, IV, p. 126, 1590 - 1600.

<sup>1044</sup> *Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, cit., *sepultura*, n. 718, p. 401.

<sup>1045</sup> *Magnum speculum exemplorum*, cit., *Luxuria*, 2, p. 507.

<sup>1046</sup> Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au - delà*, cit., p. 67 - 68.

<sup>1047</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 11, V, p. 2202.

Sempre da Cesario di Heisterbach è riportato un *exemplum* che in parte si distanzia dai precedenti:

*Miles quidam moriens bonis de usura conquisitis filium suum hereditavit. Nocte quadam ad ostium fortiter pulsans, cum puer occurreret, et quid ibi pulsaret interrogaret, respondit: «Intromitte me, ego sum dominus huius possessionis», nomen suum exprimens. Puer per foramen sepis prospiciens, eum cognoscens, respondit: «Certe dominus meus mortuus est, non vos intromittam». Cumque mortuus pulsando perseveraret nec proficeret, novissime dixit: «Defer pisces istos quibus ego vescor filio meo; ecce ad portam illos suspendo». Mane exeuntes, repererunt in quodam ligamine multitudinem bufonum atque serpentum. Revera iste est cibus infernalis, qui igne sulphureo decoquitur.<sup>1048</sup>*

Il primo racconto di Cesario è interessante poiché sembra che il diavolo non solo tormenti l'anima all'inferno, ma anche il cadavere sepolto; inoltre gli amici del defunto pensano di legare il cadavere e di seppellirlo, come se agire sul cadavere in questo modo impedisse ad esso nuove spaventose azioni notturne. Il secondo *exemplum* riportato propone invece diversi elementi rilevanti. In primo luogo, il testo espone, attraverso il canovaccio classico delle apparizioni, una pena infernale comminata ad un usuraio: mangiare serpenti e rane cotte con il fuoco infernale. Questa pena si aggiunge a diverse altre incontrate nei racconti analizzati nei capitoli precedenti, a riprova dell'occhio di riguardo che nel medioevo i predicatori avevano per questa attività. In secondo luogo, non è specificato se colui che bussa alla porta sia uno spirito o un cadavere, ma lo stesso verbo utilizzato (*pulsare*) indica un'azione fisica, adatta ad un corpo; inoltre il figlio, vedendo il padre, lo riconosce. Anche intendendo che egli abbia visto uno spirito, a questo sono riconosciute caratteristiche e possibilità corporee (bussa e lega il cibo infernale alla porta). Non solamente quindi nelle rappresentazioni dell'aldilà e delle pene ultraterrene fornite dalle *visiones* e dai racconti analizzati precedentemente le anime subivano punizioni corporee, ma, anche se queste appaiono sulla terra, sembrano mantenere le stesse facoltà che hanno i vivi, tanto da potere bussare ad una porta, parlare, essere viste e riconosciute e lasciare animali appesi ad una porta. Sicuramente questo testo rientra nella categoria dei *miracula*, ma ancora una volta si ha un esempio di un aldilà strettamente legato al mondo quotidiano, non solo alla geografia fisica, come si è visto nella prima parte dell'elaborato, ma anche ai luoghi di sepoltura e della vita passata dei defunti, oltre che al loro corpo. Il morto infatti ritorna alla casa dove è vissuto, che sia uno spirito o il cadavere uscito dal sepolcro, esso interagisce con oggetti concreti, infine, la mattina seguente all'apparizione, gli oggetti della sua pena ultraterrena rimangono visibili e concretamente attaccati alla porta di casa.

Nei capitoli precedenti inoltre si è trattato di altri racconti ancora che potrebbero essere avvicinati a quelli presentati sopra. Per esempio, quello, sempre narrato da Cesario di Heisterbach, della concubina del prete che, dopo essere morta e sepolta, è rincorsa di notte da una muta infernale e a cui un cavaliere strappa dei capelli; in questo racconto poi, la mattina seguente, si scopre che al cadavere di lei manca proprio quella ciocca di capelli.<sup>1049</sup> O ancora un racconto del *Magnum speculum exemplorum* nel quale il cadavere di una religiosa lussuriosa è divorato di notte da una scrofa e da sette porcellini neri.<sup>1050</sup>

<sup>1048</sup> Ivi, XII, 18, V, p. 2216.

<sup>1049</sup> Ivi, XII, 20, p. 2218 - 2220.

<sup>1050</sup> *Magnum speculum exemplorum*, cit., *De sodomia*, ex. 5, p. 781.

Si può notare come tutte queste storie abbiano in una ambientazione rigorosamente notturna, mentre durante il giorno il corpo del defunto ritorna inanimato. In questo senso si avvicinano ai racconti di apparizioni, normalmente ambientati di notte; al contempo la rilevanza data al cadavere, oltre ad aumentare il contenuto macabro della narrazione, può richiamare elementi di una cultura e una tradizione antica, precedente l'epoca cristiana, ancora vivi nelle superstizioni popolari. Schmitt, che ha dedicato un'intera monografia all'argomento degli spiriti nel medioevo, arriva a definire i monaci e predicatori dei vari villaggi come degli "etnologi *ante litteram*" che, sedotti dai *mirabilia* della loro regione, registrano credenze e pratiche "nelle quali gli insegnamenti della chiesa sono indissolubilmente mescolati a tradizioni che non possono non ricordare le saghe dell'Europa del Nord".<sup>1051</sup> Lo studioso nella sua opera sottolinea come, seppure la diffusione del cristianesimo operi una sorta di "addomesticamento" di tutte le leggende antiche e popolari che coinvolgono gli spiriti, ogni località mantenga traccia di alcune di queste tradizioni. Schmitt riporta esempi interessanti, non distanti dagli *exempla* proposti sopra, in cui gli spiriti hanno una forte corporeità e talvolta i cadaveri dei morti compiono azioni.<sup>1052</sup>

In questi racconti non si tratta mai di "anime del purgatorio", ma di "spiriti" molto corporei che escono dalle proprie tombe, sciamano fuori dal cimitero, terrorizzano i contadini che li riconoscono agevolmente e li aggrediscono con altrettanta violenza.<sup>1053</sup>

Anche Jérôme Baschet, riprendendo gli studi di Schmitt sottolinea come sia proprio la barriera che separa i vivi dai morti a differenziare le credenze diffuse dalla chiesa da quelle folcloriche.

Così, nelle concezioni folcloristiche, morti e vivi condividono i medesimi spazi, e non esiste un vero e proprio aldilà, inteso come insieme di luoghi separati da questo mondo. Al contrario è peculiare del modello cristiano porre tutta la sua forza nella dualità che separa e oppone l'aldilà al mondo terreno.<sup>1054</sup>

Se nei racconti analizzati in questo elaborato la parola *spiritus* non è quasi mai presente e talvolta è difficile distinguere se il defunto che agisce o subisce l'azione sia un cadavere o il suo spirito con tratti fortemente corporei, l'analogia con le caratteristiche dei testi presentati da Schmitt sembra evidente. Sembra in effetti che vivi e morti in taluni casi condividano ancora gli stessi spazi.

Dopo queste riflessioni si può dire anche che, se tali racconti sfuggono all'"addomesticamento" dei predicatori, è anche vero che essi sono molto presenti nei loro testi. Si può forse ipotizzare che nel corso del medioevo sia avvenuto un doppio movimento: uno da parte delle autorità ecclesiastiche volto a limitare pratiche e superstizioni contrarie ai dogmi della Chiesa, ed uno da parte dei predicatori volto a utilizzare motivi folclorici e locali per avvicinare la popolazione e

---

<sup>1051</sup> J. C. Schmitt, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, cit., p. 199.

<sup>1052</sup> Per quanto riguarda la forte corporeità dei morti e delle apparizioni in questi racconti, se ne può individuare un parallelo nelle culture germaniche, poiché nella cultura classica spesso i defunti appaiono come "immagini" non corporee. Inoltre, sempre nei racconti collegati alla cultura germanica, questi morti usano spesso violenza sui vivi (si confronti il racconto dell'usuraio senza pace che percuote i monaci la notte. Cf. Tubach: 5031. Cf. Stefano di Bourbon, *tractats de diversis materiis predicabilibus*, cit., IV, p. 126, 1608 - 1620. Cf. *Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, cit., *Sepultura*, n. 720, p. 401 - 402) e solo l'eliminazione dei corpi permette di allontanarli definitivamente (si pensi al racconto in cui gli amici legano il corpo del defunto che si alzava ogni notte. Cf. Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 11, V, p. 2202). Cf. J.C. Schmitt, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, cit., p. 19 - 20.

<sup>1053</sup> J. C. Schmitt, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, cit., p. 195.

<sup>1054</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 322.

trasmetterle le principali norme morali del catechismo. I motivi apparentemente eterodossi che spuntano qua e là negli *exempla* dei religiosi potrebbero appartenere a questo secondo movimento.

Al termine di questo capitolo si intende presentare un ultimo *exemplum* che ha in comune con quelli precedenti l'originalità di alcuni suoi elementi, che lo rendono per un certo verso differente da tutti quelli analizzati e per un altro simile.

Il racconto<sup>1055</sup> appare nella *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze, in un testo intitolato *De commemoratione omnium fidelium defunctorum*.

*Secundo propter eorum celeriozem liberationem, ut scilicet possint aliis suam indigentiam reuelare et ab eis suffragia petere et sic celerius de pena exire, sicut legitur quod quidam piscatores beati Theobaldi in autumpno frustrum magnum glaciei pro pisce prendiderunt. De quo magis quam de pisce gauisi maxime quia episcopus folore pedum laborabat ipsam glaciem eius pedibus subposuerunt et magnum ei refrigerium prestabat. Quadam uero uice de glacie hominis uocem audiuit qui ab episcopo adiuratus quis esset dixit: «Sum quedam anima que in hoc gelicidio pro peccatis meis affligor et liberari possem si XXX missas sine interuallo XXX diebus continuis diceres». Qui cum missarum medietatem dixisset et se iam ad missam aliam preparasset, dyabolica suggestione contigit quod fere omnes homines illius ciuitatis inter se bella mouerent; unde uocatus episcopus ad sedandam discordiam sacras deponens uestes missam illa die intermisit. Deinde reincipiens cum omnes excepta ultima dixisset et ultima inchoare uellet, tota uilla et domus episcopi accensa est. Cui cum serui dicerent ut missam intermitteret, ille dixit: «Si tota uilla cremari deberet, missam non dimitterem». Qua celebrata glacies protinus resoluta est et ignis quem se uidisse credebant tamquam phantasma recessit et nullum dampnum intulit.»<sup>1056</sup>*

In questo caso il testo non porta traccia di cadaveri o spiriti dalle caratteristiche corporee, ma descrive un pezzo di ghiaccio da cui si alza la voce di una persona. Si tratta di un'anima punita in quel pezzo di ghiaccio a causa dei suoi peccati che chiede delle messe di suffragio per liberarsi da tale pena. Non si dice se si tratta di una pena infernale o purgatoriale, ma la richiesta di intercessione fa propendere di più per la seconda ipotesi. Si è quindi nuovamente di fronte ad una pena purgatoriale scontata sulla terra, non in un luogo particolare come le terme, o una fonte, ma in un materiale, in un pezzo di ghiaccio appunto. La punizione consiste nel soffrire il freddo, ma la particolarità di questo racconto è che il vescovo non vede nulla, sente solo una voce. Inoltre, la voce non proviene da un luogo nascosto che può contenere molte persone, come l'interno di un vulcano, ma da un oggetto tutto sommato piccolo. Sembra essere l'unico *exemplum* in cui all'anima non è data una dimensione, né una forma antropomorfa. Al contempo segue la trama di molti racconti dedicati al purgatorio, con il protagonista che assiste ad una pena, riceve le suppliche del purgante e offre suffragi in suo aiuto, nonostante le macchinazioni del diavolo.

Esistono quindi un numero enorme di *exempla* riguardanti l'aldilà, in cui sembrano presentarsi diverse credenze rispetto a ciò che accade all'anima e al corpo dopo la morte e a ciò che essi possono fare, tutte rientranti in uno schema narrativo atto a veicolare determinati messaggi: che sia il timore della dannazione, la forza dei suffragi, l'importanza della penitenza o la violenza delle tentazioni diaboliche.

---

<sup>1055</sup> L'*exemplum* è riportato anche da Federico Visconti (Cf. *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti*, cit., p. 163) e Arnoldo da Liegi (Cf. *Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, cit., p. 378.).

<sup>1056</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., p. 1117. Cf. Tubach: 2717.

## IV. Conclusioni

Cercheremo in questo capitolo di tirare le somme dell'intero lavoro, segnalando i fenomeni più interessanti rilevati.

### 1. I diversi modi di trattare dell'aldilà

#### Cosmologia, rapporto tra mondo terreno e aldilà

I testi analizzati nel basso-medioevo rivelano cosmologie differenti: Iacopo da Varazze, nei suoi sermoni, riportava la strutturazione scolastica dell'aldilà che lo vedeva diviso in cinque regni ultraterreni (paradiso, purgatorio, inferno, limbo dei padri e limbo dei bambini),<sup>1057</sup> al contempo, pochi anni prima, negli *Otia imperialia*, Gervasio di Tilbury riportava alla luce un'idea alto-medievale che vedeva l'universo ultraterreno diviso in due paradisi e due inferni (paradiso celeste e terrestre, inferno aereo e inferiore).<sup>1058</sup> Nelle opere di intrattenimento o in quelle omiletiche quindi vi sono testimonianze di credenze difforni, nelle quali non si evince un grande sforzo per uniformare gli scritti a quanto affermato dai teologi della scolastica. Inoltre, non vi è una maggiore attenzione alla coerenza generale nemmeno all'interno della stessa raccolta di sermoni: Iacopo da Varazze in diverse omelie propone differenti strutturazioni dell'universo senza contraddirsi direttamente, ma nemmeno chiarendo la sua idea in proposito.<sup>1059</sup> Una di queste tratta di un inferno aereo, in cui demoni e alcuni peccatori sono posti tra la terra e il cielo, concezione espressa tra l'altro anche da Gervasio di Tilbury. Le diverse informazioni riportate dal predicatore sono forse spiegabili con il fatto che probabilmente egli era molto più interessato all'efficacia morale delle proprie singole omelie che a fornire elementi perfettamente coerenti nell'insieme dei sermoni uniti in una raccolta.

Rispetto a quanto detto, le fonti analizzate riportano diverse collocazioni dei regni ultraterreni. L'inferno è normalmente collocato sottoterra, più precisamente al centro della terra, in taluni casi è posizionato nell'aria, nel vuoto. Il purgatorio può essere situato sottoterra, oppure sulla terra, in luoghi collegati agli spazi della vita del defunto, o ancora nell'aria. Il paradiso è invece normalmente collocato in cielo, oppure, nel caso del paradiso terrestre, sulla terra, in un luogo difficilmente raggiungibile o impossibile da raggiungere.

Un altro elemento interessante tramandato dagli *exempla* per quanto riguarda la geografia dell'aldilà è la credenza secondo la quale l'oltretomba fosse contiguo alla realtà terrena e fosse raggiungibile dai vivi tramite un viaggio fisico. Si è detto delle storie che riguardano i viaggi per l'aldilà tramandati anche dai racconti esemplari,<sup>1060</sup> e allo stesso modo si possono ricordare alcune *visiones* come il *Tractatus de purgatorio sancti Patricii* in cui il cavaliere protagonista raggiunge in carne ed ossa il purgatorio e, ancora vivo, fa ritorno nelle terre dei viventi.<sup>1061</sup> Oppure, si possono richiamare alla mente tutti gli *exempla* che localizzano l'accesso all'inferno nei vulcani o in alcuni laghi sulfurei.<sup>1062</sup> Tutti questi racconti dimostrano come alcuni luoghi reali abbiano assunto nel pensiero degli uomini del basso-medioevo il ruolo di "soglia", di passaggio, di

---

<sup>1057</sup> *Iacobi de Voragine Sermones Aurei*, II, *De sanctis*, cit., p. 353a - b.

<sup>1058</sup> Gervase of Tilbury, *Otia imperialia*, cit., I, 17, p. 95 - 96.

<sup>1059</sup> Cf. par. III. 1.3.

<sup>1060</sup> Cf. par. III. 1.5. e I. 2.8.

<sup>1061</sup> Cf. par. III. 1.4. e I. 2.7.

<sup>1062</sup> Cf. par. III. 1.1. e III. 1.2.

collegamento, tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Tra di essi sono stati individuati diversi vulcani, come l'Etna, lo Stromboli, il Vesuvio, Vulcano o ancora un imprecisato vulcano dell'Islanda. Oppure, un altro luogo esistente che ha assunto il ruolo di "soglia" è il pozzo di san Patrizio, collocato in Irlanda, nella Station Island, secondo la tradizione. Inoltre, vi sono anche dei laghi presso Pozzuoli che contengono le porte degli inferi. Un'ultima località è Arles, interessante poiché collegata a racconti di spiriti e ad una palude fetida, forse comunicante con l'oltretomba.

#### Gli elementi descrittivi dell'aldilà: l'ambiente e il contesto psicologico

Inoltre, analizzando le descrizioni dell'aldilà presenti nei trattati e nei sermoni basso-medievali, prendendo in particolare in esame le opere di Umberto di Romans, Stefano di Bourbon e Iacopo da Varazze, si può affermare che i regni vengono descritti sotto diversi punti di vista, principalmente quello ambientale e psicologico.

Innanzitutto, l'inferno è un luogo di pena eterna che le anime subiscono a livello corporeo e l'elemento del fuoco è il più coinvolto. Tuttavia, la pena è anche di tipo psicologico: la coscienza della perdita della salvezza e dell'irrimediabilità della condizione, l'oblio, la solitudine, la dimenticanza da parte di Dio e degli affetti. La pena peggiore è tra l'altro considerata l'assenza della *Visio Dei*. Il paradiso, non degnato di un capitolo dedicato nei trattati, si dimostra l'esatto opposto dell'inferno, sia dal punto di vista ambientale che psicologico. Se all'inferno si trova un terreno arido, sofferenze fisiche, solitudine, irrisione, nel paradiso si incontrano giardini ameni, il pieno godimento di tutti e cinque i sensi, la compagnia degli eletti e il riso di fronte alla giusta la sorte dei dannati.

Oltre alle rappresentazioni opposte di inferno e paradiso, si può rilevare che vi è un'affermazione universale del purgatorio anche nei testi omiletici, forse anche più esplicita che nei testi di alcune *visiones*. Il terzo regno può essere più o meno caratterizzato con elementi infernali o localizzato in aria, sulla terra o altrove, ma è comunque indicato come esistente ed autonomo da inferno e paradiso.

Il purgatorio si presenta anch'esso come un luogo di pena molto simile all'inferno; l'elemento del fuoco è molto presente e anche in questo regno l'assenza della *Visio Dei* è una grave punizione. La condizione psicologica sembra invece la caratteristica che maggiormente separa la condizione delle anime dannate e purganti: in purgatorio infatti si è certi della salvezza, le sofferenze hanno uno scopo e sono temporanee, inoltre la compagnia dei beati è solamente posticipata, non negata, e in alcuni casi gli angeli vengono a visitare le anime del purgatorio. In più, attraverso i suffragi vi è la possibilità di diminuire i patimenti, raggiungere prima la beatitudine e percepire la vicinanza dei propri cari; tutti elementi negati all'anima dannata.

L'affermazione del purgatorio si trova anche in Gervasio di Tilbury, che pure riporta una cosmologia divisa solamente tra paradisi e inferni. Vi è infatti riportata una notizia in cui il termine "purgatorio" è utilizzato per indicare una condizione ultraterrena dell'anima, così come la descrizione delle pratiche dei suffragi e del loro effetto sulle pene purgatoriali.<sup>1063</sup> Anzi, si può affermare che nei trattati, nelle omelie, nelle opere analizzate, il principale motivo descrittivo collegato al purgatorio è quello dei suffragi: dimostrare la loro efficacia (sia in termini di tempo scontato rispetto a quello previsto nel purgatorio come necessario alla totale purificazione delle anime, che in termini di intensità della pena subita, che diminuisce rispetto a quella che l'anima

---

<sup>1063</sup> Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, cit., n. 103, p. 172 - 195.

sta sopportando in purgatorio), illustrare le diverse possibilità di suffragi e darne una gerarchia per quanto riguarda la loro importanza, testimoniare la possibilità per i vivi di intervenire sulla sorte dei morti, che siano i propri cari o anche sé stessi. L'insistenza sui suffragi porta con sé anche dei risvolti psicologici: tutte le possibilità di intervenire sulla sorte dei defunti, certi della loro futura salvezza, dona ai parenti e alle anime purganti una speranza inconcepibile per le anime dell'inferno.

#### Difficoltà descrittive: gli archetipi

Per quanto riguarda i singoli *exempla*, senza considerare le descrizioni complessive dell'aldilà dell'opera in cui sono inseriti, non è facile individuare le rappresentazioni che propongono. Infatti gli *exempla*, avendo nella *brevitas* e nel legame didascalico-morale con il contesto i loro elementi principali, risolvono spesso la descrizione dell'aldilà nell'illustrazione della pena che spetta a chi non si converte. In questo senso la descrizione ambientale è superflua se non connessa alla pena. Eppure, gli *exempla* che riportano delle *visiones* o dei viaggi nell'aldilà non si dimenticano di dare brevi rappresentazioni dell'ambiente ultraterreno.

Tra l'altro, gli autori degli *exempla* non seguono solamente lo schema proposto dalle *visiones*, in cui il visionario si ammala, sembra morire, ma è in realtà "rapito in spirito" e torna nel corpo alla fine del viaggio ultraterreno, ma si rifanno a tutto un insieme di altre modalità di contatto con l'aldilà presenti in altri tipi di narrazione medievale: apparizioni, sogni, incontri notturni sulla terra o in luoghi di vita quotidiana. In base alla tipologia di narrazione si moltiplicano le modalità con cui si tratta dell'aldilà: un defunto può apparire ad un suo caro, sia per dimostrarci quale sorte aspetta chi pecca come lui, sia per chiedergli dei suffragi e dimostrare i loro effetti positivi; un cadavere di un usuraio può rianimarsi ogni notte e molestare i compaesani vivi, per dimostrare la mancanza di pace dell'anima di quell'uomo nell'aldilà; dei demoni possono giungere a rapire un uomo morente poiché ormai dannato; etc.

Per analizzare le descrizioni dell'aldilà fatte dagli *exempla*, che appaiono altamente diversificate e complesse da classificare, si è scelto dunque di organizzare la trattazione intorno a quelle immagini dell'aldilà che fungono da centro gravitazionale dell'episodio narrato. Queste possono essere elementi ambientali, come fiumi, laghi, montagne, oppure oggetti ed animali, come calici, scale, cavalli.

Complessivamente si può notare che queste immagini, questi archetipi, si strutturano in modo antitetico, mostrando caratteristiche positive o negative. Lo stesso archetipo infatti presenta normalmente due varianti opposte: la montagna può essere un'immagine paradisiaca quando è alta e maestosa, oppure essere un'immagine infernale quando assume i connotati di un vulcano; il fiume può essere limpido e fresco nell'Eden, oppure di fuoco negli inferi, etc. Anche i singoli archetipi, non soggetti a questa ambivalenza, si suddividono in una prospettiva rigorosamente duale. Questo dimostra come il purgatorio non abbia ottenuto delle immagini sue proprie, ma, ereditando in particolare archetipi infernali, sia stato descritto attraverso le rappresentazioni già consolidate dei due più antichi regni ultraterreni, per lo più dell'inferno.

#### Pene e peccatori

Inoltre, dopo aver proposto le diverse forme dei pensieri geografici e cosmologici per quanto riguarda l'aldilà, dopo aver espresso i connotati dei diversi regni ultraterreni esperibili complessivamente attraverso le raccolte dei sermoni e i trattati di predicazione, e dopo aver illustrato le particolari rappresentazioni dell'oltretomba presenti negli *exempla* attraverso gli

archetipi, si è scelto di proporre anche una tabella che mettesse in relazione le pene coi rispettivi peccatori.

In essa si può notare il ruolo dominante svolto dal fuoco, anche attraverso varianti come le “catene di fuoco”, la “scala di fuoco” etc. Al contempo vi è un complesso sistema di pene che oltrepassa le nove categorie indicate da Onorio Augustodunense nel suo *Elucidarium*.<sup>1064</sup>

Sempre analizzando la relazione tra peccato e punizione eterna si può notare che non avviene una specializzazione delle pene associabili ad una precisa colpa; punizioni e peccati appaiono invece come interscambiabili. L'unico rapporto stretto sembra instaurarsi tra la pena “caccia infernale” e il peccato della lussuria, espresso in diverse forme (adulterio, concubinato, etc.): negli esempi analizzati la “caccia infernale” è rappresentata o da una donna inseguita dal proprio amante, indipendentemente da chi sia l'adultero, o da un demone che insegue una donna colpevole di eccessiva libidine. Per il resto il panorama si mostra fortemente variegato.

In sintesi, si può rilevare come i principali peccati puniti negli *exempla* sono i vizi capitali e le categorie sociali rappresentate nelle figure dei peccatori sono anch'esse differenti: vi sono uomini, donne, preti, soldati, contadini, nobili, re, vescovi, etc.

#### Motivi della narrazione esemplare

L'ultimo paragrafo proposto per analizzare le opere considerate riguarda i motivi narrativi utilizzati. In effetti, molte caratteristiche dei luoghi ultraterreni o delle pene infernali sono implicitamente presenti in alcune forme di narrazione degli *exempla*. La dannazione e il tipo di pena di un vivente può essere illustrato dal *topos* del “benvenuto agli inferi”; o ancora, la profondità anche psicologica della condizione dei dannati può essere espressa dal motivo dell’“ereditarietà della pena infernale”, come nel caso dell'usuraio che, steso supino negli inferi, è costretto a vedere tutti i suoi discendenti impiccati ai rami dell'albero che sorge dal suo ventre; oppure, il principio della conformità tra pena e peccato può essere illustrato dal motivo dei “diversi gradi di immersione”. Infine, negli *exempla* abbondano descrizioni implicite, proposte dall'interpretazione di iperboli ed *adynata* che esprimono l'immensità della pena ultraterrena senza offrirne una descrizione effettiva. Dunque, si può affermare che questi motivi, pur non essendo parte di una rappresentazione diretta dell'aldilà, ne offrano una descrizione implicita e permettano al racconto esemplare di esprimere in poche righe il proprio messaggio morale.

## 2. Confronto tra alto e basso medioevo, tra *visiones* ed *exempla*

Appare interessante il raffronto tra le rappresentazioni dell'aldilà alto-medievale e le descrizioni dell'oltretomba basso-medievale presenti nella letteratura analizzata.

### 2.1. Elementi dell'alto-medioevo, eredità e differenze

In base a quanto si è detto, si può notare che le descrizioni esemplari ereditano dall'alto-medioevo le descrizioni di inferno e paradiso, sia dal punto di vista ambientale, che da quello psicologico. Infatti, l'elemento alto-medievale che si mantiene in ogni regno associabile al termine *infernus* è la mancanza della *Visio Dei*, presente anche nelle pene purgatorie, che hanno però una durata limitata.

Inoltre, le tipologie delle pene corporali, spirituali e psicologiche sono le stesse negli esempi alto-medievali come in quelli basso-medievali; si può forse rilevare un aumento delle diverse tipologie

---

<sup>1064</sup> Onorio Augustodunense, *Elucidarium*, cit., p. 447.

di pene inflitte o una più forte presenza del principio di conformità tra pena e colpa nel basso-medioevo rispetto all'alto-medioevo. In ogni caso, attraverso i testi delle *visiones* e di Gregorio Magno, si è rilevato come entrambi questi elementi siano già presenti fin dai primi secoli. Per quanto riguarda il purgatorio poi, la descrizione ambientale è ereditata da quella dell'inferno alto-medievale, come anche si può dire per quanto riguarda le pene subite, mentre la condizione psicologica risulta il vero discrimine tra il regno infernale e purgatoriale, come si è detto. Un ultimo elemento, ereditato solo da un piccolo numero di testi, è la possibilità di un momento riposo dai supplizi per i dannati.

La grande differenza tra alto e basso medioevo, evidente non solamente nel repertorio dei testi esemplari, coinvolge il purgatorio e la "dilazione". Infatti, si può affermare come in tutte le fonti basso-medievali prese in esame la dilazione sia sparita; non solamente nei testi dei teologi, ma anche in quelli rivolti ad un pubblico incolto. Per altro, il purgatorio, che diverrà dogma solo nel 1274, è in realtà già fortemente presente nell'opera dei predicatori medievali, e segna la più rilevabile differenza con le descrizioni dell'aldilà alto-medievale.

## 2.2. Immagini dell'oltretomba: differenze tra *visiones* ed *exempla* e i casi di riuso

Per quanto riguarda le descrizioni dell'ambiente fisico dell'aldilà, esse sono spesso collegate alle descrizioni presenti nelle *visiones* medievali.

Bisogna però rilevare che, rispetto alle *visiones*, più lunghe, nate nell'alto-medioevo dal bisogno di creare un'immagine dell'aldilà, gli *exempla* basso-medievali nascono dal desiderio dei predicatori di creare un evento significativo per la conversione dell'ascoltatore, che può essere incentivato facendo leva sul timore delle realtà che seguono la morte terrena.

### I riassunti delle *visiones*

Le descrizioni più lunghe e articolate presenti negli *exempla* sono, infatti, dovute alla presenza di racconti esemplari che risultano un riassunto di celebri *visiones*. Come si è visto, ne sono un esempio sia il *Tractatus de purgatorio sancti Patricii* che la *Visio Fursei*, le visioni narrate da Gregorio Magno, o ancora la *Visio Dricthelmi*. Normalmente le vicende vengono ridotte ai fatti essenziali e spesso anche generalizzate. Talvolta il protagonista può essere modificato per avvicinare di più il racconto al pubblico cui è proposto.<sup>1065</sup>

### Archetipi ereditati dal genere visionario

La maggior parte degli archetipi individuati precedentemente sono anch'essi motivi già presenti nella letteratura visionaria, come il fiume di fuoco o putrido, il binomio composto da questo tipo di fiume e il ponte probatorio, la montagna, sia paradisiaca che infernale, i laghi, le fosse pieni di materiali bollenti, etc. Al contempo vi sono anche *topoi* presenti solo nelle *visiones* più tarde, come le terme, ma anch'esse derivano in realtà da un'opera antica, come i *Dialogi* di Gregorio Magno, in cui gli *exempla* erano utilizzati come argomento all'interno di un dialogo tra il papa e il suo diacono. Non mancano però elementi nuovi nei racconti esemplari: i cavalli neri e il calice infernale, per esempio, che non hanno dei grandi precedenti nella letteratura visionaria e sembrano diffondersi con forza proprio a partire dalle opere omiletiche e dalle raccolte di *exempla* basso-medievali.

---

<sup>1065</sup> Cf. par. III. 1.4.

### Le pene ultraterrene dalle *visiones* agli *exempla*

Ancora una volta il panorama espresso dagli *exempla* analizzati è fortemente debitore dalle *visiones*, ed eredita molti motivi anche dall'alto-medioevo, senza dimostrare una strutturazione complessiva e unitaria dell'ambiente ultraterreno e delle pene ivi subite. In ogni caso l'alternanza tra il fuoco e il ghiaccio è presente in diverse visioni, allo stesso modo l'immersione in fiumi di fuoco, le bruciature, la corrosione operata dai vermi, etc. Anche in questo ambito, gli *exempla* mostrano anche motivi loro propri come nel caso del cavaliere dedito all'aucupio punito dalle beccate di un uccello,<sup>1066</sup> l'attenzione dedicata ad una categoria di peccatori sconosciuta alle visioni come il *malus advocatus*,<sup>1067</sup> etc.

### Motivi delle narrazioni esemplari, novità e riuso nei confronti delle *visiones*

Un altro elemento d'analisi, che mette in relazione le *visiones* con gli *exempla* che trattano dell'aldilà, è dato dai motivi narrativi utilizzati. Per esempio, i motivi della "pena che si trasmette di padre in figlio", "il segno fisico riportato dal visionario al termine del suo viaggio", il "motivo dei diversi gradi di immersione" sono tutti ripresi dalla letteratura visionaria. In particolare, i racconti esemplari dimostrano un grande numero di varianti per quanto riguarda il motivo del "segno fisico probante il viaggio nell'aldilà": si trovano bruciature dovute al contatto con l'olio di padelle infernali o con il sudore di un dannato, o ancora i personaggi possono riportare oggetti dall'aldilà, come nappi pieni di fuoco o di olio infernale in grado di incendiare il mare intero, etc.

I motivi sono dunque per la maggior parte ereditati dal patrimonio delle *visiones*, ma la letteratura esemplare mostra un buon grado di originalità. Anzi, sembra che appaiano anche motivi nuovi, come quello del "benvenuto agli inferi" o delle "apparizioni e sparizioni a effetto".

Il materiale presente nelle *visiones* risulta forse quello prediletto dagli *exempla* in merito all'aldilà, ma al contempo gli *exempla* riportano materiali recuperati da diverse fonti, tutte riprese nelle forme più varie, senza dare la possibilità di tracciare linee generali che aiutino a classificare le descrizioni dei regni ultraterreni incontrate.

### 2.3. Vicinanza e lontananza tra *visiones* ed *exempla*

L'altro elemento interessante per quanto riguarda il rapporto tra *visiones* ed *exempla* è dato dalla stretta vicinanza tra gli obiettivi di entrambi e al contempo dalla lontananza tra le tipologie di pubblico cui mirano. Infatti, se l'intento di entrambi è educativo e morale<sup>1068</sup> il loro uditorio è completamente diverso: incolto e illetterato per quanto riguarda gli *exempla* basso-medievali, alfabetizzato e avvezzo al genere per quanto riguarda le *visiones*, in particolare quelle apparse nel basso-medioevo. Inoltre, se le *visiones* sono pensate per essere lette da una persona, come un testo autonomo, gli *exempla* sono ascoltati dal pubblico, composito e multiplo; inoltre, fanno parte di un discorso generale e non sono quasi mai letti singolarmente. Sotto questo punto di vista, gli *exempla* che riassumono le storie narrate dalle *visiones* riportano il soggetto descritto dalla *visio* nelle condizioni in cui è nato il genere. Infatti, le *visiones* alto-medievali spesso non erano

---

<sup>1066</sup> Cf. Tubach: 4005b

<sup>1067</sup> Cf. Tubach: 2505.

<sup>1068</sup> Aaron Jakovlevič Gurevič, *Per un'antropologia delle visioni ultraterrene nella cultura occidentale del Medioevo*, cit., p. 445

autonome, ma erano parte di narrazioni più lunghe in cui la visione fungeva da semplice episodio dalla rilevanza di volta in volta diversa.<sup>1069</sup>

### Gli obiettivi del riuso

Un ultimo elemento che avvicina il genere delle *visiones* al fenomeno rappresentato dagli *exempla* è l'utilizzo delle caratteristiche del genere come conferma della veridicità del racconto.<sup>1070</sup> Secondo gli studiosi, i racconti popolari delle visioni potevano venire filtrati dal clero che li cristianizzava e li metteva per iscritto; via via si formavano *topoi* che racchiudevano in sé significati morali e descrittivi chiari all'uomo del medioevo. In una cultura in cui il gusto era basato sul riuso di materiali precedenti e sull'imitazione dei modelli, la possibilità per un nuovo racconto visionario di essere apprezzato e riconosciuto come tale e nel suo valore educativo e testimoniale era quello di avvicinarsi alle caratteristiche del genere. In questo modo il significato simbolico e morale di tali *topoi* diventa "esemplare". Gli *exempla* che narrano di visioni, e apparizioni, anche se non riportano la storia narrata in una *visio*, spesso si avvicinano ai caratteri tipici del genere delle *visiones*. Per esempio, Stefano di Bourbon riporta un *exemplum* in cui il protagonista, un eremita, muore cadendo dal ponte in un fiume dove dei demoni lo prendono e lo portano all'inferno.<sup>1071</sup> La fonte di Stefano di Bourbon invece descrive la morte dell'eremita in modo totalmente diverso: l'eremita correndo cade e si spezza il collo. Per quale motivo Stefano di Bourbon ha sentito l'esigenza di operare questa modifica? L'utilizzo della coppia "ponte probatorio-fiume infernale" è un *topos* forte e stabile delle *visiones* in cui l'uomo che oltrepassa il ponte affronta il proprio *iudicium* individuale dopo la morte: se cade nel fiume è dannato, se passa è salvato. L'immagine della caduta dell'eremita dal ponte nel fiume dove lo attendono dei demoni richiama immediatamente nella mente del lettore o dell'ascoltatore il motivo del ponte probatorio delle *visiones*, con tutti i valori e i significati connessi. Questo tipo di decesso è un chiaro modo di esprimere l'esito del giudizio divino cui l'eremita andrà incontro e descrive perciò in modo "esemplare" il regno ultraterreno cui il morto è destinato. In sintesi, se i *topoi* del genere visionario permettevano ad una visione di ottenere i crismi di veridicità e letterarietà tali da permetterle di essere annoverata nel *corpus* di testi che componevano il genere, essi aumentavano forse anche l'autorevolezza e la veridicità attribuibile dal pubblico al racconto esemplare che li riportava. Inoltre, l'inserimento di un motivo della letteratura visionaria in un *exemplum* permetteva di inserirvi tutto l'insieme di significati morali e simbolici che esso aveva assunto attraverso le *visiones* che hanno formato il genere: ampliava di per sé il portato morale e letterario della narrazione esemplare.

## 2.4. Gregorio Magno: Padre della Chiesa, "padre del genere visionario", padre anche degli *exempla* basso-medievali?

Gregorio Magno è uno dei personaggi più rilevanti dell'età medievale, riconosciuto per la sua attività teologica e la sua importanza nella storia della Chiesa, così come è riconosciuto il valore dei suoi testi nella formazione del nascente genere delle visioni. Ma egli riporta anche in voga la forma degli *exempla* antichi, inserendoli in una macrostruttura dialogica, in cui vengono

---

<sup>1069</sup> Maria Pia Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in occidente*, cit., p. 88. In diverse parti dell'opera è individuata l'importanza dell'autonomia, che le narrazioni delle visioni dell'aldilà hanno ottenuto via via nel tempo, per l'affermazione delle *visiones* come genere letterario.

<sup>1070</sup> Jacques Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., p. 89 - 90.

<sup>1071</sup> Cf. Tubach: 4777, 4797.

affrontate diverse tematiche legate alla fede con uno stile colloquiale. Nella stesura dei *Dialogi*, il ricorso ai racconti esemplari, semplici, aneddotici, si rivela molto utile per trattare di questioni teologiche in contesti culturalmente bassi. Questa forma testuale è stata poco presente nel medioevo, mentre ha avuto una fiorente vita in età classica, in particolare nei discorsi degli oratori. Dopo l'età classica, sarà proprio il papa del VI secolo a riproporre questa tipologia di testi brevi nella sua opera. In questo senso egli è forse il tramite tra l'*exemplum* classico e quello che si diffonde ampiamente nel XIII secolo cristiano.

Analizzando poi gli *exempla* nelle opere prese in esame, la presenza di Gregorio Magno, dei racconti esemplari presenti all'interno dei *Dialogi*, è massiccia. Ben otto episodi del IV libro sono ripresi nelle opere dei predicatori basso-medievali. Molti di essi sono lunghi e ripropongono diversi *exempla*, tutti utilizzati dai domenicani, dai francescani e dai monaci del XIII secolo. Il tutto senza considerare la presenza di episodi presenti in altri libri o connessi con altre tematiche in cui non è direttamente presente un discorso sull'aldilà. Infine, è da rilevare il chiaro riferimento all'opera gregoriana costituito dal *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach.

Se le *visiones* sono una delle fonti più importanti per gli *exempla* basso-medievali che trattano dei regni ultraterreni, i debiti nei confronti dei *Dialogi* risultano ancora più importanti ed evidenti.

Forse definire Gregorio Magno il padre degli *exempla* basso-medievali è improprio, ma l'espressione sembra rendere bene l'idea della sua importanza e presenza in questi testi latini. Nel prossimo paragrafo si darà inoltre un esempio della fortuna ottenuta dagli *exempla* gregoriani.

### 3. Gli *exempla*, il rapporto con gli elementi interni al racconto e con il contesto

Come si è visto, l'*exemplum*, che alcuni studiosi non ritengono possa essere considerato un genere letterario,<sup>1072</sup> si dimostra difficilmente definibile. Nel contesto delle raccolte qui prese in esame l'*exemplum* risulta un racconto breve, volto a fornire una lezione salutare al lettore, che presenta gli elementi basilari di una storia, che può essere variata, allungata, abbreviata, trasformata nei suoi elementi accessori dal predicatore che ne fa uso così da ottenere il migliore risultato sul pubblico.

#### 3.1. L'*exemplum* ricostruito attorno ad una struttura essenziale e archetipica

Nei testi analizzati i casi in cui gli *exempla* che si dimostrano racconti diversi, ma che di per sé narrano la stessa storia, spesso trasmettendo il medesimo messaggio morale, sono molti. Si pensi all'*exemplum* gregoriano di re Teodorico gettato nel vulcano,<sup>1073</sup> ripreso successivamente da Stefano di Bourbon che però ne abbrevia il contenuto. Egli riporta solamente che dei marinai raccontano la morte del re, gettato nel vulcano, mentre nel testo del celebre papa i marinai in questione tornano da un viaggio, incontrano un'isola sulla quale vi è un anacoreta che narra loro la fine di Teodorico. I viaggiatori poi scopriranno la verità del racconto solamente una volta tornati sul continente. Lo stesso meccanismo narrativo appena espresso è riportato in tre *exempla*, diversi, ma fortemente simili, narrati da Cesario di Heisterbach e analizzati nel corso della

<sup>1072</sup> Claude Bremond, *L'“exemplum” médiéval est - il un genre littéraire?*, cit., p. 23.

<sup>1073</sup> CF. Tubach: 4767. Cf. Gregorio Magno, *Dialogi*, cit., IV, 31.

trattazione.<sup>1074</sup> Ognuno di questi racconti propone come protagonisti dei marinai che nel corso del loro viaggio scoprono la sorte ultraterrena di un uomo e trovano conferma della sua morte solamente tornando in patria. Allo stesso modo, il racconto di Gregorio Magno lascia delle tracce anche nella vita di Odilone: degli uomini, giunti da Odilone, sentono voci provenire dal vulcano vicino; Odilone li informa che sono anime dell'inferno. In questo caso Odilone ha preso il posto dell'anacoreta gregoriano e il vulcano non è il luogo dove è gettato il re Teodorico, ma rappresenta similmente l'inferno, e ancora i viaggiatori non trovano conferma della verità di quanto detto, ma basta l'autorità del sant'uomo. Lo stesso *exemplum*, abbreviato, ha dato luogo a tre diversi modelli di *exempla* che a loro volta danno vita a diverse singole manifestazioni del loro modello in racconti esemplari differenti.

### 3.2. Rapporto con il contesto

Altre volte, la storia narrata non subisce variazioni all'interno delle diverse opere, ma ottiene posizioni diverse all'interno dei differenti testi e conseguentemente diversi legami al contesto. In questo modo un medesimo racconto trasmette messaggi differenti solamente in base alla modifica del contesto in cui è inserito, in base al diverso rapporto che ottiene col macrotesto.

L'*exemplum* in cui un ricco morente è prelevato da alcuni demoni giunti a cavallo può essere un altro buon esempio.<sup>1075</sup> Questo racconto esemplare si trova in diverse raccolte di *exempla* come la *Scala coeli*, il *Magnum speculum exemplorum* e il *Liber exemplorum*; in ognuna di esse è posto sotto la rubrica *avaritia*. Il testo riportato è sostanzialmente lo stesso, nonostante piccole differenze. In ogni opera sembra quindi che il racconto narri la triste fine che è riservata agli avari che in vita si sono sempre curati del denaro e non di Dio, cosicché in punto di morte Dio non si cura di loro. Il medesimo *exemplum* è riportato anche da Umberto di Romans nella sua opera, ma egli lo utilizza per dare forza all'affermazione che è appena stata fatta, ossia che per le anime dell'inferno una condizione di pena è l'oblio, l'essere dimenticati dai propri cari e da Dio. In effetti, in quasi tutte le opere il protagonista è indicato come un ricco (*dives*), non viene specificato quale colpa o vizio lo abbia condannato. Sembra che l'avidità sia il vizio sottinteso al racconto, al contempo il *dives* diventa avido nelle raccolte esemplari in quanto l'*exemplum* è posto nelle sezioni dedicate all'avidità. Di per sé le raccolte raccontano le vicende occorse ad un singolo ricco avido per mettere sotto accusa un vizio specifico; il trattato di Umberto di Romans, invece, fa uso dell'*exemplum* per illustrare una condizione generale e trasversale di tutti i dannati, non solamente di coloro che sono stati condannati eternamente per il vizio dell'avidità. In questo caso, quindi, la struttura, i personaggi, gli avvenimenti della storia rimangono gli stessi, ma viene modificato il contesto in cui essa è inserita; questo permette all'*exemplum* di trasmettere messaggi differenti e di ottenere due diversi trattamenti da parte dei predicatori. Un altro caso simile è quello dell'*exemplum* in cui un gruppo di avvocati raggiunge l'inferno dove sono accolti da Nerone:<sup>1076</sup> in molte raccolte tale racconto è inserito sotto la voce *advocatus*, non nella sezione dedicata all'avidità, mettendo quindi in risalto la categoria peccatrice piuttosto che il vizio o peccato; Iacopo da Varazze, invece, inserendolo come dimostrazione nel suo sermone dedicato a spiegare gli effetti negativi dell'avidità, lo sfrutta per giustificare le nocive conseguenze di questo vizio.

---

<sup>1074</sup> Cf. par. III. 1.1, p. 80 - 81.

<sup>1075</sup> Cf. Tubach 1490b.

<sup>1076</sup> Cf. Tubach: 2505.

Dunque, anche questa volta, lo stesso testo trasmette messaggi lievemente differenti in base al contesto in cui è inserito.

In sintesi, una caratteristica dell'*exemplum* sembra essere quello di potersi declinare in diverse forme, così da avere un effetto più incisivo nei confronti degli ascoltatori. Lo stesso scopo, d'altronde, può essere perseguito inserendo il medesimo *exemplum* dalle caratteristiche generiche in contesti diversi e fortemente connotati.

#### 4. *Exempla* e tracce di cultura popolare.

L'ultima parte dell'analisi proposta nel capitolo precedente si incentra sul rapporto tra anima e corpo espresso dai racconti esemplari.

Si è detto degli studi di Aaron Gurevič, che ha ricercato tracce della cultura popolare nei testi medievali, e della sua definizione di cristianesimo popolare e grottesco medievale. Facendo riferimento agli *exempla* analizzati in questa sede, si può dare un ulteriore contributo alle considerazioni fatte dallo studioso russo. In particolare, diversi elementi individuati da Gurevič sono presenti anche nei racconti esemplari studiati.

Rispetto alla relazione tra corpo ed anima, negli *exempla* non vi è traccia di una riflessione in atto per giustificare in che modo le anime possano patire pene corporali, sebbene la possibilità delle anime di patire pene corporee abbia rappresentato un problema teologico per tutto il medioevo fino a Tommaso d'Aquino. Anzi, sembra che tale presupposto sia un'ovvietà per chi scrive e chi legge; al contempo, confrontando le diverse descrizioni esemplari, non si trova un quadro coerente nel trattare l'anima e il corpo in relazione all'aldilà, anche se ciò non sembra destare alcuna domanda nei compilatori delle raccolte di *exempla* e dei trattati di predicazione. In ogni caso, non vi è alcun dubbio che le anime possano patire pene corporee, univocamente presenti nei racconti esemplari, mentre per quanto riguarda le pene psicologiche o spirituali non ve ne sono grandi esempi. Bisognerà rivolgersi ai trattati di predicazione e ai sermoni che nel loro discorso evidenziano le pene psicologiche patite nel regno infernale, nel caso avvalendosi anche di un *exemplum*. Gli *exempla* si dimostrano in tal senso estremamente concreti e come tali poco adatti a rappresentare in sé stessi un patimento spirituale o psicologico. Inoltre, nei racconti esemplari, non solo le anime soffrono corporalmente, ma sembra che i confini tra l'esperienza spirituale e corporea scompaiano anche in relazione ai cadaveri e alle possibilità di contatto tra vivi e spiriti nei casi di apparizioni. Vi sono infatti cadaveri che gridano e bruciano nelle tombe, anime che toccano e sono toccate dal corpo dei vivi, etc.

In molti testi, infatti, i confini tra l'aldilà e il mondo terreno sembrano assottigliarsi: perché un vivente incontri ed entri in contatto con un'anima di un defunto non vi è la necessità che egli venga "rapito in spirito". Inoltre, capita spesso che gli *exempla* non definiscono cosa accade ad anima e corpo nel momento della morte: sembra quasi che la persona venga trasportata nell'aldilà e patisca sia nell'anima che nel corpo (pensiamo al racconto in cui l'eremita muore cadendo nel fiume, o a quello in cui il re Teodorico muore gettato in un vulcano). O ancora, può succedere che i cadaveri patiscano sofferenze in modo miracoloso come se in essi vi fosse ancora vita (in alcuni *exempla* risalenti a Gregorio Magno, i cadaveri bruciano o sono portati fuori dalla tomba dai demoni, imprecano, etc.). Addirittura, gli spiriti possono entrare in contatto con la materialità dei vivi come se fossero i cadaveri rianimati dei personaggi: nell'*exemplum* in cui la concubina del prete, deceduta precedentemente, corre inseguita da una muta infernale, un cavaliere le strappa

alcuni capelli che poi mostra in una taverna. Non solo, il giorno seguente, aprendo il sepolcro dove la concubina è sepolta, si scopre che al cadavere mancano alcuni capelli.<sup>1077</sup> Il mondo infernale e quotidiano entrano in contatto quindi anche attraverso oggetti materiali. Che il contatto si realizzi attraverso un'apparizione, una visione o la rianimazione del cadavere di un morto, sembra mancare una distinzione forte tra l'esperienza spirituale dell'anima e quella materiale del cadavere, come una differenza tra gli spazi di vita quotidiana precedente alla morte e i luoghi ultraterreni *post mortem*. Sembra che nel "muro" che la dottrina cristiana ha posto tra l'esperienza dei vivi e quella dei morti, che garantiva la realizzazione della logica della retribuzione, si apra in talune occasioni una breccia, non definita, specificata o giustificata, in cui le due realtà coesistono ed entrano in contatto.

Come affermò Gurevič,

l'incarnazione in esso [nel testo] di tutto il macrocosmo, quale si presentava alla coscienza dell'uomo medievale, è la prima caratteristica fondamentale dell'«exemplum». <sup>1078</sup>

E ancora,

“l'«exemplum» costituisce un singolare «cronotopo» (...). Esso rappresenta il risultato del contatto, dell'incontro dei due mondi: quello terreno dove compare il personaggio dell'«exemplum», (...) con il mondo dell'aldilà, non soggetto alle leggi del corso del tempo terreno. (...) Questa collisione dei due mondi, l'intersecarsi di diversi sistemi di computo del tempo e di spazi incompatibili, crea una situazione nella quale l'azione si svolge sia nell'aldilà sia in terra, e di conseguenza né là né qua, ma in un livello spazio-temporale completamente diverso, in un nuovo «cronotopo». Il «cronotopo» specifico dell'«exemplum» medievale.<sup>1079</sup>

Nel cronotopo specifico degli *exempla* medievali gli spazi e i tempi dei due regni, terreno e ultraterreno, si uniscono e dileguano momentaneamente quell'“irriducibile barriera” che divide il mondo terreno dall'aldilà. Proprio quella “barriera che distingue le concezioni diffuse dalla Chiesa dalle rappresentazioni folcloristiche”<sup>1080</sup>

In questa vicinanza, esperibile su diversi livelli, tra i viventi e i morti si palesa la coscienza popolare, abbastanza lontana da quella erudita medievale.

Gli autori di *exempla* e dei sermoni medievali erano però persone istruite: Umberto di Romans insegnò anche in università, fu vescovo e al contempo riporta molte storie dogmaticamente discutibili. Si può ipotizzare che l'utilizzo e la tolleranza verso questi racconti e questi elementi popolari lontani dalla dottrina siano voluti e coscienti da parte dei predicatori: il loro interesse era quello di trasmettere determinati messaggi morali, spesso di carattere astratto, per cui l'utilizzo di questi elementi era utile per facilitare il raggiungimento di tali obiettivi, soprassedendo sulle caratteristiche eterodosse del credo cristiano popolare. Potrebbe dunque essere che i predicatori sfruttino quelle caratteristiche del “grottesco medievale” che danno luogo a racconti così

---

<sup>1077</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, cit., XII, 20, V, p. 2218 - 2220.

<sup>1078</sup> Aaron J. Gurevič, *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (sec. V - XI): Settimane di studio del Centro internazionale di studi sull'alto Medioevo*, XXXVI, 7 - 13 aprile 1988, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1989, p. 1046 - 1063, p. 1048.

<sup>1079</sup> Ivi, p. 1048 - 1049.

<sup>1080</sup> Jérôme Baschet, *I mondi del medioevo*, cit., p. 322.

eterogenei ed eterodossi sull'aldilà e sugli spiriti per educare la propria comunità per quanto riguarda gli atteggiamenti ritenuti immorali che più si dimostravano presenti in essa.

Un esempio di quanto detto può essere rappresentato dall'archetipo del cavallo infernale, *topos* diffuso nei racconti esemplari e pressoché assente nelle *visiones* e nei *Dialogi* di Gregorio Magno. Il cavallo è di solito di colore nero, talvolta con finimenti di fuoco e alito puzzolente o ardente. Può essere un demone oppure la cavalcatura di un demone; può essere uno strumento di pena di per sé o a causa di un meccanismo di contrappasso, quando il dannato è un cavaliere; può apparire da solo o insieme ad altri tre cavalli, che forse richiamano i quattro cavalieri dell'Apocalisse. La particolarità più interessante di questo *topos* è data però dal fatto che il cavallo può essere presente negli ambienti ultraterreni e al contempo può essere strumento di una pena purgatoriale scontata in una dimensione orizzontale, sulla terra, o ancora può intervenire nella realtà terrena per rapire un uomo destinato alla dannazione. Il cavallo infernale dunque si trova senza distinzioni sia nelle realtà ultraterrene che nella realtà terrena, anzi, una delle sue funzioni principali è proprio quella di rapire anime e trasportarle all'inferno. Questo animale demoniaco "rompe" costantemente il muro che la dottrina cattolica pone fin dalle sue origini tra il mondo dei vivi e quello dei morti e come tale rappresenta un elemento fortemente popolare e forse assimilabile al "cristianesimo popolare" postulato da Gurevič.

In ogni caso, la natura orale dei racconti esemplari, il loro utilizzo in contesti popolari e le loro caratteristiche suggeriscono che essi siano traccia di forme della coscienza cristiana popolare presenti nel basso-medioevo. Tali elementi andrebbero indagati per altre strade, ma nei testi analizzati, stanti gli studi di Gurevič, sembrano esserci diversi elementi a favore di tale ipotesi. Su questi punti, per di più, i testi che fanno uso degli *exempla* si distinguono dai generi più affermati e dedicati ad un pubblico più colto, come le *visiones* che regolano in modo più chiaro e uniforme le modalità attraverso cui il protagonista entra in contatto con la realtà ultraterrena, sebbene anch'esse non siano immuni da intromissioni di caratteri miracolosi ed eterodossi di probabile origine popolare.

## V. Bibliografia

### Studi:

Baert, Barbara, *A heritage of holy wood. The legend of the true Cross in text and image*, Boston, Brill, 2004.

Baschet, Jérôme,

- *I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà*, in *Tempi, spazi, istituzioni*, Torino, Einaudi, 2002 (*Arti e storia nel Medioevo*, I), p. 317 - 347.
- *Les Justices de l'au-delà: les représentations de l'enfer en France et en Italie, 12 - 15. Siècle*, Roma, Ecole française de Rome, 1993.

Benericetti, Ruggero, *L'Eremo e la cattedra. Vita di san Pier Damiani*, Milano, Ancora, 2007.

Bianchini, Ludovica Anna, *Le pene infernali e purgatoriali nelle visioni dei secoli XI-XIII*, tesi di laurea magistrale, relatore: Rossana E. Guglielmetti, Università di Milano, anno accademico: 2017-2018(<http://www.studilefili.unimi.it-extfiles-unimidire-56101-attachment-bianchini-classificazione-delle-pene-secoli-xi-xiii-1.pdf>).

Bremond, Claude, *L'“exemplum” médiéval est-il un genre littéraire? I.- “Exemplum” et littérarité*, in *Les “exempla” médiévaux: nouvelles perspectives*, cur. J. Berlioz e M. A. Polo de Beaulieu, Paris, Honoré champion, 1998, p. 22 - 28.

Carozzi, Claude, *La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le haut moyen age in Popoli e paesi della cultura altomedievale: Settimane di studi del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, XXIX, 23 - 29 aprile 1981*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1983, p. 423 - 481.

Cazalé-Bérard, Claude, *L'“exemplum” médiéval est-il un genre littéraire? II.- L'“exemplum” et la nouvelle*, in *Les “exempla” médiévaux: nouvelles perspectives*, cur. J. Berlioz e M. A. Polo de Beaulieu, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 33 - 40.

Delcorno, Carlo, *“Exemplum” e letteratura tra medioevo e rinascimento*, Bologna, il Mulino, 1989.

Dinzelbacher, Peter, *Il ponte come luogo sacro nella realtà e nell'immaginario*, in *Luoghi sacri e spazi della santità*, cur. Sofia Boech Gaiano, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, p. 51 - 60.

*Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.

Franceschini, Chiara, *Storia del Limbo*, Milano, Feltrinelli, 2017.

Frati, Ludovico, *Il Purgatorio di San Patrizio secondo Stefano di Bourbon e Uberto di Romans*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 8 (1886), p. 140 - 159.

Graf, Arturo, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, Milano, Mondadori, 2002.

Gurevič, Aaron Jakovlevič,

- *Per un'antropologia delle visioni ultraterrene nella cultura occidentale del Medioevo*, in *La semiotica dei paesi slavi*, ed. C. Prevignano, Milano, Feltrinelli, 1979 (p. 443 - 462).
- *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1986.
- *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (sec. V-XI): Settimane di studio del Centro internazionale di studi sull'alto Medioevo, XXXVI, 7 - 13 aprile 1988*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1989, p. 1046 - 1063.

Heck, Christian, *Du songe de Iacobi aux visions de saints dans l'art medieval. Théophanie et géographie sacrée*, in *La visione e lo sguardo nel Medioevo*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 1998 (Micrologus, 6), p. 43 - 57.

Joly, Robert, *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du II<sup>o</sup> siècle*, Bruxelles, Editions de l'Université, 1973.

Kaeppli, Thomas, *Scriptores ordinis praedicatorum Medii Aevi*, II, G-I, Roma, Istituto storico domenicano, 1975.

Klapper, Claude, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, Les editions du Cerf, 1987.

Klapper, Joseph, *Exempla aus Handschriften des mittelalters*, Heidelberg, C. Winter, 1911.

Le Goff, Jacques,

- *La nascita del Purgatorio*, Torino Giulio Einaudi Editore, 1982 (traduzione di Elena De Angeli).
- *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, Bari, Laterza, 1983.
- *L'immaginario medievale*, Roma, Laterza, 1988.

Louis, Nicolas, *Entre vérité et efficacité, les stratégies de rédaction dans le "Liber exemplorum ad usum predicantium"* (ca. 1275-1279), in «Revue Mabillon», nouvelle serie 19, t. 80 (2008), p. 123 - 153.

Morgan, Alison, *Dante e l'aldilà medievale*, cur. Luca Marcozzi, Roma, Salerno editore, 2012.

Muscionico, Simone, *Dalla Genesi alla Commedia: storia del Paradiso Terrestre*, tesi di laurea triennale, relatore: Rossana E. Guglielmetti, Università statale di Milano, anno accademico: 2016 - 2017 (<http://www.studilefili.unimi.it-extfiles-unimidire-56101-attachment-tesi-muscionico-simone-paradiso-terrestre.pdf>).

Patch, Howard Rolling, *Some elements in mediaeval description of the otherworld*, in *Publications of Modern Language association of America*, Vol. 33, No. 4 (1918), p. 601- 643.

*Repertorium fontium historiae medii aevi, primum ab Augusto Potthast digestu, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum*, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo latino, 2002.

Scafi, Alessandro, *Il paradiso in terra: mappe del giardino dell'Eden*, Milano, Mondadori, 2007.

Schmitt, Jean-Claude, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Bari, Laterza, 2003 (traduzione di Giorgia Viano Marogna).

Simek, Rudolf, *Paradise in Western Medieval Tradition*, in *The cosmography of Paradise: The Other World from ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, cur. Alessandro Scafi, London, The Warburg Institute, 2016.

Taviani, Paolo, *Soglie dell'Aldilà nell'Irlanda medioevale* in *Luoghi sacri e spazi della santità*, cur. Sofia Boech Gaiano, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, p. 37 - 49.

Thompson, Stith, *Motif-index of folk-literature*, 5 vol., Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1955 - 1958.

Tubach, Frederic C., *Index exemplorum, a handbook of medieval religious tales*, Helsinki, Suomalainen tiedeakatemia academia scientiarum fennica, 1969.

Welter, Jean-Thiébaud, *L'“exemplum” dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Genova, Slatkine reprints, 1973, reimpression d'édition Paris-Toulouse, Occitania, 1927.

## Testi:

Agostino d'Ippona,

- *Le lettere*, I - II, Roma, Città Nuova, 1971.
- *Enchiridion*, Turnhout, Brepol, 1969, (Corpus Christianorum, Series Latina, 46).
- *De civitate Dei*, Turnhout, Brepol, 1955, (Corpus Christianorum, Series Latina, 48).

*Arnoldi Leodiensis Alphabetum narrationum*, ed. Brill, Turnhout, Brepols, 2015 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 160 - Exempla Medii Aevi, t. VI).

Beda, *Storia degli inglesi*, 2 voll., cur. Micheael Lapidge, Milano, Mondadori, 2008 - 2010.

Birkett, Helen, *Visions of the Other World from the Cistercian monastery of Merlose*, in «*Medieval Studies*», 74 (2012), p. 101 -141.

Cesario di Heisterbach,

- *Caesarii Heisterbacensis Dialogus miraculorum*, ed. Strange, Colonia, Bonn e Bruxelles, 1851.
- Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, ed. Von Horst Schneider, Turnhout, Brepols, 2009 (Fontes Christiani, 86).
- Cesario di Heisterbach, *Sui demoni*, cur. Sonia Maura Barillari, Torino, Edizioni dell'orso, 1999.

*Collectio exemplorum cisterciensis in codice Parisiensi 15912 asseruata*, ed. Jacques Berlioz e Marie Anne Polo de Beaulieu, Turnhout, Brepols, 2012 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 243 - Exempla Medii Aevi, t. V).

Conradus Eberbacensis, *Exordium Magnum Cisterciense, sive Narratio de initio cisterciensis ordinis*, Bruno Griesser, Turnhout, Brepols, 1997 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 138).

Cremonesi, Sara, *Le visiones dell'aldilà nella cultura medievale: la Visio monachi de Eynsham*, Tesi di laurea magistrale, relatore: Rossana E. Guglielmetti, Università di Milano, anno accademico: 2016 - 2017

(<http://www.studilefili.unimi.it-extfiles-unimidire-56101-attachment-cremonesi-visio-monachi-de-eynsham.pdf>).

Dante Alighieri, *Commedia*, Bologna, Zanichelli, 1999.

*Die Briefe des Petrus Damiani*, K. Reindel, München, 1988 (Monumenta Germaniae Historica, Die briefe der deutschen kaiserzeit) 2 - 3.

Enrico di Saltrey, *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*,

- Maria di Francia, *Il Purgatorio di san Patrizio*, ed. Giosuè Lachin, Roma, Carocci, 2003.
- *Il Purgatorio di san Patrizio. Testi latini del XII-XIII secolo, documenti letterari e testimonianze di pellegrinaggio*, ed. Giovanni Maggioni, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2017 (Quaderni di Hagiographica 13).

Gervasio di Tilbury,

- Gervasio di Tilbury, *Il libro delle Meraviglie*, ed. Elisabetta Bartoli, Pisa, Pacini, 2009.
- Gervase of Tilbury, *Otia imperialia, recreation for an emperor*, ed. S.E. Banks, e I. W. Binns, Oxford University Press, 2002.

Giacomo di Vitry,

- *Iacobi de Vitriaco Sermones vulgares vel ad status*, Turnhout, Brepols, 2013 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 255).
- Thomas Frederick Crane, *The Exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jaques de Vitry*, in *Publications of the Folk-lore Society*, 26, London, 1878, reprinted by Kraus Reprint Limited, Nendelm-Liechtenstein, 1967.

Gregorio Magno,

- Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli*, cur. Manlio Simonetti, Milano, Mondadori, 2005.
- *S. Gregorii Magni Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepol, 1979 (Corpus Christianorum, Series Latina, 143).

Guglielmo Peraldo,

- *Summae virtutum ac vitiorum, reuerendissimo ac aximiae s. Theologiae professore Guilielmo Peraldo Episcopo Lugdunensi, ordinis Praedicatorum, auctore*, II, Antverpiae, apud Philippum Nutium, 1571.
- *Summae virtutum ac vitiorum, Guilielmo Peraldo Episcopo Lugdunensi, ordinis Praedicatorum, auctore*, I, Lugduni, apud gulielmum Rollinum, sub scuto veneto, 1585.

Heito, *Visio Wettini*, ed. E. Dümmler, Berlin, 1884 (Monumenta Germaniae Historica, Poëtae latini aevi carolini, 2).

*Herberti Turritani archiepiscopi Liber de visionum et miraculorum Clarevallensium*, ed. Stefano Mula, Turnhout, Brepols, 2017 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 277).

*Humberti de Romanis De dono timoris*, ed. Christine Boyer, Turnhout, Brepols, 2008 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 218, Exempla Medii Aevi, t. IV).

Iacopo da Varazze,

- Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, ed. Giovanni Paolo Maggioni (Millennio medievale, 6; Testi, 3), Varazze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 1998.
- *Iacobi de Voragine Sermones Aurei in omnes Quadragesimae dominicas et feriae*, ed. Robert Clutius, Cracovia, 1760.
- Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, ed. Giovanni Paolo Maggioni, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2005.

*Iohannis Beleth Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. H. Douteil, Turnhout, Brepols, 1976 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 41a).

*La Scala coeli de Jean Gobi*, ed. Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1991.

Lefèvre, Yves, *L'Elucidarium et les lucidaries*, Paris, E. de Boccard, 1954.

*Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253-1277)*, ed. Nicole Bériou, Paris, Ecole Francaise de Rome, 2001.

*Liber exemplorum ad usum predicantium*, ed. Little, Aberdeen, British Society of Franciscan Studies, 1908.

*Magnum Speculum exemplorum ex plusquam octoginta autoribus pietate, doctrina et antiquitate venerandis, variisque historiis, tractatibus, et libellis excerptum*, ed. John Maior, Baltazaris Belleri, 1611.

*Navigatio Sancti Brendani*, cur. Giovanni Orlandi - Rossana Eugenia Guglielmetti, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2017 (Millennio medievale, testi 29; Millennio medievale 114).

*Patrologia Latina, series Latina prima et secunda*, ed. Jacques-Paul Migne, Paris, 1844 -1855.

*Petri Cluniacensis abbatis De miraculis libri duo*, cur. Dyonisia Bouthillier, Turnouth, Brepols, 1988 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 83).

Pietro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaveturae, 1971.

Stefano di Bourbon,

- *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, ed. Jacques Berlioz, Turnhout, Brepols, 2002 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 124).
- *Anedoctes historiques, legendes, et apologie tirés du recueil inédit, de Etienne de Bourbon dominican du XII<sup>e</sup> siècle*, publié par A. Lecoy de la Marche, Paris, Librairie Renouard, 1877.

*Tabula exemplorum secundum ordinem alphabetum*, ed. Jean-Thiébaud Welter, Genève, Slatkine reprints, 1973, reimpression d'édition Paris-Toulouse, Occitania, 1927.

Tertulliano, *De anima*, ed. J. H. Waszink, Amsterdam, Meulenhoff, 1947.

*The ecclesiastical history of Orderic Vitalis*, ed. Marjorie Chibnall, Oxford, Clarendon press, 1968.

*The Historia regum Britanniae of Geoffrei of Monmouth*, ed. Neil Wright, Cambridge, Brewer, 1991.

*The Vision of Orm*, ed. H. Farmer, in «Analecta Bollandiana», 75 (1957), p. 72 - 75.

Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, 6 voll., Roma, Typographia Senatus, 1886 - 1887.

van der Lugt, Maaïke, *Tradition and revision. The textual tradition of Hincmar of Reims' Visio Bernoldi with a new critical edition*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi» 52 (1994), p. 109 - 149.

Vincentius Bellocensis, *Speculum historiale*, Duaci, ex officina typographica Baltazaris Belleri, 1621, rist. anast. Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1965.

Violante, Emanuele Francesco, *Le visioni dell'aldilà prima di Dante: la Visio Thurkilli*, Tesi di laurea triennale, relatore: Rossana E. Guglielmetti, Università di Milano, Anno Accademico 2016 - 2017  
(<http://www.studilefili.unimi.it-extfiles-unimidire-56101-attachment-violante-visio-thurkilli.pdf>).

Virgilio, *Eneide*, cur. Luca Canali, Milano, Mondadori, 2014.

*Visio Alberici: die Jenseitswanderung des neunährigen Alberich in der vom Visionär um 1127 in Monte Cassino revidierten Fassung*, hrsg. Von P. G. Schmidt, Stuttgart, Steiner, 1997.

*Visio Baronti monachi longoretensis*, ed W. Levison, Hannover-Lipsia, Impensis Bibliopoli, Hahnai, 1910 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 5).

*Visio Godeschalci*, ed. R. Usinger, Kiel, 1875.

*Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli, testi*, cur. Maria Pia Ciccarese, Firenze, Nardini, 1987.

*Visio Pauli*,

- Claude Carozzi, *Eschatologie et Audelà, Recherches sur l'“Apocalypse de Paul”*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de France, 1994.
- *Visio s. Pauli, Ein beitrug zurvisionslitteratur mit einem deutschen und zwei lateinischen texten*, ed. Herman Brendas, Halle, Maxniemeyer, 1885.
- *Visio Sancti Pauli, the history of Apocalypse in latin togheter with nine Text*, ed. Theodore Silverstein, London, Christophers, 1935 (Studies and Documents, IV).
- *The Vision of. St. Paul. New Links and Patterns in the Western Tradition*, ed. Theodore Silverstein, in «Analecta hymnica Medii Aevi» 26 (1959), p. 199 - 248.
- *Die Visio Pauli wege und wandlungen einer orientalischen apokryphe im lateinischen mittelelter, under Einschluß der alttschechischen und detuschprechingen Texttzeugen*, ed. Lenka Jiroušková, Boston, Brill, 2006.

*Visio Tnugdali, latenischen und altdetuch*, ed. Albrecht Wagner, Erlangen, Deichert, 1882.

*Vita sancti Fursei*, ed. Maria Pia Ciccarese, «Romano Barbarica» 8, 1984 - 1985, p. 279 - 303.