

VALERIA MONTI  
Immagini dell'aldilà prima di Dante: *Visio Orm, Visio  
Gunthelmi, Visio Guillelmi pueri*

Tesi di Laurea in Lettere, a.a. 2018-2019  
relatore Prof.ssa Rossana E. Guglielmetti

Accanto alle più estese e celebri visioni dell'aldilà del XII secolo su cui si è più concentrata l'attenzione della critica, esistono tre racconti altrettanto interessanti, che apportano fattori di novità al genere: le visioni di Orm, di Guntelmo e del fanciullo William. L'elaborato le presenta con testo latino e traduzione, con particolare riguardo all'aspetto dell'intertestualità con la precedente e contemporanea tradizione visionaria, sia attraverso un'introduzione generale sui principali *topoi* del genere, sia nelle analisi specifiche di ciascuna delle tre. È stato possibile in questo modo portare in luce, quando presenti, i ricorsi che anche Dante ha attuato ai *topoi* presi in analisi e, al tempo stesso, sottolineare quegli aspetti per i quali i tre testi si sono distinti per originalità.

# INDICE

<b>Premessa</b>	<b>III</b>
<b>I. Le visioni dell'aldilà: un genere letterario medievale</b>	<b>1</b>
1. Origini	1
2. <i>Topoi</i> ricorrenti del genere visionario	8
2.1. Dall'inferno...	9
2.1.2. Il ponte	9
2.1.2. La ruota	14
2.1.3. Il calderone	18
2.1.4. Il pozzo	23
2.1.5. L'attacco dei demoni, la difesa della guida	27
2.2. ... al purgatorio ...	31
2.2.1 La valle di ghiaccio e fuoco	32
2.3. ... al paradiso.	34
2.3.1. Diversi modelli di paradiso	34
2.3.2. L'inesprimibilità	40
<b>II. <i>Visio Orm</i></b>	<b>49</b>
1. Introduzione al testo	49
2. <i>Visio Orm</i> : il testo	51
3. <i>Visio Orm</i> : traduzione	57
4. Analisi	63
4.1. La premessa di Sigar	63
4.2. Cosmografia ed itinerario	63
4.2.1. Il cielo	64
4.2.2. L'inferno	68
4.2.3. Il paradiso	71
4.2.4. La conclusione del viaggio e le regioni terrestri	74
4.3. La prospettiva escatologica	75

<b>III. <i>Visio Gunthelmi</i></b>	<b>77</b>
1. Introduzione al testo	77
2. <i>Visio Gunthelmi</i> : il testo	81
3. <i>Visio Gunthelmi</i> : traduzione	89
4. Analisi	98
4.1. Una visione personale	98
4.2. Itinerario della visione	99
4.2.1. L'inizio della visione: il demone, san Benedetto, la scala	100
4.2.2. La cappella e gli <i>amena loca</i>	104
4.2.3. Il paradiso	105
4.2.4. L'inferno	107
4.2.5. Il ritorno: <i>ad superiora loca e ad corpus proprium</i>	111
<b>IV. <i>Visio Guillelmi pueri</i></b>	<b>113</b>
1. Introduzione al testo	113
2. <i>Visio Guillelmi pueri</i> : il testo	115
3. <i>Visio Guillelmi pueri</i> : traduzione	117
4. Analisi	119
4.1. Itinerario della visione	119
4.2.1. L'inferno	119
4.2.2. Il paradiso	123
4.2. La contesa per il possesso dell'anima	125
<b>Tabelle</b>	<b>129</b>
Tabella 1. Modelli di paradiso nell'alto medioevo	129
Tabella 2. Modelli di paradiso nel basso medioevo	130
<b>Bibliografia</b>	<b>131</b>

## Premessa

L'uomo di ogni tempo e cultura è da sempre affascinato dalla speranza che possa esistere un mondo ultraterreno, ove l'anima possa trovare residenza per sopravvivere alla morte fisica del proprio corpo. Il tentativo cristiano di dare risposta alla grande esigenza di immaginare in modo più preciso le connotazioni dell'aldilà risiede nella produzione delle *visiones* medievali: si tratta infatti di testi che, appoggiandosi agli esigui accenni che la Scrittura dedica alla descrizione di regioni ultramondane, si assumono il compito di delinearne i tratti fisici. Sono questi gli scritti che costituiscono il più ampio bacino di fonti popolari che Dante aveva a disposizione per la stesura del proprio capolavoro: la *Commedia* rappresenta, da questo punto di vista, la più alta vetta raggiunta dal genere visionario. Inserendosi nella tradizione di ripresa dei *topoi* fortemente sfruttati dalle *visiones*, l'Alighieri risulta tuttavia capace di produrre un'innovativa summa del sapere suo contemporaneo, sintetizzando in un'unica opera riferimenti ai grandi classici, alla filosofia, alla scienza e alla teologia. I rapporti che egli intesse con il genere visionario non vanno dunque taciuti come non all'altezza della sua opera, bensì permettono di riconoscere i grandi fattori di originalità che costituiscono il suo capolavoro.

Si è scelto di tradurre ed analizzare in questa sede tre *visiones* risalenti al XII secolo – *Visio Orm*, *Visio Gunthelmi*, *Visio Guillelmi pueri* – sulle quali l'attenzione degli studiosi non si è mai a lungo soffermata, ma che apportano interessanti fattori di novità al genere visionario. Nel condurre lo studio, l'aspetto che si è deciso di evidenziare maggiormente è stato quello dell'intertestualità che intreccia le nostre visioni con le altre principali del genere mediolatino. È stato possibile in questo modo portare in luce, quando presenti, i ricorsi che anche Dante ha attuato ai *topoi* presi in analisi e, al tempo stesso, sottolineare quegli aspetti per i quali i nostri tre testi si sono distinti sotto il profilo dell'originalità.

Il primo capitolo del presente elaborato è dedicato – oltre che ad una breve introduzione sulla nascita e lo sviluppo del genere visionario – alla trattazione di quei motivi ricorrenti che toccano trasversalmente almeno due dei nostri testi, e che sono stati organizzati con una divisione fra i tre mondi ultraterreni: inferno, purgatorio e paradiso.

I restanti capitoli sono dedicati ciascuno all'analisi di una delle tre visioni oggetto di studio, presentate seguendone l'ordine cronologico di composizione, ed esaminate secondo uno schema ricorrente: è stata introdotta una breve presentazione del testo, riportante le indicazioni di provenienza dell'edizione di riferimento, congiuntamente ad alcuni caratteri generali della visione. Proseguendo, è fornita una trascrizione del testo, seguita dalla proposta di una prima traduzione italiana della *visio*. Infine, per ciascuna di esse si è presentato un commento puntuale

che, seguendo essenzialmente l'itinerario svolto dai tre visionari, si concentra – come accennato – sulla messa in evidenza dei principali fattori di intertestualità che le caratterizzano. È stato dunque possibile, a partire da questa operazione “per sottrazione”, portare alla luce quali siano i tratti di innovazione dei nostri testi, rendendo così giustizia a tre opere di forte interesse per il genere visionario, che a causa della loro brevità vengono spesso eclissate dallo studio dei testi mediolatini più corposi.

# I. Le visioni dell'aldilà: un genere letterario medievale

## 1. Origini

In ogni società e cultura, a partire dall'antichità e arrivando fino ad oggi, è presente l'idea che per l'uomo sia in qualche modo possibile proseguire la propria vita anche dopo la morte fisica. Per quanto riguarda l'immaginario cristiano medievale, il tentativo letterariamente più significativo di descrivere la vita dopo la morte è certamente la *Commedia* dantesca. Il bacino culturale che si trova alle sue fondamenta trae origine da precedenti credenze popolari cristiane, che sono a loro volta frutto di interazione sincretica tra materiali provenienti da culture classiche<sup>1</sup> e/o mediorientali e accenni biblici riguardanti la vita ultraterrena.

È difficile, infatti, trovare espressioni del pensiero cristiano medievale che non radichino le proprie basi su un fondamento scritturistico. Tanto più se si tratta di definire i connotati di quella vita eterna che Cristo promise a chi avrebbe seguito la sua dottrina. In questa direzione, dunque, l'uomo della *media aetas* ha come importanti punti di riferimento due testi neotestamentari: l'*Apocalisse* e il *Vangelo di Luca*.

Il primo è il libro biblico che maggiormente offre suggestioni e rivelazioni profetiche riguardo all'aldilà, dal quale furono tratti temi che divennero diffusissimi e che subirono frequenti ed elaborate amplificazioni: il trono, i seggi celesti, i beati vestiti di bianchi abiti<sup>2</sup>; il tema del libro della vita, riportante le buone e cattive azioni di ciascuno<sup>3</sup>; la descrizione di una città celeste – nuova Gerusalemme – dal grande splendore: richiami ai materiali più preziosi e accenno alle mura di cinta con dodici porte<sup>4</sup>, citazione di un fiume dalle cui acque si originano alberi dai frutti risanatori<sup>5</sup>.

Nel secondo libro biblico, invece, è riportata una parabola raccontata da Gesù ai farisei riguardante la remunerazione dei peccati dopo la morte. In 16, 19-23 Luca narra:

C'era un uomo ricco, che indossava vestiti di porpora e di lino finissimo, e ogni giorno si dava a lauti banchetti. Un povero, di nome Lazzaro, stava alla sua porta, coperto di piaghe, bramoso di sfamarsi con quello che cadeva dalla tavola del ricco; ma erano i cani che venivano a leccare le sue piaghe. Un giorno il povero morì e fu portato dagli angeli accanto ad Abramo. Morì anche il ricco e fu sepolto. Stando negli inferi fra i tormenti, alzò gli occhi e vide di lontano Abramo, e Lazzaro accanto a lui. Allora gridando disse: «Padre Abramo, abbi pietà di me e manda Lazzaro a intingere nell'acqua la punta del dito e a

---

<sup>1</sup> Si vedano, ad esempio, il mito di Persefone, di Adone ed Afrodite, di Orfeo ed Euridice; i viaggi eroici di discesa agli inferi *in corpore* di Eracle, di Enea (*Eneide* VI, 623).

<sup>2</sup> *Apocalisse* 1, 12-16.

<sup>3</sup> *Apocalisse* 20, 11-13.

<sup>4</sup> *Apocalisse* 21, 10-12.

<sup>5</sup> *Apocalisse* 22, 1-2.

bagnarmi la lingua, perché soffro terribilmente in questa fiamma». Ma Abramo rispose: «Figlio, ricordati che, nella vita, tu hai ricevuto i tuoi beni, e Lazzaro i suoi mali; ma ora in questo modo lui è consolato, tu invece sei in mezzo ai tormenti. Per di più, tra noi e voi è stato fissato un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi, non possono, né di lì possono giungere fino a noi»<sup>6</sup>.

Il riferimento alla vicinanza tra Lazzaro e Abramo diede origine al motivo topografico del seno di Abramo, che avrà molto seguito soprattutto a livello iconografico. A seconda delle diverse letture che i medievali diedero del testo, questo luogo venne interpretato come uno spazio protetto di attesa per i giusti, oppure come metafora del paradiso, o ancora, collegato al luogo in cui le anime degli ebrei giusti vissuti prima di Cristo aspettarono la sua venuta per la liberazione<sup>7</sup>.

Altra deduzione tratta dal brano fu che i malvagi siano destinati a soffrire nel fuoco, morendo di sete, e che la loro condizione sia eterna: *tra noi e voi è stato fissato un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi, non possono, né di lì possono giungere fino a noi*<sup>8</sup>. Inoltre, si specifica che l'uomo ricco deve alzare lo sguardo per poter vedere Abramo e Lazzaro: si sviluppò allora l'idea di una verticalità che vede in una posizione inferiore l'anima tormentata, in una superiore l'anima del giusto.

Questi due scritti neotestamentari nascondono in sé un'interessante ambiguità: da un lato, come già ricordato, rappresentano il trampolino di lancio per la creazione di un immaginario cristiano dell'oltretomba; dall'altro, l'insufficienza di questi dati ha spinto verso la ricerca di nuovo materiale da poter utilizzare come fonte. È in questo contesto allora che assume fondamentale rilievo la tradizione apocalittica.

Un'apocalisse, dal greco ἀποκάλυψις «rivelazione», è un testo il cui contenuto racchiude l'epifania di un prescelto o una rivelazione. Il viaggio nell'aldilà, che appare perlopiù nelle visioni di tipo cosmico, è uno strumento privilegiato per la rivelazione riguardo la geografia dell'oltretomba e i luoghi e i destini attribuiti ai giusti e ai malvagi. Aventi origine in Palestina ed Egitto, le apocalissi si sviluppano nella cultura giudeo-cristiana a partire dal III secolo a.C. arrivando al III secolo d.C., ma i manoscritti giunti fino a noi provengono dal V-XI secolo. Questi testi sono oggi quasi interamente riconosciuti come apocrifi, nonostante la loro ascrizione a questo *corpus* sia tardiva. La tradizione apocalittica si è diffusa nel bacino mediterraneo in unione con elementi della filosofia ellenistica, orientale, gnostica o delle

---

<sup>6</sup> Trad. CEI.

<sup>7</sup> Questo motivo trae origine dal *Vangelo di Nicodemo*: si veda il seguito.

<sup>8</sup> Luca 16, 26 (trad. CEI).

religioni dei misteri, che integrano in un quadro nuovo alcuni elementi delle tradizioni antiche dei viaggi dell'aldilà.

Le apocalissi rilevano esperienze estatiche che possono essere *in corpore*, vale a dire con trasporto reale e fisico del corpo – come, ad esempio, per il *Quarto libro di Esdra*<sup>9</sup> –, oppure *in spiritu*, come accade per l'*Ascensione di Isaia*<sup>10</sup>.

Una delle apocalissi giudaiche più antiche è il *Libro di Enoc*, forse il testo semitico di tema apocalittico più soggetto a rimaneggiamenti cristiani, il cui testo ribadisce più volte che si tratti di una visione<sup>11</sup>, ma non ne spiega mai né le modalità né le circostanze. Sembra però che il visionario venga trasportato materialmente in cielo, anch'esso rappresentato in termini molto concreti. Temi contenuti in questa visione e che troveranno grande successo sono la rappresentazione del paradiso come grande dimora costruita nei cieli – da cui si originerà l'immagine del paradiso come palazzo splendido in cui risiedono i beati attorno al trono di Cristo –, la collocazione indifferenziata in cielo sia del sito di punizione, sia della residenza dei beati, e la contemporanea presenza di regioni di tormento glaciali e infuocate<sup>12</sup>; l'esistenza di un luogo in cui le anime attendono il giorno del giudizio finale – tempo durante il quale non è esplicitato se le anime siano sottoposte a qualche pena –, la presenza di Raffaele come angelo guida<sup>13</sup>.

Le apocalissi cristiane sono allo stesso tempo in continuità formale e in rottura dottrinale con quelle giudaiche, principalmente perché presentano Cristo come viaggiatore attraverso i mondi dell'aldilà. Si svilupperà infatti, a partire dal II secolo, il motivo della discesa di Gesù agli inferi per liberare i giusti non battezzati poiché vissuti prima della sua venuta: i patriarchi e i profeti. In particolare, questo episodio è veicolato dal *Vangelo di Nicodemo*, scritto in greco e poi tradotto in latino.

L'*Apocalisse di Pietro* è la più antica tra quelle cristiane, datata verso la fine del I secolo o all'inizio del II. Conobbe un grande successo nei primi secoli, ma la sua importanza è segnata principalmente dall'essere il testo che maggiormente influenza l'*Apocalisse di Paolo* per quanto riguarda la descrizione delle pene per i dannati e la classificazione delle categorie dei peccati.

---

<sup>9</sup> *Mi disse: «tu sarai tratto via dagli uomini, e da quel momento in poi ti tratterrai col mio servo e con i tuoi simili finché i tempi non avranno termine».* Dal *Quarto libro di Esdra*, a cura di P. Marrassini, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, Torino 1981, I pp. 235-377, p. 373.

<sup>10</sup> *Il suo intelletto fu innalzato via da lui, ed egli da parte sua non vedeva gli uomini che gli stavano davanti. I suoi occhi invero erano aperti, e la sua bocca taceva; l'intelletto della sua carne era stato innalzato via da lui e solo il suo respiro era in lui, perché vedeva una visione.* Da *Ascensio Isaiae*, a cura di P. Bettiolo – A.G. Kossova – C. Leonardi – E. Norelli – L. Perrone, 2 voll, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 7), p. 78.

<sup>11</sup> Si veda, ad es., *Enoc* 14, 8.

<sup>12</sup> *Enoc* 14, 8-25.

<sup>13</sup> *Enoc* 22, 1-5.

Quest'ultimo testo, anche chiamato *Visio Pauli*, costituisce la principale fonte diretta per le rappresentazioni medievali dell'aldilà. A partire da un accenno di Paolo contenuto nella *Seconda lettera ai Corinzi*, in cui fa riferimento ad una rivelazione estatica durante la quale sarebbe stato rapito al terzo cielo<sup>14</sup>, si sviluppò il desiderio di colmare questa sua reticenza. La fantasia di un anonimo lettore tardoantico diede così origine all'*Apocalisse di Paolo*, che prova ad immaginare cosa l'apostolo abbia visto e udito nell'oltretomba. Il testo fu redatto originariamente in greco, presumibilmente non prima della metà del III secolo, ma ne furono subito composte molte versioni in diverse lingue. È il latino, però, la lingua attraverso cui ha ricevuto la massima diffusione in forma abbreviata o variamente modificata, con una grandissima produzione di codici soprattutto tra l'VIII e il XV secolo. Nella *Visio Pauli* si assiste per la prima volta ad una messa in evidenza della stretta relazione che lega le colpe commesse durante la vita terrena e le punizioni cui si è sottoposti nell'aldilà. Il legame è qui evidenziato tramite l'espedito dell'immersione graduale dei dannati all'interno del punitivo fiume di fuoco<sup>15</sup>: due *topoi* che avranno grande futuro nelle visioni successive. Un altro tema che darà un importante lascito al medioevo è la presenza, nell'inferno, di un pozzo maleodorante sigillato in cui è racchiuso in eterno

quicumque non confessus fuerit Christum uenisse in carne, et quia genuit eum Maria uirgo, et quicumque dicunt panem eucharistiae et calicem benedictionis non esse hoc corpus et sanguinem Christi<sup>16</sup>.

È rilevante anche sottolineare l'importanza che il ruolo della guida assume in questa visione: l'arcangelo Michele guida Paolo e gli fornisce le spiegazioni necessarie a comprendere al meglio ciò che vedono. Inoltre, a differenza delle altre visioni apocriefe che hanno solitamente stile narrativo, l'*Apocalisse di Paolo* ha tono omiletico e presenta un prologo e una conclusione che spronano i fedeli alle buone opere e alla preghiera per essere certi di sfuggire ai tormenti infernali: si tratta dell'avvio di quell'intento più specificamente parenetico che le cicche medievali vedranno sempre più accentuato.

---

<sup>14</sup> *Conosco un uomo in Cristo, che quattordici anni fa – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo – se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare.* Da 2Cor. 12, 2-4 (trad. CEI).

<sup>15</sup> *Et uidi illic fluium ignis feruentem et, ingressus, multitudo uirorum et mulierum dimersus usque ad ienua et alios uiros usque ad umbilicum, alios enim usque ad labia, alios autem usque ad capillos.* Da Carozzi C., *Eschatologie et au-delà: recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence 1994, p. 230. (Trad. da *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di M. Erbetta, vol. III. *Lettere e apocalissi*, Casale Monferrato 1981, pp. 359-86, p. 372: *ivi vidi un fiume di fuoco molto ardente. C'era una quantità di uomini e di donne affondati fino alle ginocchia; altri lo erano fino all'ombelico; altri ancora fino alle labbra e fino ai capelli*).

<sup>16</sup> Da Carozzi C., *Eschatologie et au-delà* cit., pp. 244, 246. (Trad. da *Apocrifi del Nuovo Testamento* cit., p. 376: *chiunque nega la venuta di Cristo nella carne, e che la Vergine Maria lo mise al mondo e chiunque nega che il pane e la coppa eucaristica di benedizione sono il corpo e il sangue di Cristo*).

Nonostante l'eccezionale diffusione e influenza di questo testo, è solo dall'inizio del VI secolo che la visione dell'aldilà si stabilizza come vero e proprio genere letterario. Si deve principalmente ascrivere questo salto di qualità all'opera di Gregorio Magno, in particolar modo al IV libro dei suoi *Dialogi*, titolo che l'opera ottiene per via della sua struttura in forma dialogica, tramite cui sono immaginate conversazioni tra Gregorio stesso e il suo diacono Pietro. I due discutono vari temi dottrinali e non, fino a toccare problemi di natura escatologica e dubbi riguardanti la vita dopo la morte. L'opera riesce ad essere un'ottima sintesi tra la precedente tradizione antica e un'attenta adesione alle scritture, in modo tale che *topoi* letterari e citazioni bibliche riescano a coesistere senza evidenti contraddizioni. Proprio per questa loro natura di *summa*, i *Dialogi* contengono poche – se non nulle – innovazioni di mano gregoriana. Il grande successo dell'opera si spiega infatti – oltre che per l'ovvia fama del suo scrittore – considerando che per la prima volta le informazioni riguardo all'aldilà non sono fornite *per incidens*, come dopotutto avevano fatto i testi suoi predecessori, ma dedicando ad esso un'approfondita spiegazione, corredata da una vasta casistica. I *Dialogi* infatti si strutturano *per exempla*, tramite i quali Gregorio si farà importantissimo veicolo di schemi narrativi e di elementi topografici che saranno ampiamente ripresi. Per quanto riguarda il primo aspetto, fondamentale è l'introduzione di una cornice che spieghi la situazione in cui avviene la visione dell'oltretomba: Gregorio inaugura lo schema della morte apparente del visionario<sup>17</sup>, il cui scopo del viaggio può essere di due tipi. Il primo è l'obiettivo di intimorire il visionario tramite la dimostrazione delle pene infernali, allo scopo di indicargli quindi la retta via da percorrere per ottenere la salvezza personale<sup>18</sup>; il secondo è quello di ammonire tutti i fedeli, con la prospettiva di edificare gli atteggiamenti morali della Chiesa tutta<sup>19</sup>. Dal punto di vista topografico, i temi da lui veicolati sono: il paradiso come un prato adorno di fiori profumati, in

<sup>17</sup> Si veda, ad esempio, la visione di Reparato: *Gothorum tempore quidam spectabilis vir, Reparatus nomine, venit ad mortem. Qui dum diu iam motus ac rigidus iaceret, visum est quod ab eo funditus flatus vitalis exisset atque exanime remansisset corpus. Cumque et multi qui convenerant, et eum iam mortuum familia lugeret, subito rediit, et cunctorum plangentium in stuporem versae sunt lacrimae (al tempo dei Goti, un uomo ragguardevole di nome Reparato giunse a morte. Poiché già da tempo giaceva rigido e senza far parola, sembrò che avesse emesso l'ultimo respiro e che il suo corpo fosse rimasto senza vita. Mentre i molti che erano convenuti e i suoi familiari lo piangevano morto, d'un tratto tornò in sé, e le lacrime di tutti quelli che lo piangevano si mutarono in stupore)*. Testi e trad. da Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli*, ed. S. Pricoco – M. Simonetti, Milano 1992, pp. 258-259.

<sup>18</sup> Si veda, ad esempio, l'episodio del monaco Pietro: *ab aeternae mortis somno euigilans, (...) inferni eum uidisse et pertimuisse tormenta (...) conversatio loqueretur, quippe cui omnipotentis Dei mira largitate in morte actum est ne mori debuisset. (risvegliatosi dal sonno della morte eterna (...) la sua condotta di vita indicava eloquentemente che egli aveva visto e temuto i supplizi dell'inferno. In effetti per dono mirabile di Dio onnipotente egli era stato fatto morire perché non dovesse morire)*. Testo e trad. da Gregorio Magno cit., pp. 278-279).

<sup>19</sup> Si veda, ad esempio, l'episodio di Reparato: *qui uidelicet Reparatus, ductus ad loca poenarum, dum uidit rediit narrauit et obiit, aperte monstratur quia nobis illa, non sibi uiderit, quibus dum adhuc concessum est uiuere, licet etiam a malis operibus emendare. (Il fatto che Reparato, condotto al luogo dove si scontano le pene, abbia visto, sia tornato, abbia raccontato e sia morto dimostra con evidenza che quelle cose egli le ha viste non per sé ma per noi perché, fin tanto che ci è concesso di vivere, ci è data la possibilità di purificarci dalle cattive opere)*. Testo e trad. da Gregorio Magno cit., pp. 260-261.

cui i beati sono biancovestiti e dimorano in luminose *mansiones*<sup>20</sup>; l'inferno come luogo infuocato in cui scorre un fiume nero sormontato da un ponte, che serve come prova per le anime: i buoni riusciranno ad attraversarlo senza ostacoli, mentre i malvagi cadranno da esso nel fiume sottostante<sup>21</sup>; la lotta tra gli angeli e i demoni per contendersi l'anima del dannato<sup>22</sup>. Infine, è proprio nei *Dialogi* che prende avvio l'idea dell'esistenza di un luogo intermedio per coloro il cui destino non è completamente definito, che dovranno aspettare il giorno del Giudizio per scoprire la loro sorte eterna. I residenti di questo luogo – che, come l'inferno, viene ubicato sulla Terra – potranno essere aiutati ad ottenere la salvezza tramite le preghiere dei vivi *pro defunctis*: nasce così il concetto di purgatorio.

Altri autori importanti che sulla scia di Gregorio Magno danno un grande impulso allo sviluppo del genere letterario sono Gregorio di Tours (contemporaneo del pontefice) con le quattro visioni contenute nella sua *Historia Francorum* e Beda (VIII secolo) con l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, in cui si trovano la visione di Dritelmo e quella di Fursa – che Beda riporta copiandola dalla *Vita Fursei*, un'agiografia del VII secolo. Il proposito principale di questi tre autori è soprattutto quello di sfruttare i resoconti come uno strumento con cui incoraggiare i cristiani a seguire la via della salvezza. Ancora del VII secolo, merita menzione la *Visio Baronti*, che risulta essere la prima visione autonoma, e il cui visionario non è un santo, bensì un peccatore comune chiamato a correggersi: aumenta in questo modo la possibilità di identificazione del lettore nel protagonista.

All'VIII secolo, poi, risale la *Navigatio sancti Brendani*, che basandosi su una leggenda celtica ricorda una sorta di «Odissea monacale<sup>23</sup>», poiché riporta un viaggio *in corpore* compiuto da Brendano in zone prima d'ora inesplorate del globo, nelle quali risiedono i mondi dell'aldilà.

Nell'età carolingia le visioni subiscono un cambiamento marcato, perché assumono un forte carattere politico e satirico, dedicando meno interesse a quello didattico. Quest'ultimo aspetto si rende evidente anche soltanto a partire dalla constatazione che, diversamente dal periodo immediatamente precedente, i visionari sono quasi sempre monaci – come già era avvenuto per la celebre *Visione del monaco di Wenlock*, riportata dal missionario anglosassone Bonifacio nella sua *Epistola X* datata 717 –, e i resoconti sono perlopiù redatti da vescovi o arcivescovi. Inoltre, con l'apporto di Beda e di Bonifacio si affermano da un lato la possibilità di intercessione per i defunti, dall'altro quella di incontro con specifici personaggi storici,

---

<sup>20</sup> *Dialogi* IV 37, 9.

<sup>21</sup> *Dialogi* IV 37, 2-12.

<sup>22</sup> *Dialogi* IV 37, 12.

<sup>23</sup> Ozanam F., *Du cycle poétique et légendaire auquel appartient la "Divine Comédie"*, in ID., *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, Parigi 1839, pp. 325-342, p. 334.

facendo sì che la cornice visionaria si riduca a semplice *escamotage*. I diversi personaggi del presente storico sono infatti messi sulla scena in modo da dichiararne, tramite la loro collocazione in uno dei mondi ultraterreni, una valutazione morale. Le visioni di questo periodo vedono come protagonisti i massimi rappresentanti della dinastia carolingia, divenendo così uno strumento tramite cui diffondere i propri ideali politici, nascondendoli dietro la facciata della rivelazione profetica. I testi dell'età carolingia sono diffusi essenzialmente a partire dai due centri monastici di Reims e Reichenau, divenendo così una sorta di arma politica in mano alla Chiesa. Di questo gruppo di visioni fanno parte la *Visio pauperulae mulieris*, la *Visio Wettini*, la *Visio Rotcharii*, la *Visio Bernoldi* e la *Visio Karoli Crassi*.

Le visioni del X e XI secolo sono più rare e incomplete, e il loro quadro tende a diversificarsi. Anche il *topos* della morte temporanea risulta meno frequente.

Ponendo l'attenzione sul numero di visioni prodotte e sulla loro ampiezza, il XII secolo è da considerarsi il culmine della tradizione visionaria. Ora quest'ultima lascia in secondo piano l'intento didattico o politico, per divenire un vero e proprio prodotto letterario. Nonostante i resoconti siano ancora scritti da membri del clero – persone, comunque, di poco spessore, come umili monaci –, la maggior parte dei visionari non sono più figure ecclesiastiche. Si tratta di testi che iniziano a riflettere i cambiamenti sociali e intellettuali. È a questo periodo che appartengono le visioni di Alberico, di Tundalo, di Godescalco, del monaco di Eynsham, il *Purgatorio di san Patrizio*, oltre che la composizione e la diffusione delle principali traduzioni e redazioni della *Visio Pauli*. Sono da ascrivere a questo secolo anche tre visioni di fama e dimensione minore rispetto alle sopraelencate, ma di grande interesse per il raggiungimento di un quadro completo del genere che culminerà nella stesura della *Commedia*: la *Visio Gunthelmi*, la *Visio Orm*, la *Visio Guillelmi pueri*.

Il XIII secolo, eccezion fatta per la *Visio Thurkilli* – datata 1206 ma riportante caratteri propri delle visioni del XII secolo – assiste ad un arresto di produzione dei testi visionari. Nonostante ciò, in questo secolo continuano ad essere copiate e diffuse le visioni dei secoli precedenti, a testimonianza del fatto che questa tradizione non si fosse del tutto estinta. Tanto che «la rappresentazione completa dell'aldilà immediatamente seguente la *Visione di Thurkill* è la *Commedia* stessa<sup>24</sup>».

Non è chiaro in che misura Dante conoscesse le visioni sopraelencate o la leggenda del viaggio di Maometto nell'aldilà, che nel XIII secolo era sbarcata sull'Europa cristiana passando dalla Spagna. È però chiaro che questa tradizione era diffusissima nell'epoca in cui visse, e che sarebbe stata ardua impresa per il poeta discostarsene totalmente.

---

<sup>24</sup> Morgan A., *Dante e l'aldilà medievale*, Roma 2013, p. 31.

## 2. Topoi ricorrenti del genere visionario

Come si è accennato precedentemente, all'interno del genere in esame vi sono motivi topografici, letterari, morali o strutturali che trovano origine in specifici testi, ma che diventano poi oggetto di grande riuso da parte di visioni successive. Questo fenomeno costituisce un tratto distintivo del genere visionario su cui gli studiosi si sono a lungo concentrati, cercando di chiarire un punto focale: i richiami interni ai diversi testi, sono intenzionali o inconsapevoli? E, di conseguenza: nel caso in cui si tratti di intertestualità volontaria, questo fattore pregiudica la veridicità delle visioni esperite, che è tanto rivendicata dai visionari e dai loro redattori?

David Traill<sup>25</sup> si rende portavoce della teoria secondo cui i richiami siano involontari, affermando che le riprese siano semplicemente frutto di interferenze dell'immaginario comune agli uomini medievali. La tesi che però è maggiormente condivisa dagli studiosi più recenti – e che ritengo personalmente più convincente – è quella esposta da Aaron Gurevič<sup>26</sup>, secondo cui l'intertestualità sarebbe consapevole, senza che però questo fattore pregiudichi l'autenticità delle visioni: le riprese dei diversi motivi sarebbero allora una dimostrazione della necessità di comunicare la propria esperienza dell'aldilà nel modo migliore possibile, esprimendola così attraverso il linguaggio delle immagini tradizionali che il visionario aveva a propria disposizione. Carol Zaleski<sup>27</sup>, sulla scorta di Gurevič, porta la discussione a compiere un ulteriore passo in avanti. La studiosa dà infatti risposta anche ad un terzo ordine di problemi, chiarendo quale sia il ruolo dei visionari e dei redattori in merito alla ricorrenza di temi codificati: secondo Zaleski, i visionari hanno aspettative sia consapevoli che inconsapevoli, che costituiscono le fondamenta da cui la loro esperienza nell'aldilà prende forma. Successivamente, a partire dai loro racconti, sono i redattori che – in misure diverse a seconda del testo che si consideri – vi mettono mano, aggiustandoli per assecondare la necessità di una maggiore conformità alla tradizione. In effetti, non c'era prova migliore per la veridicità delle visioni che la riconferma, testo dopo testo, dell'aver riscontrato nell'aldilà gli stessi motivi – seppur con varianti – che erano già stati riportati da un precedente visionario<sup>28</sup>.

Alla luce di tali considerazioni, è allora utile analizzare il *corpus* dei testi visionari mettendo in luce, in modo diacronico, i motivi più rappresentativi del genere<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Traill D. A., *Walahfrid Strabo's "Visio Wettini"*, Francoforte 1974.

<sup>26</sup> Gurevič A. J., *Au Moyen âge: conscience individuelle et image de l'au-delà*, in «Annales: Economies, Sociétés, civilisations» 37, 1982, pp. 255-275.

<sup>27</sup> Zaleski C., *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*, New York 1987.

<sup>28</sup> Per una sintesi della questione consapevolezza-inconsapevolezza dell'intertestualità si veda Morgan A., *Dante e l'aldilà medievale* cit., pp. 41-43.

<sup>29</sup> Per quanto concerne i paragrafi riguardanti il ponte ed il calderone, questo studio segue nella sua struttura di base il volume di Morgan A., *Dante e l'aldilà medievale* cit.

## 2.1. Dall'inferno...

### 2.1.1. Il ponte

Quello del ponte è un motivo che nel corso del XII secolo conosce una vasta diffusione; ed è proprio per questa ragione che, nel rivolgere uno sguardo verso la *Commedia*, costituisce oggetto di stupore l'assenza del *topos* dal capolavoro dantesco – eccezione fatta, come si vedrà, per i ponticelli delle Malebolge, che tuttavia si allontanano dal classico utilizzo che le *visiones* fanno del motivo. Dante, tuttavia, non risulta un caso isolato in un tale allontanamento dalla tradizione: a precederlo in questa curiosa mancanza sono, infatti, proprio le tre visioni oggetto di questo studio. L'importanza di tale motivo risulta ad ogni modo fondamentale; basti infatti guardare al calibro dei testi visionari che si fanno pionieri dell'ingresso del *topos* nel genere visionario: si tratta dell'*Historia Francorum* di Gregorio di Tours e nel IV libro dei *Dialoghi* di Gregorio Magno.

Il primo descrive il ponte solo inserendolo nel contesto specifico della vita ecclesiastica: chi avrà guidato in modo troppo debole il gregge affidatogli cadrà dal ponte senza riuscire ad attraversarlo, precipitando nel fiume di fuoco sottostante; coloro che invece avranno guidato il gregge in modo più energico avranno la possibilità di percorrerlo fino in fondo e giungere ad una casa situata al lato opposto<sup>30</sup>.

Gregorio Magno allarga maggiormente gli orizzonti, rendendo il ponte uno strumento di giudizio universale e inserendolo in un passaggio testuale più ampio: un soldato, rinato da uno stato di morte apparente, inizia a raccontare la visione cui ha assistito:

Aiebat enim, sicut tunc res eadem etiam multis innotuit, quia pons erat, sub quo niger atque caliginosus foetoris intolerabilis nebulam exhalans fluvius decurrebat. Transacto autem ponte amoena erant prata atque virentia, odoriferis herbarum floribus exornata, in quibus albatorum hominum conventicula esse videbantur. Tantusque in loco eodem odor suavitatis inerat, ut ipsa suavitatis fragrantia illic deambulantes habitantesque satiaret. Ibi mansiones diversorum singulae magnitudine lucis plenae. Ibi quaedam mirae potentiae aedificabatur domus, quae aureis videbatur laterculis construi sed cuius esset non potuit agnoscere. Erant vero super ripam praedicti fluminis nonnulla habitacula, sed alia exurgentis foetoris nebula tangebantur, alia autem exurgens foetor a flumine minime tangebatur. Haec vero erat in praedicto ponte probatio, ut quisquis per eum iniustorum vellet transire, in tenebroso foetentique fluvio laboraret, iusti vero, quibus culpa non obsisteret, securo per eum gressu ac libero ad loca amoena pervenirent. (...) Ibi

---

<sup>30</sup> *Erat enim et pons super fluvium positus ita angustus, ut vix unius vestigii latitudinem recipere possit. Apparebat autem et in alla parte litoris domus magna, extrinsecus dealbata. (...) «De hoc enim ponte praecipitabitur, qui ad distringendum commissum gregem fuerit repertus ignavus, qui vero strenuus fuerit, sine periculo transit et inducitur laetus in domum quam conspicis ultra». (Sul fiume era posto un ponte così stretto che a mala pena avrebbe potuto misurare in larghezza un solo passo. Una grande casa, poi, appariva in un'altra zona della costa tutta bianca all'esterno. (...) «Sarà precipitato da questo ponte chi sarà stato giudicato fiacco nel governare il gregge che gli è stato affidato; chi invece sarà stato valoroso, può passare sul ponte senza pericolo e sarà felicemente condotto nella casa che tu vedi al di là del fiume»). Testo e traduzione da Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi*, a cura di M. Oldoni, 2 voll., Napoli 2001, pp. 264-265.*

se etiam quemdam peregrinum presbiterum vidisse fatebatur, qui ad praedictum pontem veniens, tanta per eum auctoritate transiit, quanta et hic sinceritate vixit. In eodem quoque ponte hunc quem praedixi Stephanum se recognovisse testatus est. Qui dum transire voluisset, eius pes lapsus est, et ex medio corpore iam extra pontem deiectus, a quibusdam terribis viris ex flumine surgentibus per coxas deorsum, atque a quibusdam albatis et speciosissimis viris coepit per brachia sursum trahi. Cumque hoc luctamen esset, ut hunc boni spiritus sursum, mali deorsum traherent, ipse qui haec videbat, ad corpus reversus est, et quid de eo plenius gestum sit, minime cognovit<sup>31</sup>.

È questo il modello che verrà maggiormente riecheggiato nelle visioni successive, principalmente in quei testi in cui il ponte funge da strumento di giudizio. Un esempio di questo tipo è il *Fis Adamnain*, una visione irlandese composta probabilmente nell’XI secolo, in cui il ponte permette di raggruppare gli uomini che lo attraversano in tre categorie: coloro che hanno vissuto adempiendo alla morale religiosa, riconosciuti perché trovano il ponte aperto e lo oltrepassano con facilità; coloro che hanno trascorso l’inizio della loro vita nell’avversione alla fede ma che in seguito sono diventati zelanti, individuati perché al loro passaggio il ponte è inizialmente stretto per poi allargarsi; gli uomini che avevano trascorso la vita lontani dalla fede cristiana, che inizialmente attraversano il ponte con facilità, ma in seguito lo trovano via via più stretto, fino a cadere nel fuoco sottostante<sup>32</sup>. Un altro testo in cui il ponte compare come strumento di giudizio è il *Purgatorio di san Patrizio* il cui protagonista, Owen, è un cavaliere che fa esperienza dell’aldilà attraverso un viaggio in carne ed ossa. Lungo il suo tragitto viene condotto da una compagnia di diavoli ad un fiume valicato da un ponte, al di là del quale si

---

<sup>31</sup> Egli diceva – e di come si fosse svolta la cosa vennero a conoscenza molti altri –, che aveva visto un ponte sotto il quale scorreva un fiume nero e caliginoso, che esalava una nebbia di fetore insopportabile. Al di là del ponte c’erano prati ameni e verdeggianti, adorni di fiori olezzanti, nei quali si vedevano gruppi di persone biancovestite. Da quei prati emanava un profumo soavissimo che con la sua fragranza saziava quanti passeggiavano là e si intrattenevano. Le dimore, diverse una dall’altra, risplendevano di luce. In quel luogo veniva edificata una casa di grande prestigio, che sembrava rivestita da mattoni d’oro, ma non si poteva sapere a chi appartenesse. Sulle rive del fiume c’erano altre abitazioni: alcune, toccate dalla nebbia, erano fetide, mentre altre erano del tutto immuni dal fetore che emanava dal fiume. Quel ponte serviva di prova: se ci voleva passare un cattivo, andava a cadere nel fiume tenebroso e puzzolente; invece i giusti, dato che nessuna colpa li impediva, vi passavano con passo sicuro e libero e arrivavano ai luoghi ameni. (...) Il soldato disse anche di aver visto un presbitero straniero, che arrivato al ponte lo aveva superato con autorità corrispondente alla schiettezza della sua vita. Attestò di aver riconosciuto sul ponte anche Stefano. Voleva passare, ma il piede scivolò, e quando con metà del corpo stava già fuori del ponte, alcuni uomini dall’aspetto terrificante, venendo su dal fiume, cercavano di tirarlo giù afferrandolo per le cosce; invece altri uomini, bellissimi e biancovestiti, si adoperavano a tirarlo su per le braccia. Mentre lottavano, gli spiriti buoni per tirarlo su e gli spiriti cattivi per tirarlo giù, il soldato che stava osservando era tornato nel suo corpo e non aveva potuto più sapere come la cosa fosse andata a finire. Testo e traduzione da Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 280-285.

<sup>32</sup> An enormous bridge spans the glen, reaching from one bank to the other; high the middle of it, but lower its two extremities. Three companies seek to pass over it, but not all succeed. One company find the bridge to be of ample width, from beginning to end, until they win across the fiery glen, safe and sound, fearless and undismayed. He second company, when entering upon it, find it narrow at first, but broad afterwards, until they, in like manner, fare across that same glen, after great peril. But for the last company the bridge is broad at first, but strait and narrow thereafter, until they fall from the midst of it into that same perilous glen, into the throats of those eight red-hot serpents, that have their dwelling-place in the glen. (Traduzione da Boswell C. S., *An Irish Precursor of Dante: A study of the Vision of Heaven and Inferno Ascribed to the Eight-Century Irish Saint Adamnan, with Translation of the Irish Text*, Londra 1908, p. 39).

trova il paradiso terrestre; anche in questo caso il ponte si allarga se attraversato da un'anima cui è concesso l'accesso al regno dei cieli; anche in questo caso il fiume sottostante costituisce l'inferno. L'episodio in cui è inserito questo passaggio ricorda in modo molto marcato l'unico passo della *Commedia* che faccia riferimento alla presenza dei ponti. Nel testo dantesco, infatti, hanno una menzione solo in quanto elemento topografico che collega le Malebolge. In particolare, in *Inferno XXI*, Dante e Virgilio necessitano di aiuto per l'attraversamento dalla quinta alla sesta bolgia, e i demoni predisposti al controllo dei dannati di quella regione si avvicinano ai due. Inizialmente tentano di catturarli con la forza:

Con quel furore e con quella tempesta  
ch'escono i cani a dosso al poverello  
che di subito chiede ove s'arresta,  
usciron quei di sotto al ponticello,  
e volser contra lui tutt'i runcigli<sup>33</sup>;

poi di ingannarli con un misto di affermazioni vere e false:

Poi disse a noi: "Più oltre andar per questo  
iscoglio non si può, però che giace  
tutto spezzato al fondo l'arco sesto.  
E se l'andare avante pur vi piace,  
andatevene su per questa grotta;  
presso è un altro scoglio che via face.  
Ier, più oltre cinqu' ore che quest'otta,  
mille dugento con sessanta sei  
anni compié che qui la via fu rotta<sup>34</sup>."

Infine, promettono ai viaggiatori di accompagnarli assicurandone la salvezza.

"Io mando verso là di questi miei  
a riguardar s'alcun se ne sciorina;  
gite con lor, che non saranno rei"<sup>35</sup>.

Dante confessa alla sua guida di non fidarsi delle promesse di Malacoda, proponendole di proseguire il cammino senza di loro:

---

<sup>33</sup> *Inferno XXI*, 67-71.

<sup>34</sup> *Inferno XXI*, 109-114.

<sup>35</sup> *Inferno XXI*, 115-117.

«deh, senza scorta andianci soli,  
se tu sa' ir; ch'i' per me non la cheggio.  
Se tu se' sì accorto come suoli,  
non vedi tu ch'e' digrignan li denti,  
e con le ciglia ne minaccian duoli?»<sup>36</sup>.

L'intuizione del protagonista non era sbagliata: quando i due si allontaneranno dalla *fiera compagnia*, ecco che i demoni cercheranno di *arruncigliarli*, ma senza riuscire nel loro intento grazie all'intercessione della *providenza*, che legava i diavoli alla V bolgia senza possibilità di allontanamento. La somiglianza di questo passo con il *Purgatorio di san Patrizio* è molto marcata: Owen giunge a un pozzo che, come comunicatogli da alcuni diavoli, costituisce l'ingresso all'inferno da cui nessuno ha possibilità di ritorno. I diavoli tentano però di ingannarlo promettendogli che se fosse entrato, loro gli avrebbero mostrato la strada del ritorno. Owen, come Dante, non si fida, ma nonostante ciò viene trascinato all'interno, e riesce a salvarsi solo quando invoca il nome di Cristo. Il viaggiatore è avvicinato allora da una seconda schiera di diavoli, che con parole miste di verità e menzogna tenta di ingannarlo una seconda volta:

quod hic esset infernus, tibi dixerunt socii nostri. Mentiti sunt. Consuetudinis nostre semper est mentiri, ut quos non possumus per uerum fallamus per mendacium. Non est hic infernus, sed nunc ad infernum te ducemus<sup>37</sup>.

È a questo punto che viene condotto al ponte sopra citato, valicante il fiume dell'inferno. La natura ingannevole della proposta della compagnia si palesa nel momento in cui Owen attraversa il ponte: i diavoli sono inferociti nel vedere il ponte allargarsi al suo passaggio, e cercano di colpirlo fisicamente, senza riuscire nel loro intento.

Una seconda funzione che il ponte assume nelle visioni medievali è quella di essere strumento di punizione. Nella visione del cavaliere irlandese Tundalo – che mentre è condotto nell'inferno superiore prende parte alle espiazioni per i peccati di cui si è macchiato – il ponte è strumento di punizione per i ladri. Giunti nei suoi pressi, questo è lo scenario che si presenta agli occhi del visionario e della sua guida:

---

<sup>36</sup> *Inferno XXI*, 128-132.

<sup>37</sup> *I nostri compari ti hanno detto che questo era l'inferno. Hanno mentito. Noi mentiamo sempre, per ingannare con la menzogna coloro che non possiamo ingannare con la verità. Questo non è l'inferno. Ma ora ti ci porteremo noi, all'inferno.* (Testo e traduzione da *Il Purgatorio di san Patrizio*, a cura di G. P. Maggioni – R. Tinti – P. Taviani, Firenze 2018, pp. 38-39).

viderunt stagnum amplum valde et tempestuosum, cujus fluctus astantes non permittebat cernere celum. Inerat etiam ibi plurima multitudo bestiarum terribilium, que mugientes nil aliud poscebant, nisi ut animas devorarent. Per latum vero ejus pons multum angustus erat et longus, cujus longitudo quasi per duo miliaria tendebatur; talis enim erat latitudo stagni. Latitudo vero ipsius pontis quasi unius palme mensura. (...) Erat etiam ista tabula inserta clavis ferreis acutissimis, qui omnium transeuntium pedes solebant penetrare, ut nullius pes, si eum semel tangeret, illesus posset evadere<sup>38</sup>.

Tundalo è allora costretto dalla sua guida ad attraversare il ponte, portando con sé la vacca che una volta aveva rubato. Durante il tragitto rischia diverse volte di cadere a causa del peso dell'animale, ma giunto alla metà del ponte il suo angelo custode si placa e lo trasporta dall'altro lato.

Una terza funzione del ponte si sviluppa in modo più completo nell'XI e XII secolo, divenendo una vera e propria parte del meccanismo purgatorio, ma si attesta già a partire dalla visione del monaco di Wenlock risalente al 717, in cui si descrive uno scenario che attinge chiaramente alla matrice gregoriana. Diversamente dal testo del pontefice, però, qui coloro che cadono dal ponte non incorrono nella dannazione eterna, bensì nella purificazione dai propri peccati, in seguito alla quale per le anime si rende possibile l'accesso alla Gerusalemme celeste:

nec non et igneum piceumque flumen bulliens et ardens, mirae formidinis et terribilissimae visionis cernebat. Super quod lignum pontis vice positum erat. Ad quod sanctae gloriosaeque animae ab illo secedentes conventu properabant, desiderio alterius ripae transire cupientes. Et quaedam non titubantes constanter transiebant. Quaedam vero labefactae de ligno cadebant in Tartareum flumen; et aliae tinguebantur pene, quasi toto corpore mersae; aliae autem ex parte quadam, veluti quedam usque ad genua, quaedam usque ad corpus medium, quaedam vero usque ad ascellas. Et tamen unaquaeque cadentium multo clarior speciosiorque de flumine in alteram ascendebat ripam, quam prius in piceum bulliens cecidisset flumen. Et unus ex beatis angelis de illis cadentibus animabus clixit: «Hae sunt animae, quae post exitum mortalis vitae, quibusdam levibus vitiis non omnino ad purum abolitis, aliqua pia miserentis Dei castigatione indigebant, ut Deo dignae offerantur»<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Da "Visio Tnugdali": *lateinisch und altdeutsch*, ed. A. Wagner, Erlangen 1882, p. 19. (Trad. di Guglielmetti R., dalla dispensa per l'unità C del corso di letteratura latina medievale: *Le visioni dell'Aldilà nel Basso Medioevo*, a.a. 2018/2019, Università degli Studi di Milano, p. 9: *videro da lontano una palude molto estesa e tempestosa, i cui alti flutti non permettevano di vedere il cielo. Qui vi era anche una folta folla di bestie terribili, che ruggendo non desideravano altro che divorare le anime. Lungo un lato del lago c'era un ponte molto stretto e lungo, la cui lunghezza arrivava fino a quasi due miglia; questa infatti era la larghezza della palude. Tuttavia la larghezza di quello stesso ponte era quasi di un solo palmo. (...) Quell'asse di legno era piena di chiodi di ferro assai appuntiti, che perforavano i piedi di tutti coloro che passavano sul ponte; in questo modo il piede di nessuno, che avesse toccato il ponte anche un'unica volta, poteva uscirne illeso).*

<sup>39</sup> Da *S. Bonifatii et Lulli epistolae*, ed. E. Duemmler, in *Epistolae merovingici et karolini aevi I*, Berlino 1892 (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae 3), pp. 252-257, pp. 254-255. (Trad. di Ciccarese M. P., *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli, testi*, Firenze 1987, pp. 351, 353: *ancora, scorgeva un fiume di fuoco e di pece, che bruciava e ribolliva, straordinariamente spaventoso e terribile a vedersi. Vi era posto sopra un ponte di legno, verso cui si affrettavano, separandosi dal gruppo, le anime sante e gloriose desiderose di passare all'altra riva. Alcune passavano con sicurezza senza esitare, mentre altre scivolando dal legno cadevano nel fiume tartareo: certe ne erano quasi*

Quarta e ultima possibilità di utilizzo del ponte si riscontra nella *Visio Thurkilli*, in cui costituisce sia un elemento di purificazione, sia una sezione vera e propria della struttura purgatoriale, formata da diverse aree: l'espiazione inizia nel fuoco e continua in un lago. A mano a mano che le anime giungono alla fine del bacino, si avvicinano gradualmente – in questo modo la *Visio Thurkilli* sfrutta anche il *topos* dell'immersione graduale, che rappresenta la purificazione cui le anime devono ancora sottoporsi – ad un ponte ricoperto di aculei, che viene attraversato con diverse velocità a seconda dello stato morale delle anime che lo percorrono:

sed pontem hunc quedam nimis laboriose et tarde, quedam levius atque velocius, alie libere et ocius pertransibant nullam moram nullamve angustie penam in transeundo sentientes<sup>40</sup>.

La purificazione è infine completata sulla montagna della gioia cui il ponte dà accesso.

Con la *Visio Thurkilli* si arriva dunque al culmine dello sviluppo graduale cui tale *topos* è stato soggetto nel corso del medioevo, divenendo insieme strumento di purgazione fisica, morale, e struttura topografica del regno dell'aldilà.

### 2.1.2. La ruota

Il *topos* della ruota infuocata fa la sua prima comparsa nella letteratura visionaria cristiana all'interno dell'*Apocalisse di Pietro*, testo che – come si è detto – ha avuto una forte influenza sulla stesura dell'*Apocalisse di Paolo*. Nonostante ciò, all'interno di quest'ultima non si trova nessuna menzione della ruota come strumento infernale, se non in una successiva versione abbreviata del testo. Infatti, a partire dalla traduzione latina del VI secolo dell'*Apocalisse di Paolo*, il cui testo greco originale risale presumibilmente al III secolo, si diffusero – dal IX secolo in poi – molte versioni brevi della visione, che si concentravano quasi esclusivamente sulla descrizione dell'inferno, la sezione del testo che maggiormente interessava il pubblico popolare. Theodore Silverstein<sup>41</sup> individua dieci diverse versioni brevi, tra le quali qui assume una rilevanza particolare la Redazione IV, da cui deriva un altrettanto

---

*sommerse, sotto con tutto il corpo, altre invece erano immerse soltanto in parte, alcune fino alle ginocchia, alcune fino a metà corpo, alcune fino alle ascelle. Tuttavia, ciascuna delle anime che vi cadevano dentro risaliva dal fiume sull'altra riva molto più bella e luminosa di quanto prima fosse caduta nel fiume di pece bollente. A proposito delle anime che cadevano disse uno degli angeli beati: «Sono queste le anime che al termine della vita mortale, non avendo del tutto cancellato certi peccati leggeri fino alla purezza, per offrirsi degne a Dio avevano bisogno di qualche pio castigo di Dio misericordioso»).*

<sup>40</sup> Da "*Visio Thurkilli*" relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall, ed. P. G. Schmidt, Leipzig 1978, p. 16. (Trad. di Violante E. F., *Visioni dell'aldilà prima di Dante: la Visio Thurkilli*, a.a. 2016/2017, Università degli Studi di Milano, <http://www.studilefili.unimi.it/extfiles/unimidire/56101/attachment/violante-visio-thurkilli.pdf>, p. 43: *alcune attraversavano questo ponte con gran fatica e lentamente, altre più facilmente e velocemente, altre liberamente e più in fretta, senza che a causa della strettezza sentissero alcun ostacolo o difficoltà nell'attraversare*).

<sup>41</sup> Silverstein T., *Visio sancti Pauli. The history of the Apocalypse in Latin, together with nine texts*, Londra 1935.

rilevante adattamento francese volgare in versi del XIII secolo, nominato “versione alessandrina”. Se infatti è nella IV redazione che la ruota di fuoco riappare come strumento di punizione per i dannati<sup>42</sup>, è con la versione alessandrina che essa ottiene maggiore diffusione: in questo testo sono dedicati 62 versi alla descrizione del suo funzionamento, con l’aggiunta di spuntoni metallici sulla ruota su cui sono affissi i dannati. Avendo completato mille giri, la ruota batte contro un masso e il colpo getta i dannati a terra.

Gli scrittori ecclesiastici occasionalmente menzionavano la ruota come strumento di tortura per i martiri cristiani dei primi secoli, e la sua collocazione nel Tartaro per la punizione di Issione era certamente familiare all’uomo del medioevo, soprattutto tramite Virgilio<sup>43</sup>. Molto conosciute erano anche le spiegazioni allegoriche di Macrobio, in cui la ruota era associata ai cambi di rotta della fortuna. Tuttavia, nessuna di queste accezioni sembra essere esattamente quella che il redattore della IV redazione aveva in mente: la loro importanza risiede nell’indicare un generale bagaglio culturale medievale. Un più diretto legame sembra esistere tra la IV redazione – nella quale si citano *mille orbitas, mille vicibus uno die, mille anime cruciantur*, e un *angelo tartareo* – e gli *Oracoli Sibillini*, un’apocalisse celtica del IX secolo: qui un visionario senza nome, giunto al sesto cielo

in medio eius rotam et angelo tartaruchum cum virgis ferreis percutientis rotam, XII annis tormentatur. Centum scintille procedit de rotam et centum pondus in uno scindule et centum anime percremant<sup>44</sup>.

Il tema della ruota trova risonanza anche in una versione anglo-normanna versificata della *Navigatio sancti Brendani*: nel testo latino Brendano, durante il suo viaggio, incontra Giuda di domenica, il giorno in cui gli è concesso il *refrigerium* dalle pene infernali, e intercedendo per lui ottiene di prolungargli il riposo dalla sofferenza fino al lunedì mattina. Non è qui specificato, però, quali siano le pene cui il traditore sia sottoposto: è interessante allora analizzare come il testo anglo-normanno degli anni ’20 del XII secolo decide di omettere a questa omissione. Benedetto, l’autore dell’opera in versi, suppone che a Giuda sia inflitta una

---

<sup>42</sup> *Timendum est nobis locus inferni, (...) in quo est rota ignea habens mille orbitas. Mille vicibus uno die ab angelo tartareo volvitur, et in unaquaque vice mille anime cruciantur in ea.* Da Brandes H., “*Visio S. Pauli*”: ein Beitrag zur Visionsliteratur, mit einem deutschen und zwei lateinischen Texten, Halle 1881, p.76.

<sup>43</sup> *Quid memorem Lapithas, Ixiona Pirithoumque? (...) Saxum ingens uoluunt alii, radiisque rotarum / districti pendent.* Da Eneide VI, 601, 616-617.

<sup>44</sup> De Bruyne D., *Fragments retrouvés d’apocryphes priscillianistes*, in «Revue Bénédictine» 24, issue 3, 1907, pp. 318-335, p. 323.

punizione diversa per ogni giorno della settimana: il lunedì è il giorno in cui il traditore viene affisso ad una ruota che gira in tutti i sensi<sup>45</sup>.

La stessa pena imposta a Giuda si ritrova anche nella *Visio Gunthelmi*: il monaco cistercense e san Raffaele, la sua guida,

eminus terribilem viderunt rotam totam igneam, et innexum hominem super eam. (...) Coepit rota a summo quo eminebat usque in inferno inferiori tempestivi impetibus, ruinosis anfractibus, infestisque crepitibus prouere, factusque est tantus fragor in Tartaris, ac si totus mundus cum suis aedificiis funditus, occumberet, et celum desuper cum firmamento corrueret. Cumque rota haec ita in puteum baratri se terribiliter immergeret, omnes animae quae tenebantur in morte captivae, cum malignis spiritibus furibundis vocibus conclamabant, et miserum hominem qui in rota nectebatur insultantes cuncti pariter percutiebant, detestantes et anathematizantes et maledictiones maledictionibus subiungentes<sup>46</sup>.

Il *topos* prosegue il proprio sviluppo nella *Visio Guillelmi pueri*, in cui al visionario viene mostrata una ruota che gira a grande velocità, su cui sono fissati uomini e donne per mezzo dei loro genitali:

postea vidit multos super rotas volubiles affigi, viros per virilia, faeminas per membra genitalia, et omnes clamabant «vae, vae!»<sup>47</sup>.

Tuttavia, non è possibile identificare di che colpa i dannati si siano macchiati, poiché la visione non fornisce alcuna spiegazione per le pene cui il fanciullo assiste. È possibile però supporre che si tratti di anime di lussuriosi, per via dell'organo coinvolto nella punizione.

Il tema della ruota è presente anche nel *Purgatorio di san Patrizio*:

---

<sup>45</sup> *Par le lundi e nuit e jurn / en la roe sui en tresturn, / E jo chaitis, encroëz enz / Turni tant tost cum fait li venz; / Venz la cunduit par tut cel air, / Totdis m'en voi, totdis repair.* Da Waters E. G., *The Anglo-Norman Voyage of St Brendan by Benedeit*, Oxford 1928, vv. 1359-1364.

<sup>46</sup> Da *The vision of Gunthelm and other visions attributed to Peter the Venerable*, ed. G. Constable, in «Revue Benedictine» 66, 1956, pp. 92-114, p. 111. (Trad. mia: *videro da lontano una terribile ruota interamente infuocata e un uomo legato su di essa. (...) La ruota iniziò precipitare dal punto più elevato da cui si sporgeva fino all'inferno inferiore, con movimenti ciclici, con rotazioni rovinose, e con strepiti molesti, e fu fatto un così grande rumore nel Tartaro, come se tutto il mondo, frantumato con tutti i suoi edifici, cadesse, e il cielo precipitasse dall'alto con il firmamento. E quando questa ruota sprofondava così terribilmente nel pozzo dell'inferno, tutte le anime che erano tenute prigioniere nella morte, gridavano con gli spiriti maligni con voci furenti e intanto tutti colpivano l'uomo deplorabile che era legato alla ruota, insultandolo, imprecaando e maledicendo e aggiungendo maledizioni alle maledizioni*).

<sup>47</sup> Da Vincenzo di Beauvais, *De revelatione inferno facta Guillelmo puero*, in *Bibliotheca mundi seu speculi maioris*, l. IV. *Speculum historiale*, XXVII 84-85, Duaci 1624, pp. 1125-1126. [Ed. anast., Graz, s.e., 1965]. (Trad. mia: *poi vide molti che erano affissi sopra ruote che giravano, gli uomini appesi per i membri, le donne per i genitali, e tutti urlavano «Ahi, ahi!»*).

apparuit ante eos rota ignea mire magnitudinis, cuius radii et chanti uncis igneis erant undique circumsepti, in quibus singuli homines infixi pendebant. Huius dum rote medietas sursum in aere stabat, alia medietas in terra deorsum mergebatur. Flamma uero tetri sulphureique incendii de terra circa rotam surgebat et in ea pendentes miserrime torrebat<sup>48</sup>.

Anche qui, come nella redazione IV della *Visio Pauli*, le anime sono attaccate alla ruota attraverso chiodi infiammati. Questi ultimi costituiscono lo strumento di punizione dei primi tre peccati cui Owen assiste: sono impiantati nelle mani e nei piedi di uomini e donne proni fissati a terra; sempre per le mani e per i piedi, altri dannati sono inchiodati al pavimento in posizione supina, mentre alcuni rettili li calpestano o mangiano i loro cuori; infine, l'uso dei chiodi sulla ruota amplifica il tema, in modo che nessuna parte del corpo resti esclusa dal tormento. Questo gruppo di pene è rilevante per il richiamo straordinario alla crocifissione, per l'umiliazione del contatto con la terra, e per la generale tortura del corpo.

Nella *Visio Thurkilli*, per ordine di un diabolico *metteur en scène*, le anime sono costrette a riprodurre la colpa di cui si sono macchiate prima di ricevere la punizione che ne consegue. La quarta di queste recite vede come protagonista un uomo di legge corrotto, che è indotto da alcuni demoni a ingoiare un numero di monete infuocate equivalente ai denari che aveva ricevuto illegalmente durante i processi. In seguito viene spinto a vomitarli attraverso il passaggio sulla sua schiena di una ruota chiodata: una volta rigettati sono nuovamente fatti ingoiare al dannato. La ruota come strumento punitivo appare anche nella settima recita, come tormento per i ladri, i profanatori di luoghi sacri e i piromani:

Adducti sunt preterea fures et violatores sacrorum locorum et incendiarii. qui a ministris Tartareis impositi sunt super rotas ferreas aculeis et sudibus infixas, que ex nimia succensione igneum ymbrem scintillabant. super has itaque miseri volutati horrendum cruciatum sustinebant<sup>49</sup>.

Il *topos* sopravvive forse in Dante solamente in *Inferno XVI*, in cui tre fiorentini omosessuali, per poter parlare con il poeta, formano tra loro una ruota che gira sulla sabbia infuocata:

---

<sup>48</sup> Davanti a loro apparve una ruota di fuoco di incredibile grandezza, i cui raggi erano pieni di uncini incandescenti, ad ognuno dei quali era agganciato un uomo. Quando una metà di questa ruota stava in alto nell'aria, l'altra metà sprofondava giù dalla terra, dove fiamme di fuoco sulfureo rosolavano i dannati penzolanti. (Testo e traduzione da *Il Purgatorio di san Patrizio* cit., pp. 32-33).

<sup>49</sup> Da *Visio Thurkilli* cit., p. 26. (Trad. di Violante E. F. cit., p. 65: in seguito furono portati i ladri, i profanatori di luoghi sacri e i piromani. Questi furono collocati dai ministri tartarei su delle ruote di ferro, tempestate di spine e punte, che per il troppo calore mandavano guizzi di pioggia infuocata. Rotolati sopra di esse i poveretti sopportavano quindi uno strazio terribile).

Ricominciar, come noi restammo, ei  
l'antico verso; e quando a noi fuor giunti,  
fanno una rota di sé tutti e trei.

Qual sogliono i campion far nudi e unti,  
avvisando lor presa e lor vantaggio,  
prima che sien tra lor battuti e punti,  
così, rotando, ciascuno il visaggio  
drizzava a me, sì che 'n contrario il collo  
faceva ai piè continuo viaggio<sup>50</sup>.

### 2.1.3. Il calderone

Nonostante dai teologi fosse rifiutata, fin dal V secolo, l'idea che potesse esistere un luogo intermedio per le anime in cui attendere il giorno del giudizio, fu invece già dai primi secoli dell'era cristiana che si diffuse la convinzione che questo luogo esistesse, e per identificarlo si usava la metafora del seno di Abramo<sup>51</sup>. Un'immagine parallelamente usata fu quella del Leviatano descritto da Giobbe, che iniziò ad identificare un luogo di sofferenza in cui sarebbero state inviate le anime dannate:

Dalla sua bocca partono vampe,  
sprizzano scintille di fuoco.  
Dalle sue narici esce fumo  
come da caldaia, che bolle sul fuoco.  
Il suo fiato incendia carboni  
e dalla bocca gli escono fiamme<sup>52</sup>.

Da questa citazione si può iniziare a cogliere un motivo che sarà molto comune nelle descrizioni dell'inferno; uno dei pochi *topoi* ad avere origine nella lunga tradizione iniziata dai testi scritturistici: il calderone.

Nella sua versione più semplice rappresenta l'unico motivo che costituisce l'inferno, come si può notare nella visione di Chilperico avuta una da Gontrano, riportata da Gregorio nel quinto capitolo dell'ottavo libro della sua *Historia Francorum*. Qui il re della Neustria, assassinato nel 584, è visto mentre sconta le pene dell'inferno – come per giustificarne l'uccisione – e di lui si dice:

et cum diu multumque quasi altercantes haec inter se verba proferrent, conspicio minus aeneum super ignem positum fervere vehementer. Tunc me flente, adprehensum infilicem Chilpericum, contractis

---

<sup>50</sup> *Inferno* XVI, 19-27.

<sup>51</sup> Come è sopra ricordato, questa metafora trae origine da Luca 16, 19-23.

<sup>52</sup> *Giobbe* 41, 11-13 (trad. CEI).

membris, proiciunt in aeneum. Nec mora, inter undarum vapores ita dissolutus ac liquefactus est, ut nullum ex eo paenitus indicium remaneret<sup>53</sup>.

Qui il racconto è molto vicino a quello del Leviatano, per via di elementi come il calderone, il fuoco e le fiamme.

Seppur il motivo dello spiedo – che è uno sviluppo del *topos* del calderone – appaia anche nella versione latina estesa della *Visio Pauli*, il tema culinario ottiene un'enorme diffusione come pena infernale soprattutto a partire dal XII secolo. È in questo momento, infatti, che diviene popolare l'immagine del demone come una creatura nera, con ali da pipistrello e un grande forcone con cui tormenta le anime dei dannati: spiedi, padelle bollenti e forni diventano frequentissimi nelle descrizioni infernali.

Il liquido contenuto nel calderone può essere di vario tipo; nel sopracitato rifacimento anglo-normanno della *Navigatio sancti Brendani*, ad esempio, Benedetto immagina che di mercoledì Giuda sia punito tramite immersione nella pece bollente:

Al mercredi sus sui rüez,  
U li perilz mei est müez:  
Pose del jurn buil en la peiz,  
U sui si teinz cum ore veiz<sup>54</sup>.

Diversamente, nella visione di Alberico, in seguito alla quale il ragazzino di nove anni deciderà di entrare nel monastero di Montecassino come novizio benedettino, i dannati sono immersi in metalli bollenti, zolfo e resine:

vidi et aliud supplicium, graviorum scilicet criminum, quod audivi vocari concovinium. Quod ad instar cuiusdam vasis immense longitudinis atque vastitatis videbatur esse, plenum quoque erat ere, stagno, plumbo, sulphure et resina, ita omnibus liquescentibus et ferventibus acsi oleum in frixorio super ignem bulliens<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> *Mentre si scambiavano parole fra di loro quasi come in un litigio, scorgo da lontano una caldaia, posta sopra il fuoco, che bolliva con forza. Allora mentre piangevo, prendono l'infelice Chilperico e, spezzategli le ossa, lo gettano nella pentola. Senza indugio quello si dissolse e si liquefece nel vapore dell'acqua bollente tanto che di lui non rimase più neanche una traccia.* (Testo e traduzione da Gregorio di Tours cit., pp. 180-183).

<sup>54</sup> Waters E. G. cit., vv. 1375-1378.

<sup>55</sup> *Da Visio Alberici: die Jenseitswanderung des neunjährigen Alberich in der vom Visionär um 1127*, ed. P.G. Schmidt, Stoccarda 1997, p. 174. (Trad. mia: *vidi poi un altro supplizio, di più gravi delitti, che sentii chiamarsi concovino. Questo sembrava essere una pentola di enorme lunghezza e dimensioni. Era anche piena di stagno, piombo, zolfo e resina, tutti liquefatti e bollenti come se fosse olio che bolle in una pentola sul fuoco.*)

Il *topos* del calderone è inoltre ripreso nella visione di Tundalo: qui le anime degli uomini che in vita commisero omicidio si trovano in una valle sormontata da un coperchio, nella quale vengono sciolte come fossero in una pentola:

venerunt ad vallem valde terribilem ac tenebrosam et mortis caligine coopertam. Erat enim valde profunda et carbonibus ardentibus plena, cooperulum habens ferreum. (...) Descendebat enim super illam laminam miserrimarum multitudo animarum et illic cremabantur, donec ad modum cremii in sartagine concremati omnino liquescerent, et, quod est gravius, ita colabantur per predictam laminam, sicut colari solet cera per pannum, et iterum in carbonibus ignis ardentibus renovabantur ad tormentum<sup>56</sup>.

Una variante del motivo del calderone si ritrova nella *Visio Gunthelmi*: mentre il novizio è condotto da san Raffele a visitare le pene dell'inferno, ecco che si imbattono nella punizione di un potente che, come la guida spiegherà, si è procurato la dannazione per aver spadroneggiato sui più deboli; così come lui ha trascorso la vita senza alcuna misericordia verso i suoi sottoposti, così i diavoli sono spietati nell'infliggergli la pena. Come fosse la carcassa di un animale, i demoni lo scuoiavano, lo strofinavano sul sale e lo cuociono su una griglia di ferro:

viderunt hominem quem tetri spiritus vivum excoriabant, excoriatum sale fricabant, atque sallitum, super cratem ferream igne subposito concremabant<sup>57</sup>.

Un'ulteriore visione del XII secolo che ripresenta il motivo del calderone è quella del fanciullino William. Qui la metafora culinaria si espande tramite la presentazione dei diavoli come cuochi infernali, che cucinano i dannati come fossero pezzi di carne:

postea vidit à daemonibus carnes, quae perfectihominis formam habere videbantur, in caldariaproicii, & sub momento quasi mox nati infantes apparebant. Haec fuscinulis ignitis à caldariis erectae statim in priorem aetatem transformari videbantur, & sic saepius in caldariis retorquebantur<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Da *Visio Tnugdali* cit., pp. 12-13. (Trad. di Guglielmetti R. cit.: *arrivarono in una valle molto spaventosa e oscura e coperta da fumo mortifero. Era infatti molto profonda e piena di carboni ardenti e aveva una copertura di ferro. (...) Su questa lamina marciava una folla di disgraziatissime anime e su di essa venivano arse, finché non si liquefacevano del tutto come il grasso arso in padella; e, cosa ancora peggiore, colavano lungo la lamina così come cola la cera lungo lo stoppino; e di nuovo nei carboni ardenti ritornavano allo stato precedente per essere sottoposte di nuovo al tormento*).

<sup>57</sup> Da *The vision of Gunthelm* cit., p. 110. (Trad. mia: *videro un uomo che alcuni tetri spiriti scorticavano vivo, e una volta scuoiato lo strofinavano col sale, e una volta salato lo bruciavano su una griglia di ferro sotto cui era stato posto il fuoco*).

<sup>58</sup> Da Vincenzo di Beauvais cit., p. 1125. (Trad. mia: *poi vide pezzi di carne, che sembravano avere la forma di un uomo fatto e finito, che venivano gettati dai demoni in calderoni, e in un attimo sembravano come bambini appena nati. Questi, una volta sollevati dal calderone ardente con i forconi, sembravano improvvisamente ritrasformarsi nell'età precedente, e così più e più volte li rigettavano nei calderoni*).

La tematica gastronomica fa la sua comparsa anche nel *purgatorio di san Patrizio*, quando il cavaliere Owen raggiunge il quarto campo dei supplizi infernali: qui trova alcuni dannati bruciati su padelle, altri infilzati su uno spiedo, altri ancora che devono “degustare” diversi tipi di metalli fusi:

alii fornacibus sulphureis cremabantur; alii quasi super sartagine urebantur. Alii uerubus igneis transfixi ad ignem assabantur, quos demonum alii uertunt, alii diuersis metallis liquescentibus deguttauerunt<sup>59</sup>.

Ancora, il *topos* si ripresenta nella visione del monaco di Eynsham, avvenuta dal giovedì santo alla domenica di Pasqua del 1196. La particolarità di questo testo risiede nella frequenza con cui, nei luoghi dell’inferno, il monaco e la sua guida Nicola incontrano personaggi che in vita erano noti al visionario; questo schema si realizza anche nella prima sede di tormento visitata dai due, in cui si assiste all’esecuzione di punizioni legate al tema culinario:

Infinite erant species quas ibi uidi penarum. (...) Hii in sartagine frigebantur. (...) Illos balnea pice et sulphure cum fetore horribilo aliisque liquaminibus, plumbo et ere, et aliis generibus metallorum calore solutis, excoquebant<sup>60</sup>.

La *Visio Thurkilli* porta il motivo gastronomico ad un crescente realismo, elaborando il *topos* con maggiori dettagli cruenti, aumentando di conseguenza l’effetto drammatico della sofferenza. Si vede infatti che un superbo, i cui atteggiamenti di vanagloria sono minuziosamente descritti, prima di essere torturato con lamine ardenti è così punito:

demones uero ira excandescentes tridentibus et unciis igneis miserum coram eis paulo ante ludentem membratim discerpserunt. Unus autem ex eis adipem cum pice et aliis liquaminibus in sartagine feruenti torrens singula membra erpta cum quodam instrumento respersit illo bullienti unguine; et ad singulas demonis respersiones membra stridorem magnum emittebant, uelut cum aqua frigida in bullienti sagimine inicitur. (...) Cumque omnia membra hoc execrabili unguine torrefacta fuissent et aduicem compaginata in priorem statum et formam rediit miser superbus denuo redivivus ac redintegratus<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Alcuni venivano cremati in fornaci sulfuree; altri quasi fritti in grosse padelle; altri ancora, infilati da parte a parte, venivano arrostiti su spiedi roventi che certi diavoli facevano girare. Su altri ancora venivano fatti gocciolare diversi metalli fusi. (Testo e traduzione da *Il Purgatorio di san Patrizio* cit., pp. 30-31).

<sup>60</sup> Da Easting R., *The revelation of the monk of Eynsham*, Oxford 2002, p. 44. (Trad. di Cremonesi S., *Le visiones dell’Aldilà nella cultura medievale: la Visio monachi de Eynsham*, a.a. 2016/2017, Università degli Studi di Milano, <http://www.studilefili.unimi.it/extfiles/unimidire/56101/attachment/cremonesi-visio-monachi-de-eynsham.pdf>, p. 111: erano innumerevoli i generi di pene che ho visto lì. (...) Altri venivano fritti in padella. (...) Altri li cuocevano bagni di pece e di zolfo con un fetore orribile, e di altri liquidi, di piombo e di bronzo e di altri tipi di metalli sciolti dal calore).

<sup>61</sup> Da *Visio Thurkilli* cit., p. 21. (Trad. di Violante E. F. cit., p. 55: i demoni, ardenti d’ira, con tridenti e uncini di fuoco straziarono membro a membro il poveretto che poco prima dava spettacolo di fronte a loro. Uno dei demoni, abbrustolendo del grasso in una teglia bollente con pece e altri liquidi, con un arnese aspergeva ogni parte del corpo

In seguito, la stessa pena è inferta ad un sacerdote che non aveva ottemperato al proprio compito di guida della comunità cristiana né tramite sante orazioni, né con un pio esempio pratico di vita. Dopo che la sua lingua viene tagliata dai diavoli, il dannato subisce la medesima punizione del superbo:

postea vero miserum uncis ferreis membratim discerpentes, membraque discerpta predicto unguine frigentes corpus denuo redintegratum tribus laminis candentibus, sicut de superbo iam diximus, constrinxerunt<sup>62</sup>.

La guida di Thurkill, però, temendo che l'assistere a queste torture possa rivelarsi pericoloso per il visionario, si accerta che la postazione da cui osserveranno la scena sia sicura, facendo sì che Thurkill assista alla messa in scena nascosto dietro a un muro:

vir ille adductus stabat inter eos quasi sub muro delitescens, ne a demonibus videretur<sup>63</sup>.

In Dante, il *topos* del calderone si ritrova in un episodio di *Inf.* XXI, in cui il poeta sta percorrendo la V bolgia, dove sono puniti i barattieri tramite immersione nella pece bollente – strumento già usato dal poeta Benedetto e dal monaco di Eynsham. Virgilio nota un diavolo che si avvicina a loro correndo, trasportando sulle sue spalle un dannato che sarà gettato nel liquido ustionante come fosse una carcassa di animale, con il divieto di riemergere: il poeta paragona allora i demoni ad aiutanti dei cuochi che con i loro forconi rigettano sul fondo del calderone i pezzi di carne tornati a galla:

Non altrimenti i cuoci a' lor vassalli  
fanno attuffare in mezzo la caldaia  
la carne con li uncin, perché non galli<sup>64</sup>.

Pare forte, qui, il legame con la *Visio Guillelmi pueri*, in cui i diavoli, proprio come in Dante, sono paragonati a cuochi infernali; le anime da loro tormentate a dei pezzi di carne.

---

*mozzata con quella sostanza grassa; e ad ogni aspersione del demone le membra producevano un forte stridore, come quando si getta dell'acqua fredda sull'olio bollente. (...) Quando tutte le membra furono abbrustolite e fuse insieme da quel terribile grasso, il povero superbo torna nella sua condizione e nella sua forma precedenti, redivivo e ricomposto).*

<sup>62</sup> Da *Visio Thurkilli* cit., p. 22. (Trad. di Violante E. F. cit., p. 57: *dopo aver straziato il poveretto membro a membro con degli uncini di ferro e abbrustolito le membra mozzate nella sostanza grassa di cui abbiamo parlato, bloccarono il corpo ricomposto con le tre lamine ardenti, così come abbiamo già raccontato riguardo al superbo).*

<sup>63</sup> Da *Visio Thurkilli* cit., p. 20. (Trad. di Violante E. F. cit., p. 53: *Thurkill stava tra loro, come appiattendosi contro il muro per non farsi vedere dai demoni).*

<sup>64</sup> *Inferno*, XXI 55-57. Il richiamo culinario è ripreso anche al canto successivo quando i diavoli, lottando in seguito all'inganno di Ciampolo, cadono nella pece, e sono *cotti dentro dalla crosta* (*Inferno* XXII, 150).

Virgilio, ritenendo che la situazione sia pericolosa per il suo protetto, decide di metterlo al riparo dietro una roccia, riecheggiando la mossa compiuta da Giuliano per tenere al sicuro Thurkill. Il legame con quest'ultima *visio* si intensifica, poi, se si considerano anche la descrizione dei diavoli – in entrambi i testi dotati di uncini – e il sadismo dimostrato dalle creature infernali nell'infliggere punizioni ai malcapitati.

Tenendo conto della duplice presenza del tema del calderone e di quello del ponte, si può notare come i canti XXI e XXII dell'*Inferno* dantesco siano i passaggi in cui il poeta maggiormente si accosta ai *topoi* della cultura popolare riguardanti l'aldilà. Va sottolineato che il richiamo a questi motivi compare proprio nella sezione in cui è punito il peccato di cui lui stesso era stato accusato: sembra allora che qui Dante stia mettendo in ridicolo la baratteria tanto quanto coloro che la commisero, come fosse un modo per discolarsi e dichiarare la sua estraneità dal peccato di frode.

#### 2.1.4 Il pozzo

Tra i lasciti fondamentali che la *Visio Pauli* ha tramandato al genere visionario si annovera il *topos* del pozzo: in questo testo lo si trova sigillato da sette sigilli, descritto come una cavità particolarmente angusta, emanante un fetore insopportabile, al cui interno si trovano globi di fuoco ardente. Questo luogo, destinato a rinchiodere – come ricordato in precedenza – le anime di

quicumque non confessus fuerit Christum venisse in carne, et quia genuit eum Maria Virgo, et quicumque dicunt panem eucharistiae et calicem benedictionis non esse hoc corpus et sanguinem Christi<sup>65</sup>

costituisce l'inferno inferiore. L'origine del motivo è scritturale: ciò si rende evidente se si richiamano passaggi biblici quali *neque urgeat super me puteus os suum* (*Salmi* 68, 16) o *tu vero, Deus, deduces eos in puteum interitus* (*Salmi* 54, 24); ma soprattutto, un ruolo fondamentale è giocato dal libro dell'*Apocalisse* 9, 1-2, in cui si cita un denso fumo fuoriuscito dal pozzo dell'Abisso:

data est illi clavis putei abyssi et aperuit puteum abyssi et ascendit fumus putei sicut fumus fornacis magnae et obscuratus est sol et aer de fumo putei<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Si veda nota 16.

<sup>66</sup> Gli fu data la chiave del pozzo dell'Abisso e dal pozzo salì un fumo di una grande fornace, e oscurò il sole e l'atmosfera. (Trad. CEI).

Un'origine di tale calibro, congiunta alla veicolazione del motivo all'interno di un testo che divenne diffusissimo, spiegano la grande fortuna che il *topos* riscontrò nei secoli a venire.

La presenza del pozzo è ripresa, infatti, nella visione di Dritelmo, testo la cui topografia dell'aldilà si trova quadripartita per via dell'innovativo inserimento di due sezioni purgatoriali: una di penitenza, dedicata a coloro che hanno trascorso la vita nel peccato, ma che si sono pentiti in punto di morte; una di attesa, destinata alle anime buone, ma non sufficientemente pure per poter accedere al paradiso. In questo contesto, il pozzo costituisce invece la regione prettamente infernale, che mantiene tratti riconoscibili della *Visio Pauli*, quali i globi di fuoco e il fetore:

ecce subito apparent ante nos crebri flammaram tetarum globi ascendentes quasi de puteo magno rursumque decedentes in eundem. (...) Cerno omnia quae ascendebant fastigia flammaram plena esse spiritibus hominum. (...) Sed et fetor incomparabilis (...) illa tenebrarum loca replebat<sup>67</sup>.

Il movimento verticale di ascesa dal pozzo e ricaduta in esso è ripreso da tre testi appartenenti al XII secolo: la *Visio Alberici*, la *Visio Tnugdali* e il *Purgatorio di san Patrizio*.

Nella prima visione è semplicemente citato il moto – eseguito dalle fiamme – di ascesa e discesa nel pozzo, strumento infernale in cui sono bruciate le anime dei simoniaci:

vidi etiam os putei magnum, flammam emittentem, et nunc sursum, nunc deorsum descendentem<sup>68</sup>.

Nella visione di Tundalo, invece, il *topos* costituisce l'inferno inferiore, e presenta due elementi particolarmente innovativi: la sua forma non è circolare, bensì quadrata, e il movimento sulla linea verticale è spiegato con un interessante *escamotage*. Tundalo infatti scoprirà che le anime

que ascendebant more favillarum cum flamma ascendentium et ad nihilum redacto fumo cum demonibus iterum cadebant in fornacem usque ad profundum<sup>69</sup>,

---

<sup>67</sup> Ed ecco, apparvero davanti a noi una quantità di orribili bolle di fuoco, che salivano da una sorta di pozzo profondo e nuovamente vi cadevano. (...) Mi accorsi che tutte le lingue di fuoco che salivano erano piene di spiriti umani. (...) Un fetore incredibile (...) riempiva le tenebre. (Testo e trad. da Beda, *Storia degli Inglesi*, Vol II, a cura di M. Lapidge, traduzione di P. Chiesa, Milano 2010, pp. 378-379).

<sup>68</sup> Da *Visio Alberici* cit., p. 178. (Trad. mia: vidi anche una grande bocca di un pozzo che emetteva fiamme e ora in alto, ora che scendeva in basso).

<sup>69</sup> Da *Visio Tnugdali* cit., p. 33. (Trad. di Guglielmetti R. cit.: che salivano come sale la cenere nella fiamma e che poi, quando il fumo si estingueva, cadevano con i demoni nella fornace, fino in fondo).

subiscono questo spostamento come conseguenza del respiro del *princeps tenebrarum*<sup>70</sup>, enorme diavolo posto sul fondo del pozzo, la cui espirazione

spargit omnes animas in diversas gehenne partes, et statim eructuat puteus, de quo ante diximus, fetidam flammam<sup>71</sup>.

Nel *Purgatorio di san Patrizio*, invece, il pozzo costituisce congiuntamente la porta di ingresso all'inferno – che rispecchia da vicino i canoni dell'emissione di una *flamma teterrima*<sup>72</sup> e della puzza – e uno strumento di punizione:

vidi (...) flammam de puteo quodam ascendere et quasi homines nudos et igneos utriusque sexus et etatis diverse sicut scintillas ignis sursum in aere iacari qui et, flavvarum vi deficiente, riciderunt iterum in puteo et igne<sup>73</sup>.

Prive di tale movimento ascensionale sono invece le riprese del motivo precedenti alla visione di Alberico. Particolarmente interessante risulta il ruolo del *topos* nella visione del monaco di Wenlock: qui i pozzi sono – per l'appunto – molteplici, e diversamente da ogni altro testo che li cita, non costituiscono uno strumento di punizione infernale, bensì un sito d'attesa. Ciò non toglie che le anime siano ivi torturate, come infatti Bonifacio riporta:

volitasse et miserorum hominum spiritus in similitudine nigrarum avium per flammam plorantes et ululantes et verbis et voce humana stridentes (...); consedissee paulum herentes in marginibus puteorum; et iterum heulantes cecidisse in puteos<sup>74</sup>.

Tuttavia, va prestata grande attenzione al momento di refrigerio che è loro concesso nel momento in cui si adagiano sul bordo del pozzo: come la guida spiegherà, infatti,

«parvissima haec requies indicat, quia omnipotens Deus in die futuri iudicii his animabus refrigerium supplicii et requiem perpetuam praestiturus est»<sup>75</sup>.

---

<sup>70</sup> Da *Visio Tnugdali* cit., p. 35.

<sup>71</sup> Da *Visio Tnugdali* cit., p.37. (Trad. di Gugliemetti R. cit.: *sparge tutte le anime in diverse parti della gehenna e quel pozzo, di cui abbiamo già detto, improvvisamente erutta una fiamma fetida*).

<sup>72</sup> Da *Il Purgatorio di san Patrizio* cit., p. 36.

<sup>73</sup> *Ogni fiammata spingeva in aria, come fossero scintille uomini e donne di ogni età, nudi che, ogni volta che la fiamma si indeboliva, ricadevano di nuovo nel pozzo e nel fuoco.* (Testo e trad. da *Il Purgatorio di san Patrizio* cit., pp. 36-37).

<sup>74</sup> Da *S. Bonifatii et Lulli epistolae* cit., p. 254. (Trad. da Ciccarese M. P. cit., pp. 349, 351: *svolazzavano attraverso le fiamme a somiglianza di uccelli neri anime di uomini sventurati che piangevano, emettendo strida e ululati con parole e voce umana (...); si sedevano per un po' accanto al margine dei pozzi; poi di nuovo ululando ricadevano nei pozzi*).

<sup>75</sup> Da *S. Bonifatii et Lulli epistolae* cit., p. 254. (Trad. da Ciccarese M. P. cit., p. 351: *«questa brevissima tregua indica che il giorno del giudizio futuro Dio onnipotente offrirà a queste anime refrigerio dal supplizio e riposo eterno»*).

Successivamente, nella visione politica di Carlo il Grosso il protagonista è condotto – seguendo il filo di un gomito d’oro tenuto dalla sua guida – in alcune

profundissimas valles et igneas, quae erant plenae puteis ardentibus pice, et sulphure, plumboque, et cera, et adipe<sup>76</sup>

in cui sono torturati seminari di discordie, amanti di omicidi e di rapine; tra questi, Carlo ritrova i vescovi dei suoi padri e dei suoi zii, sintomo del messaggio politico che la visione si proponeva di trasmettere.

Ancora, all’interno della visione di Orm si riscontra una regione del tartaro molto simile a quanto descritto dall’ultimo testo preso in considerazione:

duxit me ad vallem profundissimam ac tenebrosissimam, plenam fetenti fumo et caligine, in qua puteus inesse videbatur inenarrabilis profunditatis, absorbens iugiter et emittens flammam ignivomas<sup>77</sup>.

Infine, il *topos* viene sfruttato, in alcuni testi, in quanto metro di paragone per descrivere la forma e profondità dell’abisso infernale, piuttosto che come vero e proprio strumento di tortura. Un esempio di questo utilizzo si riscontra nella visione di William: dopo che ebbe assistito ad alcune pene – che il testo non specifica se siano momentanee o perenni –, al fanciullo si mostra la voragine del tartaro, sul fondo della quale si trova l’*hostis antiquus*<sup>78</sup> diviso in sei parti, seduto su una fiamma. Nelle righe successive, il redattore si riferirà nuovamente alla medesima voragine, ma questa volta lo farà servendosi del termine *puteus*<sup>79</sup>. Risulta allora evidente che qui il motivo sia richiamato essenzialmente per via della somiglianza di conformazione tra il pozzo e l’abisso infernale; ma è necessario anche sottolineare che il testo sembri preservare una parziale adesione al tradizionale utilizzo del *topos*: sul fondo della voragine, infatti, si ritrova la presenza del fuoco, che si suppone essere strumento di tortura per Satana.

Dante, nell’inserire il motivo all’interno dell’*Inferno*, sembra svolgere un ulteriore passo di allontanamento dalla tradizione visionaria: si nota che nonostante permanga il motivo del puzzo dell’abisso infernale, del quale il poeta fa menzione mentre si trova sull’argine del VII

---

<sup>76</sup> Da William of Malmesbury, *De gentis regum Anglorum*, ed. W. Stubbs, Londra 1887, pp. 112-116, p. 113. (Trad. da *Gesta regum: le gesta dei re degli Angli*, a cura di I. Pin, Pordenone 1992, p. 126: *valli profondissime e infuocate, che erano piene di pozzi ardenti di pece e zolfo, di piombo, e di cera e grasso*).

<sup>77</sup> Da Farmer H., *The vision of Orm*, in «Analecta Bollandiana» 75, 1957, pp. 72-82, p.79. (Trad. mia: *mi portò ad una valle profondissima e molto tenebrosa, piena di fumo maleodorante e oscurità, nella quale sembrava ci fosse un pozzo di indicibile profondità, che continuamente inghiottiva ed emetteva fiamme che vomitavano*).

<sup>78</sup> Da Vincenzo di Beauvais cit., p. 1126.

<sup>79</sup> Da Vincenzo di Beauvais cit., p. 1126.

cerchio, vi sia completa assenza dell'elemento tipico del fuoco, oltre che una totale rinuncia al suo utilizzo come mezzo punitivo. Il *topos* del pozzo è infatti preannunciato al canto XVIII, il cui *incipit* è dedicato alla descrizione topografica del basso inferno, ed è in seguito attraversato dal Dante *agens* al canto XXXI. Sono quivi situati i giganti, esseri macchiatisi del peccato di superbia, la cui punizione è quella dell'immobilità: osservando la pena cui sono sottoposti, risulta evidente che il pozzo non svolga alcun ruolo "attivo" nella sua inflizione. Sembra allora legittimo concludere che qui il motivo si presenti come utile strumento di descrizione topografica, in grado di aumentare in modo particolarmente efficace la percezione del livello di profondità cui giunge l'inferno, liberandosi tuttavia della quasi totalità di quegli elementi che la tradizione visionaria medievale gli consegnava.

### 2.1.5. L'attacco dei demoni, la difesa della guida

In quasi ogni visione presa in analisi si riscontra – in alcuni testi in modo più latente, in altri più esplicito – l'idea di una continua lotta tra il bene ed il male, tra le forze di Dio e quelle di Satana. I modi principali con cui una tale disputa si verifica sono due: il primo riguarda la discussione tra angeli e demoni per la conquista dell'anima di un uomo appena morto o, in casi particolari, non ancora deceduto – questo primo modello sarà approfondito quando si prenderà in analisi la visione del fanciullo William. Il secondo tipo, diversamente dal precedente, coinvolge il visionario non come spettatore, bensì in quanto vittima: alcuni demoni provano – o, talvolta, riescono – ad attaccarlo, ma il loro intento viene fermato grazie all'intervento di un messo di Dio che, nella maggior parte dei casi, corrisponde alla guida che accompagna il visionario nel suo percorso nell'aldilà.

Già all'interno della visione del monaco Pietro riportata da Gregorio Magno si assiste alla presenza di questo secondo tema, nonostante sia trattato solo in modo sbrigativo: mentre osserva le pene dell'inferno, Pietro sta per essere immerso nel fuoco, ma l'apparizione di un angelo lo salva da un tale tormento<sup>80</sup>.

Uno sviluppo ulteriore si attesta con la visione di Dritelmo, nella quale il motivo viene preceduto da un ulteriore *topos*, ricorrente soprattutto nelle visioni del XII secolo. Qui infatti la minaccia da parte dei demoni giunge in un momento di solitudine del visionario, dovuta da un precedente abbandono da parte della sua guida, che era improvvisamente scomparsa mentre si trovavano nella regione infernale. È infatti in questo contesto che Dritelmo riferisce che, mentre

---

<sup>80</sup> *Qui cum iam deductus esset ut illo et ipse mergeretur, subito angeum corusci habitus apparuisse fatebatur, qui eum in igne mergi prohiberet. (Mentre anche lui stava per essere immerso nel fuoco, era apparso – a quanto egli affermava – un angelo in splendida veste, il quale aveva impedito che egli fosse messo nel fuoco).* Testo e trad. da Gregorio Magno cit., pp. 278-279.

indugiava non sapendo cosa fare o in quale direzione incamminarsi, un gruppo di demoni aveva iniziato ad impaurirlo, pur non osando toccarlo:

ascenderunt quidam spirituum obscurorum de abyssu illa flammium, et adcurrentes circumdederunt me. (...) Forcipibus quoque igneis, quos tenebant in manibus, minabantur me comprehendere, nec tamen me ullatenus contigere, tametsi terrere, praesumebant<sup>81</sup>.

Il visionario è successivamente rincuorato dal ritorno della guida – inizialmente irriconoscibile per via del fulgore che la circonda – che mette i demoni in fuga con il suo arrivo.

La stessa sequenza di episodi si riscontra anche nelle successive *Visio Alberici* e *Visio Tnugdali*. Nel primo testo san Pietro, guida del visionario, lo abbandona vicino alle porte dell'inferno con l'*escamotage* di allontanarsi per andare ad aprire le porte del paradiso. È in questo momento che Alberico è particolarmente vulnerabile, ed è infatti in questo momento che i ministri tartarei tentano subito di nuocergli fisicamente, come il fanciullo stesso afferma:

unus ex illis tartareis ministris, (...) me impellere vel quomodocumque nocere conabatur, cum ecce apostolus volocius accurrens<sup>82</sup>.

Ma, esattamente come accade per Dritelmo, la guida riappare non appena la minaccia si rende impellente, trasportando Alberico in un luogo di gloriosa visione.

Nella visione di Tundalo, a differenza delle altre, i demoni non si limitano semplicemente a minacciare, ma agiscono torturandolo e, per di più, sono autorizzati a farlo dalla guida – di conseguenza, da Dio. Va ricordato, infatti, che per il cavaliere irlandese la visione costituisce un percorso di espiazione, durante il quale l'anima deve subire i supplizi legati ai peccati di cui si è macchiato in vita. Nonostante il contesto legittimo della tortura, e differendo da Dritelmo e Alberico per l'effettiva realizzazione dell'intento demoniaco, il loro stesso schema si ripresenta: la guida abbandona; i demoni attaccano; la guida ritorna ponendo fine al momento di terrore<sup>83</sup>.

Il motivo si riscontra anche nella visione del monaco di Wenlock, ma questa volta con una *variatio*: il visionario, intimorito da un pericolo imminente, viene rincuorato e messo in

---

<sup>81</sup> *Alcuni di quegli spiriti oscuri salirono dall'abisso che vomitava fiamme, e corsero verso di me; mi circondarono. (...) Avevano in mano tenaglie infuocate con cui minacciavano di afferrarmi, e anche se non osavano toccarmi mi riempivano di terrore.* (Testo e trad. da Beda cit., pp. 378-379).

<sup>82</sup> Da *Visio Alberici* cit., p. 182. (Trad. mia: *uno di quei ministri tartarei (...) cercava di colpirmi o nuocermi in quale modo*).

<sup>83</sup> Non è questo il solo momento in cui il *topos* si presenta nella visione: si vedano anche *Visio Tnugdali* cit., pp. 35-36. Qui il motivo è ripreso con gli elementi più canonici: la minaccia dei demoni rimane tale, fermata previamente dall'intervento della guida.

salvo grazie all'intervento delle sue guide angeliche; a differenza degli abituali sviluppi, tuttavia, la minaccia è costituita da un globo di fuoco che, secondo la cosmografia medievale, circonda la Terra. Grazie all'imposizione delle mani di un messo divino sul suo capo, il monaco è messo al riparo dai danni delle fiamme.

Nella breve visione politica di Carlo il Grosso, il *topos* si ripete per due volte, ma con l'aggiunta di un interessante strumento. La guida, infatti, tiene tra le mani un gomito di filo dorato, che Carlo lega al proprio pollice e che li tiene uniti lungo tutta la visione. È solo sul finale del percorso, in paradiso, che l'imperatore se ne separa; avverrà nel momento in cui gli sarà suggerito di consegnare il filo ad un bimbo che gli si manifesta: viene qui palesato che il cordoncino simboleggia il potere imperiale, che da Carlo sarà trasmesso al neonato astante<sup>84</sup>. È interessante allora osservare che in questa visione l'imperatore sarà protetto dalla sua guida per due volte – una dall'attacco di demoni che vogliono ucciderlo per poi gettarlo in pozzi di zolfo; l'altra, da draghi che vogliono inghiottirlo – venendo avvolto proprio all'interno del filo splendente che li lega.

Un'ulteriore visione che aderisce al *topos* è quella di Orm. È interessante sottolineare come esso sia qui semplicemente accennato con una brevissima frase:

unus vero ex satellitibus Sathane, (...) cum mihi nocere voluisset, non potuit propter angelum ductorem meum<sup>85</sup>.

Non è ad esso dedicato alcun tentativo letterario di trasmettere tensione al lettore: segno, a parer mio, che il motivo era entrato talmente in circolazione da far sì che il redattore, per comunicare l'angoscia che l'episodio avrà certamente scatenato nel visionario, ritenesse sufficiente un semplice richiamo al motivo.

Nel *Purgatorio di san Patrizio* il motivo è ripetuto in modo molto più frequente rispetto a quelli appena trattati, anche se con una *variatio*: il ruolo di difensore dall'attacco dei servitori di Satana è svolto, in modo più diretto, dalla Provvidenza divina poiché Owen, nel suo viaggio, non è accompagnato da alcuna guida. Anzi, si potrebbe forse dire che in questo testo una sorta di ruolo di guida sia svolto – prettamente nella sua accezione di figura che conduce di luogo in luogo – proprio dai demoni che lo trascinano a osservare le varie pene infernali. E ogni volta,

---

<sup>84</sup> Un secondo significato che si può attribuire al filo dorato è quello di simboleggiare il legame di discendenza familiare che unisce tutti i personaggi incontrati lungo la visione.

<sup>85</sup> Da Farmer H. cit., p. 80. (Trad. mia: *uno degli abitanti di Satana, (...) nonostante volesse farmi del male, non poté a causa del mio angelo guida*).

mostratagli una sofferenza, tentano di infliggerla anche a lui ma, ogni volta, Owen invoca la Provvidenza divina, rendendo vani i desideri dei demoni<sup>86</sup>.

Vi sono infine alcune visioni contenenti episodi che si trovano in una posizione intermedia tra i due modelli inizialmente esposti di lotta tra il bene ed il male: si tratta – come per il primo tipo – di una disputa tra gli angeli e i demoni per la conquista di un’anima che ha appena lasciato il proprio corpo. Ma come accade per il secondo modello, è l’anima del visionario ad essere coinvolta in prima persona, ed è dunque naturale che la contesa per il suo possesso sia vinta, ogni volta, dalle forze di Dio, che ha desiderato ed autorizzato il suo viaggio nell’aldilà. A questo schema intermedio si ascrivono quattro visioni.

La prima che si incontra, cronologicamente parlando, è la *Visio Fursei*. In questo testo, non appena l’anima lascia il corpo, al capezzale del visionario si presentano tre angeli, pronti a scortarlo nel suo viaggio. Non appena questo ha inizio, subito si palesa anche un gruppo di demoni che iniziano una lotta contro i messi divini per ottenere il possesso del visionario e trascinarlo, in questo modo, all’inferno. Lo scontro che ha così inizio si protrae lungo tutta la visione, dapprima come una vera e propria contesa fisica, ma divenendo in seguito una disputa teologica.

Nella *Visio Baronti* il visionario è assalito da alcuni demoni una notte, mentre si trova ancora in vita. È per porre fine al loro ingiusto tormento che appare san Raffaele che, non riuscendo a farli desistere dal loro intento, decide di portare l’anima di Baronto al cospetto di Dio, perché sia Egli ad annunciare quale destinazione gli spetti. Nonostante ciò, il combattimento non si interrompe: durante il tragitto per giungere in paradiso, i demoni non perdono mai occasione per sferrare un attacco che possa permettere loro di impossessarsi dell’anima.

Con la *Visio Wettini* si torna ad uno schema molto più simile a quello del secondo modello: anche in questo testo, la comparsa di un demone – che si trova qui sotto false spoglie di chierico – al capezzale del visionario avviene quando questi è ancora in vita. Tuttavia, a differenza che nelle due visioni appena trattate, esso si limita ad osservare Wetti con aria minacciosa, dileguandosi alla comparsa di figure angeliche, giunte per condurlo in visione.

Una situazione molto simile a quest’ultima si riscontra con la *Visio Tnugdali*. A differenza di Wetti, tuttavia, Tundalo è minacciato da una moltitudine di demoni che vogliono assalirlo quando la sua anima è ormai uscita dal corpo, pronta per iniziare il viaggio nei mondi dell’aldilà.

Nella *Commedia* vi è un episodio che ricorda da vicino lo schema di difesa del visionario, da parte della guida, dagli attacchi dei ministri tartarei, seppur con alcune variazioni – la trattazione

---

<sup>86</sup> Per un esempio di quando appena spiegato si veda *Il Purgatorio di san Patrizio* cit., p. 28: *prostraverunt eum in terram et clavis eum transfigere conati sunt. Sed, invocato Ihesu nomine, nichil in eo conanime profecerunt. (Ibidem, p. 29, trad.: i demoni lo gettarono a terra e cercarono di inchiodarlo come gli altri. Ma non ci riuscirono, perché il cavaliere invocò il nome di Gesù)*. Per altri episodi: *ibidem*, pp. 24, 30, 32, 34, 36, 38.

di episodi legati ad una vera e propria contesa tra angeli e demoni per la conquista di un'anima, come si ricorderà, sono invece rimandati in sede di analisi della visione del fanciullo William. Giunti nella bolgia dei barattieri, Virgilio riconosce un pericolo nei demoni ivi presenti. Intima dunque a Dante di restare nascosto sotto a un masso, mentre lui andrà a parlare con essi, per assicurarsi un passaggio sicuro. I diavoli, nel vederlo, si avventano su Virgilio che, tuttavia, dopo aver spiegato a Malacoda che il viaggio è voluto da Dio, ottiene l'immunità da parte dei demoni. Solo a questo punto, dunque, la guida invita Dante ad uscire allo scoperto. Si verifica ora una scena topica: i ministri tartarei lo minacciano indirettamente, scherzando gli uni con gli altri:

Ei chinavan li raffi e «Vuo' che 'l tocchi»,  
diceva l'un con l'altro, «in sul groppone?».  
E rispondien: «Sì, fa che gliel'accocchi»<sup>87</sup>.

Ma Malacoda, memore del dialogo precedentemente avuto con la guida, tiene a bada gli altri demoni, mantenendo la salvezza dei due viaggiatori.

## 2.2. ... al purgatorio...

Se, come si è visto, con l'opera di Gregorio Magno inizia a crearsi una base per il concetto di purgatorio tramite l'idea che le preghiere dei vivi possano giovare alla sorte delle anime dei morti, è con Beda che questa teoria trova un sostegno topografico. L'autore infatti, inscrivendo la *Visio Drythelmi* nella sua *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, darà una patente autorevole alla circolazione di un testo che, a differenza dei suoi predecessori del genere visionario, non articola la propria topografia sulla semplice opposizione di una regione infernale ed una paradisiaca. In una posizione intermedia tra queste ultime, infatti, Dritelmo riferisce di aver attraversato altri due luoghi ben distinti l'uno dall'altro, seppur entrambi destinati a svuotarsi nel giorno del giudizio, per permettere alle anime qui residenti di accedere definitivamente al paradiso. Il primo dei due luoghi in questione si trova vicino alla regione infernale: si tratta di una valle in cui le anime sono continuamente in movimento da una sponda all'altra, ricoperte l'una dal fuoco, l'altra dal ghiaccio e dal gelo:

---

<sup>87</sup> *Inferno* XXI, 100-102.

devenimus ad vallem multae latitudinis ac profunditatis, infinitae autem longitudinis, quae ad levam nobis sita unum latus flammis fruentibus nimium terribile, alterum furenti grandine ac frigore nivium omnia perflante atque verrente non minus intolerabile praeferebat<sup>88</sup>.

Si tratta del luogo cui sono destinate le anime che si sono pentite in punto di morte dei peccati commessi in vita. Nella seconda regione transitoria, posta al di fuori delle mura del paradiso, sono invece collocate le anime di coloro che hanno trascorso la propria vita secondo buoni principi e buone azioni, ma che non avevano raggiunto la perfezione necessaria ad accedere al regno di Dio. Si tratta, in questo secondo caso, di un luogo di attesa – e non più di punizione e purgazione come per il primo – in cui le anime vivono una condizione di beatitudine incompleta.

Se una regione ultramondana con le caratteristiche proprie di quest'ultima sede sarà ripresa – come si vedrà – solamente dalla visione di Orm, la prima regione purgatoriale con il suo innovativo strumento punitivo troverà invece grande adesione da parte dei successivi testi del genere. Tuttavia, solo in alcuni di essi il contrasto fuoco-gelo manterrà la sua funzione purgatoriale: sarà molto più frequentemente sfruttato come *topos* meramente punitivo.

### 2.2.1. La valle di ghiaccio e di fuoco

La prima visione a sfruttare il motivo messo da Beda a disposizione è quella di Orm che, tra le pene infernali, fa utilizzo del *topos* in due modi differenti. In un primo momento, il fanciullo vede le anime che corrono da un fiume di ghiaccio ad un grande fuoco posto vicino ad esso; in seguito, invece, lo spostamento continuo dei dannati avviene tra una valle gelata ed un secondo fuoco.

La *Visio Alberici*, invece, non fa un vero e proprio ricorso al *topos*, ma ne sfrutta l'efficace accostamento dell'elemento ardente al suo opposto. Giunto nel secondo luogo di punizione infernale, dedicato a coloro che si sono macchiati del peccato carnale, osserva qui una

vallem terribilem, in qua innumeros quasi congelate glaciei acervos conspexi tante nimirum altitudinis, ut vix eorum cacumina oculis aspicerem. Que tamen gelu et algorem ut glacies et ustionem quasi ignis miserorum animabus exhibet<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> *Giungemmo ad una valle larga e profonda e di lunghezza infinita; essa rimaneva alla nostra sinistra, e presentava un fianco spaventoso per le fiamme che vi ribollivano, l'altro non meno terribile per la grandine che vi batteva e la bufera di neve che ovunque infuriava e tutto spazzava.* (Testo e trad. da Beda cit., pp. 374-375).

<sup>89</sup> *Da Visio Alberici cit., p. 172. (Trad. mia: una valle terribile, in cui vidi innumerevoli persone quasi di ghiaccio congelato, e di una tale altezza che a stento potevo vedere con gli occhi le loro teste. Ma il gelo e il freddo come ghiaccio arrecavano alle anime di questi infelici un'ustione quasi come il fuoco).*

Sempre come strumento punitivo, il motivo è ripreso successivamente nella visione di Tundalo per torturare gli insidiatori e i traditori. Anche questa volta, tuttavia, si va incontro ad una *variatio*: le due sponde dai connotati contrapposti non sono quelle di una valle, come avviene per Dritelmo, ma si tratta di due versanti differenti di una medesima montagna.

Il *topos* trova nuovamente terreno fertile nella breve visione di William, che per la prima volta torna ad utilizzarlo nel modo più fedele possibile all'originale di Beda. Il primo strumento punitivo da lui incontrato, infatti, è proprio una

vallem (...) tenebrosam habentem hinc ignem, illinc aquam frigidissimam, ubi animae de uno in aliud semper transibant<sup>90</sup>.

Anche il monaco di Eynsham si rivela piuttosto fedele alla descrizione fatta da Dritelmo, ma la arricchisce di nuovi elementi: giunto nel secondo luogo di pene, incorre in una valle sul cui fondo si trova un esteso bacino d'acqua – il visionario stesso è indeciso se si tratti di un lago o di un fiume – scurissima e maleodorante, racchiuso dai versanti di due monti contrapposti. Mentre il primo

rogum, ad ipsam usque celi cameram, succensum emittebat,

sul secondo promontorio, al contrario, Edmund dichiara:

tanta frigoris immanitas certatim nivis et grandinis sevientibus procellis rigebat, ut illo eatinus algore nichil penalius me conspexisse putaverim<sup>91</sup>.

L'ultima visione mediolatina a fare ricorso al *topos*, infine, risulta quella di Thurkill che, a differenza delle altre appena citate, sfrutta il motivo anche in quanto strumento purgatoriale, oltre che infernale. Il passaggio da una sede ustionante ad un'altra gelida, infatti, si riscontra qui per due volte. Iniziato il suo viaggio nell'aldilà, Thurkill è condotto in una basilica in cui si radunano tutte le anime che hanno appena lasciato la vita terrena. Queste sono di tre colori differenti: quelle bianche sono condotte da san Paolo sulla montagna della gioia; quelle nere sono giudicate da Paolo e da un diavolo, che stabiliscono se l'anima sia destinata al purgatorio o all'inferno; infine, le anime maculate sono purificate per poter in seguito accedere alle regioni

---

<sup>90</sup> Da Vincenzo di Beauvais cit., p. 1125. (Trad. mia: *valle tenebrosa che aveva da un lato il fuoco, dall'altro acqua freddissima, dove le anime si spostavano sempre dall'uno all'altra*).

<sup>91</sup> Da Easting R. cit., p. 48. (Trad. di Cremonesi S. cit., p. 115: *emetteva fiamme accese fino alla stessa volta del cielo. (...) Faceva un freddo così terribile per le tempeste di neve e di grandine che infuriavano a gara, che pensavo di non aver visto finora nessuna tortura peggiore di quel freddo*).

paradisiache. La purificazione avviene proprio tramite il passaggio contrastante dall'ustionante al ghiacciato: dopo aver attraversato un *ignis purgatorius*, infatti, le anime devono immergersi in uno stagno le cui acque sono estremamente gelide.

Contrasto, questo, che – come accennato poco sopra – è sfruttato anche come pena infernale per le anime che san Paolo non è riuscito a salvare dalla sofferenza eterna. A limitare i cortili dove si trovano innumerevoli seggi destinati agli uomini che giungeranno all'inferno, Thurkill riferisce che si trovano quattro ulteriori cortili. Interessanti al nostro scopo risultano i primi due che il visionario cita: nel primo è posizionato un pentolone pieno di pece ed altri liquidi ribollenti; nel secondo, invece, vi sono neve e ghiaccio freddissimo. Il contadino dell'Essex, inoltre, aggiunge:

illi, qui in ferventi pice per VII dies bullierant, in VIII die in frigus illud horridum, quod in secunda platea erat, deponebantur, et converso illi, qui cruciati erant in frigore, ponebantur in bullienti liquamine<sup>92</sup>.

## 2.3. ... al paradiso.

### 2.3.1. Diversi modelli di paradiso

*Oggi sarai con me in paradiso*: sono queste le parole pronunciate da Cristo in croce, riportate in *Luca* 23, 42. L'evangelista non aggiunge altro: è sufficiente questa breve frase perché il ladrone cui essa è rivolta comprenda ciò Gesù vuole comunicargli. Come sottolinea Simone Bregni<sup>93</sup>, sembra allora lecito dedurre che già per i contemporanei di Cristo il termine *paradiso* connotasse una regione dell'oltretomba ben identificabile. Per comprenderne i tratti, è utile analizzare l'origine persiana del termine: esso identificava dapprima una recinzione che delimita un giardino; in seguito, il giardino stesso; infine, per influenza della *Genesi* biblica – che in alcuni passaggi descrive l'Eden come *paradisus*<sup>94</sup> –, il termine si trasferisce alla sfera religiosa.

Diventa allora significativo che Cristo usi il termine *paradiso* anziché *Eden*, nonostante i due vocaboli identifichino una regione ultraterrena dai tratti simili. Nel momento in cui il giudaismo iniziò ad interrogarsi sulla possibilità di un ritorno dell'anima alla sua originaria condizione di beatitudine, infatti, gli risultò quasi naturale immaginare che questa si sarebbe recuperata proprio nel giardino in cui fu un tempo concessa ad Adamo ed Eva. L'idea dell'*Eden*

---

<sup>92</sup> Da *Visio Thurkilli* cit., p. 29. (Trad. di Violante E. F. cit., p. 73: *coloro che erano stati bolliti nella pece ardente per sette giorni, l'ottavo giorno venivano depositati in quell'orrido gelo che era nel secondo cortile, e viceversa quelli che erano stati torturati nel gelo venivano depositati nel liquame bollente*).

<sup>93</sup> Bregni S., «*Paradisus, locus amoenus*»: *immagini del Paradiso nei primi cinque secoli dell'era cristiana*, in «*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*» XLI, 2, 2005, pp. 297-327, p. 301.

<sup>94</sup> Ad. es. in *Genesi* 2, 8.

come destinazione ultima dei buoni di spirito, tuttavia, era fortemente esclusiva per il popolo ebraico: Cristo dunque, facendo riferimento ad un luogo che identificasse un giardino paradisiaco, ma premurandosi di utilizzare un termine diverso dall'*Eden* giudaicamente connotato, sembra voler rendere universale il proprio messaggio; tanto più che il vocabolo *paradisus* richiamava, nella sua connotazione, anche i campi Elisi, la residenza per le anime immaginata dai pagani.

Si vede allora come fino al III secolo dopo Cristo l'immagine vincente per la rappresentazione dell'oltretomba paradisiaco rimanga quella del giardino ameno, che riuscì a istituire un'efficace sintesi delle tre principali culture che si ritrovavano a convivere nel territorio occidentale. Nonostante la reticenza, da parte dei cristiani, ad utilizzare il termine giudaico *Eden*, risultò tuttavia necessario per essi identificare un testo scritturale che potesse svolgere la funzione di modello per il prototipo paradisiaco: fu naturale che la scelta ricadesse su alcuni passaggi del libro biblico della Genesi (non va dimenticato, infatti, che la cultura cristiana altro non è che la figlia di quella giudaica).

È il brano di *Genesi* 2, 9-14 quello che sarà maggiormente tenuto come riferimento dalla letteratura apocalittica, e che dunque otterrà larga diffusione in quanto modello:

Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi. Il primo fiume si chiama Pison: esso scorre attorno a tutta la regione di Avila, dove si trova l'oro e l'oro di quella regione è fino; vi si trova pure la resina odorosa e la pietra d'ònice. Il secondo fiume si chiama Ghicon: esso scorre attorno a tutta la regione d'Etiopia. Il terzo fiume si chiama Tigri: esso scorre a oriente di Assur. Il quarto fiume è l'Eufrate.

Quando i *topoi* contenuti in questo brano incontrano la *Visio Pauli*, essi sono già stati arricchiti da innovazioni ereditate dalla letteratura apocalittica, e in particolar modo da quella canonica attribuita a Giovanni: anch'essa figlia della tradizione edenica derivante da *Genesi* – si veda, infatti, la presenza di un fiume e dell'albero della vita che fruttifica in ogni stagione<sup>95</sup> –, si rende tuttavia portavoce di un differente immaginario paradisiaco. Dopo essere stato trasportato *in spiritu* su di un alto monte, Giovanni osserva *la città santa, Gerusalemme, che scende dal cielo, da Dio, risplendente della gloria di Dio*<sup>96</sup>. Questa la sua descrizione:

---

<sup>95</sup> *Apocalisse* 22, 1-2: mi mostrò poi un fiume d'acqua viva, limpido come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla piazza della città, e da una parte e dall'altra del fiume, si trova un albero di vita che dà frutti dodici volte all'anno, portando frutto ogni mese; le foglie dell'albero servono a guarire le nazioni. (Trad. CEI).

<sup>96</sup> *Apocalisse* 21, 10. (Trad. CEI).

Il suo splendore è simile a quello di una gemma preziosissima, come pietra di diaspro cristallino. È cinta da grandi e alte mura con dodici porte: sopra queste porte stanno dodici angeli e nomi scritti, i nomi delle dodici tribù dei figli d'Israele. A oriente tre porte, a settentrione tre porte, a mezzogiorno tre porte e a occidente tre porte. Le mura della città poggiano su dodici basamenti, sopra i quali sono i dodici nomi dei dodici apostoli dell'Agnello. (...) «Non vi sarà più notte, e non avranno più bisogno di luce di lampada né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà»<sup>97</sup>. (...) E mi mostrò poi un fiume d'acqua viva, limpido come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla piazza della città, e da una parte e dall'altra del fiume, si trova un albero di vita che dà frutti dodici volte all'anno, portando frutto ogni mese<sup>98</sup>.

Ulteriori elementi contenuti in *Apocalisse* che diverranno veri e propri *topoi* del genere si riscontrano all'interno della serie di visioni profetiche contenute nel quarto e quinto capitolo. In particolare, è necessario soffermare l'attenzione su fattori quali la presenza, attorno al trono di Cristo, di ventiquattro seggi, sui quali *stavano seduti ventiquattro anziani avvolti in candide vesti con corone d'oro sul capo*<sup>99</sup> che cantano lodi a Dio. Allo stesso modo, assume un ruolo rilevante il *libro della vita*<sup>100</sup>, che riporta le opere compiute in vita, sulla base delle quali sarà scelta la destinazione ultima delle anime nel giorno del Giudizio.

Confluito dunque quest'insieme di *input* all'interno della *Visio Pauli*, il testo ne deriva una duplice visione del paradiso. Il primo è di tipo terrestre, dai connotati principalmente edenici, indicato dall'angelo come *terra repromissionis*<sup>101</sup>:

Et circumspexi terram illam, et uidi flumen currentem lac et mel, et erant ad litus fluminis ipsius arbores plantatae plenae fructibus; unaquaeque autem arbor erat adferens fructus XII in anno, varios et diversos fructos hebentes. Aperui ostium loci illius, et vidi creaturam loci illius et omnem facturam Dei, et vidi ibi palmas cubitorum XX, alias autem cubitorum X; terra autem illa clarior erat argento septies. Et arbores plenae fructibus a radice usque ad summum<sup>102</sup>.

Il secondo paradiso cui Paolo accede dopo aver attraversato il lago Acherusa, è invece ispirato alla Gerusalemme celeste, i cui tratti sono dunque più vicini a quelli descritti nell'*Apocalisse*:

---

<sup>97</sup> *Apocalisse* 22, 1-2.

<sup>98</sup> *Apocalisse* 21, 11-14 e 22, 5.

<sup>99</sup> *Apocalisse* 4, 4.

<sup>100</sup> *Apocalisse* 20, 12.

<sup>101</sup> Da Carozzi C., *Eschatologie et au-delà* cit., p. 214.

<sup>102</sup> Da Carozzi C., *Eschatologie et au-delà* cit., p. 214. (Trad. da *Apocrifi del Nuovo Testamento* cit., p. 368: *guardai attorno in quel luogo e vidi un fiume di latte e miele. Sul bordo del fiume c'erano piante piene di frutti. Ogni pianta produceva dodici frutti per anno ed i suoi frutti erano vari e differenti. Vidi la natura del luogo e tutta l'opera divina. Così vidi pale da datteri di venti cubiti ed altre di dieci cubiti. Il luogo era sette volte più chiaro dell'argento. Le piante erano piene di frutti, dalla radice fino ai rami superiori*).

Et ingressus vidi civitatem Christi. Et erat lumen eius super aeris lumen, lucens mundi huius super numerum et modum; et erat tota aurea; et duodecim muri circuibant eam, et XII piri interiores; et singuli muri habebant inter se singula stadia in circuitu. (...) Et XII portae erant in circuitu civitatis ornatae pulchritudine magna, et quattuor flumina qui circumibant. Erat autem flumen mellis et flumen lactis, et flumen vini, <et> flumen olei. Et dixi angelo: «Domine, quae sunt flumina haec circumientia civitatem hanc?». Et ait mihi: «Haec sunt IIIor flumina quae decurrunt sufficienter his qui sunt in hac terra repromissionis, quorum nomina sunt haec: flumen mellis dicitur Fison, et flumen lactis Eufrates, et flumen olei Gion, et flumen vini Tigris»<sup>103</sup>.

A questi due modelli paradisiaci – il primo dei quali ebbe quasi l’esclusiva fino al V secolo – se ne aggiunse un terzo, strettamente legato a quello promosso dall’*Apocalisse*: la presenza di dimore per i beati. Anche questa conformazione, come quella del paradiso-giardino, trova terreno fertile in quanto elemento che accomuna le tre grandi culture – cristiana, giudaica, pagana: molte descrizioni del giardino dell’aldilà comprendevano al loro interno uno o più palazzi, che costituivano l’abitazione dei beati o di Dio stesso. Una sapiente e fortunata sintesi di questi tre prototipi paradisiaci fu attuata da Gregorio Magno, che per l’inserimento di quest’ultimo *topos* si appoggia al vangelo di Giovanni, in cui Gesù afferma: «Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore. Se no, vi avrei mai detto: “Vado a prepararvi un posto”?»<sup>104</sup>.

Riportando la visione di un soldato, Gregorio Magno ci descrive infatti una città paradisiaca le cui *mansiones diversorum singulae magnitudine lucis plenae*<sup>105</sup> sono situate su

prata atque virentia, odoriferis herbarum floribus exornata, in quibus albatorum hominum conuenticula esse videbantur. Tantusque in loco eodem odor suavitati inerat, ut ipsa suavitatis fragrantia illic deambulantes habitantesque satiaret<sup>106</sup>.

Infine, un quarto e ultimo prototipo paradisiaco si diffonde nelle visioni popolari dell’aldilà a partire dal XII secolo: come evidenziato da Alison Morgan,

---

<sup>103</sup> Da Carozzi C., *Eschatologie et au-delà* cit., pp. 218, 220. (Trad. da *Apocrifi del Nuovo Testamento* cit., p. 369: *entrai e vidi la città di Cristo. Tutto era d’oro. La circondavano dodici mura, e dentro c’eran dodici torri. Fra un muro e l’altro c’era la distanza di uno stadio, tutt’attorno. (...) C’erano pure dodici porte attorno alla città, molto belle, e quattro fiumi che la fiancheggiavano. C’era un fiume di miele, un fiume di latte, un fiume di vino e un fiume di olio. Dissi all’angelo: «Che cosa sono i fiumi che circondano la città?». Mi spiegò: «Questi sono i quattro fiumi, i quali scorrono abbondanti per quelli che sono in questa terra promessa».*

<sup>104</sup> Giovanni 14, 2. (Trad. CEI).

<sup>105</sup> *Dimore, diverse l’una dall’altra, risplendevano di luce.* (Testo e trad. da Gregorio Magno cit., pp. 280-281).

<sup>106</sup> *Prati ameni e verdeggianti, adorni di fiori olezzanti, nei quali si vedevano gruppi di persone biancovestite. Da quei prati emanava un profumo soavissimo che la sua fragranza saziava quanti passeggiavano di là si intrattenevano.* (Testo e trad. da Gregorio Magno cit., pp. 280-281).

prima dell'adozione dell'*Apocalisse* come principale autorità sul paradiso, c'era stata una lunga e stabile tradizione sia nel pensiero classico sia in quello orientale secondo cui l'anima umana continuava a vivere dopo la morte nelle stelle o nei cieli<sup>107</sup>.

Ed è proprio appoggiandosi ad una tradizione di tale calibro che la letteratura apocrifia – in particolar modo quella prodotta in Grecia – inizia a sviluppare l'idea di un paradiso celeste; ed è a partire da queste basi che la cultura cristiana immagina ora – tra le altre possibilità – che il paradiso possa essere situato nelle sfere celesti che si pensava circondassero concentricamente la Terra, fissa al centro dell'universo.

Tra le altre visioni risalenti al XII secolo, particolarmente esemplare risulta la *Visio Alberici*: il protagonista, dopo aver visitato un giardino al cui centro si trova l'Eden, attraversa i sette cieli che circondano il mondo. Pietro, la sua guida affiancata dai due angeli Emanuele ed Helos, gli riferisce sia il nome di ciascuno di essi, sia quali stelle lo abitino – a partire dalla prima sfera: la stella meridiana, Marte, Mercurio, il sole, Giove, Venere e Saturno. Giunto a trattare del settimo cielo afferma:

in hoc autem superno celo thronus Dei est, ubi ante magestatis eius gloriam Cherubin senas habenes alas, semper astantes non cessant clamare: «Sanctus, sanctus, sanctus dominus Deus Sabaoth»<sup>108</sup>.

È da questi quattro modelli codificati del regno di Dio che la tradizione visionaria attingerà per la descrizione, testo per testo, di paradisi che giocano – come avviene frequentemente per gli scritti di questo genere – su un duplice movimento di adesione al prototipo ed innovazione personale<sup>109</sup>.

Tornando per un momento alla visione di Alberico, si noterà che per quanto concerne la scansione delle sfere celesti ed il precedente attraversamento del paradiso terrestre, tale visione ricorda molto da vicino la topografia della *Commedia*. Va tuttavia tenuto presente che se Dante, per quanto riguarda l'*Inferno*, attinge spesso ad un bacino di immagini provenienti dalle visioni popolari dell'aldilà, per la terza cantica egli si appoggia prevalentemente – ma non soltanto – alla tradizione colta, derivandone un paradiso che è sintesi degli insegnamenti a lui contemporanei di filosofia, scienza e teologia; sintesi che dà come frutto un supremo capolavoro letterario.

---

<sup>107</sup> Morgan A. cit., p. 224.

<sup>108</sup> Da *Visio Alberici* cit., p. 200. (Trad. mia: *il trono di Dio è situato in questo cielo superno, dove i Cherubini che hanno sei ali e sono sempre in presenza della gloria della sua maestà, non smettono mai di cantare «Santo, santo, santo il signore Dio Sabaoth»*).

<sup>109</sup> Per una rassegna dei diversi modelli paradisiaci utilizzati dai principali testi visionari si vedano le tabelle 1 e 2.

Come anticipato, Dante, prima di ascendere al vero e proprio regno dei cieli, attraverserà una *divina foresta* che l'anima di Matelda – incontrata al canto XXVIII – rivelerà essere l'Eden, il paradiso terrestre che Dio aveva creato come dimora per l'uomo prima che peccasse. Rispecchia i *topoi* introdotti da *Genesi*: si tratta di un giardino bellissimo in cui si trovano piante e fiori di ogni tipo e, insieme ad essi, una fonte che dipende direttamente dalla volontà divina, dalla quale scaturiscono due corsi d'acqua. Il poeta nota inoltre la presenza, in questo luogo, del vento, ed incuriosito ne chiede la provenienza. Il suo interesse trova subito risposta: Matelda chiarifica che l'origine del vento risiede nel moto dei nove cieli che circondano la Terra – il cielo della luna, di Mercurio, di Venere, del sole, di Marte, di Giove, di Saturno, delle stelle fisse ed infine il primo mobile –, il più esterno dei quali ruota più velocemente per il desiderio di congiungersi in ogni sua parte ad ognuna dell'Empireo. Dante attraverserà progressivamente tutte le sfere celesti, in ciascuna delle quali incontrerà le anime di alcuni beati che, tuttavia, non risiedono stabilmente lì: si sono ivi spostati dalla loro dimora nell'Empireo per andargli incontro ed accompagnarlo parzialmente nella sua ascesa. La loro sede si trova nel punto più alto possibile rispetto alla Terra, sulla direzione di un'immaginaria linea verticale tracciata passando attraverso la residenza di Lucifero e la cima del purgatorio. Giunto in questo luogo – immobile, a differenza delle sfere celesti – avrà modo di constatare che non si trova in una regione costituita di materia, bensì puramente di luce intellettuale, che dona pienezza di intelligenza, di amore, e, di conseguenza, di letizia. Solamente arrivati a questo punto si può parlare di vero e proprio paradiso: dimorano qui gli angeli ed i beati che, avvolti in bianche vesti, attorniano Dio assorti nella sua contemplazione. I seggi su cui sono collocati sono disposti come a formare un anfiteatro, conformazione che Dante definisce simile ad una *candida rosa* bianca. È in questo luogo che, per intercessione della Vergine, sarà al poeta concesso di rivolgere il proprio sguardo verso Dio; e mentre si trova assorto nel tentativo di comprendere il mistero dell'incarnazione, ecco che viene improvvisamente colpito da un fulgore straordinario che gli permette di intuirlo: ma subito dopo, in un lampo, la visione scompare. Il poeta tuttavia afferma:

ma già volgeva il mio desio e 'l velle,  
sì come rota ch'iugualmente è mossa,  
l'amor che move il sole e l'altre stelle<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> *Paradiso* XXXIII, 143-145.

Si noti allora come Dante, nella composizione della terza cantica – e, in parte, della seconda –, si serva effettivamente di alcuni schemi e motivi topografici che si riscontrano anche nella tradizione popolare – si veda, ad esempio, il ricorso ai due modelli paradisiaci ben codificati del giardino e delle sfere celesti –, ma che sono più probabilmente da ascrivere ad un più diretto riferimento ai testi scritturali o filosofici.

### 2.3.2. L'inesprimibilità

Riprendendo il paragrafo di apertura di questo elaborato, è interessante sottolineare nuovamente il ruolo che le scritture di san Paolo assumono per la nascita e lo sviluppo del genere visionario. Nella *Prima lettera ai Corinzi*, citando il *Libro di Isaia* 64, 4, Paolo esprime l'essenziale impossibilità per l'uomo di comprendere il paradiso a causa delle sue limitate possibilità, inadatte a cogliere adeguatamente il divino:

quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono nel cuore di un uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano<sup>111</sup>.

Ancora, in *2Cor* 12, 2-4<sup>112</sup> Paolo dichiara l'illiceità di riferire quanto un uomo abbia visto e sentito quando fu trasportato – solo Dio sa se in corpo o in spirito – al terzo cielo: come si ricorderà, è proprio dal tentativo di colmare questa reticenza che trae origine l'*Apocalisse di Paolo*, capostipite dell'intero genere visionario. Ma non solo: al polo opposto si nota come il riserbo paolino dia avvio ad una serie di proibizioni che molte visioni imporranno a se stesse nel figurarsi il paradiso. È lecito supporre che questa seconda modalità di approccio derivi dalla consapevolezza dei visionari – o dei loro redattori – della sprezzante considerazione di sant'Agostino riguardo all'*Apocalisse di Paolo*: è imprudente che l'uomo cerchi di spiegare ciò che Paolo stesso riferì non dovesse essere rivelato.

I tesi che sottostanno a tale prescrizione si preoccupano di censurare principalmente la descrizione dei luoghi paradisiaci – maggiormente inconcepibili in quanto vera e propria sede del divino – dando avvio a diversi tipi di *escamotage* per non entrare nel dettaglio del resoconto. Si può allora parlare della nascita di un vero e proprio *topos* del genere visionario: l'inesprimibilità.

Una prima modalità di utilizzo del motivo prevede che il visionario non riesca a fare un'esperienza completa del paradiso sia a causa di un divieto impostogli, sia per via delle sue limitate possibilità umane, che non gli permettono di vedere o di sentire ciò che lì si mostra o

---

<sup>111</sup> Da *1Cor* 2,9 (trad. CEI).

<sup>112</sup> Si veda la nota 14.

si dice. Nella visione di Baronto, per esempio, il monaco attraversa tre porte del paradiso, ma non gli è concesso di oltrepassare la quarta e ultima: vede grande splendore ovunque, ma riesce a guardare la porta per un solo istante, poiché in seguito i suoi occhi vengono improvvisamente respinti dall'insostenibile luminosità:

et sic deinde pervenimus quartam portam paradysi. (...) Iam deinde non habuimus amplius comiatum introeundi, sed mirum splendorem et claritatem in totas partes vidi, quam cernere vix parumper reverberatis oculis potui<sup>113</sup>.

Un caso molto simile si verifica nella visione riportata da Bonifacio nel 717, in cui il monaco di Wenlock osserva, al di là del fiume purgatoriale, le porte di quella che gli angeli gli indicano come *illa sancta et inclita civitas, caelestis Hierusalem*<sup>114</sup>; ma sempre a causa dell'eccessivo splendore, i suoi occhi non riescono a sostenere lo sguardo:

istius gloriosae civitatis muros (...) tam magna inmensi luminis claritate et fulgore splendentes esse dixit, ut, reverberatis oculorum pupillis, pro nimio splendore in eos nullatenus aspicere potuisset<sup>115</sup>.

Una ripresa di questa modalità di inesprimibilità si ha con la *Visio Orm*, in cui si assiste ad una *variatio* del *topos*: Orm, giungendo per la seconda volta in paradiso, vede Dio, seduto su un trono circondato dagli apostoli, e Maria alla sua destra. Costoro comunicano tra sé, ma il ragazzo, a causa dell'inadeguatezza delle possibilità umane, non riesce a comprenderli (*loquebantur ad invicem, sed verba eorum intelligere non potui*<sup>116</sup>). Vi sono però anche altre due modalità con cui il motivo dell'inesprimibilità si presenta in questa visione: sotto forma di ineffabilità e di divieto di raccontare.

La prima si riscontra, per esempio, quando Orm vede per la prima volta le mura del paradiso: gli è concesso di osservarle, riesce a mantenere lo sguardo su di esse – tanto che ne descrive l'aspetto – ma sono talmente gradevoli alla vista che gli mancano le parole per potersi spiegare:

---

<sup>113</sup> Da *Visio Baronti monachi Longoretensis*, ed. W. Levison, Hannover 1884-1920 (Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum), pp. 368-394, pp. 385-386. (Trad. di Ciccarese M. P. cit., p. 253: *arrivammo così alla quarta porta del paradiso. (...) Poi però non avemmo più il permesso di entrare; riuscii sì a scorgere una luce straordinariamente risplendente dappertutto, ma a stento potevo guardare perché i miei occhi erano colpiti dal riverbero*).

<sup>114</sup> Da *S. Bonifatii et Lulli epistolae* cit., p. 255. (Trad. di Ciccarese M. P. cit., p. 353: *la santa e famosa città, la Gerusalemme celeste*).

<sup>115</sup> Da *S. Bonifatii et Lulli epistolae* cit., p. 255. (Trad. di Ciccarese M. P. cit., p. 353: *i muri della gloriosa città (...) tanto risplendevano d'immensa luce e fulgore che ne erano ferite le pupille degli occhi e non riusciva assolutamente a fissarli per il troppo splendore*).

<sup>116</sup> Da Farmer H. cit., p. 81. (Trad. mia: *parlavano gli uni con gli altri, ma non ho potuto comprendere le loro parole*).

venimus itaque ad portas celi, que lapidibus et gemmis preciosis undique choruscant et auro mundissimo fulgere videbantur. Et o quam felix et vere beatus est qui eas semper aspicere poterit, quia quam delectabiles sint ad videndum enarrari non potest<sup>117</sup>!

La seconda modalità si riscontra con la sua seconda ascesa al paradiso: assiste qui ad una scena dal significato escatologico, che vede il Signore e gli apostoli tenere in mano una spada estratta dal fodero per i due terzi. Aggiunge poi:

hec et alia multa vidi, que nulli hominum mihi revelare licet<sup>118</sup>.

Si tratta dunque di un tipo di inesprimibilità dettata non dalla mancanza di capacità fisiche o intellettuali del visionario o del relatore, bensì da un vero e proprio divieto impartito dall'esterno, che impedisce al protagonista di raccontare ciò che a lui soltanto è stato concesso di vedere.

La stessa declinazione del *topos* si riscontra nella visione di Alberico che, dopo essere stato trasportato da una colomba e da alcuni angeli al primo cielo, attraversa tutti i sette cieli fino a giungere, sempre guidato dall'apostolo Pietro, ad un luogo circondato da mura altissime. Dichiara:

cum super ipsos muros me statuisset, aspexi, que intus erant; iussum tamen michi est, ut nulli hominum ea panderem<sup>119</sup>.

Una simile sfumatura del motivo è presente nella *Visio Gunthelmi*. Il novizio cistercense visita luoghi paradisiaci di varia natura: guidato da san Benedetto è condotto in una regione dall'aria purissima – in cui si trova una cappella di dimensioni minute, che racchiude al suo interno la Vergine circondata da beati biancovestiti – e in un campo adorno di fiori dallo straordinario profumo; in seguito, guidato da san Raffaele, è condotto al paradiso propriamente detto. Il visionario ha la possibilità di oltrepassare le sue mura sontuose, al di là delle quali si trova un giardino *amoenus*, irrigato da quattro fiumi. È dunque concesso a Guntelmo di osservare ogni singolo aspetto del paradiso, ma alla fine della visione l'arcangelo gli imporrà un divieto:

---

<sup>117</sup> Da Farmer H. cit., p. 72. (Trad. mia: *poi arrivammo alle porte del cielo, che sembravano risplendere ovunque di pietre e gemme preziose e brillare per l'oro purissimo. E quanto è felice e veramente beato chi le può sempre guardare, perché non è possibile raccontare quanto siano gradevoli alla vista!*).

<sup>118</sup> Da Farmer H. cit., p. 81. (Trad. mia: *ho visto queste e molte altre cose, che non mi è concesso rivelare a nessun uomo*).

<sup>119</sup> Da *Visio Alberici* cit., p. 200. (Trad. mia: *e dopo che mi pose sopra quelle mura, guardai ciò che c'era all'interno; tuttavia mi fu ordinato di non rivelarlo a nessun uomo*).

ne cui referat visionem, nisi tantum abbati suo per secretam confessionem<sup>120</sup>.

La natura perentoria del veto è rimarcata quando, dopo essere tornato al proprio corpo, il visionario è sottoposto a molte domande da parte dei monaci che lo avevano assistito durante i tre giorni di morte apparente. Dimenticando l'ordine ricevuto, riferirà di aver visitato l'inferno e il paradiso, ottenendo in tutta risposta una punizione *in corpore*, infertagli fisicamente da san Benedetto.

Quasi al polo opposto, invece, si colloca la visione di Dritelmo, a cui la visita del paradiso e dell'inferno non è concessa, se non tramite minime apparizioni. Il visionario è condotto attraverso due luoghi purgatoriali: una valle di fuoco e di ghiaccio e un campo ameno, coperto di fiori primaverili, inondato da una luce molto intensa. Dritelmo si avvicina anche all'accesso dell'inferno, un pozzo maleodorante da cui fuoriescono globi di fuoco, oltre il quale però non si spingerà, lasciando inesplorata quella sezione ultramondana. Ancora meno gli è concesso di vedere del paradiso: oltrepassando la seconda regione purgatoriale, narra:

aspicio ante nos multo maiorem luminis grtaiam quam prius, i qua etiam uocem cantantium dulcissimam audiui; sed et odoris fragrantia miri tanta de loco effundebatur, ut is, quem antea degustans quasi maximum rebar, iam permodicus mihi odor uideretur, sicut etiam lux illa campi florentis eximia, in comparatione eius qua nunc apparuit lucis, tenuissima prorsum uidebatur et parua<sup>121</sup>.

Quando pensa che sia per lui giunto il momento di accedere a questo luogo meraviglioso, ecco che la guida lo riporta indietro, sulla strada da cui sono venuti, e gli spiega il significato delle regioni che hanno visitato. Giunta al momento di trattare la destinazione di coloro che in vita sono stati perfetti in ogni opera, parola e pensiero, la guida afferma:

mox de corpore egressi ad regno caeleste perueniunt; ad cuius uicina pertinent locus ille, ubi sonum cantilenae dulcis cum odore suauitatis ac splendore lucis audisti<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> Da *The vision of Gunthelm* cit., p. 112. (Trad. mia: *di non riferire la visione a nessuno, se non soltanto al suo abate con una confessione segreta*).

<sup>121</sup> *Vidi davanti a noi una potenza di luce molto maggiore di prima, nella quale si sentivano anche voci che innalzavano canti dolcissimi. Da lì si spandeva un profumo straordinario, al confronto del quale quello che avevo sentito prima e che mi era parso insuperabile sembrava ora modestissimo; allo stesso modo, anche la splendida luce della pianura fiorita, in confronto con quella che si vedeva lì, sembrava piccola e fioca.* (Testo e trad. da Beda cit., pp. 380-381).

<sup>122</sup> *Appena usciti dal corpo giungono al regno celeste, che è il luogo nei pressi del quale hai udito quel dolce suono di canti con profumo soave e splendore di luce.* (Testo e trad. da Beda cit., pp. 382-383).

Si nota allora come Dritelmo non solo non abbia la possibilità di accedere al regno di Dio, ma anche la piccola apparizione paradisiaca che scorge da lontano si rivelerà essere non il vero e proprio regno dei cieli, bensì solamente una regione ad esso vicina.

Un ulteriore testo in cui non si riporta alcuna descrizione del paradiso è la *Visione di una donna*, un breve testo contenuto nell'epistolario di Bonifacio, ma certamente non appartenente ad esso, poiché il *terminus post quem* della lettera è posto nel 757, dopo la morte del vescovo. L'epistola 115, che ci è giunta lacunosa e acefala, presenta come protagonista un'anonima visionaria, che dopo aver visitato luoghi infernali in cui assiste alle pene di persone note ed ignote, giunge ad un paradiso terrestre adorno di fiori profumati. Attraversa in seguito un sentiero simile ad un arcobaleno che congiunge la terra al primo cielo; in seguito un secondo arcobaleno che conduce dal primo al secondo cielo; infine, un terzo che conduce all'ultimo cielo. Le uniche informazioni che vengono date riguardo a questi luoghi paradisiaci sono la loro crescente gradazione di bellezza e la presenza di abitanti biancovestiti. Il motivo per cui non è riportata alcuna descrizione dettagliata, però, è completamente differente da quello della *Visio Drythelmi*: il redattore dell'epistola ammette il proprio limite, confessando di non essere in grado di ricordare i particolari raccontatigli dalla visionaria:

et cetera plura sunt, quae nominatim sigillatimque nobis indicavit. Longum est mihi explicare; et maxime dum reminisci ordinaliter nullatenus valeo<sup>123</sup>.

Se all'anonima visionaria è dunque concesso di visitare i luoghi paradisiaci, al monaco di Eynsham ne è invece impedito l'accesso. Edmund, infatti, dopo aver assistito ad una visione di Cristo in croce – che appare usualmente a coloro che risiedono nel paradiso terrestre – racconta:

uidi eminus quasi murum cristallinum, cuius altitude peruideri non potuit. (...) Quo iam appropinquantibus nobis, portam uidi lucidissima introrsus claritate micantem, apertumque eius aditum, sed crucis tantum vnus obice signatum<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> Da *Quidam monacho cuidam de visione feminae cuiusdam refert, S. Bonifatii et Lulli epistolae*, ed. E. Duemmler, in *Epistolae merovingici et karolini aevi I*, Berlino 1892 (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae 3), pp. 403-405, p. 404. (Trad. di Ciccarese M. P. cit., p. 369: *ci sono moltissime altre cose che ci rivelò singolarmente e in dettaglio, ma per me sarebbe troppo lungo esporle, soprattutto perché non sono affatto capace di ricordarmele per filo e per segno*).

<sup>124</sup> Da Easting R. cit., p. 160. (Trad. di Cremonesi S. cit., p. 211: *ho visto come un muro di cristallo, la cui altezza non si poteva cogliere fino in fondo. (...) Mentre ci avvicinavamo ad esso ho visto all'interno una porta luminosissima e il suo ingresso aperto, ma segnato e sbarrato soltanto da una croce*).

Sono due i motivi per i quali al lettore sembra lecito supporre che al di là delle mura si trovi il paradiso propriamente detto: la croce in questione funge da filtro, selezionando le anime cui è concesso di oltrepassarle, trasmettendo l'idea di un luogo riservato a pochi eletti; inoltre, dopo che il monaco – con un secondo tentativo – riesce a varcare la croce, guarda verso l'alto – dove si dirigono le anime dei giusti – e vede Gesù Cristo seduto sul trono, circondato dalle anime dei buoni. Tuttavia, il visionario vanifica subito la supposizione che si può conseguentemente avanzare:

michi autem certissime constat quod celorum ubi exultant iusti in conspectu Dei uidentes eum in maiestate sua, sicuti est, ubi etiam milia milium ministrant ei et decies milia centena milia assistunt ei, non erat locus ille sedentis in trono, quem ego uidebam<sup>125</sup>.

E il motivo per cui non gli è possibile accedere al paradiso è tanto semplice quanto concreto: essendo lui ancora un uomo in carne ed ossa, con le sue imperfezioni morali e mortali di essere umano, non possiede il grado di perfezione adeguato a salire

ad celum illud, eterne deitatis uisione beatum, solis angelis et iustorum spiritibus angelica iam perfeccione consummatis peruium, ubi facie ad faciem uidebitur immortalis et inuisibilis rex seculorum, qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem, quem nullus mortalium uidit, sed nec uidere potest<sup>126</sup>.

Nella cantica dantesca interamente dedicata al regno dei cieli, il *topos* dell'inesprimibilità raggiunge il suo apice di elaborazione. Fin dall'apertura del *Paradiso* il poeta dichiara che le sue forze – ma più in generale quelle dell'intera umanità – sono insufficienti non solo a concepire Dio, ma anche soltanto a ricordare l'esperienza che in prima persona ha vissuto del Suo regno:

nel ciel che più de la sua luce prende  
fu' io, e vidi cose che ridire  
né sa né può chi di là sù discende;  
perché appressando sé al suo disire,

---

<sup>125</sup> Da Easting R. cit., p. 162. (Trad. di Cremonesi S. cit., p. 215: *ma so con certezza che il cielo dei cieli, dove i giusti esultano al cospetto di Dio vedendolo nella sua maestà così com'è e numerosissimi lo servono e lo assistono, non era quel luogo dove ho visto il Signore seduto sul trono*).

<sup>126</sup> Da Easting R. cit., pp. 162, 164. (Trad. di Cremonesi S. cit., p. 215: *a quel cielo che è beato per la visione dell'Essenza Divina eterna, accessibile solamente agli angeli e alle anime dei giusti che hanno ormai raggiunto la perfezione angelica, dove verrà visto faccia a faccia il Re dei secoli immortale e invisibile, lui che solo ha l'immortalità e abita la luce inaccessibile, e che nessuno degli uomini ha visto, e neppure può vedere*).

nostro intelletto si profonda tanto,  
che dietro la memoria non può ire<sup>127</sup>.

Appare così per la prima volta uno dei metodi ricorrenti della poesia dell'intero *Paradiso*: la *recusatio*, lo sgomento del poeta davanti all'alta materia di ciò che deve trattare; ma è proprio dalla grandezza dello sgomento che si chiarisce indirettamente l'entità del complesso argomento.

Nonostante la cantica si apra con una tale premessa, si nota come in realtà proceda poi all'interno dei limiti umani della memoria e della parola – ad eccezione di passaggi segnati dal tema dell'ineffabilità, ed esempio *Paradiso XXX*, 28-33<sup>128</sup> – descrivendo l'ordine razionale dell'universo e del paradiso, in cui di fatto Dio, seppur ineffabile, si manifesta in forme comprensibili all'intelletto del poeta. In alternativa il Signore fa sì che le abilità di Dante vengano amplificate, tanto da diventare adeguate a vedere ciò che normalmente non sarebbero state in grado di cogliere. Massima dimostrazione di questo si osserva considerando il passaggio del trentunesimo canto in cui, contemplando il bagliore della *candida rosa*, il suo sguardo si farà più forte, capace di fissare lo splendore divino, come Bernardo stesso gli anticipa:

chè veder lui t'acconcerà lo sguardo  
più al montar per lo raggio divino<sup>129</sup>.

Ma i limiti umani non esitano a ripresentarsi poco oltre: va infatti tenuto a mente che le sue abilità vengono rafforzate ed ampliate per volere di Dio durante il progredire del viaggio; ma una volta tornato a sé, il Dante *auctor* è nuovamente costretto a fare i conti con le sue normali possibilità di essere umano tanto che, in un passaggio poco distante del medesimo canto, si confessa impotente ad esprimere la grandezza della visione della vergine Maria che ora gli si mostra:

e s'io avessi in dir tanta divizia  
quanta ad immaginar, non ardirei  
lo minimo tentar di sua delizia<sup>130</sup>.

---

<sup>127</sup> *Paradiso I*, 4-9.

<sup>128</sup> Tentando di descrivere la bellezza sovrumana di Beatrice, Dante si trova costretto ad arrendersi: *dal primo giorno ch'i' vidi il suo viso / in questa vita, infino a questa vista, / non m'è il seguire al mio cantar preciso; / ma or convien che mio seguir desista / più dietro a sua bellezza, poetando, / come a l'ultimo suo ciascuno artista.*

<sup>129</sup> *Paradiso XXXI*, 98-99.

<sup>130</sup> *Paradiso XXXI*, 136-138.

Giunto alla fine del suo percorso, esaurite le forme comprensibili con cui ha variamente descritto le visioni avute nei diversi cieli, gli resta da dire soltanto l'ineffabile: così l'esperienza impronunciabile che ha dichiarato in apertura del *Paradiso* rimane l'ultimo tratto del viaggio; tanto che Beatrice, con la sua funzione teologica, perde la sua utilità allontanandosi dal fianco di Dante. A questo punto del tragitto non c'è più spazio per alcun tentativo di dimostrare razionalmente; rimane solo il tentativo di rappresentare poeticamente. Ma proprio quando Dante ha il permesso di volgere lo sguardo verso l'alto, cercando di penetrare la luce divina, confessa che quanto ha visto va tanto al di là delle possibilità umane da essere costretto a rinunciare ad esprimerlo:

ché la mia vista, venendo sincera,  
e più e più intrava per lo raggio  
de l'alta luce che da sé è vera.  
da quinci innanzi il mio veder fu maggio  
che 'l parlar mostra, ch'a tal vista cede,  
e cede la memoria a tanto oltraggio<sup>131</sup>.

Ammette di non ricordare ciò che ha visto – cioè in quale modo tutto ciò che appare molteplice nell'universo sia legato in unità *con amore*<sup>132</sup> –, ma di avere memoria della sensazione di gioia provata in quel momento, allo stesso modo in cui il sognatore non ricorda il contenuto specifico del sogno, ma il sentimento che esso ha destato in lui.

Infine, Dante ha una visione composta da tre immagini – un libro, tre cerchi, e un ritratto – che sono allo stesso tempo descrizione letterale del ricordo che gli è rimasto, ma anche descrizione metaforica, che cerca di illuminare con la parola ciò che si sottrae ad ogni rappresentazione. In particolare le ultime due visioni sono strettamente legate, come fossero una l'evoluzione dell'altra: il poeta esplicita che la loro mutevolezza è dovuta non alla loro stessa natura, ma alle capacità conoscitive di Dante, che si avvicina sempre più a comprendere il mistero dell'incarnazione. Improvvisamente, per un istante la sua mente *fu percossa / da un fulgore in che sua voglia venne*<sup>133</sup>; ma il poema sembra chiudersi nel segno della resa: per la prima volta il poeta ammette non solo il fallimento della memoria, ma anche della stessa *fantasia*<sup>134</sup>: la sua abilità di riportare alla mente, come per riviverli, gli episodi esperiti nel viaggio, sembra a questo punto venir meno, dichiarare la sua inadeguatezza:

---

<sup>131</sup> *Paradiso* XXXIII, 52-57.

<sup>132</sup> *Paradiso* XXXIII, 86.

<sup>133</sup> *Paradiso* XXXIII, 140-141.

<sup>134</sup> *Paradiso* XXXIII, 142.

a l'alta fantasia qui mancò possa<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> *Paradiso* XXXIII, 142

## II. *Visio Orm*<sup>136</sup>

### 1. Introduzione al testo

Il testo della visione che sarà in questa sede analizzato e tradotto proviene dall'edizione a cura di Hugh Farmer con titolo *The vision of Orm*, inserita nel settantacinquesimo volume, pubblicato nel 1957, degli *Analecta Bollandiana*, alle pagine 72-82. Il testo della visione è sopravvissuto fino ai giorni nostri tramite un singolo manoscritto, il Fairfax 17, oggi conservato nella Biblioteca Bodleiana di Oxford – si ha tuttavia testimonianza che nel tardo Medioevo, a Durham, esistessero almeno altri due manoscritti contenenti la visione. Sul *verso* del suo ultimo *folio* si trova un *ex libris* attribuito ad una mano del XVIII secolo, che ascrive il testo al monastero cistercense di Louth Park, nel Lincolnshire. Tale attribuzione sembra possa essere confermata, per esempio, dalla presenza nel manoscritto di un racconto della vita di san Gervasio, il primo abate di Louth Park.

È interessante, inoltre, che la *Visio Orm* non sia l'unico testo appartenente al genere visionario presente nel manoscritto: gli è infatti interamente dedicata l'ultima sezione, comprensiva di una serie di cinque visioni, che inizia con Orm e si conclude con Dritelmo, dal quale la nostra visione è fortemente influenzata. Il primo testo della sezione proviene da una lettera scritta nel 1126 da Sigar, prete della parrocchia di Newbold, indirizzata a Simeone, cronista e primo cantore di Durham; scelta, quella del destinatario, più che giustificata se si tiene conto dell'appartenenza, ai tempi, alla giurisdizione di Durham della parrocchia di Howden. Da quest'ultima, infatti, proveniva Orm, fanciullo di quattordici anni la cui famiglia di appartenenza doveva essere benestante, poiché nella visione si cita la presenza, in casa sua, di molti servi che lo trasportano da una stanza all'altra nel momento in cui ritengono che il ragazzo sia sul punto di morire. Inoltre, Hugh Farmer<sup>137</sup> sottolinea un secondo particolare che funge da prova della sua condizione di agiatezza: si noti infatti che i suoi genitori sono inglesi, ma il suo nome ha origini Scandinave – usanza, questa, in auge tra molte famiglie dello Yorkshire di un alto *status* sociale. Per quanto concerne la descrizione del carattere di Orm, il testo si dilunga diffusamente, tratteggiandolo come un ragazzo molto semplice, di buona indole, che si mise con carità a servizio dei poveri fin dalla più tenera età, in nome di quel Dio per il quale imparava a memoria le orazioni domenicali, nonostante ancora non conoscesse il Credo.

---

<sup>136</sup> Si è preferito mantenere indeclinato il nome del visionario per conformità alla tendenza riscontrata nel testo stesso della visione qui analizzata.

<sup>137</sup> Farmer H. cit., p. 73.

Per la semplicità della sua fede e per la sua giovane età, più volte ricordate nel testo, risulta allora chiaro che il fanciullo sarebbe stato incapace di descrivere la visione esperita nei termini con cui essa si presenta per iscritto: le molteplici citazioni scritturali, le numerose reminiscenze dalla *Visio Drythelmi*, la presenza di vari simboli escatologici – che, come sottolinea Claude Carozzi<sup>138</sup>, sono difficilmente ascrivibili ad influenze provenienti dall'iconografia del tempo – rendono dunque evidente che per molti aspetti il resoconto della visione sia fortemente influenzato dalla mano del suo redattore. Come per molti testi del genere visionario, rimane tuttavia complesso identificare quali e quante siano le sezioni della visione da ritenere interpolate da Sigar.

Oltre ad Orm e Sigar, vi è un terzo attore nominato nel testo: si tratta dell'arcangelo Michele, la guida del visionario. La sua comparsa legata a questo genere si attesta già a partire da alcune versioni della *Visio Pauli*, che identificano in lui l'arcangelo che accompagna le anime all'interno della città di Dio – ruolo che egli riveste anche, per esempio, nella *Visio Thurkilli*. Il suo legame, in termini più generali, con il genere visionario è pertinente se si tiene conto della sua presenza nel testo biblico della *Genesi*, in cui si trova di guardia alle porte del paradiso terrestre quando Adamo ed Eva ne furono cacciati, e in quello dell'*Apocalisse*, la cui profezia afferma che sarà lui ad accompagnare gli uomini nel grande viaggio del mondo ultraterreno e a suonare la tromba nel giorno del giudizio. Tuttavia, il ruolo di guida che qui riveste risulta essere un *unicum* della tradizione visionaria: il suo legame, dunque, in termini più particolari con questo specifico testo, sembra da ascrivere all'influenza iconografica derivante dagli affreschi delle chiese vicine, spesso raffiguranti san Michele.

Infine, nella visione di Orm si nota un attento *reportage* delle coordinate temporali. C'è estrema precisione nella scansione delle fasi che si susseguono: la visione, preceduta da un periodo di grave malattia, è esperita nel 1125, alla fine di novembre, e accompagnata da uno stato di morte apparente durato tredici giorni. Dal 13 dicembre fino al momento della sua morte vive in uno stato di forte sofferenza e, negli ultimi trentasei giorni della sua vita, sopravvive soltanto bevendo un po' d'acqua. Infine, l'1 giugno 1126 la sua anima lascia definitivamente il suo corpo.

---

<sup>138</sup> Carozzi C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine: Ve-XIIIe siècle*, Rome 1994, p. 438.

## 2. *Visio Orm: il testo*

### VITA ET VISIO ET FINIS SIMPLICIS ORM

#### 1. Incipit Vita.

Symeoni monacho venerabili, servo Dei, et sanctissimi presulis Cuthberti Dunelmensis ecclesie precentori, S<igarus> presbyter indignus, in Christo salutem. Domne frater, visionem adolescentis Orm, quam nuper eductus de corpore vidit et, post dies XIII reductus et, sicut dicebat, ab angelo iussus, mihi soli innotuit, ut pecieratis, iam nunc per domnum Aldredum fratrem vestrum vobis transmitto, veniam postulans tarditatis, quam mihi tum artis gramatice ignorantia, tum ingenii contulit hebitudo. Et ego quidem utrum a bono vel a sinistro spiritu eiusmodi sit visio demonstrata, diu animo fluctuavi. Tandem vero, tradens hoc Spiritui veritatis, et legentium iudicio, ac vestre precipue discretioni, rem ex ordine, veritis sane me puerum illum probase frequentius, utrum in tanta rerum varietate repentina narratione, quod simplici puero facile fo<r>et, a se ipso diversus inveniretur. At ille semper uno eodemque modo tocius ordinem visionis enarrabat. De cuius vita ac moribus pauca premisimus, ut sic ad cetera veniamus.

#### 2. Vita et visio et finis simplicis Orm.

Anno igitur ab Incarnatione Domini MCXXV fuit quidam iuenculus in Anglia nomine gratia predictus. Natus est autem de gente Ang<l>orum in parochia ecclesiae que est apud Hovedene, que iuxta flumen Dereuente sita est, ab Eboraca civitate XII ferme miliaris distans. Hic vero a cunabulis inter seculares enutritus, et usque ad finem, quantum etas illa paciebatur, religiose conversatus est; et anno etatis sue XIII, prima die mensis iunii, rebus excessit humanis. Qui cum esset quasi annorum VI aut VII, nullo hominum docente, sed inspirante Spiritu Sancto, Deo vivere studuit eique placere concupivit, videlicet quasi vir proventus etate et intelligentia, atque ad amorem celestis patrie per abstinentiam exarsit, ita ut sese iam ab ocioso sermone constringeret. Quem cum parentes eius ita studiose ieiunare conspicerent, increpabant dicentes: «Cur non comedis?» Quibus flebili voce respondebat dicens: «Nonne sacrum ieiunium est hodie? Quid cogitis me illud frangere?» Plerumque a sua matre ante horam canonicam panem accipiens, caute abscondebatur, donec pro Christi nomine occulte pauperibus erogaret, aut alicui preberet, simulando se aliquam partem illius comedis, cum nec modicum inde gustasset. Diebus dominicis ac festivitibus sanctorum, cum maioribus ad ecclesiam cum gaudio currebat, et quod a sacerdote precipiebatur tenaci memorie commendabat. Transactis igitur annis infance, cepit bone indolis puer existere, et magis ac magis *viam que ducit ad vitam*<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> Matteo 7, 14.

diligere, et secundum sui modulum caritative omnibus ministrare. Erat quippe mire simplicitatis et mansuetudinis ac pacience, veridicus in verbis et amabilis cunctis, *tardus ad loquendum et tardus ad iram*<sup>140</sup>. Virgo permansit corpore, fervebat mentis devocione. Simbolum non didicerat, oracionem dominicam sicut didicerat memoriter recolebat. Cum igitur *hec et his similia secundum Dei legem puerulus observaret*<sup>141</sup>, circa festum santi Michaelis tactus molestia corporali, acri cepit dolore fatigari, et per ebdomadas octo eadem molestia cum gemitu laborare non cessabat. Sed in octava ebdomada nullum omnino cibum sumpsit aut potum. Qua expleta ebdomada, quadam nocte, circa galli cantum, cunctis qui aderant visum est quod ab eo funditus vitalis spiritus recessisset atque corpus remansisset exanime. Cumque post paululum more mortuorum illud obvolvere cepissent, animadvertunt e naribus eius tenuissimum flatum eventilari, et circa pectus aliquantulum vite inesse visebatur. Verum subito corpus frigidum et inflexibile et simillimum mortuo efficiebatur, facies vero illius subito velut vivi hominis apparebat, ac post paululum velut mortui pallida. Mirabantur ergo nimis qui aderant, et utrum viveret an mortuus esset ancipiti fluctuatione hesitabant. Famuli quoque domus, rustica simplicitate decepti, illum huc atque illum in domo stultolabore deferebant, dicentes eum non posse mori in illo aut in illo loco, quandoque super nudam terram, quandoque super stramenta illum deponentes. Ita Dei providentia, ut credi fas est, XIII diebus ac noctibus sine motu et sensu iacuit, numquam os aut oculos aperiens, neque cibum aut potus penitus sumens, sed semper quasi mortuus iacens. Tercia decima igitur nocte superveniente, circa media eiusdem noctis horam, redeunte spiritu et recalescentibus menbris reviviscens, iactabat brachia huc atque illuc, erexitque se qua vi potuit, circumspiciens et quasi de gravi sompno evigilans. Custodientes autem illum, nimio stupore perculsi, insanum esse vel fantasmate resurgentem estimabant. Ipse vero, signans se sancte crucis signaculo, innuebat illis ut ei aquam deferrent; mutus enim erat usque mane. Et accepta aqua, lavit manus suas atque faciem, et os atque dentes de glutinoso flegmate purgabat, et sic appropians calefaciebat se ad ignem. Mane autem facto, cepit loqui his qui aderant, dicens: «Magnum frigus et sitim habeo; facite ignem et date mihi bibere». Ad quem mater: «Fili mi, iam peractis XIII diebus ac noctibus tamquam mortuum te custodivimus, et numquam revivificaturum putabamus. Nunc autem gratias agimus Deo, qui tibi vitam tribuit». At ille ait: «Numquam mortuus fui». Igitur, cum hoc mirum et inauditum in auribus multorum insonisset, universi admirati sunt, dicentes: «Quis unquam vidit talia?»<sup>142</sup> Ille vero rem quam in visione viderat studiose his qui aderant celabat, sicut ei iussum fuerat. His diebus contigit me pro aliquo negotio illis in partibus advenisse, qui cum

---

<sup>140</sup> *Lettera di Giacomo* 1, 19.

<sup>141</sup> *Tobia* 1, 8.

<sup>142</sup> Cfr. *Isaia*, 66, 8.

taliam de predicto puero audissem, accessi ad eum et diligenter ab eo inquirere cepi quid in visione vidisset, vel a quo vel a quali ordine ductus aut reductus fuisset. At ille, propter inbecillitatem corporis vix aliquid loqui prevalens, tamen, me interrogante, quantulo nisu valuit, secreto narravit ab archangelo Mich<sup>a</sup>ele se ductum fuisse, his verbis.

### 3. Hic narrat que viderat.

Quando, inquit, posuerunt me in atrium domus et putabant me mori, <ec>ce quidam vir venerabilis stitit mihi, fulgido preclarus habitu <et> pulcherrimo vultu splendidus, hylarius quoque multum et gaudens aspec<tu>, quem intueri multum delectabar. Capilli eius candidi erant sicut nix<sup>143</sup>, rubicund<o> vestimento erat indutus, sub quo aliud habebat nive candidius indumentum. Librum apertum aureis litteris scriptum in manibus tenebat, cuius due partem ad sinistram erant verse, pars tertia adhuc revolvenda erat. Et cum aspicerem ad illum, *vocavit me nomine meo*<sup>144</sup> dicens: «Dormisne, Orm?» Et respondi: «Dormivi usque nunc». Et ille: «Surge, inquit, et sequere me<sup>145</sup>». Et surrexi et abii cum eo. Et cum iter faceremus, interrogavi eum quis esset. Qui dixit: «Ego sum Michael archangelus». Et repente super sydera perduxit me, et cum elevarer nimiam celi altitudinem, ecce solem et lunam et stellas a longe positas subtus me vidi, que illinc multo maiores mihi videbantur quam hominibus apparent. Venimus itaque a undique choruscha quam felix et vere beatus est qui eas semper aspicere poterit, quia quam delectabiles sint d videndum enarrari non potest! Introduxit ergo me archangelus Michael inter portas celi, et ecce splendor nimius eterne glorie implens et illuminans milia milium angelorum qui assistunt ante Deum<sup>146</sup>, laudantes eum in secula seculorum. Et steti cum ductore meo ante Iesum Filium Dei, et vidi Christum Dominum in cruce positum. Manus et pedes eius in loco clavorum erant sanguinolenti sed plagam lateris eius non vidi. Crux erat preclarissima, in qua positus esse videbatur. Et vidi sanctam Mariam matrem Domini *stantem a dextris Dei*<sup>147</sup>, crucem auream in manu tenentem. Similiter et omnes XII apostolos vidi, cruces aureas tenentes in manibus suis. Et bene cognovi Iesum Christum et sanctam Mariam et omnes XII apostolos. Et ecce quedam mulier venit ante Dominum nudata, lacrimans et gemens, flexis genibus et expansis manibus orabat ad Dominum. Et Dominus ait: «Mundus multum est confusus; si unus inclinet ad me, alius non vult». Et cum hoc dixisset, ecce tres angeli introduxerunt in celum quendam venerabilem virum, veste alba sacerdotali indutum, de cuius <a>dventu gaudium magnum fecit Dominus cum omnibus angelis et sanctis. Et ibi vidi filiam cuius<d>am militis nomine Stephani, candidis vestibibus indutam. Hec cum adhuc in car<ne> fragili viveret, Deum valde

<sup>143</sup> Cfr. *Apocalisse* 1, 14 e *Marco* 9, 2.

<sup>144</sup> *Isaia* 49, 1.

<sup>145</sup> Cfr. *Atti degli Apostoli* 12, 7-8.

<sup>146</sup> Cfr. *Daniele* 7, 10.

<sup>147</sup> *Atti degli apostoli* 7, 55.

diligebat, ita ut et in virginitate perseverare et sa<cr>o velamine indui vellet. Quam cum pater et mater cuidam viro despon<s>are voluissent, et eis resistere non auderet, continuis precibus a Domino impetravit ut immaculata migraret e corpore. Sicque peracta confessione et percepta eucharistia, animam suam celesti sponso reddidit. Pro cuius anima multas pater elemosinas in eius aniversario per annos singulos adhuc facere consueverat.

#### 4. Hic eunt ad infernum.

Post hec predictus angelus ductor meus, librum quem habuerat involutum ibidem relinquens, descendit de celo et duxit me in oblico subtus mundum, ad vallem profundissimam ac tenebrosissimam, plenam fetenti fumo et caligine, in qua puteus inesse videbatur inenarrabilis profunditatis, absorbens iugiter et emittens flammam ignivomas. Omnis regio in circuitu putei valde at horrida, et repleta fumo densissimo et fetore intollerabili ac caligine tenebrarum, que exeunt de puteo baratri. Unus vero ex satellitibus Sathane nigrior fuligine stabat super oram putei, ardens et fetens, visu terribilis et horrendus aspectu, ex cuius ore et naribus et auribus et oculis flammantes scintille exibant. Qui cum mihi nocere voluisset, non potuit propter angelum ductorem meum. Tunc vidi turbam malignorum spirituum, deducentem ad infernum quendam ligatum chatenis igneis, quem proiecerunt in puteum fetentem, de cuius interitu infernus exultans ululabat, eructans flammam pertingentem usque ad celum. Et iussus sum ab angelo infernalium tormenta diligenter intueri. Et vidi animas innumerabiles in inferno ardentes, et pro intollerabili cruciatu gehenne vociferantes et dicentes: «Ve, ve nobis quod create, ve, ve quod unquam nate fuimus!» Et vidi demones, et vermes immortales<sup>148</sup>, et dracones innumerabiles volitantes in flammis visu horribiles, qui omnes cruciabantur eodem supplicio quo anime perditorum cruciabantur, sed tamen animabus miserorum domina<ba>ntur. Unum vero inter alios vidi truculentiorum malignum spiritum, qui ferro [s]tridente torquebat animas dampnatorum. Vidi etiam flumen magnum glacie iuxta ignem, quod est intollerabile frigus, in quo anime miserorum, vicissim ab igne salientes ac discurrendo cadentes retrorsum, summerse sunt et iterum citissime in ignem res<ilie>bant. Et quando erant in igne tunc plorabant, et quando in glaciali flum<ine tunc> stridebant dentibus<sup>149</sup>. Ve illi in sempiternum qui tali plectitur supplicio! V<e, in>quam, ei qui illuc veniet! Melius ei esset quod natus non fuisset<sup>150</sup>. Os inferni ro<tun>dum est quasi puteus. Nunquam vero clausum est, sed semper hians quasi os deg<lu>ciens predam. Et vidi contra aquilonem ignem magnum et latum multo spaci<o> ab inferno distantem, et iuxta ignem ca<m>pum magnum glaciale, in quibus, ut mihi videbatur, anime discurrentes huc atque illuc, aliquando in igne, aliquando in campo glaciali cruciabantur.

<sup>148</sup> Cfr. *Marco* 9, 43-47.

<sup>149</sup> Cfr. *Matteo* 8, 12.

<sup>150</sup> Cfr. *Matteo* 26, 24.

## 5. Hic ad paradisum.

Post hec ductor meus eduxit me de lacu miserie et a regione umbre mortis<sup>151</sup>, ab aquilone semper ascendendo ad meridianam plagam solis<sup>152</sup>, hoc est a nocte perpetua ad diem sempiternum. Venimus ergo ad paradisum, qui circumdatus erat quasi muro marmoreo sereno. Et stetimus in sublime iuxta murum, et iussus sum ab angelo introspicere, et vidi ibi IIII magnas turmas sanctorum, non multo spacio distantes ab invicem, quas dinumerare nemo poterat, ex omni gente que sub celo est<sup>153</sup>. Una turba erat sanctorum puerorum, quorum non est numerus, ambulantium et cantantium Deo<sup>154</sup> laudes per delectabilem et viridem et floridam viam. Altera turba erat virorum religiosorum et sanctorum monachorum. Tercia turba erat sanctorum episcoporum, sacerdotum ac diversorum ordinum, et cum eis turba virorum ac mulierum innumerabilium. Omnes glorificabant Dominum et cantabant canticum leticie, et dulcem melodiam resonabant ad invicem. Et omnes vestiti erant *vestimentis albis*<sup>155</sup> ac diversi[s] coloribus. Omnes leti et ornati erant, sed non equaliter, et *alius sic, alius autem sic*<sup>156</sup>. Et extra murum erant quidam monachi et nonnulli presbyteri, non tam bene ornati, neque sic leti sicut et illi qui intra murum fuerunt.

## 6. Iterum in celum.

Deinde angelus introduxit me iterum in celum ante Dominum. Et tunc vidi Dominum *sedentem super solium excelsum*<sup>157</sup> et in circuitu throni multitudines angelorum, stantes et laudantes Deum<sup>158</sup>, et inestimabili claritate fulgentes. Et bene recognovi Dominum et sanctam Mariam et omnes XII apostolos. Sancta Maria ad dexteram Dei sedebat, et XII apostoli sedebant super thronos XII<sup>159</sup> et loquebantur ad invicem, sed verba eorum intelligere non potui. Ipsum autem <Dominum vi>di habere gladium magnum choruschantem sicut fulgur<sup>160</sup>, a quo gladio ego <ter>rore perterritus eram. Gladius ipse ex utraque parte erat acutus<sup>161</sup>, et, ut mihi videbatur, <due pa>rtes eius extracte erant, tertia pars adhuc in vagina erat. Similiter et omnes <XII> apostoli habebant gladios, eodem modo extractos. Sancta Maria gladium non habebat, <sed Domini>m suppliciter pro omni populo exorabat. Hec et alia multa vidi, que nulli homini mihi revelare licet. Tunc ait mihi angelus: «Eamus ad domum tuam». Cui respondi: «Domine,

<sup>151</sup> Cfr. *Salmi* 39, 3; *Salmi* 106, 14; *Isaia* 9, 2.

<sup>152</sup> Cfr. *Ezechiele* 47, 19.

<sup>153</sup> Cfr. *Apocalisse* 7, 9.

<sup>154</sup> Cfr. *Daniele* 3, 24.

<sup>155</sup> *Apocalisse* 4, 4.

<sup>156</sup> *Prima lettera ai Corinzi* 7, 7.

<sup>157</sup> *Isaia* 6, 1.

<sup>158</sup> Cfr. *Apocalisse* 7, 9-11.

<sup>159</sup> Cfr. *Luca* 22, 30.

<sup>160</sup> Cfr. *Apocalisse* 1, 16.

<sup>161</sup> Cfr. *Apocalisse* 1, 16.

dimitte me semper hic esse». At ille: «Non, inquit, hic modo potes esse». Et *in momento, in ictu oculi*<sup>162</sup> dilapsi sumus e celo ad Ierusalem. Deinde redeuntes Angliam, monstrante angelo, Romam vidi. Malignos spiritus multos in hoc mundo vidi, bonorum vero spirituum paucos. Cumque venissemus domum, dixit mihi angelus: «Dic Sigaro presbytero de Neubolde que vidisti, atque Creatori tuo esto obediens. *Declina a malo et fac bonum*<sup>163</sup>, et cum rediero, in pace te reducam. Et cum hoc dixisset, statim revixi.

7.

Dum hec omnia mihi retulisset, interrogavi eum si sciret corpus suum hic fuisse, dum in visione duceretur. Qui respondit: «Totum me, inquit, ductum esse putabam, et una hora non mihi videbar in visione fuisse». Item interrogavi eum si vidisset monachos aut presbyteros mundanos in celo vel inferno. At ille: «Prohibitum est inquit, mihi, ne de hoc aliquid tibi dicam». Item quesivi ab e utrum vidisset Heliam et Enoch, et dixit: «Non». Iterum dixi: «Audisti aliquid de Antichristo?» Qui ait: «Adhuc bonum spacium est usque ad adventum eius».

8.

Igitur post visionem quam viderat, a XVII kalendas ianuarii usque ad kalendas iunii vixit, tantis doloribus et debilitate corpusculi pressus, ut loqui vix posset. Nunquam in aliquam partem caput levare vel per se sustinere poterat. *Bases eius et plante*<sup>164</sup>, a suis compagibus dissolute, incessum negabant. Die ac nocte pre nimio dolore cordis assidue voces grandes edidit. Et nisi sepius ammonitus fuisset, nunquam cibum gustare vellet. Appropinquante autem termino vite sue, post peractam confessionem, accepit corpus Domini cum fiducia, et statim obmutuit. Ita XXXVI diebus sine cibo et sine loquela permanens, et parvo aque gustu bis in die contentus, demum XXXVI die circa noctem migravit a seculo. Altera autem die post obitum eius, visum est nobis omnibus, id est presbyteris, monachis, clericis, laicis, denudare eum, ut videremus si omnino vitalis spiritus ab eo recessisset, ne forte iterum raptus esset et per errorem vivus sepeliretur. Vidimus ergo carnem penitus consumptam, pellem tantummodo cum ossibus relictam. Sepultus est itaque in cimiteria ecclesie prefate Sancti Petri, iuxta tumulum virginis cuius animam vidit in celo.

---

<sup>162</sup> *Prima lettera ai Corinzi* 15, 52.

<sup>163</sup> *Salmi* 36, 27.

<sup>164</sup> *Atti degli apostoli* 3, 7.

## 2. *Visio Orm*: traduzione

### VITA E VISIONE E MORTE DELL'INGENUO ORM

#### 1. Inizia la vita.

L'indegno prete Sigar saluta in Cristo il monaco Simeone, servo di Dio, e primo cantore della chiesa del santissimo vescovo Cutberto di Durham. Signore fratello, ora vi trasmetto – come avevate chiesto – attraverso il signore vostro fratello Aldredo, la visione del fanciullo Orm, visione che, condotto fuori dal proprio corpo, ha recentemente visto e, riportato dopo tredici giorni e – proprio come raccontava – per ordine dell'angelo, ha raccontato solo a me; chiedo venia per la lentezza, che mi hanno causato tanto l'ignoranza dell'arte della grammatica quanto la debolezza delle capacità naturali. Io a lungo sono stato incerto se una visione di questo genere sia mostrata da uno spirito buono o da uno malvagio. Alla fine in realtà, affidando ciò allo Spirito di verità, e al giudizio di coloro che lo leggono, e soprattutto alla vostra discrezione, mi sono preoccupato di descrivere le cose con ordine, come le ho ascoltate da lui, senza alcuna diminuzione. Avrete saputo che quel ragazzo è stato molto spesso esaminato da me con giudizio, se mai con una narrazione improvvisa si fosse fatto trovare incoerente in una tale abbondanza di cose, cosa che sarebbe probabile per un fanciullo ingenuo. Ma lui raccontava l'ordine di tutta la visione sempre nello stesso modo. Abbiamo premesso poche cose riguardo alla sua vita e ai suoi costumi, per poi arrivare così alle altre cose.

#### 2. Vita e visione e morte dell'ingenuo Orm.

Nell'anno 1125 dall'incarnazione del Signore in Anglia viveva un giovane di nome Orm, di circa tredici anni, dotato soprattutto del dono della sincerità e dell'umiltà. Nacque infatti dal popolo degli Angli in una parrocchia della chiesa che si trova presso Howden, che è situata vicino al fiume Derevvente, distante circa dodici miglia dalla città di York. Questi, cresciuto fin dalla culla tra i laici, e fino alla fine, per quanto consentiva quell'età, fu devotamente convertito; e nel suo quattordicesimo anno, nel primo giorno del mese di giugno, si allontanò dalle cose umane (morì). Questi, quando aveva circa sei o sette anni, senza che nessun uomo lo istruisse, ma per ispirazione dello Spirito Santo, volle vivere con Dio e desiderò di piacergli, vale a dire come un uomo avanzato nell'età e nell'intelligenza, e si accese per amore della patria celeste attraverso l'astinenza, fino al punto che ormai si frenava dal discorso vano. Quando i suoi genitori si accorsero che questi digiunava con tale zelo, lo rimproveravano dicendo: «Perché non mangi?» Rispondeva loro con una voce flebile, dicendo: «Non è forse oggi il giorno del sacro digiuno? Perché volete che io lo infranga?» Prendendo solitamente il pane da sua madre prima dell'ora stabilita, cautamente lo nascondeva, poi lo distribuiva ai poveri di

nascosto nel nome di Cristo, o lo offriva a qualcuno, fingendo di averne mangiato una parte, quando non ne aveva assaggiato neanche un pezzetto. Di domenica e nelle feste dei santi, correva alla chiesa con gioia come i più grandi, e ciò che era insegnato dal sacerdote lo imparava a memoria con tenacia. Trascorsi dunque gli anni dell'infanzia, il ragazzo iniziò a mostrarsi di buona indole, e ad apprezzare poco alla volta *la via che conduce alla vita* e a mettersi a servizio di tutti con carità secondo la sua norma. Era infatti dotato di ammirevole semplicità e bontà e costanza, sincero nelle parole e amabile con tutti, *lento a parlare e lento all'ira*. Rimase vergine nel corpo, ardeva per la devozione dello spirito. Non aveva imparato la professione di fede, [però] aveva imparato l'orazione domenicale così che la meditasse a memoria. Dunque, *avendo il bambino adempiuto queste cose e altre simili a queste secondo la legge di Dio*, vicino alla festa di san Michele colpito dalla sofferenza del corpo, iniziò ad essere indebolito a causa di un acuto dolore, e per otto settimane non finiva di soffrire con gemiti per quella stessa sofferenza. Ma nell'ottava settimana non assunse alcun cibo né bevanda. Finita questa settimana, una notte, circa al canto del gallo, sembrò a tutti coloro che erano presenti che lo spirito vitale si fosse del tutto allontanato da lui e che il corpo fosse rimasto esanime. E avendo iniziato poco dopo ad avvolgerlo secondo l'usanza funebre, si accorsero che un soffio molto tenue era emesso dalle sue narici, e intorno al petto si vedeva che c'era ancora un po' di vita. Tuttavia improvvisamente il corpo si era fatto freddo e rigido e similissimo a uno morto, in particolare il suo aspetto sembrava improvvisamente come quello di un uomo vivo, e poco dopo pallido come quello di un morto. Di conseguenza coloro che erano presenti si meravigliavano moltissimo, e a causa di quell'ambigua instabilità erano incerti se visse o fosse morto. E i servi della casa, ingannati dalla loro ingenua semplicità, lo spostavano qui e lì nella casa con uno sforzo insensato, dicendo che lui non potesse morire in quello o in quell'altro luogo, ponendolo talvolta sulla nuda terra, talvolta sulla paglia. Così per la provvidenza di Dio, come si pensa che sia giusto, giacque immobile e senza sensi per tredici giorni e notti, non aprendo mai gli occhi o la bocca, né assumendo mai alcun cibo o bevanda, ma giacendo sempre come fosse morto. Dunque giungendo la tredicesima notte, circa a mezzanotte, rinascendo con lo spirito che tornava e con le membra che si riscaldavano, agitava le braccia qua e là, e si alzò con la forza che poté, guardandosi attorno come risvegliandosi da un sonno profondo. Poi coloro che badavano a lui, stupiti dalla straordinaria sorpresa, credevano che fosse pazzo o che stesse rinascendo come fantasma. Egli, segnandosi solennemente col segno della croce, faceva loro segno che gli portassero dell'acqua; infatti rimase muto fino al mattino. E presa l'acqua, lavò le sue mani e il viso, e ripuliva la bocca e i denti da un muco vischioso, e così avvicinandosi al fuoco si scaldava. Fattosi mattino, iniziò a parlare a coloro che gli erano vicino dicendo: «Ho

sete e molto freddo, accendete il fuoco e datemi da bere». A questi la madre: «Figlio mio, orbene ti abbiamo custodito come fossi morto per i trascorsi tredici giorni e notti, e non credevamo che saresti mai tornato in vita. Ora invece rendiamo grazie a Dio, che ti ha concesso la vita». E lui rispose: «Non sono mai morto». Allora, poiché ciò risuonò straordinario e strano alle orecchie di molti, tutti si stupirono, dicendo: «Chi ha mai visto cose come queste?» Lui in realtà con diligenza nascondeva a coloro che si trovavano lì ciò che aveva visto in visione, così come gli era stato ordinato. In quei giorni capitò che io fossi giunto da quelle parti per qualche faccenda, e poiché avevo sentito tali cose di questo ragazzo, mi recai da lui e accuratamente iniziai a chiedergli che cosa avesse visto nella visione, e da chi o per quale ordine fosse stato guidato e riportato. Ma egli, a causa della debolezza del corpo, riusciva a stento a dire qualcosa, tuttavia, a me che domandavo, per quanto riuscì sforzandosi, raccontò in segreto che era stato guidato dall'arcangelo Michele, con queste parole.

### 3. Qui narra ciò che aveva visto.

Quando, disse, mi posero nell'atrio della casa e mi consideravano morto, ecco che un uomo venerabile si presentò a me, luminoso nell'abito brillante e splendido sul suo bellissimo volto, e anche molto allegro e gioioso nell'aspetto, che mi dilettao molto a guardare. Aveva i capelli candidi come neve, era avvolto da un vestito vermiglio, sotto il quale aveva un'altra veste candida come neve. Teneva tra le mani un libro aperto scritto con lettere dorate, del quale due parti erano rivolte a sinistra, la terza parte doveva ancora essere sfogliata. E mentre lo osservavo, *mi chiamò col mio nome* dicendo: «stai per caso dormendo, Orm?» E io risposi: «Ho dormito fino ad ora». E lui disse: «Alzati e seguimi». Mi alzai e me ne andai con lui. E mentre percorrevamo la strada, gli chiesi chi fosse. Questi rispose: «Io sono l'arcangelo Michele». E improvvisamente mi portò sopra le stelle, e mentre ero sollevato nell'enorme estensione del cielo, ecco che da lontano vidi la luna, il sole, le stelle posti sotto di me, che da lì mi sembravano molto più grandi di quanto paiano agli uomini. Arrivammo dunque alle porte del cielo, che sembravano risplendere ovunque di pietre e gemme preziose e brillare di oro purissimo. E quanto è felice e veramente beato colui che potrà sempre guardarle, poiché non si può raccontare quanto siano piacevoli alla vista! Allora l'arcangelo Michele mi fece entrare nelle porte del cielo, ed ecco lo splendore enorme della gloria eterna che riempie ed illumina migliaia di migliaia di angeli che si trovano davanti a Dio lodandolo nei secoli dei secoli. E rimasi con la mia guida davanti a Gesù figlio di Dio, e vidi Cristo Signore posto sulla croce. Le mani e i piedi di lui erano sanguinanti nei punti dei chiodi, ma non vidi la sua piaga nel fianco. La croce su cui si vedeva che era posto, era luminosissima. E vidi santa Maria madre di Dio *che stava alla destra di Dio*, che teneva in mano una croce d'oro. Allo stesso modo vidi tutti i dodici

apostoli, che tenevano croci d'oro nelle loro mani. E riconobbi distintamente Gesù Cristo e santa Maria e tutti i dodici apostoli. Ed ecco che una donna nuda venne davanti a Dio, piangendo e gemendo, e dopo essersi inginocchiata e aver disteso le mani pregava Dio. E il Signore disse: «Il mondo è molto disordinato; se uno si inchina a me, un altro non vuole». E quando ebbe detto ciò, ecco tre angeli portarono in cielo un uomo venerabile, avvolto in una bianca veste sacerdotale, del cui arrivo il Signore si rallegrò molto con tutti gli angeli e i santi. E qui vidi la figlia di un soldato di nome Stefano, vestita di una candida veste. Avendo lei vissuto fino ad ora nella caduca carne, amava Dio così intensamente che voleva permanere nella verginità e avvolgersi col velo sacro. Poiché il padre e la madre volevano darla in sposa ad un uomo, e lei non osava opporsi a loro, con preghiere insistenti ottenne dal Signore di allontanarsi dal corpo ancora immacolata. Così, compiuta la confessione e presa l'eucaristia, restituì la sua anima allo sposo celeste. Ogni anno all'anniversario della sua morte, il padre era solito fare ancora elemosine per la sua anima.

#### 4. Qui vanno all'inferno.

Dopo queste cose, il sopracitato angelo, mia guida, lasciando arrotolato lì il libro che aveva avuto, discese dal cielo e mi portò in obliquo sotto al mondo, ad una valle profondissima e molto tenebrosa, piena di fumo maleodorante e oscurità, nella quale sembrava ci fosse un pozzo di indicibile profondità, che continuamente inghiottiva ed emetteva fiamme che vomitavano fuoco. Ogni zona circostante al pozzo era molto squallida, e riempita da un fumo densissimo e da una puzza intollerabile e dall'oscurità delle tenebre, che uscivano dal pozzo del baratro. Uno degli aiutanti di Satana più nero della fuliggine stava sulla bocca del pozzo, ardente e maleodorante, spaventoso alla vista e terribile nell'aspetto, dalla cui bocca e orecchie e narici e occhi uscivano scintille ardenti. Nonostante questi volesse farmi del male, non poté a causa del mio angelo guida. Allora vidi una folla di spiriti maligni che portavano all'inferno un uomo legato con catene ardenti, che gettarono nel pozzo fetente, per la morte del quale l'inferno ululava esultante, eruttando una fiamma che arrivava fino al cielo. E mi fu ordinato dall'angelo di osservare attentamente i tormenti infernali. E vidi innumerevoli anime che bruciavano nell'inferno, e che a causa dell'insopportabile dolore della geenna urlavano e dicevano: «Guai, guai a noi perché siamo state create, guai, guai a noi perché mai siamo nate!». E vidi demoni, e vermi immortali, e innumerevoli draghi terribili a vedersi che volavano nelle fiamme, che erano tutti afflitti dallo stesso supplizio con cui erano torturate le anime degli infelici, ma tuttavia dominavano le anime dei miserabili. Tra gli altri vidi persino uno spirito maligno molto feroce, che torturava le anime dei dannati con un ferro stridente. Vicino al fuoco vidi anche un grande fiume di ghiaccio, che è insopportabilmente freddo, nel quale erano immerse le anime

dei miserabili, che a vicenda saltavano fuori dal fuoco e correndo cadevano indietro, e di nuovo velocissime ritornavano di corsa nel fuoco. E quando erano nel fuoco, in quel momento piangevano, e quando erano nel fiume di ghiaccio, in quel momento stridevano i denti. Guai a colui che è condannato ad un tale supplizio in eterno! Guai, dico, a colui che giungerà qui! Meglio per quell'uomo se non fosse mai nato! La bocca dell'inferno è rotonda come un pozzo. In verità non fu mai chiusa, ma essendo sempre aperta inghiottiva la sua preda come fosse una bocca. E vidi verso nord un fuoco molto grande ed esteso, distante di molto spazio dall'inferno, e vicino al fuoco un grande campo di ghiaccio, nei quali, come mi sembrava, le anime correndo qua e là erano torturate talvolta nel fuoco, talvolta nel campo di ghiaccio.

#### 5. Qui in paradiso.

Poi la mia guida mi portò via dalla palude della sofferenza e dalla regione delle tenebre della morte, ascendendo sempre da Nord verso la regione meridionale del sole, cioè dalla notte perpetua al giorno eterno. Arrivammo dunque al paradiso, che era circondato come da un muro di marmo chiaro. E rimanemmo in alto vicino al muro, e mi fu ordinato dall'angelo di guardare dentro, e qui vidi quattro grandi schiere di santi, non molto distanti le une dalle altre, che nessuno poteva contare, di ogni popolo che si trova sotto al cielo. Una schiera era di bambini santi, dei quali non c'è numero, che camminavano e lodavano Dio su una via piacevole e verdeggiante e fiorita. Un'altra schiera era di uomini religiosi e monaci santi. La terza schiera era di santi vescovi, sacerdoti e vari ordini, e con questi una folla innumerevole di uomini e donne. Tutti glorificavano Dio e cantavano canti di gioia, e a vicenda facevano risuonare una dolce melodia. E tutti erano *avvolti in candide vesti* e di diversi colori. Erano tutti sereni e adorni, ma non egualmente, *chi in un modo, chi in un altro*. E al di là del muro c'erano alcuni monaci e alcuni preti, non così ben adorni, e nemmeno così lieti come lo erano quelli all'interno delle mura.

#### 6. Di nuovo in cielo.

Poi l'angelo mi portò di nuovo nel cielo davanti a Dio. E allora *vidi il Signore seduto su un trono alto*, e attorno al trono una moltitudine di angeli, che stavano in piedi e lodavano Dio, e che rispondevano di una luce inestimabile. E riconobbi distintamente Gesù Cristo e santa Maria e tutti i dodici apostoli. Santa Maria sedeva alla destra di Dio, e i dodici apostoli sedevano su dodici troni e parlavano gli uni con gli altri, ma non potei capire le loro parole. Vidi anche che il Signore stesso aveva in mano una grande spada splendente come un fulmine, dalla quale io ero atterrito per la paura. La stessa spada era affilata da entrambi i lati, e, come mi sembrava, due parti erano estratte, la terza parte era ancora nel fodero. Allo stesso modo tutti i dodici apostoli avevano delle spade, estratte allo stesso modo. Santa Maria non aveva una spada, ma

pregava il Signore con suppliche per ogni popolo. Ho visto queste cose e molte altre, che non è lecito che io riveli ad alcun uomo. Allora mi disse l'angelo: «Andiamo a casa tua». Gli risposi: «Signore, lascia che io resti qui per sempre». Ma lui disse: «Ora non puoi stare qui». E *in un istante, in un batter d'occhio* scivolammo dal cielo a Gerusalemme. Allora ritornando in Anglia, con l'angelo che me la mostrava, vidi Roma. Vidi molti spiriti maligni in questo mondo, veramente pochi spiriti buoni. E quando arrivammo a casa, mi disse l'angelo: «Di al prete Sigar di Newbold ciò che hai visto, e sii obbediente al tuo Creatore. Allontanati dal male e fai il bene, e quando sarò ritornato, ti riporterò in pace». E dopo che ebbe detto ciò, improvvisamente resuscitai.

7.

Dopo che mi ebbe raccontato tutte queste cose che aveva visto, gli chiesi se sapesse che il suo corpo era stato qui, mentre era condotto in visione. Questi rispose: «Pensavo – disse – di essere condotto tutto intero, e allo stesso tempo non mi sembrava di essere in una visione». Inoltre gli chiesi se avesse visto monaci o preti mondani in cielo o nell'inferno, ma egli disse: «Mi è proibito dirti qualcosa riguardo a ciò». Inoltre gli chiesi se per caso avesse visto Elia o Enoc, e disse: «No». Di nuovo dissi: «Hai sentito qualcosa riguardo all'Anticristo?» Questi rispose: «C'è ancora molto tempo fino al suo avvento».

8.

Allora dopo la visione che aveva visto, visse dal diciassette dicembre al primo di giugno, oppresso da dolori e da una debolezza del piccolo corpo tanto forti che poteva a mala pena parlare. Non poteva mai alzare la testa da qualche parte o sostenersi da solo. *I suoi piedi e le caviglie*, slegate dalle loro articolazioni, impedivano la camminata. Giorno e notte a causa dell'enorme dolore al cuore urlava di continuo a gran voce. E se non fosse stato rimproverato spesso, non avrebbe voluto ingerire cibo. Avvicinandosi allora il termine della sua vita, dopo aver terminato la confessione, prese il corpo di Cristo con sicurezza, e improvvisamente si ammutolì. Così rimanendo trentasei giorni senza cibo e senza parlare, e soddisfatto di un piccolo sorso d'acqua due volte al giorno, infine al trentaseiesimo giorno di notte lasciò questa vita. Tuttavia il giorno successivo alla sua morte, sembrò opportuno a tutti noi, cioè preti, monaci, chierici e laici, di spogliarlo per vedere se lo spirito vitale se ne fosse andato da lui del tutto, e non fosse per caso stato nuovamente rapito in sogno e in modo che non fosse seppellito vivo per errore. Vedemmo dunque la carne consumata fino in fondo, la pelle rimasta solamente con le ossa. Fu sepolto allora nel cimitero della chiesa dedicata a san Pietro, vicino alla tomba della vergine la cui anima vide in cielo.

## 4. Analisi

### 4.1. La premessa di Sigar

La forma epistolare del testo si riconosce fin dalle prime parole, con le quali il prete Sigar saluta il suo destinatario, il monaco Simeone. Prima di trasmettergli il contenuto della visione, tuttavia, Sigar si dedica alla stesura di una lunga premessa, che per certi versi si potrebbe definire topica dei redattori del XII secolo, e si articola in due diversi momenti.

Una prima fase meramente introduttiva rispetto al contenuto dell'epistola è accompagnata da una dichiarazione di incapacità, da parte del redattore, di trascrivere con una buona *ars gramaticae* quanto gli è stato raccontato dal fanciullo; dichiarazione, questa, già enunciata nella *Visio Baronti* e successivamente riutilizzata anche dalla *Visio Thurkilli* e dalla *Visio Tnugdali*. In seguito – prima di inserire una piccola dimostrazione che quanto Orm abbia raccontato non sia frutto di un'invenzione – dichiara che tutto ciò che sta mettendo per iscritto è esattamente quanto gli è stato riferito dal fanciullo, *sine ulla diminucione*: affermazione, questa, che all'interno del genere visionario si riscontra nella *Visio Rotcharii* e nella *Visio Wettini*, e che ricorda da vicino la minaccia contenuta in *Apocalisse* 22, 18, che vieta di aggiungere o togliere al libro profetico qualsiasi informazione.

Una seconda fase della premessa, invece, si focalizza su un'attenta introduzione al personaggio di Orm, del quale vengono fornite minuziose informazioni sulle coordinate spazio-temporali riguardanti la sua vita, l'avvento della malattia che lo colpì, la durata della topica morte apparente – durante la quale Sigar dimostra grande attenzione al *reportage* delle reazioni fisiche del corpo del fanciullo –, il risveglio e la morte. Per completare il quadro della personalità del ragazzo, inoltre, viene fornita un'approfondita descrizione del suo stile di vita, profondamente devoto e fedele alle orme di Cristo, nonostante la sua giovane età e la sua superficiale conoscenza delle Scritture.

Conclusa la presentazione del principale attore del testo, Sigar lascia ora che sia Orm a parlare, riportando dunque in prima persona la sua intera visione.

### 4.2. Cosmografia ed itinerario

All'interno del testo in esame si nota una certa accuratezza nella descrizione dell'itinerario cosmografico percorso da Orm: il suo viaggio comincia con un'ascesa al cielo, che si trova più in alto della luna, del sole e delle stelle; prosegue poi il viaggio con una discesa all'inferno, verso il quale si dirige con un movimento in obliquo in quanto situato al di sotto del mondo, a Nord. Successivamente si avvia verso il paradiso – che si trova a Sud – con uno spostamento ascensionale; al di fuori delle sue mura si trovano alcuni monaci e preti, dei quali

il fanciullo ci dice solamente che sono meno felici delle anime di coloro che si trovano all'interno. Infine, torna nuovamente in cielo e di qui, in un batter d'occhio, si ritrova sulla Terra, a Gerusalemme, e sorvola Roma prima di tornare in Inghilterra. Quest'ultimo spostamento permette di ipotizzare – come sottolinea Carozzi<sup>165</sup> – che il cielo si trovi, seguendo un asse verticale, sopra Gerusalemme, considerata allora al centro del mondo. Di conseguenza, l'inferno e il paradiso si troverebbero situati a due estremi opposti rispetto all'asse centrale del mondo – identificato dalla retta passante per il cielo e per Gerusalemme – che segnerebbe dunque il passaggio *a nocte perpetua ad diem sempiternum*; disposizione che sarà la medesima adottata da Dante per orientare il proprio universo ultraterreno. La struttura generale della visione di Orm richiama dunque quella della *Visio Pauli*, nella quale, tuttavia, all'asse centrale si oppongono l'ovest e l'est, qui sostituiti dal nord e dal sud. Una tale sostituzione si spiega tenendo conto del contesto culturale in cui la visione di Orm prende forma. Secondo la tradizione celtica, infatti, il Nord era la sede delle divinità e, insieme a loro, delle anime dei morti che avevano lasciato la vita terrena. Per opposizione, dunque, il sud identificava la regione dei vivi. Con l'avvento del cristianesimo, tuttavia, il sud iniziò ad individuare la *sede dei veri viventi*<sup>166</sup>, in modo da contrastare quella delle divinità pagane divenute – agli occhi della nuova religione dominante – simbolo di dannazione. Si attesta dunque un nuovo assetto ultramondano: il sud diviene la regione di Dio e della salvezza, mentre il nord è sede di satana e della dannazione.

Ma la *Visio Pauli* non è l'unico testo cui la nostra visione attinge per la sua struttura cosmografica: vediamo infatti che nella visione di Orm si ha l'aldilà diviso in quattro sezioni – cielo, inferno, paradiso, luogo al di fuori delle mura del paradiso –, particolarità che non può non richiamare alla mente la strutturazione ultramondana adottata per la prima volta da Beda con la *Visio Drythelmi* cui – come si avrà modo di evidenziare – la nostra visione fa frequentemente riferimento.

#### 4.2.1. Il cielo

Quando ormai il fanciullo era ritenuto morto, ecco che gli si presenta l'arcangelo Michele, pronto ad accompagnarlo nella sua visione, connotato dalle topiche caratteristiche associate ad un abitante paradisiaco: aspetto venerabile, rilucente, gioioso, con una candida veste. Presenta tuttavia due elementi innovativi: indossa un soprabito vermiglio, inusuale per gli angeli, ma tipico della sua iconografia guerriera, e tiene tra le mani un libro con scritte oro,

---

<sup>165</sup> Carozzi, *Le voyage de l'âme* cit. pp. 439-440.

<sup>166</sup> *Navigatio sancti Brendani: alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, a cura di G. Orlandi – R. Guglielmetti, Firenze 2014, p. LI.

che ha le pagine voltate solo per i due terzi. Questo secondo aspetto di novità, come si approfondirà più avanti, costituisce il primo simbolo escatologico che si incontra nella visione.

La prima sezione in cui il fanciullo sarà trasportato è il cielo: durante l'ascesa, si riscontra un motivo topico per le visioni, che trae origine da uno dei testi classico-filosofici che si sono rivelati fondamentali per l'origine del genere. Si tratta del *Somnium Scipionis* ciceroniano – sesto e ultimo libro del *De Republica* – che ha conosciuto una grandissima diffusione in forma autonoma rispetto al dialogo filosofico di cui faceva originariamente parte. Una notte appaiono in sogno a Scipione Emiliano il suo avo adottivo Scipione Africano e il padre naturale Emilio Paolo. Questi gli mostrano la vita dei beati nell'aldilà e lo esortano a continuare a dedicarsi al bene supremo della Patria, così da meritarsi, come premio dopo la morte, l'accesso a quel luogo celeste di beatitudine. Nel momento della loro ascesa al cielo, Scipione Emiliano ricorda di aver contemplato dall'alto l'universo, e ogni astro posto sotto di lui gli sembra molto più grande di quanto non gli apparisse quando si trovava sulla Terra: ed anzi, è proprio quest'ultima a mostrarsi molto piccola, quasi insignificante. Impossibile allora non notare il forte parallelismo che si instaura tra questo testo e la nostra visione. Orm infatti afferma:

super sydera perduxit me, et cum elevarer in nimiam celi altitudinem, ecce solem et lunam et stellas a longe positas subtus me vidi, que illinc multo maiores mihi videbatur quam hominibus apparent.

Non è certamente questo l'unico testo in cui un tale motivo fa la sua comparsa, ed è per questa ragione che non è possibile ipotizzare con certezza un legame diretto con il *Somnium Scipionis*. È tuttavia particolarmente rilevante sottolineare come le visioni precedenti a quella di Orm facciano sì riferimento al *topos*, ma nessuna di esse vi si accosti negli stessi termini con cui invece lo fa il nostro fanciullo. Si veda, infatti, innanzitutto la *Visio Pauli*, il cui visionario, nell'osservare l'universo dall'alto, si focalizza maggiormente sulle esigue dimensioni della Terra più che sulla grandezza degli altri astri:

respexi de celo in terra, et vidi totum mundum, et erat quasi nihil in conspectu meo<sup>167</sup>.

Per quanto riguarda una generica vista dall'alto dei pianeti, è di riferimento il testo della *Visio Salvii* contenuta nell'*Historia Francorum* di Gregorio di Tours: il visionario, preso da due

---

<sup>167</sup> Da Carozzi C., *Eschatologie et au-delà* cit., p. 196. (Trad. da *Apocrifi del Nuovo Testamento* cit., p. 362: *guardai giù dal cielo sulla Terra e osservai il mondo intero; mi sembrava un nulla allo sguardo*).

angeli, è portato in cielo, ed afferma che gli sembra di avere sotto i piedi non solo *hoc squallidum saeculum*<sup>168</sup>, ma anche il sole, la luna, le nuvole e le stelle.

Anche per quanto riguarda la visione di Fursa si assiste allo sguardo del visionario verso il basso per osservare la Terra, ma qui si sorvola del tutto sull'aspetto delle dimensioni del mondo e dei pianeti: l'espedito è utilizzato solo per guardare dall'alto i quattro fuochi che si trovano al di sopra della terra.

La visione di Orm risulta dunque l'unico testo del genere visionario a riprendere in modo così fedele il *topos*, e lo fa proprio nei termini con cui questo era stato trattato nel *Somnium Scipionis*.

Sollevato dunque dall'angelo Michele, Orm giunge alle porte del cielo, caratterizzate secondo i motivi dettati dalla descrizione apocalittica della Gerusalemme celeste: sono incastonate di pietre preziose ed oro purissimo, e al loro interno risplende la gloria eterna degli angeli che si trovano dinnanzi a Dio.

In cielo Orm assiste a due visioni di Cristo: una, in apertura del suo viaggio ultraterreno, raffigura Cristo posto su una croce luminosissima, segnato dalle ferite dei chiodi sui polsi e sui piedi; l'altra, invece, si colloca durante una seconda visita al cielo che avviene al termine del suo percorso, prima di tornare sulla Terra, durante la quale vede Cristo in trono. In entrambi i casi, il figlio di Dio si trova circondato dai santi apostoli e dalla vergine Maria. Come si è visto in precedenza, nelle visioni medievali è frequente che il visionario – o il redattore – concluda il racconto della visione senza aver trattato per intero le regioni paradisiache; chi perché non si ritiene in grado di descriverle, chi perché ha perduto memoria di un così alto momento per il proprio intelletto, chi perché non è riuscito ad entrarvi a causa della propria imperfezione umana. Orm, invece, va ben oltre: nonostante non manchi di sottolineare la propria inadeguatezza alla totale comprensione di una visione così elevata – si ricorderà, infatti, la dichiarazione di incapacità di comprensione dei dialoghi avvenuti tra i santi durante la sua seconda ascensione al cielo –, il fanciullo inizia e conclude il proprio viaggio incontrando Gesù e la Vergine. La presenza di quest'ultima non è un'innovazione della visione qui analizzata: sembra da ascrivere ad un'influenza da parte dei testi di *exempla* provenienti dall'ambiente cistercense – di cui la nostra visione è figlia –, nei quali si riscontra frequentemente un incontro con Maria<sup>169</sup>. Più innovativa, invece, risulta la comparsa di Cristo: in nessuna delle tredici visioni mediolatine prese in analisi, cronologicamente precedenti a quella di Orm, si attesta la Sua

---

<sup>168</sup> Da Gregorio di Tours cit., p. 100.

<sup>169</sup> Per alcuni esempi della presenza della Vergine nei testi provenienti da ambienti cistercensi si veda, ad esempio, la produzione di Cesario di Heisterbach.

presenza. A sottolinearne l'importanza è innanzitutto Carozzi<sup>170</sup>, che evidenzia come il fanciullo, nella visione di Cristo in croce, vi si riferisca facendo ricorso a due termini: uno, *Filius Dei*, che ne delinea l'aspetto umano; l'altro, *Christus dominus*, che si focalizza sul suo aspetto divino. Se si osserva attentamente la sua descrizione, Gesù appare qui con i segni dei chiodi sugli arti, ma risulta assente la piaga del petto, che costituisce il segno della morte definitiva. Allora, la croce in questa sede non è simbolo della passione, ma di trionfo, di sconfitta della morte eterna, che non lo tange nemmeno nell'aspetto fisico. Tanto più che con la sua seconda visita al cielo, Orm lo ritroverà seduto su quel trono che dapprima dal profeta Isaia<sup>171</sup>, e per ultimo dall'*Apocalisse*<sup>172</sup>, gli è attribuito in quanto eterno re dell'umanità. Se la visione di Orm risulta forse essere la prima ad ardire di inserire la presenza di Cristo, non sarà tuttavia l'ultima: nella visione del monaco di Eynsham il protagonista, giunto nelle regioni paradisiache, assiste ad una prima visione di Gesù in croce ma, in seguito, guardando verso l'alto – nel luogo in cui si trova il paradiso vero e proprio, cui tuttavia il visionario non ha il permesso di accedere – ha una seconda visione, differente dalla prima: questa volta, Gesù si trova assiso sul trono.

Ma Cristo, la Vergine e gli apostoli non sono le uniche figure che Orm incontra nel cielo: qui, durante la prima visita in questa regione ultraterrena, assiste anche all'arrivo di una donna nuda che si inginocchia a Gesù per lodarlo, di un uomo venerabile, e della figlia di un soldato Stefano non meglio identificato.

Farmer, nell'editare la visione di Orm, inserisce una nota in riferimento alla prima donna inginocchiata, evocando l'antifona *Stans beata Agnes* cantata ai vesperi della festa di sant'Agnese. Quest'ultima era stata esposta nuda in un bordello, prima di essere martirizzata, per via del suo rifiuto di sposare il figlio di un prefetto. Della seconda donna qui incontrata, invece, Orm ci racconta che fu lei stessa a supplicare Dio che la facesse morire prima del matrimonio combinatole dai genitori – ai quali non osava ribellarsi –, in modo da poter conservare la propria castità in nome del Signore. Due esempi, questi, di quel tipo di santità di cui Orm stesso si fa portavoce, tanto che Sigar ci riferisce che il ragazzo morirà vergine. Sarà inoltre sepolto accanto al corpo della figlia del soldato Stefano, sintomo che la giovane ragazza fosse una sua concittadina e, forse, che lui stesso sarà destinato a raggiungerla al cospetto di Dio, per la condivisa astensione dal peccato carnale.

La figura maschile incontrata in cielo, invece, è quella di un prete: si tratta ora della dimostrazione di quale possa essere una seconda strada utile alla conquista di un posto in cielo:

---

<sup>170</sup> Carozzi C., *Le voyage de l'âme* cit., pp. 440-442.

<sup>171</sup> *Isaia* 6, 1.

<sup>172</sup> Ad es. *Apocalisse* 1, 4.

l'ordinazione sacerdotale. Osservando dunque le due modalità citate per ottenere un'eterna visione di Cristo, si noterà come la prima sottenda la santità del fanciullo Orm, mentre la seconda quella del suo relatore, il prete Sigar.

#### 4.2.2. L'inferno

Dopo aver concluso la sua prima visita al cielo, Orm viene in seguito trasportato dall'arcangelo Michele *in oblico subtus mundo*, dove si trova l'inferno, descritto dal fanciullo come una valle tenebrosa e maleodorante. Il posizionamento di un pozzo infuocato – primo luogo di tortura che Orm incontra – proprio all'interno di una valle, è possibile che sia ispirato alla visione di Carlo il Grosso, giunta in Inghilterra tramite la copia che William of Malmesbury ne aveva fatto all'interno dei suoi *Gesta Regum Anglorum*. Nonostante la presenza di un pozzo all'interno dell'inferno – come si è visto – sia un *topos* ricorrente per le visioni dell'aldilà, è tuttavia possibile rintracciare due elementi che possono istituire un legame più diretto con il testo di Beda: in entrambe le visioni si registra un movimento di ascesa e discesa del fuoco. In Dritelmo questo avviene sotto forma di salita e ricaduta di globi; in Orm, invece, di fiamme. Vicino alla bocca del pozzo il fanciullo osserva la presenza di un ministro tartareo, che cercherà di fargli del male – non riuscendo, tuttavia, nel suo intento –, e che è qui delineato come

nigrior fuligine, (...) fetens, visu terribilis et horrendo aspectu, ex cuius ore et naribus et auribus et oculis flammantes scintille exebant.

Una tale descrizione non può che richiamare alla mente quella riferita da Dritelmo, che è minacciato – ma non effettivamente torturato – da demoni caratterizzati da *oculis flammantibus*, e che *de ore ac naribus ignem putidum efflantes agebant*<sup>173</sup>.

E ancora, in entrambe le visioni i due protagonisti assistono ad un gruppo di demoni che puniscono una o più anime gettandole nel pozzo tartareo. Tuttavia, un dettaglio presente in Orm, ma assente in Dritelmo, è l'aver assistito al trascinamento nel baratro infernale di un dannato che era stato precedentemente legato con catene ardenti. L'utilizzo di queste ultime all'interno dell'inferno non fa qui la sua prima comparsa nel genere: erano già state citate come strumento di pena da Baronto, che osserva innumerevoli anime legate da catene, che vengono poi costrette a sedersi su ardenti seggi di piombo. Il legame immobilità-fuoco era inoltre stato inserito nella visione di Wetti, nella quale ai sacerdoti macchiatisi del peccato di violenza carnale si riserva la tortura di essere legati a pali immersi nel fuoco fino ai genitali. Le catene

---

<sup>173</sup> *Con occhi fiammeggianti, e mi incalzavano soffiando fetido fuoco dalla bocca e dalle narici.* (Testo e trad. da Beda cit., pp. 378-379).

come strumento di punizione continueranno ad essere utilizzate anche nelle visioni del XII secolo successive a quella di Orm: si veda la visione di Alberico, in cui i ladri e rapinatori si ritrovano con collo, mani e piedi avvinti da

catenas (...) adeo ardentis et scintillas emittentes acsi ferrum, cum de fornace trahitur<sup>174</sup>.

Nella visione di Tundalo è invece il diavolo ad essere immobilizzato in ogni sua parte del corpo da catene ardenti di ferro e bronzo. O ancora, si veda il purgatorio di san Patrizio dove il cavaliere, trascinato dai demoni nel quarto campo di punizione, assiste alla tortura di alcune anime di dannati penzolanti su fiamme sulfuree tramite catene ardenti. Anche il monaco di Eynsham assiste ad una simile tortura: i ladri che non si sono confessati in punto di morte, sono dal visionario trovati appesi tramite cinghie infuocate, pendenti in mezzo ad un rogo. Infine, anche Dante riprende il *topos*, condannando all'immobilità – come si è visto – i giganti incontrati nel canto XXXI. Da questa breve rassegna si può dunque evincere che per quanto riguarda questo primo elemento di scarto riscontrato tra l'inferno di Dritelmo e quello di Orm, non si tratta di una vera e propria innovazione di quest'ultimo, bensì dell'utilizzo di un *topos* che, riadattato, proviene dal bacino di motivi che il genere visionario offriva all'immaginario del fanciullo e del suo redattore.

Terza pena cui Orm assiste è quella che vede, oltre ai demoni, anche vermi immortali e draghi nel ruolo di agenti della tortura cui sono sottoposte le anime da loro percosse; tortura dalla quale, tuttavia, sono loro stessi afflitti. Interessante risulta la presenza delle ultime due tipologie di ministri tartarei citati: ciascuna delle due, infatti, permette di legare la visione di Orm ad un altro specifico testo del genere.

Il riferimento ai draghi è probabilmente da ascrivere, infatti, ad un influsso proveniente dalla visione di Carlo il Grosso – della cui diffusione in Inghilterra si è già detto sopra –: si tratta dell'unico testo, precedente alla visione di Orm, in cui compaia questo tipo di creatura ad identificare un rappresentante di satana. Il termine latino *draco* deriva dal greco *δράκων*, il cui significato omologo sarebbe quello di serpente; tanto che, come ricorda Jacqueline Amat<sup>175</sup>, nell'antichità il drago era raffigurato sotto forma di quest'ultimo. Sempre Amat, per rendere conto del legame tra il rettile e satana, spiega:

---

<sup>174</sup> Da *Visio Alberici* cit., p. 182. (Trad. mia: *catene (...) talmente ardenti e che emettevano scintille come il fuoco quando è tratto fuori dalla fornace*).

<sup>175</sup> Amat J., *Songes et visions: l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Parigi 1985, p. 336.

le thème alexandrin de l'*ekphrasis* du serpent tortueux devient description baroque et allégorie: les replis du serpent deviennent l'image du mensonge et de la dissimulation. (...) Le diable y est toujours évoqué sous l'aspect d'un monstre serpentiforme, au cou gonflé de venin, et il injecte son poison dans les cœurs à la façon d'un serpent<sup>176</sup>.

Ad ogni modo, come è ovvio che sia, entrambe le rappresentazioni animali del diavolo trovano supporto – se non origine – in brani scritturali: il testo di riferimento per la rappresentazione serpentina è la *Genesi*<sup>177</sup>; per il drago, l'*Apocalisse*<sup>178</sup>.

Per quanto riguarda, invece, la presenza di un verme immortale nell'inferno di Orm – anche questa volta, mai ripreso da nessuna visione precedente a quella del fanciullo – risulta chiaro che la provenienza sia da ascrivere alla *Visio Pauli*, dove la creatura punisce coloro che in vita hanno negato la resurrezione di Cristo e quella futura delle anime.

Le due figure del drago e del verme faranno, rispettivamente, la loro penultima e ultima comparsa – per quanto riguarda il genere mediolatino – nella visione di Alberico, risalente al 1130: qui i draghi puniscono le anime di coloro che hanno lasciato l'ordine ecclesiastico, mentre un enorme verme, ispirando, divora i dannati; espirando, li rigetta infuocati. In questa sede, Alberico chiarifica anche la provenienza scritturale di una tale creatura infernale: il richiamo è alla profezia contenuta in *Isaia* 66, 24, passo in cui si legge che coloro che si saranno ribellati a Dio sono destinati al luogo *dove il loro verme non muore e il fuoco non si estingue*.

L'ultima attestazione della presenza di draghi si verifica invece nel *Purgatorio di san Patrizio*: Owen, trascinato dai diavoli nel secondo campo di torture infernali, vede anime di entrambi i sessi inchiodate al suolo, stese sulla schiena; alcune tra queste sono lacerate da draghi fiammeggianti dai denti infuocati, che agiscono come se volessero mangiarle.

Le ultime due punizioni cui Orm assiste giocano sul contrasto tra il caldo ed il freddo: le anime corrono, nella prima, gettandosi dal fuoco ad un fiume di ghiaccio; nella seconda, da un grande fuoco ad un campo di ghiaccio. Questo motivo richiama chiaramente, duplicandola, la pena purgatoriale cui Dritelmo assiste nella sua visione:

devenimus ad vallem (...) quae ad levam nobis sita unum latus flammis ferventibus nimium terribile, alterum furenti grandine a frigore nivium omnia perflante atque verrente non minus intolerabile praeferebat. Utrumque autem erat animabus hominum plenum, quae uccisim huc inde videbantur quasi tempestati impetu iactari<sup>179</sup>.

---

<sup>176</sup> Amat J. cit., p. 337-338.

<sup>177</sup> Si veda il racconto di *Genesi* 3.

<sup>178</sup> Ad. es. *Apocalisse* 12, 9: *il grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana e che seduce tutta la terra abitata, fu precipitato sulla terra e con lui anche i suoi angeli.* (Trad. CEI).

<sup>179</sup> Si veda la nota 88.

Dunque, i punti di contatto finora incontrati – per quanto concerne il mondo infernale – tra Orm e Dritelmo sono quattro: la presenza di un pozzo dal quale si osserva un movimento ascendente e discendente del fuoco; l’incontro con ministri tartarei simili nella descrizione, che in entrambi i casi tentano di fare del male al visionario; l’assistere al momento in cui un dannato è gettato nel pozzo infernale; vedere una tortura costituita dal contrasto tra il ghiaccio ed il freddo.

Per questa regione ultramondana c’è un’ultima congruenza che vale la pena sottolineare: Orm, nel suo percorso infernale, non incontra l’anima di alcuna persona da lui conosciuta – diversamente da quanto fa, ad esempio, Carlo il Grosso, la cui visione è incentrata sul dialogo con anime di componenti della sua famiglia. Inoltre, elemento forse ancora più singolare, non fornisce alcuna connotazione sociale ai dannati che incontra lungo il suo tragitto: non sappiamo se siano laici, chierici, di quale peccato si siano macchiati né, di conseguenza, quale contrappasso li leghi alla pena cui sono sottoposti.

#### 4.2.3 Il paradiso

Anche per quanto riguarda la struttura paradisiaca, la visione non manca di seguire le orme tracciate da Beda, nonostante Dritelmo, si ricorderà, affermi di non aver potuto visitare il paradiso vero e proprio, bensì soltanto una regione ad esso vicina; quest’ultima costituisce il purgatorio, luogo di passaggio destinato alle anime che hanno avuto un santo stile di vita, ma che non erano ancora sufficientemente perfette per poter accedere al paradiso. Questo luogo è così descritto:

vidi ante nos murum permaximum. (...) Cum ergo pervenissemus ad murum, statim nescio quo ordine fuimus in summitate eius. Et ecce ibi campus erat latissimus ac laetissimus, (...) fragrantia vernantium flosculorum plenus<sup>180</sup>.

È dunque evidente il parallelismo con Orm: il fanciullo osserva un paradiso circondato da un muro di marmo, il cui contenuto viene scrutato rimanendo *in sublime iuxta murum*. È da questa stessa prospettiva che anche lo sguardo di Paolo, primo fra tutti, scruta l’interno del regno dei santi; ed Alberico, per l’ultima volta nel genere mediolatino, seguirà l’esempio dei suoi tre predecessori, risultando l’ultimo ad adottare un tale punto di vista.

All’interno delle mura marmoree della visione di Orm, il cui materiale prezioso richiama alla mente la fortificazione della Gerusalemme celeste apocalittica, si trova una regione

---

<sup>180</sup> *Vidi davanti a noi una formidabile muraglia (...). Quando fummo vicini al muro, non so come ci trovammo sulla sua sommità. Lì vi era una pianura vastissima e bellissima, piena di fiori rigogliosi.* (Testo e trad. da Beda cit., pp. 378-381).

verdeggiante, presenza intuibile per via della citazione di una *delectabilem et viridem et floridam viam* su cui un gran numero di bambini passeggia cantando lodi a Dio. Si tratta di una delle quattro schiere di santi che popolano il paradiso; ripartizione che richiama alla mente, per numero di gruppi e per stratificazione del grado di beatitudine, quella riportata da Baronto. Quest'ultimo, infatti, lungo il suo viaggio nell'aldilà attraversa quattro porte del paradiso, ciascuna delle quali si trova più in alto rispetto alle precedenti – e, di conseguenza, più vicina a Dio; dunque, più beata ed abitata da una precisa tipologia di anime. In ordine, queste sono: monaci provenienti dal suo monastero, bambini, martiri e preti; non è invece specificato che categoria si trovi al di là della quarta porta: veniamo solo a conoscenza della presenza di un suo confratello e di alcuni angeli. Confrontando le due diverse quadripartizioni, si nota che, a differenza di Orm, Baronto non ammette la presenza di laici in paradiso e, viceversa, che Orm non inserisce alcuna sezione dedicata ai martiri. È interessante allora richiamare alla mente anche la divisione dei santi attuata da Wetti, che nomina tre categorie: preti, martiri, vergini sante. Carozzi<sup>181</sup> ipotizza che per analogia con quest'ultima ripartizione, nell'aldilà descritto da Orm sarebbe il cielo il luogo in cui sottintendere la presenza dei martiri poiché essi costituiscono – come le due vergini ed il prete incontrati – un possibile modello di vita cui attenersi.

Come si accennava in precedenza, Orm esplicita che le quattro schiere di santi da lui osservate seguono ciascuna i tipici attributi correlati alla beatitudine – cantano lodi a Dio, sono adorni, avvolti in bianche vesti, sereni –, tuttavia non tutte ne sono connotate allo stesso modo:

omnes leti et ornati erant, sed non equaliter, et alius sic, alius autem sic.

L'ordine con cui i gruppi di santi sono nominati permette di ipotizzare una classifica di beatitudine che vede al vertice i bambini, i più puri tra le creature – come la guida di Paolo spiega all'apostolo in riferimento ai bimbi incontrati vicino al fiume di latte –, mentre all'estremo opposto si situano i laici. La scelta di inserire anche una schiera di fanciulli, e di porla all'apice della scala di beatitudine – nonostante la differenza tra i quattro gruppi sia minima poiché, come Orm stesso sottolinea, questi si trovano *non multo spacio distantes ad invicem* e, di conseguenza, da Dio – sottolinea che per il nostro visionario non importa un criterio di classificazione sociologico, bensì religioso, basato sul rapporto che ciascuno intrattiene con Dio. Criterio, questo, che risulta essere adottato anche da Dante stesso: è proprio

---

<sup>181</sup> Carozzi C., *Le voyage de l'âme* cit., p. 451.

in virtù di un tale principio che – spiega Bernardo nel penultimo canto del poema<sup>182</sup> – i bambini morti prima del battesimo, seppur innocenti, non hanno possibilità di accesso al paradiso, rimanendo confinati nel limbo. Ed è per questo stesso motivo che anche i beati del mondo dantesco, nonostante siano ciascuno colmo di grazia per via della contemplazione del Signore che si mostra loro, vi si trovano disposti intorno come fossero all'interno di un anfiteatro; dunque, chi più vicino e chi più lontano dalla sua luce:

e differentemente han dolce vita  
per sentir più e men l'eterno spiro<sup>183</sup>.

Nella sezione della visione di Orm dedicata a questo terzo mondo ultraterreno, infine, si cita anche un quinto gruppo di anime. Queste, a differenza delle quattro precedentemente nominate, non si trovano in paradiso, bensì all'esterno delle sue mura. Riferendosi a loro, infatti, Orm ci riferisce che erano

non tam bene ornati, neque sic leti sicut et illi qui intra murum fuerunt.

Si tratta delle anime di monaci e di alcuni preti che, come risulta evidente, non hanno raggiunto un grado di perfezione sufficiente ad accedere al paradiso. Questa loro esclusione richiama alla memoria il testo della *Visio Pauli*: una tale condizione era stata qui riservata a coloro che

abrenuntiaverunt, studentes die ac nocte in ieiuniis, sed cor superbum habuerunt prae ceteris hominibus, semetipsos glorificantes et laudantes, et nichilum facientes proximis<sup>184</sup>.

Tuttavia, se nella visione di Paolo è dichiarato che nel giorno del giudizio sarà loro concesso di entrare nelle porte del paradiso, nella visione di Orm è taciuta qualunque prospettiva futura. Nonostante la nozione di purgatorio non sia mai citata all'interno dell'intero testo, gli esempi di Paolo e di Dritelmo – che, come si è visto, ha una forte influenza su quella del fanciullo – permettono di ipotizzare che si tratti di una condizione transitoria. Anche nella visione riportata da Beda, infatti, le anime che si trovano in una situazione positiva, seppur non

---

<sup>182</sup> *Paradiso* XXXII, 76-84.

<sup>183</sup> *Paradiso* IV, 35-36.

<sup>184</sup> Da Carozzi C., *Eschatologie et au-delà* cit., p. 220. (Trad. da *Apocrifi del Nuovo Testamento* cit., p. 367: *rinunciarono seriamente al mondo, digiunando giorno e notte; ma il loro cuore era più superbo degli altri uomini. Glorificavano e lodavano se stessi e non facevan nulla per i loro vicini*).

si tratti di beatitudine propriamente detta, potranno, alla fine dei tempi, congiungersi con la comunione dei santi.

#### 4.2.4. La conclusione del viaggio e le regioni terrestri

Il paragrafo del testo dedicato alla seconda visita al cielo si conclude con l'abbandono, da parte del fanciullo, delle regioni dell'aldilà. Orm, tuttavia, trovandosi immerso in un luogo connotato da una tale luce e gioia, chiede al proprio angelo di potervi rimanere in eterno; desiderio, questo, che si rivelerà essere tipico per le visioni del XII secolo. Frequente risulta anche, tuttavia, il rifiuto da parte della guida, seguito però da una felice previsione, che interessa pure il nostro fanciullo:

creatori tuo est obediens. Declina a malo et fac bonum, et cum rediero, in pace te reducam.

Prima di concludere definitivamente il suo viaggio, Orm vista alcune regioni terrestri: cita Gerusalemme e, sulla strada verso l'Inghilterra, passa anche per Roma; ma *in hoc mundo* – afferma – *malignos spiritos multos (...) vidi, bonorum vero spirituum paucos*. Il motivo dell'attraversamento, a fine visione, di alcune città della Terra trova qui forse la sua prima comparsa, e sarà in seguito ripreso dalla sola *Visio Alberici*, che lo espande fino ad elencare i nomi di cinquantuno province del mondo.

L'arcangelo Michele, prima di salutare il visionario, gli dà un'ultima indicazione:

dic Sigaro presbytero de Neubolde que vidisti.

Non è questa la prima visione che si conclude con un imperativo di tale calibro: indicazioni molto precise riguardanti la persona cui riferire la visione erano già precedentemente state assegnate al monaco di Wenlock, cui veniva intimato di comunicare ad un prete di nome Beggan tutto ciò cui aveva assistito, perché lo riferisse ai fedeli secondo precise istruzioni; alla povera donna della visione carolingia, cui è affidato il compito di riferire all'imperatore Ludovico quanto aveva visto riguardo la cancellazione del suo nome dalle mura del paradiso.

In seguito a questa indicazione da parte della guida, la voce narrante del testo torna ad essere Sigar: riferisce un breve dialogo intrattenuto con Orm, che dichiara di dover tacere riguardo ad un eventuale incontro avvenuto nell'aldilà con *monachi aut presbyteri mondani*; di non aver incontrato Elia od Enoc; di aver compreso che manca ancora molto tempo prima della venuta dell'Anticristo.

Trascritta quindi ogni cosa che gli sia concesso di conoscere riguardo alla visione, ora Sigar documenta la sofferenza che pervade Orm dal momento in cui la sua anima torna al corpo; sofferenza che, ancora una volta, è descritta con occhio molto attento sia per quanto riguarda gli effetti che provoca nel fisico del ragazzo, sia per quanto riguarda la sua scansione temporale in fasi differenti. Il prete racconta infatti che, dopo essersi confessato ed aver assunto la comunione, Orm si ammutolisce e, dopo trentasei giorni, decede. Accertatisi gli astanti che l'anima avesse definitivamente lasciato il corpo, e che dunque non stesse nuovamente assistendo ad una visione, il ragazzo viene seppellito nei pressi della vergine che aveva incontrato in cielo.

### 4.3 La prospettiva escatologica

Si noterà che dalla cosmografia non appena delineata risulta assente qualsiasi riferimento esplicito ad una sezione ultraterrena purgatoriale; mancanza curiosa, se si considerano i legami che il testo intesse con l'aldilà di Beda, di cui si è già sottolineato il fondamentale ruolo che ha giocato per la nascita di questa regione. Tuttavia, nella visione di Orm si assiste ad una marcata prospettiva escatologica, sottolineata in particolar modo da due visioni – il libro nelle mani di san Michele al momento della sua comparsa; le spade di Cristo e degli apostoli estratte dal fodero per i due terzi –, che permette di intuire che ciò che qui conta non è il tempo di momentanea permanenza in una sezione intermedia dell'aldilà, bensì la destinazione ultima di ogni anima, la cui sede è stabilita – è bene ricordarlo – basandosi sul rapporto che ciascuna ha avuto con Cristo, come lui stesso afferma:

«unus inclinet ad me, alius non vult».

Il libro che l'arcangelo tiene tra le mani richiama i due volumi citati nell'*Apocalisse*: il libro della vita nominato al capitolo 20, 12, che registra le opere compiute da ciascuno durante la propria esistenza, e il libro nelle mani dell'angelo che *sta in piedi sul mare e sulla terra*<sup>185</sup>. La spada posseduta da Cristo e dagli apostoli, invece, è affilata su entrambi i lati come quella che esce dalla bocca di Gesù nell'*Apocalisse*<sup>186</sup> o ancora ricorda quella che Dio si appresta a sfoderare secondo Ezechiele<sup>187</sup>.

La risposta che Orm comunica a Sigar quando questi lo interroga sulla venuta dell'Anticristo, cioè che resta ancora molto tempo perché questa avvenga, permette di

---

<sup>185</sup> *Apocalisse* 10, 8.

<sup>186</sup> *Apocalisse* 1, 16.

<sup>187</sup> *Ezechiele* 21, 8-10 e 14-21.

interpretare i due oggetti appena citati come segnali del trascorrere del tempo: i due terzi del libro già voltati, o i due terzi delle spade già estratte dal fodero, segnalerebbero la durata già trascorsa dall'inizio dei tempi; la terza sezione, invece, quella che ancora deve venire. Questa lettura è inoltre autorizzata tenendo conto della vecchia dottrina delle quattro età, secondo la quale solo tre di queste si svolgeranno sulla Terra, mentre la quarta avrà inizio alla fine della storia.

Carozzi<sup>188</sup> fornisce un'interessante lettura della differente sfumatura interpretativa cui i due diversi oggetti danno adito. Il libro caratterizzato dalle scritte oro rappresenterebbe i nomi degli uomini, vivi o morti, che costituiscono l'argomento della storia. La spada, invece, sarebbe ciò che trancia il filo della storia; dunque, il terzo di gladio che si trova ancora nella fodera è lo spazio di tempo che deve ancora intercorrere prima che questo sia completamente estratto e possa, dunque, mettere un punto all'ultima era terrena. Il tempo, dunque, è escatologico, non storico: è cumulativo ed orientato. È sottomesso ad un'unica norma – la redenzione da parte di Cristo –, e non implica alcuna evoluzione;

le passé, le présent et l'avenir y ont la même valeur qualitative religieuse<sup>189</sup>.

---

<sup>188</sup> Carozzi C., *Le voyage de l'âme* cit., p. 442.

<sup>189</sup> Carozzi C., *Le voyage de l'âme* cit., p. 442.

### III. *Visio Gunthelmi*

#### 1. Introduzione al testo

Il testo della visione che sarà in questa sede analizzato e tradotto proviene dall'edizione a cura di Giles Constable del 1956<sup>190</sup>, che si basa sul manoscritto Douai 381 (D), ff. 127v – 131r, Bibliothèque Municipale, che viene qui seguito quasi per intero; fanno eccezione alcuni passaggi in cui il manoscritto si dimostra chiaramente in errore o in conflitto con gli altri codici. Sono plurime, infatti, le testimonianze che riportano la *Visio Gunthelmi*, tra le quali merita menzione una sintesi della visione che Elinando de Froidmont inserì nelle sue cronache, poi copiata da Vincenzo di Beauvais all'interno del suo *Speculum Historiale*.

Accade spesso che il testo della nostra visione si trovi inserito in alcuni manoscritti – si veda, ad esempio, la sua inclusione in alcune raccolte di leggende della Vergine – in concomitanza con altre due visioni esperite da un monaco di Savigny; si tratta, per quanto riguarda queste ultime, di alcune tra le plurime visioni che sono spesso messe in relazione – insieme alla *Visio Gunthelmi* – con la prima e la seconda versione del *De miraculis* di Pietro il Venerabile al quale, talvolta, vengono attribuite, nonostante il nome del loro autore non sia mai esplicitato da nessuno dei codici che le riportano. L'ascrizione di queste tre visioni al *Corpus* di un autore di tale calibro, dunque, deriverebbe solamente da prove puramente circostanziali, di cui Constable fa un efficace riepilogo, includendo anche gli elementi a sfavore di una tale attribuzione.

L'editore inglese non manca di sottolineare che lo stile ed alcune delle idee che emergono dai testi delle tre visioni – in particolare quelle riguardanti la confessione – non sono divergenti da quelle di Pietro il Venerabile. A far pensare che l'attribuzione sia erronea, tuttavia, vi sono tre considerazioni: la prima, che la *Visio Gunthelmi* è datata da Elinando di Froidmont al 1161, cinque anni dopo la morte del noto abate di Cluny; la seconda, che nessuna visione risulta presente nel catalogo delle opere di Pietro, che sembra sia stato stilato da Francisco de Rivo sulla base dei manoscritti delle sue opere presenti nell'abbazia di Cluny a quel tempo; la terza, che è improbabile che Pietro il Venerabile abbia deciso di trascrivere i resoconti delle visioni di un novizio cistercense e di un monaco di Savigny, che lo scrittore dichiara di aver conosciuto personalmente. Ciascuna di queste prove a sfavore dell'attribuzione, tuttavia, trova facile confutazione: la datazione di Elinando non dovrebbe essere presa troppo alla lettera, tenendo conto che le sue cronache sono state composte circa un secolo dopo gli eventi, e

---

<sup>190</sup> *The vision of Gunthem and other visiones attributed to Peter the Venerable*, in «Revue Benedictine» 66, 1956, pp. 92-114.

considerando che nei testi delle visioni del monaco di Savigny si dichiara che queste siano avvenute mentre era abate Serlo, dunque nel 1153; la seconda constatazione riportata, invece, non è sufficiente per concluderne che le visioni non sono attribuibili a Pietro; al terzo punto, invece, si potrebbe obiettare che Pietro, nel suo *De miraculis*, ha incluso il resoconto di una visione avuta da un monaco cistercense di Bonnevaux – non bisogna dunque escludere la possibilità che egli ne abbia inserite delle ulteriori provenienti da differenti monasteri –, e che, ad ogni modo, il tono delle tre visioni è ben lontano dall’essere elogiativo verso i loro protagonisti. Considerate singolarmente, dunque, le tre obiezioni sono facilmente confutabili; ma osservate nel loro insieme possono creare forti dubbi riguardo l’attribuzione.

Secondo il parere di Constable, tuttavia, la più forte prova a favore risulta la loro inclusione proprio nel manoscritto Douai 381, che è il più antico e importante codice della collezione delle opere di Pietro il Venerabile, redatto nel monastero di Anchin, principale centro di influenza cluniacense nel nord della Francia. Il suo scriba Siger, che copiò il manoscritto probabilmente entro i dieci anni successivi alla morte di Pietro, era quasi sicuramente in contatto con Cluny, e probabilmente anche con Pietro di Poitier, fedele segretario del Venerabile. Si trovava quindi in una posizione che gli permise di redigere un completo ed autorevole *corpus* di opere del grande abate cluniacense. Ad ogni modo, l’inclusione che fece delle tre visioni all’interno della raccolta di testi di Pietro il Venerabile testimonia che queste erano considerate sue opere fin dai primi anni successivi alla sua morte.

Ultimo elemento da tenere in considerazione, infine, riguarda l’esistenza di alcuni altri testi visionari a lui attribuiti, che escluderebbero dunque che le nostre tre visioni rappresentino un *unicum* nel suo *corpus* di opere. Rilevante risulta, tra tutte, la visione di un novizio di Embsay – attribuitagli da Vincenzo di Beauvais, che ne riporta alcuni estratti nella sua opera – che presenta tratti di contatto con la *Visio Gunthelmi*: per entrambe le visioni il protagonista sarebbe, infatti, un novizio cistercense, appena allontanatosi dalla vita secolare che, tra le punizioni purgatoriali, assiste a quella di un cavaliere appassionato alla falconeria in modo eccessivo, di un crociato disonesto, di un cavaliere che ha venduto l’atto notorio di una chiesa appartenente al suo patronato. Vincenzo di Beauvais potrebbe dunque aver saputo che Pietro il Venerabile aveva precedentemente scritto il resoconto della visione del novizio cistercense inglese Guntelmo, e basandosi su tali punti di contatto potrebbe avergli conseguentemente attribuito anche alcuni estratti della visione avvenuta ad Embsay.

Ad ogni modo, che il testo di Guntelmo sia stato redatto da Pietro il Venerabile o meno – come si nota, infatti, non vi sono prove determinanti né per confermare tale attribuzione, né per negarla – è una questione di secondo piano: la visione presenta molti motivi di interesse,

che oltrepassano l'autorità del suo redattore. Si ha infatti testimonianza della larga diffusione che il testo ottenne nel medioevo, sia nella sua forma completa, sia in quella breve tramandata da Vincenzo di Beauvais ed Elinando di Froidmont; divulgazione attestata anche dalle influenze che la visione eserciterà sui testi successivi del genere, e in particolar modo – come si vedrà – sulla *Visio Thurkilli*. L'importanza e la diffusione della *Visio Gunthelmi* è dimostrata anche dall'ascendente che la sua versione abbreviata avrà sulla letteratura visionaria norvegese: Knut Liestøl<sup>191</sup> evidenzia come essa, in comunione con la *Visio Tnugdali* e la *Visio Thurkilli*, sia stata la principale fonte per la stesura del *Draumkvæde*, definito dallo studioso come la più conosciuta e la maggiormente studiata tra le ballate popolari Norvegesi.

In termini generali, si potrebbe dire che la *Visio Gunthelmi* costituisca un testo particolarmente dialogico, dotato tuttavia di un'introduzione e di una conclusione maggiormente formali, e connotato – come si avrà modo di evidenziare – dalla peculiarità di assumere un carattere fortemente personale.

Gli unici indizi che Constable ha a disposizione per poter identificare il monastero cui si fa riferimento nel testo, derivano dal dato che a Rievaulx, fondato nel 1132/1133, si attesta la presenza di due monaci di nome Guglielmo – seconda possibilità con cui il nostro visionario è nominato nei testi: tutti i manoscritti, infatti, concordano nell'attribuirgli questo nome nel momento di incontro con il proprio confratello – e Matteo – nome, per l'appunto, del monaco cistercense che il nostro novizio incontra nell'aldilà –, oltre che quella di un abate di nome Ailred, del quale si lamentava l'eccessiva rilassatezza nell'applicazione della regola monastica. Sarebbe tuttavia un azzardo, riferendosi a tali indicazioni, affermare che siano sufficienti per giungere a conclusioni: si tratta di una mera ipotesi.

Gli unici attori principali del testo che non hanno ancora trovato qui menzione sono le due guide che accompagnano Guntelmo nel suo viaggio ultraterreno: si tratta di san Benedetto e dell'arcangelo Raffaele. Se il primo guida il visionario nell'ascesa al mondo dell'aldilà, nella visita della cappella in cui risiede la Vergine e nell'attraversamento del *locus amoenus* dove avviene l'incontro con Matteo, il secondo si occupa di accompagnarlo per i due mondi contrapposti del paradiso e dell'inferno. Tale cambio di guida non costituisce un *unicum* all'interno del genere mediolatino: in questo aspetto – e non solamente in questo, come si avrà modo di sottolineare – la *Visio Gunthemi* è stata preceduta dalla *Visio Baronti*, il cui monaco protagonista, accompagnato per la quasi interezza del percorso ultramondano da san Raffaele, è infine guidato dal suo confratello Frannoaldo per il ritorno sulla terra. Il ricorso che entrambe le visioni attuano ad un tale espediente, va sottolineato, non manca di richiamare alla memoria

---

<sup>191</sup> Liestøl K., *Draumkvæde: A Norwegian Visionary Poem from the Middle Ages*, Oslo 1946.

la scelta dantesca di farsi accompagnare da guide diverse, Virgilio e Beatrice – e, in piccola parte, proprio da san Benedetto –, in tratti differenti del suo percorso ultramondano.

## 2. *Visio Gunthelmi: il testo*

VISIO MIRABILIS SIMUL ET TERRIBILIS QUAM QUIDAM NOVITIUS EX ORDINE CISTERCIENSI VIDIT DE GLORIA BEATORUM ET PENIS DAMNATORUM.

Omnis qui de testimonio caritatis nouit agere quod utile approbatur, magnum iam sibi fecit ad sapientiam accessum, etiam si hominum testimonio fauorali carere se nouerit. Unde narrationis nostrae causam scire uolentibus, Dei dilectionem esse et proximi utilitatem respondemus. Rei gestae ordinem de homine quodam Anglo habemus, qui de carnis suae uirtute, famae tytulum sibi erexit in Anglia. At non de eius fortitudine, sed de conuersione sermo processionis habet orlginem. Hic cum secularem agens uitam, Deum in multis sibi redderet offensum, compunctus Deo, quem paenitentiae dignum posset carpere fructum, a spiritu consilii prudenter sciscitabatur. Sedit animo Ihrosolimam proficisci, ut de famoso suo robore Christum placans, eius sterneret inimicos. Verum qui docet de omnibus sapientiae spiritus, eum de quaerendo quid dignum esset salutis consilio submonuit. Petens igitur uicinum quoddam Cisterciensis regulae monasterium, patrl fratrum nudauit cuius quicumque ciuis non erit, huius praesentis uisio nichil conferet ad salutem. Circumuentus itaque salubriter huiusmodi sermonibus ab abbate, ut fructuose cum caeteris laborem subiret paenitentiae, conuersus ad Dominum, remanere in monasterio spiritui consilii adqueiuit. Addens ergo bonae primordiis conuersionis, melioris cursum conuersionis, inuidum spiritum in disciplinae palestra ex bono opere nesciens prouocauit ad pugnam. Impatiens luctae cadit a uoto, incurrit periculum, primum secundo praeponit propositum, omnino se non remanere asserit, Ihrosolimam perrecturus. Quoniam abbas deere differtur interuentu prioris discessus, sed de dilatione periculi, salus se non distulit ad inuitum accedere. Nocte quadam cum a necessariis ueniens, ad proprium diuerteret se presepium, forte eminus cernens in simiae speciem super trabem cellae uidit antiquum hostem. Sciens in monasterio non haberi huiusmodi portenta, cognouit esse demonem sibi sub talis forma bestiae apparentem. Coniciens se esse deprehensum inimicus uirtutis, prosilit de insidiarum specula, ut Christi membrum prosterneret. Irruit, percutit, sanguis coactus per os et nares elicitur, et sic prostrato Christi milite, auctor sceleris disparuit. Fratres tam de facti fragore quam de laesi fratris clamore excitati et uehementer perterriti, de cubilibus surrexerunt, et super re gesta ualde dolentes, sed quomodo factum fuerat uel quis fecerat nescientes, fratrem correptum ad lectum quietis piis manibus detulerunt. Percussus itaque frater sensus corporeos amisisse uidebatur, et sic iacens per triduum semiuiuus, intuentium se aspectui magis mortis quam uitae praetendebat se incolam esse. Ei igitur iam non mortuo, sed quasi in extremo uitae perducto, et apertis luminibus proprio tamen officio carentibus, solum uitalem

flatum tenuiter in pectore retinente, sanctus apparuit Benedictus. Qui ita allocutus est eum: «Benedicite». Et respondens nouitius sancto «Benedicite» Benedicto, subiunxit: «Quis es, domine?» Cui sanctus: «Ego sum inquit frater Benedictus». «Quis» inquit «Benedictus? Nunquid magnus?» «Magnus» inquit. Et hiis dictis, sanctus Benedictus sustulit eum in spiritu et dixit ei: «Sequere me». Cumque ambo simul proximum aera carperent, ad quosdam gradus uenerunt artos et arduos, quorum summitas sursum in aera protendebatur. In singulis uero gradibus demones bini et bim residebant, qui quos poterant omnes ad superiora conscendere nitentes terribiliter infestabant. Quos ut uidit nouicius, ualde nimirum expauit, attamen a beati Benedicti uestigiis non recessit. Ascendentibus itaque sancto et nouicio, nequam spiritus sancto nocere non apposuerunt, sed subsequentem discipulum per gradus singulos grauiter afflixerunt. Alius eum suffocabat, alius uehementer impellebat, alius pugno eum in dorso percutiebat, alius illum colaphizabat, alius eum frendens dentibus subsannabat, et alius illum calumpniis et exprobrationibus deterrebat. Fatigatus itaque nouicius, et tam de ascensionis difficultate quam de hostium impugnatione non mediocriter afflictus, coepit nimirum deficere, et lentius post beatum Benedictum incedere. Animaduertens quidem sanctus discipuli sequentis defectum, conuertens se benigne ad eum, reuelationis gratia super afflictum caput propriam posuit manum. Ad cuius tactum mox uires lassus recaepit, et de gradu in gradum alacriter post sanctum ascendere festinauit. Hiis itaque gradibus ascensis omnibus, et illis serenissimam puri aetheris regionem ingredientibus, apparuit eis e regione locus mirae uiriditatis et amenitatis, in quo quaedam capella in aera dependens tantae paruitatis uidebatur, ut nouicius multum miraretur, cur in tam modicae fabricae structura, cuiuspiam operis diligentia expenderetur. Cui admiranti, sanctus Benedictus ait: «Noli mirando capellae huius quam cernis contempnere forinsecus paruitatem, cuius noueris plus admirando laudare intrinsecus amplitudinem. Diuinitatis quidem opera non sunt humano more aestimanda». Ad quam cum peruenissent, beatus Benedictus primus intrauit, et introductum nouicium post ostium stare praecaepit. Erat autem in illa cella chorus quasi uirorum candidatorum in circuitu consedentium. Cui beato conuentui gloriosa Dei genitrix praesidebat, et tanquam regina in uestitu deaurato inter illos uelut sol inter sydera resplendebat. Veniens autem beatus ante eam Benedictus, et reuerenter inclinans, dixit ei: «Benedicite». Illa respondente, «Dominus», ait sanctus: «Domina ecce nouicium adduxi, quem adduci iussistis». Et illa: «Exhibete» inquit «eum michi». Cui exhibito, regina intulit dicens: «Dicito michi. Vis in domo mea ad seruiendum michi sicut coepisti semper perseuerare?» Respondens autem nouicius, ait: «Domina uolo, nunquam a tuo recedam obsequio». Et beata uirgo: «Lura» inquit «michi super altare praesens». Et accedens iurauit, et statuit custodire mandata Dei sui. Cum autem esset iuratum, dixit domina ad sanctum: «Reducite eum». Quem

reductum, statuit sicut ante post ostium, et dixit: «Quae uideris considera diligenter, et retine memoriter, quia expedit tibi ut ita agas in terris, sicut hic fleri perspexeris». Tunc peluem cum linteo sanctus accipiens, linteo se praecinxit, et peluem Dei genitrici porrexit. Quae omnium per ordinem circumsedentium pedes humiliter coepit lauare, et beatus Benedictus quos ipsa lauerat deuote studuit extergere. Cumque haec agerentur, sanctus Benedictus educto secum nouicio inde processit. Et cum iter agerent, per amena loca floribus pulcherrimis consita, et mirae suauitatis odore fraglantia, ecce religiosorum multitudo monachorum ac nouiciorum, e quibus quidam coronas perpulchras capitibus impositas habebant, quorumdam uero humi adhuc prostratae, sed tempore oportuno resumendae iacebant. Qui uidentes beatum Benedictum patrem suum dilectissimum, gauisi sunt gaudio magno, et occurrentes circumdederunt eum et tripudiantes congratulabantur ei. Quorum unus beato propius accedens Benedicto, petiit ab eo loquendi licentiam signo. Qua adepta, dixit sancto: «Benedicite». Et sancto dominus reddente, dixit monachus: «Domne si placet uellem cum nouicio isto loqui». «Loquimini» ait sanctus «inuicem.» Tunc monachus uertens se ad nouicium, dixit illi: «Frete Vuillelme, ego uita comite in monasterio illo conuersatus sum, quo et tu conuersari proposuisti. Precor ergo te, ut domno abbati meo utique et tue de parte mea dicas (Matheus enim dicor), ut se corrigere studeat, et ordinis disciplinam diligentius atque sollicitius in monasterio suo custodiri satagat. Omnino namque expedit ei. Et haec illis intersignis credere non renuat, quod cum de corpore exire deberem, et iam uicinae morti appropinquarem, uidens corona unam de caelo emissam, eam meam esse speraui, sed quidam monachus qui ante me obiit, illam accipere meruit, unde tristatus fraterno bono inuidi et hanc inuidiae culpam illi paenitens per confessionem aperui. Te denique frater rogo, et caritatis gratia commoneo, ut ordinis disciplinam omni sollicitudine custodias, et in omnibus bonis abbatis tui praecaepis licet aliter agat obaedias. Laboriosa ualde et difficilis est uia qua huc uenitur, et licet multi incedere per eam incipiant, pauci tamen inueniuntur qui perueniant. Crede michi frater, cum per hanc huc ascenderem uiam, pene perire debui, et uix a periculo dampnationis euasi, pro eo solo quod misericordiam quam domnus abbas aliquando in cibo uel somno pro debilitate mea michi ingrato impendebat, accipere recusauit. Semper spiritu feruens esto, et caue elationem, notabilitatem, et uehementiam, atque indiscretionem. Voluntatem propriam tanquam salutis tuae hostem, et animae tuae proditricem in omnibus caue, et ambula inter fratres tuos sine querela et inquietudine. Fuge suspicionem, et odi singularitatem. Ante omnia humilitatem ama, confessionem frequenta, et tuorum uoluntati magistrorum optempera. Culpa namque grauis est, et pene irremissibilis, nolle optemperare magistris. Deum time, et ab isto ordine noli unquam recedere». Finito colloquio, beatus Benedictus dixit ad sanctum Raphaelem archangelum: «Sancte Raphael, ducito hunc nouicium

quo noueris esse ducendum». Tunc beatus Raphael assumens nouiciū, duxit eum in paradysum. Quo cum appropinquassent, eleuans nouicius oculos uidit quasi cluitatis deauratos muros, ualde rutilantes et splendidos, et portam quandam inenarrabili pulchritudine decoram, et artificio mirabili compositam, et per totum lapidibus preciosis et gemmis ornatam. Cui inde uehementer miranti, dixit angelus: «Quid miraris? Porta» inquit «fecit portam». Et introducens illum, ostendit ei amenitatem paradysi: herbarum uarietatem, arborum diuersitatem, auium concentus, et uarium florum colorem, fructuum abundantiam, specierum redolentiam, et liquorum omnium uiuificae suauitatis affluentiam. Erat autem ibi subter unam arborum limpidissimus atque ad intuendum *fons ortorum*<sup>192</sup> gratissimus, *puteus aquarum uiuentium*<sup>193</sup>, cuius fluminis impetus totam illam tam delectabilem laetificabat ciuitatem. Qui quatuor a se emittens fluuios, partes quatuor ciuitatis paradysi illius suis non cessat irrigare meatibus. Et hunc cum ualde esset admiratus, dixit ei angelus: «Sed quid miraris? Fons fecit fontem». Hic uero cum nouicius ut paululum quiesceret gratum haberet, produxit eum angelus inde ad arborem mirae magnitudinis, stupendae celsitudinis, atque immensae pulchritudinis, sub qua arbore homo quidam recumbebat, homo uenustae formae, gygantei corporis, et sublimis uestigiis usque ad pectus uarii uestimento coloris indutus. «Hic» inquit angelus «homo quem cernis primus parens est humani generis, quem adquisiuit sanguine suo filius Dei. Vestimentum autem quo tegitur non ex toto, indumentum est iustitiae, stola immortalitatis, et uestis gloriae, qua spoliari meruit in sua praeuaricatione. A primo itaque iusto Abel scilicet filio suo usque nunc, recuperare coepit istam quam uides uestem, per totam iustorum omnium de mundo uenientium successionem. Quorum omnium diuersitas meritorum, paternum uarium ut consideras reddit indumentum. Cum autem Adam ex toto fuerit indutus, tunc in memoria aeterna erunt iusti, et completo electorum numero, finem accipiet mundus». Hic de hiis quae uiderat bonis allocutus est eum sanctus Raphael, et de malis quae uisurus erat. Et exeuntes inde, coeperunt ad dissimilem et longe aliam descendere regionem, ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine, terram tenebrarum et miseriae, per uiam praecipitem et iter lubricum. Quam cum nouicius circumspiciens ualde nimirum expauesceret, lustrans inferius, et cernens quasi turrium fusca cacumina ab imo surgentium, ex tam horrenda uisione tamque terribili et caliginosa obscuritate existimauit se inferni loca uidere. Cui haec existimanti angelus inquit: «Non est infernus quod cernis, sed quae conicis antiquas esse turres, camini sunt infernales per quos ignis aeternus suas euomit flammās, et gehennalis fornax suas emittit fauillas». Deinde ostendit ei hominem in ignea cathedra residentem, ante quem formosae mulieres asstabant, quae

---

<sup>192</sup> *Cantico dei Cantici* 4, 15.

<sup>193</sup> *Cantico dei Cantici* 4, 15.

ardentes cereos in eius ora instanter intorquebant, quos traductos per uiscera, per uirilia extrahebant, et hanc poenam infelici iterare non cessabant. «Homo iste» inquit «angelus quem sic uides cruciari, potens in seculo fuit, suae carnis amicus sed animae inimicus fuit, homo luxuriosus, gulae illecebris et libidinum colluuiionibus deditus. Quod enim uidetur residere in cathedra, usque ad uitae terminum signatur eius in flagiciis perseuerantia. Et quia mulierum amator fuit, per mulierum species a malignis spiritibus quasi cereorum facibus inflammatur, et sic semper iteratis incendiis sine fine cruciatur. Et quid datur sibi in poenis, nisi quod sollicite quaesiuisset in terris? Ignem quaesiuisset, ignem inuenit. Qui seipsum incendebat dum uiueret flammis libidinum, nunc ex equo concrematur aeternorum ardoribus tormentorum». Et uergentes se ad interiora caliginis, uiderunt hominem quem tetri spiritus uiuum excoriabant, excoriatum sale fricabant, atque sallitum, super cratem ferream igne subposito concremabant. «Et hic» inquit «angelus quem sic uides dampnatum, potens fuit in mundo, habens sub se homines, et quoniam se illis impium reddidit et crudelem, ideo et dampnationis sententiam sortitus est consimilem, qui in misericorditer dominatus est hominibus, aequa lance a dirissimis crudeliter spiritibus torqueatur». Viderunt et alium hominem, super equum flammeum sedentem, scutumque igneum ad collum gestantem qui et super equi collum capram unam portabat, et habitum monachi post se ad caudam caballi religatum trahebat. De isto dixit angelus: «Quia miles fuit satis pauper in mundo, et uitam suam sustentabat ex rapto, unde et capram quam ad rapacitatis testimonium figuratiuam gestabat in poenis, uni pauperi feminae ueraciter sed uiolenter abstulit in terris, qui et multa alia mala opera positus gessit in corpore, quae dum potuit non studuit digne corrigere. Cum autem uenit ad exitum, se fieri petiit monachum, non uere gratia paenitentiae compunctus, sed inanis gloriae amore et humanae laudis fauore deceptus. Non enim monachi habitum accaeperat, ut uitam monachi si conuallisset duceret, sed ut finem suum saltem et si non uitam religionis habitus in oculis hominum sed non Dei laudabilem demonstraret. Et quia longe a ueste sacra uiuendi uotum habuit, ideo longe a se scilicet ad caudam equi sacrum habitum religatum se habere ostendit. Unde nec immerito capram et scutum, equum et habitum, omnia gerit ignea, ut tale sentiat dampnationis tormentum, qui ex praecedentis uitae merito non optinuit finem bonum. Ex mala enim uita uix et raro quis finem bonum sortitur, sed ex bona semper uita bonum sine dubio finem omnis bene uiuens meretur». Qui procedentes inde ad alium locum, uiderunt quasi religiosas personas promiscui generis, monachos scilicet et sanctimoniales, sed religionis sed sanctimoniae indicia non habentes. Quidam namque risui multo et chachinnis atque uerbis ociosis dediti erant, quidam turpiloquiis et fabulis, detractionibus, prauis aeloquiis, et murmurationibus insistebant; alii gulae et uentri subditi lautioribus cibis et peregrinis poculis ingurgitare se satagebant; alii

immunditiis et fornicationum flagitiis more brutorum animalium subiacebant; non quia post mortem huiusmodi species uoluptatum habeant ueritatem, sed ad cumulum confusionis talibus datur in poenis uitae praeteritae gerere similitudinem. Vnde ex merito scilicet prauae actionis, uidebantur irruere in eos quasi homines teterrimi, diuinae iniuriae ultores, qui eorum capita nodosis fustibus caedentes, tamdiu tali tamque crudeli ultionis ministerio insistebant, donec excusso cerebro fractisque ceruicibus eliderentur, et prae immanitate uexationis a propriis sedibus oculi eorum eruerentur, ut qui in terris sub disciplinae iugo noluerunt Deum habere rectorem, dictante iustitia nequam spiritum cui famulabantur dirum in poenis sentiant exactorem, et sicut ipsi uiciis noluerunt finem dare, sic et isti nesciunt a torquendo cessare. Introducto igitur eo in inferno inferiori, ait angelus: «Eleua sursum lumina». Et porro suspicientes, eminus terribilem uiderunt rotam totam igneam, et innexum hominem super eam, Quae cum rotatu agigaretur horribili, dictum est stupenti et expauescenti nouicio: «Terribile est ualde quod intueris, sed ecce iam terribiliora uidebis». Et ecce cum haec dicerentur, coepit rota a summo quo eminebat usque in inferno inferiori tempestiuis impetibus, ruinosi anfractibus, infestisque crepibus prouere, factusque est tantus fragor in Tartaris, ac si totus mundus cum suis aedificiis funditus, occumberet, et celum desuper cum firmamento corrueret. Cumque rota haec ita in puteum baratri se terribiliter immergeret, omnes animae quae tenebantur in morte captiuae, cum malignis spiritibus furibundis uocibus conclamabant, et miserum hominem qui in rota nectebatur insultantes cuncti pariter percutiebant, detestantes et anathematizantes et maledictiones maledictionibus subiungentes. «Hic autem infelicissimus omnium hominum homo, Iudas Christi Iesu traditor, erat, qui cum esset de numero apostolorum, auaritiae inebriatus ueneno, magistrum suum ac dominum, genum Dei benignissimum, uniuersitatis auctorem et gubernatorem, humani generis redemptorem et saluatorem, Deum et hominem Iesum Christum Dei filium, amicum dulcem, consiliarium fidelem, adiutorem fortem, triginta argenteis uendidit, atque uenditum sub pacis signo quasi dilectionis osculo inimicorum manibus in mortem tradidit, et ob tantum reatum lapsus in baratro desperationis laqueo se peremit, unde miser talem quam cernis dampnationis sententiam sibi in aeternis ardoribus adquisiuit, quoniam quamdiu Christus erit in gloria, tamdiu Iudas sempiterna punietur uindicta. Qui si ad misericordiam quam inique uendiderat cucurrisset, misericordiam a patre misericordiarum accaepisset, et nequaquam in aeternum perisset». Regressis itaque ad superiora loca angelo Raphaele et nouicio, angelus quidam ductor solis et rector apparuit. Quem cum nouicius diligenter intueretur ab oriente in occidentem solem ducentem et reducentem, sanctus Raphael dixit: «Animaduerte et uide, quantum Deus est amandus a uestro genere, et quantum quoque genus humanum diligatur a suo creatore. Si angelus digna et rationabilis creatura insensibili

creaturae soli scilicet ad illuminationem hominum suum ut cernis diuino nutu non negat obsequium, perpende et intellige quantae dignitatis estis uos homines in terris, et quanta cura est Deo de uobis. Et quanto digniores estis, tanto ei qui uos dignos constituit dignius atque diligentius seruire debetis. Dignitatis enim gratia et si hominem reddit diuinis beneficiis copiosum, ut probet gratum, requirit obsequium. Agnosce homo gratiam, agnosce diligentiam. Si curat Deus, ut soli tibi famulanti non desit minister angelus, tui famuli famulus, et tu angelum non haberes, pro quo et sol qui habet angelum est conditus, et pro cuius amore angelus ad seruiendum ei tibi seruienti est deputatus? Et tu siquidem angelum habes, qui te in periculis custodiat, in temptationibus protegat, bona uota suggerat, mala a te desideria repellat, in tristitia confortet, in doloribus mitiget, in angustiis releuet, honestet in laboribus, compungat in orationibus, in ieiuniis sustentet, in uigiliis recreet, deuotionem afferat, teporem tollat, malignum fuget, Dei memoriam ministret, uicia eneruet, uirtutes conferat, uitam instruat, mortem muniat, ad aeternam uitam perducatur, Deo offerat, et electorum numero coniungat. Habent enim homines angelos, singuli singulos. Hinc namque est, quod Paulus ait apostolus: *Nonne omnes ministratorii sunt spiritus in ministerium missi, propter eos qui hereditatem capient aeternae salutis?*<sup>194</sup> De quibus ipsa ueritas dicit: *Quia angeli eorum semper uident faciem patris mei qui in caelis est*<sup>195</sup>. Vnde et Daud cecinit dicens: *Immittit angelum dominus in circuitu timentium eum*<sup>196</sup>». Porro prohibuit sanctus Raphael, nouicium mox ad corpus proprium hiis uisis reuersurum, ne cui referat uisionem, nisi tantum abbati suo per secretam confessionem. Reuerso itaque spiritu ad carnis tabernaculum, oscitantem uiderunt, quem per triduum quasi mortuum habuerunt. Et qui rediuiua facie de morii imagine se nichil contrahere indicabat, incitatur ad questum, quo fuerat, quid uiderat, ut enodet quaerentibus nec abscondat. Cadit angelicum a memoria praecaepum, et ubi perit memoria, uiget negligentiae culpa, coepit secretum facere publicum, «Vidi» inquit «infernum, fui in paradysum». Intrauerat iam narrationem, cum ecce sanctus Benedictus cum pastoralis baculo asstitit, uirgam sustulit, inobaedientis ora cedere nisus in digitum manus obiectae ab egro contra baculum, ictum que non captabat ualide intorsit. Leditur membrum; dolor angit; clamat reus: percussionis molestae sciscitans causam. «Quoniam» inquit sanctus «datum eminus neglexisti seruare mandatum. At crede michi, si sic molestat lesio carnis, longe aliter et multum dissimiliter torquetur spiritus, anima leditur, cum per inobaedientiae spiculum ab eo qui sagittat in obscuro rectos corde conscientia sauciat. Nunc uero quia uerbo peccasti, uerbum per dies nouem amittes, ut illius membri interim non fungaris officio, quod sibi subtrauit ad culpam negligentis animi

<sup>194</sup> *Lettera agli ebrei* 1, 14.

<sup>195</sup> *Matteo* 18, 10.

<sup>196</sup> *Salmi* 33, 8.

transgressio, et sic per silentii lues censuram, quod commisisti per incauti sermonis delinquentiam». Data itaque reo paenitentia, dator disparuit, reus iterum per dies nouem silens elanguit, manum percussam gerens tumidam, indicem culpae, testem paenitentiae. Porro post nouem dies conualuit, uerbum sublatum recaepit, et de correptione factus cautior, omnia quae uiderat, quae audierat, abbati suo per ordinem sicut sibi iussum fuerat, sub confessionis silentio, utiliter enarrauit. Abbas autem non tacuit, quia ut taceret mandatum non accaepit, sed dignum fore censuit, ut tantae uisionis ueritas piis mentibus pia relatione innotesceret, ad utilitatem proximi et caritatem Dei et hominis domini nostri Ihsu Christi, boni magistri incipientibus, dulcis amici perseuerantibus, pii patris et saluatoris ueri peruenientibus, qui uiuit et regnat cum patre et spiritu sancto, per omnia secula seculorum. Amen.

### 3. *Visio Gunthelmi*: traduzione

VISIONE MERAVIGLIOSA E ALLO STESSO TEMPO TERRIBILE CHE UN NOVIZIO DELL'ORDINE CISTERCENSE VIDE RIGUARDO ALLA GLORIA DEI BEATI E ALLE PENE DEI DANNATI.

Tutti quelli che sanno mettere in pratica ciò che è ritenuto utile riguardo la testimonianza di carità, hanno già ottenuto per sé un grande avvicinamento alla sapienza, anche se sapranno di non godere della testimonianza favorevole degli uomini. Per cui rispondiamo a quelli che vogliono sapere la causa della nostra narrazione, che si tratta di amore di Dio e di utilità per il prossimo. Sappiamo l'ordine degli eventi di un certo uomo inglese, che per il valore della sua carne si innalzò al titolo di fama in Inghilterra. Ma il discorso non trae origine dalla sua forza fisica, bensì dalla conversione del suo cammino. Costui, che conduceva la vita secolare, avendo reso Dio ostile a sé in molti modi, preso da pentimento domandava prudentemente a Dio quale frutto di penitenza degno potesse cogliere dallo spirito del consiglio. Aderì al proposito di partire per Gerusalemme perché, riconciliandosi con Cristo attraverso la sua famosa forza, sterminasse tutti i suoi nemici. Ma lo spirito della sapienza che informa di ogni cosa, lo avvertì in segreto di chiedere che cosa fosse degno di salvezza. Dirigendosi dunque ad un vicino monastero della regola cistercense, rivelò il voto al padre dei fratelli, ricevette il consiglio, se desiderava vedere Gerusalemme, di raggiungere quella di cui non chiunque sarà cittadino; la vista di quella presente non dà alcun vantaggio per la salvezza. E [fu] così vantaggiosamente convinto dall'abate con tali discorsi, a sottoporsi utilmente con gli altri alla sofferenza della penitenza, [e] convertitosi a Dio, acconsentì al consiglio dello spirito di rimanere nel monastero. Aggiungendo dunque ai principi della buona conversione, il procedere di una migliore condotta di vita, ignaro provocò con le buone opere al combattimento lo spirito avverso nell'allenamento della disciplina. Impaziente della lotta cadde dal voto, incorse nel pericolo, preferì il primo proposito al secondo, affermò che senza dubbio non sarebbe rimasto, avrebbe proseguito verso Gerusalemme. Dato che non c'era l'abate, la partenza fu rinviata per l'intervento del priore, ma la salvezza non tardò a manifestarsi a lui che faceva resistenza per il rinvio del pericolo. Una notte, mentre veniva dai bagni, recandosi alla propria dimora, scorgendo da lontano, per caso vide su una trave della cella l'antico nemico nelle sembianze di una scimmia. Sapendo che in monastero non si hanno creature di quel tipo, riconobbe che si trattava di un demone che appariva a lui sotto forma di un tale animale. Il nemico della virtù, capendo di essere stato scoperto, saltò giù dal luogo dell'agguato per gettare a terra il seguace di Cristo. Lo assalì, lo percosse, il sangue venne fatto uscire a spruzzi dalla bocca e dalle narici, e così, prostrato il

soldato di Cristo, l'autore del misfatto sparì. I fratelli, richiamati tanto dal rumore dell'accaduto quanto dalle grida del fratello colpito, e fortemente spaventati, si alzarono dai letti, e addolorandosi molto per l'accaduto, ma non sapendo come fosse accaduto o chi fosse stato, trascinarono a letto il fratello assalito con mani pie e quiete. Quindi il fratello colpito sembrava aver perso i sensi corporei, e giacendo così per tre giorni semivivo, allo sguardo di coloro che lo osservavano sembrava fosse più un abitante della morte che della vita. Allora a lui che ancora non era morto, ma condotto come all'estremo della vita, e con gli occhi aperti ma che tuttavia si astenevano dal loro compito, tenendo solamente il soffio vitale nel petto, apparve san Benedetto. Questi gli parlò così: «*Benedicite*». E il novizio rispondendo «*Benedicite*» a san Benedetto, aggiunse: «Chi sei, signore?» A lui il santo: «Io sono il fratello Benedetto». Chiese: «Quale Benedetto? Il grande?» Rispose: «Il grande». E detto ciò san Benedetto lo sollevò nello spirito e gli disse: «Seguimi». Prendendo entrambi il volo arrivarono a certi gradini stretti e ripidi, la cui sommità si estendeva in alto nell'aria. Su ogni singolo gradino c'erano demoni a due a due, che tormentavano terribilmente tutti quelli che potevano tra quanti cercavano di salire verso l'alto. Non appena il novizio li vide, si spaventò molto, tuttavia non si allontanò dalle orme di san Benedetto. Quindi mentre il santo e il novizio ascendevano, gli spiriti maligni non si avvicinavano a nuocere il santo, ma percossero violentemente su ogni gradino il discepolo che lo seguiva. Uno lo strangolava, un altro lo percuoteva energicamente, un altro lo colpiva sulla schiena con un pugno, un altro lo schiaffeggiava, un altro lo derideva digrignando i denti, e un altro lo spaventava con calunnie e biasimi. Perciò il novizio tormentato, e molto affaticato tanto per la difficoltà della salita quanto per l'assalto dei nemici, iniziò comprensibilmente ad indebolirsi, e ad avanzare più lentamente dietro san Benedetto. Ma il santo, avvertendo l'allontanamento del discepolo che lo seguiva, girandosi benignamente verso di lui, per la grazia della rivelazione impose la propria mano sul capo dell'afflitto. Al suo tocco l'uomo stanco si riprese subito, e si affrettò a salire prontamente di gradino in gradino dopo il santo. Quindi, saliti tutti questi gradini, e entrando nella regione serenissima dall'aria pura, apparve di fronte a loro un luogo dalla straordinaria vegetazione e amenità, in cui si vedeva una cappella che fluttuava in aria, talmente piccola che il novizio si chiedeva molto meravigliato perché in un edificio di così piccola struttura si spendesse la scrupolosità dell'opera di qualcuno. A lui che guardava, san Benedetto disse: «Osservando, non disdegnare la piccolezza di questa cappella che vedi dall'esterno, la cui grandezza saprai apprezzare di più vedendola dall'interno. Le opere divine non vanno misurate secondo la norma umana». Quando la raggiunsero, entrò per primo san Benedetto, e comandò al novizio entrato di stare oltre la porta. In quella cappella c'era un coro come di uomini vestiti di bianco seduti in cerchio. La gloriosa madre di Dio presiedeva a

questa comunità beata, e come una regina risplendeva tra loro nel suo vestito dorato come il sole tra le stelle. Allora san Benedetto, giungendo davanti a lei, e chinandosi con riverenza, le disse: «*Benedicite*». Avendo lei risposto «*Dominus*», continuò il santo: «Signora, ecco ho condotto con me il novizio che avevate ordinato di portare». E lei disse: «Mostratelo». Una volta mostratoglielo, la regina iniziò domandando: «Dimmi. Vuoi continuare a servirmi nella mia casa per sempre, così come hai iniziato a fare?» Rispondendo allora il novizio affermò: «Lo voglio signora, che io non mi allontani mai dalla tua obbedienza». E la vergine beata disse: «Giuramelo di persona sull'altare». E avvicinandosi giurò e decise di custodire i precetti del suo Dio. Dopo che si giurò, la signora disse al santo: «Riportatelo indietro». Una volta ricondotto, rimase oltre la porta come prima, e [il santo] disse: «Osserva attentamente tutto ciò che vedrai e tienilo bene a mente, perché ti sia utile per agire sulla terra così come avrai visto che viene fatto qui». Allora, dopo aver preso un catino e un asciugamano, il santo si cinse con l'asciugamano e porse il catino alla madre di Dio. Lei con umiltà iniziò a lavare in ordine i piedi degli uomini seduti in cerchio, e san Benedetto si adoperò ad asciugare devotamente quelli che lei aveva lavato. Mentre si facevano queste cose, san Benedetto, condotto con sé il novizio fuori da lì, proseguì. E mentre compivano il viaggio, attraverso campi ameni cosparsi di bellissimi fiori, e profumati per un odore di straordinaria dolcezza, ecco una moltitudine di religiosi, monaci e novizi, tra i quali alcuni avevano corone bellissime poste sul capo; in verità alcune di queste giacevano ancora a terra, ma sarebbero state acquisite nel momento opportuno. Questi, vedendo il loro carissimo padre san Benedetto, si rallegrarono con grande gioia, e venendogli incontro lo circondarono e esultando di gioia si congratulavano con lui. Uno di questi, giungendo molto vicino a san Benedetto, gli chiese con un segno il permesso di parlare. Ottenutolo, disse al santo: «*Benedicite*». E dopo che il santo ebbe risposto «*Dominus*», il monaco proseguì: «Signore, se lo concedete vorrei parlare con questo novizio». Il santo disse: «Parlate scambievolmente». Allora il monaco, rivolgendosi al novizio, gli disse: «Fratello Guntelmo, in vita ho vissuto come compagno in quel monastero nel quale anche tu hai deciso di vivere. Io ti prego: di da parte mia (mi chiamo Matteo) al mio signore abate – e in realtà anche tuo – che cerchi di correggersi e che si preoccupi di custodire nel suo monastero la disciplina dell'ordine più attentamente e con più preoccupazione. Gli conviene certamente. E non si rifiuti di credere a questi segni, che quando dovevo uscire dal corpo, e approssimandomi ormai alla morte vicina, vedendo una corona inviata dal cielo, speravo che quella fosse mia, ma si meritò di prenderla un monaco che morì prima di me; così rattristato invidiai il bene del mio fratello, e pentendomi gli rivelai in confessione questa colpa di invidia. Perciò ti prego, fratello, e ti avverto per carità di custodire la disciplina dell'ordine con ogni preoccupazione, e di

obbedire a tutti i buoni precetti del tuo abate, benché si comporti diversamente. La via attraverso cui si giunge qui è molto ardua e pericolosa e sebbene molti inizino ad avanzare su di essa, tuttavia se ne trovano pochi che raggiungano la meta. Credimi fratello, ascendendo fino a qui attraverso quella via, ho dovuto quasi morire, e a stento sono sfuggito al pericolo della dannazione, per il solo fatto che rifiutai di accettare la compassione che talvolta – con il cibo o con il sonno – il signor abate per la mia debolezza dedicava a me ingrato. Sii sempre ardente nello spirito ed evita l’arroganza, l’esibizionismo, la violenza e l’indiscrezione. Evita la tua volontà come fosse nemica della tua salvezza, e traditrice della tua anima in ogni cosa, e procedi tra i tuoi fratelli senza lamentela o agitazione. Fuggi il sospetto e odia l’unicità. Ama prima di tutto l’umiltà, celebra spesso la confessione e obbedisci alla volontà dei tuoi maestri. Infatti è una colpa grave, quasi imperdonabile, non volersi sottomettere ai maestri. Abbi timore di Dio e non allontanarti mai da questo ordine». Finita la conversazione, san Benedetto disse al santo arcangelo Raffaele: «San Raffaele, guida questo novizio dove sai che va condotto». Allora san Raffaele, prendendo con sé il novizio, lo condusse in paradiso. Dopo che si furono avvicinati a questo, il novizio alzando lo sguardo vide come mura dorate di una città, intensamente splendenti e sontuose, e una porta ornata di indicibile bellezza, e costruita con straordinaria abilità e decorata interamente con gemme e pietre preziose. Quindi l’angelo disse a lui che ammirava vivamente: «Di che cosa ti stupisci? La porta ha fatto la porta». E facendolo entrare gli mostrò la bellezza del paradiso: molteplicità di erbe, varietà di alberi, armonie di uccelli, e il colore variopinto dei fiori, abbondanza di frutti, profumo delle spezie e abbondanza della vivificante dolcezza di ogni liquido. Lì sotto un albero c’era anche una *fonte dei giardini* limpida e piacevoli da guardare, un *pozzo di acque vive*, il cui abbondante flusso rendeva fertile tutta quella cittadina tanto piacevole. Questo, emettendo da sé quattro fiumi, non cessa di irrigare con i suoi flutti le quattro parti della città del paradiso. Ed essendo quello profondamente meravigliato, gli disse l’angelo: «Ma di che cosa ti stupisci? La fonte ha fatto la fonte». Dopo che il novizio ebbe gradito di riposare un po’ in quel luogo, l’angelo lo condusse ad un albero di straordinaria grandezza, dall’altezza stupefacente, e di grandissima bellezza, sotto il quale era sdraiato un uomo, dall’aspetto raffinato, col corpo da gigante e dall’alta statura oltre la misura umana, ed era avvolto dai piedi fino al petto da una veste di vario colore. Disse l’angelo: «Quest’uomo che vedi è il primo genitore della stirpe umana, che il figlio di Dio ha riscattato con il suo sangue. Però il vestito con cui è non interamente coperto è un indumento di giustizia, abito dell’immortalità, e veste della gloria, della quale meritò di essere spogliato al tempo del suo peccato. Dunque cominciò a riacquisire questa veste che vedi a partire dal suo primo figlio giusto, naturalmente Abele, fino ad ora, attraverso tutta la successione di ogni uomo giusto che

giunge [qui] dal mondo. La diversità di tutti questi meriti rende il vestito paterno variopinto come vedi. Quando Adamo sarà completamente vestito, allora i giusti saranno nella memoria eterna, e completato il numero degli eletti, il mondo avrà fine». San Raffaele gli parlò di questi buoni che aveva visto qui e dei malvagi che avrebbe visto. E poi uscendo iniziarono a discendere in un'altra regione di gran lunga diversa, terra tenebrosa e ricoperta dall'oscurità della morte, terra delle tenebre e della miseria, attraverso una strada ripida e un percorso scivoloso. Dato che il novizio si spaventò comprensibilmente guardando la via, visitando più in basso, e vedendo delle cime tenebrose di torri che sorgevano dal basso, per via di una visione tanto orrenda e di un'oscurità tanto terribile e tenebrosa, pensava di vedere i luoghi dell'inferno. A lui che pensava ciò, l'angelo disse: «Non è inferno ciò che vedi, ma le cose che pensi siano torri antiche, sono camini infernali per i quali il fuoco eterno sfoga le sue fiamme, e la fornace della geenna emette le sue faville». Poi gli mostrò un uomo che sedeva su una sedia ardente, davanti al quale stavano bellissime donne che insistentemente mettevano nella sua bocca candele ardenti che, passate attraverso le viscere, estraevano dagli organi genitali, e non cessavano di ripetere questa pena all'infelice. «Quest'uomo – iniziò l'angelo – che vedi soffrire così, fu un uomo potente nella vita terrena, fu amico della sua carne ma nemico della sua anima, uomo lussurioso, dedito ai piaceri della gola e alle impurità delle passioni. Questi infatti si vede sedere su una sedia perché fino alla fine della sua vita si è contraddistinto per la perseveranza negli scandali. E poiché fu amante delle donne, è bruciato dalle fiamme delle candele da spiriti maligni sotto sembianze di donne, e così è tormentato sempre da continui incendi senza fine. E cosa gli viene dato come pena, se non ciò che ha affannosamente richiesto in terra? Ha chiesto il fuoco, ha ritrovato il fuoco. Costui mentre viveva si bruciava nelle fiamme della passione, ora allo stesso modo viene bruciato dagli ardori dei tormenti eterni». E volgendosi verso l'interno delle tenebre videro un uomo che alcuni tetri spiriti scorticavano vivo, e una volta scuoiato lo strofinavano col sale, e una volta salato lo bruciavano su una griglia di ferro sotto cui era stato posto il fuoco. L'angelo disse: «E questo che vedi così dannato, fu un potente nel mondo, che aveva uomini sotto di sé, e poiché si comportava con loro in modo malvagio, e crudele, perciò si è procurato una simile sentenza di dannazione, affinché chi spadroneggia sugli uomini senza misericordia, allo stesso modo sia torturato crudelmente da spiriti spietati». Videro anche un altro uomo, che sedeva su un cavallo ardente, e che portava al collo uno scudo infuocato, e che sia portava una capra sul collo del cavallo, sia trascinava dietro di sé un abito da monaco attaccato alla coda del cavallo. Riguardo a lui l'angelo disse che<sup>197</sup> fu un soldato

---

<sup>197</sup> Il testo latino dà qui avvio ad un discorso diretto. Tuttavia, a causa dell'oscillazione dei tempi verbali tra l'imperfetto narrativo – che riconduce dunque all'ipotesi che si tratti un racconto avvenuto a posteriori – e il presente – che, al contrario, indica la contemporaneità tra la spiegazione dell'angelo e la pena osservata – si è reso necessario un adattamento

abbastanza povero nel mondo, e manteneva la sua vita grazie al saccheggio, per cui la capra, che trasportava nelle pene come allegorica testimonianza della rapacità, in verità sulla terra la rubò apertamente ma violentemente ad una fanciulla povera; costui fece molte altre opere malvage mentre si trovava nel corpo, che mentre poteva non si preoccupò di correggere degnamente. Poi quando arrivò al termine della sua vita, chiese di farsi monaco, non perché veramente toccato dalla grazia della penitenza, ma ingannato dall'amore di una gloria vuota e dall'interesse per la lode umana. Infatti non prese l'abito del monaco per condurre la vita monastica se fosse guarito, ma per dimostrare – se non durante una vita lodevole, per lo meno alla sua morte – le abitudini della religione agli occhi degli uomini ma non a quelli di Dio. E poiché ebbe il desiderio di vivere lontano dalla veste sacra, mostra, appunto, di avere l'abito sacro legato alla coda del cavallo lontano da sé. Perciò non ingiustamente porta ogni cosa ardente, la capra, lo scudo, il cavallo e l'abito, perché senta un tale tormento della dannazione, lui che non ottenne un termine buono per colpa della vita precedente. Infatti a stento e raramente qualcuno si procura un buona fine da una vita malvagia, ma tutti coloro che vivono bene meritano sempre senza dubbio una buona morte da una buona vita. Mentre loro procedevano poi in un altro luogo, videro persone religiose di entrambi i sessi, cioè monaci e monache, ma non avevano segni di religiosità o di santità. Alcuni erano molto dediti al riso e alle sghignazzate e ai discorsi vani, alcuni si dedicavano a turpiloqui e chiacchiere, alla calunnia, a discorsi malvagi e ai brontolii; altri, con la bocca e lo stomaco soggiogati da cibi molto raffinati e da bevande esotiche, si affannavano a rimpinzarsi; altri soggiacevano al sudiciume e alle nefandezze delle fornicazioni come animali selvaggi; non perché in questo modo dopo la morte piaceri di questo tipo abbiano natura reale, ma perché in tali pene sia dato di mostrare una somiglianza con la vita trascorsa per aumentare la loro vergogna. Perciò a causa di un'azione corrotta, si vedevano uomini ripugnanti precipitarsi verso di loro, vendicatori dell'oltraggio divino, che percuotendo le loro teste con bastoni nodosi, si dedicavano talmente a lungo allo spietato compito di vendetta finché alla fine, una volta fatto uscire il cervello e spezzato il collo, non vengono uccisi, e finché a causa della violenza del colpo i loro occhi non vengono cavati fuori dalla loro posizione, perché coloro che in terra, sotto il giogo della disciplina, non hanno voluto avere Dio come guida, poiché la giustizia lo impone, sperimentino nelle pene lo spirito cattivo di cui erano al servizio, esecutore orribile, e così come loro stessi non hanno voluto porre fine ai vizi, così questi non sanno desistere dal torturare. Allora, dopo averlo introdotto nell'inferno inferiore, disse l'angelo: «Alza lo sguardo». E guardando avanti videro da lontano

---

coerente dell'aspetto verbale. La scelta è dunque ricaduta sull'adozione del discorso indiretto, ottenendo così che i tempi imperfetti mantengano la loro sfumatura narrativa, mentre quelli presenti indichino il perpetuarsi della pena, che è e sarà perennemente subita dal cavaliere.

una terribile ruota interamente infuocata e un uomo legato su di essa. Essendo questa messa in moto con una rotazione orribile, venne detto ciò al novizio stupito e spaventato: «Ciò che vedi è molto terribile, ma ecco che ora vedrai cose più terribili». Ed ecco che mentre si pronunciavano queste parole, la ruota iniziò precipitare dal punto più elevato da cui si sporgeva fino all'inferno inferiore, con movimenti ciclici, con rotazioni rovinose, e con strepiti molesti, e fu fatto un così grande rumore nel Tartaro, come se tutto il mondo, frantumato con tutti i suoi edifici, cadesse, e il cielo precipitasse dall'alto con il firmamento. E quando questa ruota sprofondava così terribilmente nel pozzo dell'inferno, tutte le anime che erano tenute prigioniere nella morte, gridavano con gli spiriti maligni con voci furenti e intanto tutti colpivano l'uomo deplorabile che era legato alla ruota, insultandolo, imprecaando e maledicendo e aggiungendo maledizioni alle maledizioni. «Invece quest'uomo, il più infelice tra tutti gli uomini, era Giuda, il traditore di Gesù Cristo, che essendo tra il numero degli apostoli, offuscato dal veleno dell'avidità, vendette per trenta monete d'argento il suo maestro e signore, benevolissimo agnello di Dio, autore e governatore dell'universo, redentore e salvatore della stirpe umana, Dio e uomo Gesù Cristo figlio di Dio, dolce amico, consigliere fedele, forte aiutante, e vendutolo sotto un segno della pace quale il bacio di affetto, lo offrì alla morte tra le mani dei nemici, e per una colpa così grande, scivolato nel baratro della disperazione, si uccise col cappio, per cui il miserabile si guadagnò la sentenza di dannazione nei fuochi eterni così come vedi, poiché quanto a lungo Cristo sarà nella gloria, tanto a lungo Giuda sarà punito dalla vendetta eterna. Se fosse accorso alla misericordia che aveva ingiustamente venduto, avrebbe ottenuto la misericordia dal padre delle misericordie, e non sarebbe morto mai in eterno in nessun modo». Poi, dopo che l'angelo Raffaele e il novizio ritornarono ai luoghi superiori, apparve un certo angelo, portatore e timoniere del sole. Poiché il novizio osservò attentamente che questo portava e riportava il sole da oriente a occidente, san Raffaele disse: «Osserva e vedi quanto Dio deve essere amato dalla vostra stirpe, e anche quanto il genere umano sia amato dal suo creatore. Se l'angelo, creatura giusta e razionale, non nega per volere divino al sole, creatura insensibile, la sua obbedienza per l'illuminazione degli uomini, come vedi, valuta e comprendi quanto valore avete voi uomini sulla terra, e quanta cura Dio ha di voi. E quanto più siete degni, tanto più dovete servire degnamente e diligentemente colui che vi ha fatti degni. E infatti anche se la grazia della dignità rende un uomo ricco dei privilegi di Dio, affinché si renda gradito, richiede obbedienza. Uomo, riconosci la grazia, riconosci la diligenza. Se Dio si cura che non manchi un angelo al servizio del sole, che è tuo servo, [un angelo] servo di te che sei un servo, non avresti forse anche tu un angelo, tu a cui beneficio fu creato anche il sole che ha l'angelo, tu per amore del quale fu assegnato un angelo

al servizio di ciò [il sole] che è al tuo servizio? Certo che tu hai un angelo che ti custodisca dai pericoli, che ti protegga dalla tentazione, ti suggerisca buone intenzioni e allontani da te i desideri sbagliati, ti conforti nella tristezza e ti ristori nei dolori, che ti rialzi nelle angosce, che ti dia onore nelle fatiche, che ti spinga alla preghiera, che ti sostenga nei digiuni, ti animi nelle veglie, susciti devozione, annulli la debolezza, metta in fuga il maligno, infonda il pensiero di Dio, indebolisca i vizi, conferisca virtù, innalzi la vita, protegga la morte, conduca alla vita eterna, offra a Dio e unisca al numero degli eletti. Infatti gli uomini hanno gli angeli, uno per ciascuno. Infatti questo è quello che Paolo apostolo disse: *Non sono forse tutti spiriti incaricati di un ministero, inviati per coloro che riceveranno l'eredità della salvezza eterna?* Su questa stessa Verità disse: *Perché i loro angeli vedono sempre il volto del padre mio, che è nei cieli.* E perciò Davide cantò dicendo: *Il signore mette l'angelo intorno a coloro che lo temono*. Poi san Raffaele vietò al novizio, che viste queste cose stava per ritornare al proprio corpo, di riferire la visione ad alcuno, se non soltanto al suo abate in una confessione segreta. Così, ritornato lo spirito alla dimora della carne, videro aprire la bocca colui che considerarono come morto per tre giorni. E colui che, col volto resuscitato dall'ombra della morte, rivelava di non aver contratto nessuna malattia, fu istigato dalle richieste – dove fosse stato, cosa avesse visto – a rispondere a coloro che domandavano e a non nascondere nulla. Svanì dalla memoria l'ordine angelico, e dove muore la memoria, vive la colpa della negligenza; iniziò a rendere pubblico il segreto, dicendo: «Ho visto l'inferno, sono stato in paradiso». Aveva ormai approfondito il racconto, quando ecco si presentò san Benedetto con il bastone pastorale, alzò il bastone, cercando di colpire la bocca del disobbediente, sferrò vigorosamente un colpo sul dito della mano che era stata messa davanti dal malato contro il bastone, con cui non cercava di non prenderlo. La parte del corpo fu colpita; il dolore lo affannò; il colpevole gridò; chiedendo il motivo del colpo doloroso. Disse il santo: «Perché non ti sei preoccupato di rispettare l'ordine dato precedentemente. Ma credi a me, se ti tormenta così il danno della carne, lo spirito è tormentato, l'anima è lesa, in modo di gran lunga diverso e molto differente, quando con la lancia dell'inobbedienza la coscienza è ferita da colui che scaglia frecce nell'oscurità contro i retti di cuore. Ora poiché hai peccato con la parola, rinuncerai alla parola per nove giorni, affinché tu non goda dei servizi di quella parte del corpo che la disobbedienza dell'animo negligente sottomise a sé fino alla colpa, e così tu paghi con la pena del silenzio ciò che hai commesso per il peccato di un discorso incauto». Una volta assegnata la penitenza al colpevole, il dispensatore scomparve; il reo da parte sua si infiacchì silente per nove giorni, avendo tumefatta la mano colpita, indice della colpa, testimone della penitenza. Poi dopo nove giorni guarì, riprese la parola che gli era stata tolta, e reso più prudente dal rimprovero, lecitamente

raccontò nel silenzio della confessione al suo abate con ordine tutto ciò che aveva visto, sentito, così come gli era stato ordinato. L'abate invece non tacque, poiché non aveva ricevuto l'ordine di tacere, ma ritenne che fosse utile che la verità di una tale visione diventasse nota alle menti devote tramite un pio resoconto, per l'utilità del prossimo e l'amore del nostro Dio e uomo, il signore Gesù Cristo, buon maestro per coloro che iniziano, dolce amico per coloro che proseguono, padre santo e vero salvatore per coloro che giungono in porto, che vive e regna col Padre e con lo Spirito Santo, per tutti i secoli dei secoli. Amen.

## 4. Analisi

### 4.1. Una visione personale

Peculiarità che denota in modo evidente la *Visio Gunthelmi* è il carattere personale che essa assume; per comprenderne i tratti, è innanzitutto utile analizzare la figura del protagonista. Guntelmo, un uomo noto per la sua formidabile forza fisica, per riconciliarsi a Dio dopo essersi macchiato di peccati non meglio delineati, decide di partire verso Gerusalemme ed unirsi alla crociata; elemento, questo, che permette di comprendere il suo *status* sociale di appartenenza: si tratta di un cavaliere. Grazie all'intervento della Provvidenza, tuttavia, chiede consiglio all'abate di un monastero cistercense a lui vicino, che gli suggerisce una seconda strada per redimersi: lasciare la vita secolare per unirsi a quella monastica; consiglio cui Guntelmo presta ascolto. Rilevante risulta l'osservazione di Jérôme Baschet, che non manca di sottolineare che

l'opposition entre la croisade et le monastère – accès à la véritable Jérusalem – est un thème typiquement cistercien<sup>198</sup>.

Si veda a questo proposito, ad esempio, il *Purgatorio di san Patrizio*: Owen, conclusa la visione, si reca a Gerusalemme come crociato e, di ritorno, viene accolto in un monastero cistercense.

Tornando a Guntelmo, nel periodo del suo noviziato sente riaffiorare in sé il desiderio di combattere a Gerusalemme in difesa della fede cristiana, e così *primum secundo praeponit propositum*. È in questo contesto che il viaggio della sua anima prende avvio: lo scopo principale è evidentemente quello di ammonirlo ad abbandonare il proposito di partire come crociato, per rimanere nel monastero cistercense di cui era da poco novizio, in modo da ottenere la salvezza per la propria anima.

Non è infrequente che il viaggio nell'aldilà costituisca, oltre che una testimonianza per i contemporanei cui il racconto sarà riferito, anche un percorso purgativo per l'anima del visionario. Tuttavia – come sarà in seguito sottolineato – sembra che ogni aspetto di questa visione sia costruito solo in funzione della salvezza personale di Guntelmo. Basti pensare all'identità della sua prima guida, Benedetto, il fondatore della regola monastica cui aderisce il monastero che il visionario progetta di abbandonare; o alla fase finale del testo, in cui l'arcangelo Raffaele intima a Guntelmo di riferire la visione solamente all'abate del monastero durante una confessione. Non si tratta certo dell'unico caso in cui è data indicazione precisa sul

---

<sup>198</sup> Baschet J., *Les justices de l'au-delà: les représentations de l'enfer en France et en Italie (XXIIe-XVe siècle)*, Roma 1993, p. 114.

destinatario della narrazione del visionario – si ricordi, infatti, quanto detto durante l’analisi della visione di Orm –, ma si tratta dell’unico testo in cui sia indicato il confessionale come sede adatta al racconto; sede che, inevitabilmente, evoca la segretezza e il redimersi da un peccato personale, testimonianza della funzione che dunque la visione stessa svolge nei confronti di Guntelmo.

Inoltre, sembra rilevante analizzare l’impianto complessivo che il testo assume: si osserva una generale opposizione tra l’ordine e l’armonia estetica dei due luoghi paradisiaci incontrati – che è dunque riflesso della riconciliazione a Dio –, e il disordine e la mancanza di struttura che invece regnano nelle sedi infernali. Per quest’ultimo aspetto sembra possibile intravedere una reminiscenza della *Visio Rotcharii* e della *Visio Wettini*: in entrambe le visioni i due protagonisti attestano l’esistenza, nell’aldilà, di edifici di diverso tipo; quelli costruiti con materiali non nobili e dall’aspetto trasandato costituiscono l’inferno o il purgatorio – il disordine estetico corrisponde al disordine monastico di cui alcuni monaci quivi situati si sono macchiati –, mentre gli edifici dai materiali preziosi e rilucenti costituiscono il paradiso. Modello per la creazione di una tale corrispondenza tra la qualità degli edifici ultramondani e quella delle anime che li abitano, è certamente da identificarsi con la visione di un soldato registrata nei *Dialogi* di Gregorio Magno: sui prati ameni e verdeggianti sono situate le dimore risplendenti dei beati biancovestiti; sulle rive del fetido fiume purgativo si trovano invece abitazioni toccate dalla nebbia maleodorante che da esso trae origine.

Va inoltre sottolineato che le anime incontrate nell’inferno di Guntelmo non sono altro che quelle di potenti, di cavalieri, o di monaci che si sono astenuti dalla corretta applicazione della propria regola, mentre nel *locus amoenus* si attesta la sola presenza di anime di monaci o novizi. Non è dunque fatta alcuna menzione alla categoria dei chierici: l’intero aldilà si gioca solo sull’opposizione tra la vita monastica e quella secolare; tanto che l’inferno viene qui definito *regio dissimilis*, richiamando l’espressione *regio dissimilitudinis*, che nel pensiero sviluppato da Agostino – ed in seguito ripreso da Bernardo di Chiaravalle – identifica il mondo terreno. L’interezza della visione è dunque volta all’intento di sottolineare la positività di una vita monastica disciplinata secondo i principi che Matteo detterà a Guntelmo; vita cui si intende definitivamente convertire il novizio tramite la visione cui assiste.

#### **4.2. Itinerario della visione**

Nella *Visio Gunthelmi* si attesta una forte imprecisione per quanto riguarda il resoconto dell’itinerario svolto dal visionario. Tramite le sue indicazioni, infatti, risulta complesso ricostruire dove siano situate le sezioni dell’aldilà da lui visitate. È certo che il movimento

iniziale sia di tipo ascensionale poiché viene esplicitamente dichiarato che, salendo tramite una scala, il visionario e san Benedetto raggiungono un *locus mirae viriditatis et amenitatis*, in cui si trova una cappella molto piccola *in aera dependens* – dove avverrà l’incontro di Guntelmo con la Vergine; una volta usciti, attraversano i campi ameni che la circondano. È in questo momento che avviene il dialogo col suo confratello Matteo, concluso il quale avverrà il cambio della guida sopra anticipato. San Benedetto è così sostituito dall’arcangelo Raffaele, che conduce Guntelmo in paradiso – cinto da mura, all’interno delle quali si trova un giardino che rispecchia i *topoi* del paradiso terrestre – senza che tuttavia sia riferita la sua collocazione rispetto al campo ameno. Si dirigono in seguito all’inferno, che si dichiara raggiungibile attraverso una discesa in una *dissimilis et longe alia regio*; infine, per lasciare quest’ultima sede, è semplicemente riferito un ritorno *ad superiora loca* dai quali, successivamente, tornerà al proprio corpo.

Un tale raddoppiamento del *locus amoenus* non è tratto innovativo del nostro testo: è stato in questo preceduto sia dalla visione di Dritelmo – che, come si ricorderà, visita un purgatorio di attesa simile ad un luogo beato, e scorge da lontano una regione simile, ma dalla luminosità e dai profumi molto più intensi –, sia dalla visione del monaco di Wenlock, che osserva dapprima un *locus amoenus* definito *Dei paradisum*<sup>199</sup>, ed in seguito la *sancta et inclita civitas, caelestis Hierusalem*<sup>200</sup>.

Lo schema ascensionale della *Visio Gunthelmi*, riconoscibile per via del movimento iniziale, richiama infine alla memoria la visione di Baronto: entrambi i visionari, infatti, si elevano al cielo subendo continui attacchi da una moltitudine di demoni, che non demordono nel loro intento lungo tutto il tragitto ascensionale – che in Baronto, a differenza di Guntelmo, non avviene per mezzo di una scala –; inoltre, entrambi i visionari ritrovano le anime dei propri confratelli in paradiso, ed entrambi concludono il proprio viaggio nell’aldilà visitando come ultima sede quella infernale: delineano così un tragitto che si rivela opposto rispetto a quello tradizionalmente adottato da quasi ogni altro testo del genere.

#### **4.2.1. L’inizio della visione: il demone, san Benedetto, la scala**

Come avviene usualmente, la visione prende avvio quando Guntelmo si trova in uno stato di morte apparente. Ciò che risulta particolare, tuttavia, è l’espedito tramite cui è condotto ad un tale stato: una notte, di ritorno dai bagni del monastero, il novizio è assalito fisicamente da un demone dalle sembianze di una scimmia che, percuotendolo, lo lascia giacere

---

<sup>199</sup> Da *S. Bonifatii et Lulli epistolae* cit., p. 254.

<sup>200</sup> Da *S. Bonifatii et Lulli epistolae* cit., p. 255.

*semivivus*. Si riscontra, in questo episodio, una marcata ironia da parte del redattore – che, va detto, riferisce tutta la visione in terza persona: Guntelmo, inizialmente celebrato per la sua forza fisica, mentre una notte torna dalle latrine, viene picchiato da una scimmia, risultandone profondamente leso; e ancora, sarà più avanti picchiato dai demoni sulla scala, in cima alla quale non sarebbe riuscito a giungere se non fosse intervenuta la sua guida in aiuto. La lezione sembra chiara fin dal principio: la forza fisica non comporta alcun vantaggio all'interno della vita monastica.

Come sottolineato da Carozzi<sup>201</sup>, i viaggi nell'aldilà compiuti dai laici sono tutti – ad eccezione di quello di Carlo il Grosso – attestati a partire dall'XI secolo; tra questi è possibile ascrivere anche Guntelmo, che essendo ancora un novizio mantiene una forte impronta laica. Tra i secolari, coloro che appartengono alla nobiltà – ad eccezione di Orm che, come si è visto, conduce uno stile di vita santo – si contraddistinguono per alcuni tratti: Tundalo e Guntelmo giungono alla morte apparente in modo brutale, mentre Owen visita l'aldilà ancora vivo, con corpo ed anima: sembra che con i nobili – anzi, più precisamente: con i *milites* – risulti impossibile applicare lo schema tradizionale; come se vi fosse incompatibilità tra la guerra e la classica modalità estatica.

Una delle tracce che dimostra l'incompleta adesione del nostro novizio alle usanze monastiche può essere identificata nel saluto che questi rivolge a san Benedetto al momento della sua comparsa. Tra i monaci della regola benedettina era infatti in vigore una specifica modalità di saluto: al suono di *benedicite*, l'interlocutore doveva rispondere *dominum*. Fedeltà a questa formula viene prestata sia nel principio del dialogo tra san Benedetto e la Vergine, sia in quello tra la prima guida e il confratello Matteo: testimonianza che Guntelmo sia il solo a non conoscere l'adeguata risposta al saluto portogli.

Dopo aver esplicitato la propria identità, Benedetto solleva il visionario *in spiritu* e lo conduce ad una scala che porta verso l'alto: come anticipato, su ogni gradino si trova una coppia di demoni che lo colpisce ad ogni passo stremandolo al punto che, per riuscire a concludere l'ascesa, ha bisogno dell'imposizione delle mani da parte propria guida; in seguito a questo gesto, si rinvigorisce e riesce a giungere in cima alle scale. È possibile ascrivere questo episodio ad una *variatio* del classico *topos* di difesa del visionario, da parte della guida, dalle grinfie dei demoni: come nel motivo usuale, infatti, i ministri tartarei che vogliono nuocere al protagonista non portano a termine la loro intenzione per via dell'intervento di san Benedetto; tuttavia, tale intervento avviene in modo indiretto: non impedisce che il visionario sia leso, bensì gli fornisce la forza per poter proseguire nonostante la fatica e il dolore. Una stessa modalità di ristoro da

---

<sup>201</sup> Carozzi C., *Le voyage de l'âme* cit., pp. 584-585.

parte della guida era già stata precedentemente utilizzata nella *Visio Tnugdali*: anche qui il visionario, esausto per i maltrattamenti subiti dai demoni, è ristorato tramite un tocco del suo angelo custode.

Prestando particolare attenzione all'utilizzo della scala come strumento di ascesa al cielo, si noterà che in questa sede essa svolge contemporaneamente tre funzioni differenti: collegamento fisico con la terra; strumento di prova; simbolo dell'ascesa spirituale e monastica.

La prima di queste accezioni trova salde fondamenta scritturali: si tratta della scala che appare in sogno a Giacobbe secondo il racconto di *Genesi* 28, 12-17, utilizzata dagli angeli come strumento per accedere alla *casa di Dio*. La medesima funzione è inoltre attribuita alla scala che, secondo il *Liber de Scalis*, avrebbe permesso l'ascesa di Maometto al cielo. Nonostante una versione castigliana – ed in seguito latina e francese – del testo abbia iniziato a circolare in occidente solo a partire dalla metà del XIII secolo, va sottolineato che la materia di cui il *Liber de Scalis* tratta sarebbe una sintesi organizzata del contenuto di molte *hadiths* componenti la *Sunna*; a loro volta, queste ultime sarebbero nate per compensare le due allusioni coraniche<sup>202</sup> ad un miracoloso viaggio notturno del profeta a Gerusalemme. Nonostante quanto scritto da Julien Lance non sia sufficiente a creare un diretto legame – per quanto riguarda il tema della scala – tra la nostra visione e quella proveniente dalla tradizione musulmana, risulta tuttavia rilevante prestare attenzione alla sua affermazione:

s'inspiraient largement des *hadiths* musulmans, rédigés dès le IX<sup>e</sup> s., qui ont infiltré l'Occident chrétien dans des villes comme Tudela où l'influence de l'Islam a perduré après la Reconquête<sup>203</sup>.

Infine, la presenza della scala come mero strumento di legame alla sede di Dio si attesta nella visione del monaco di Eynsham: raggiunto il muro che circonda il paradiso, essa risulta l'unico mezzo da utilizzare per poter proseguire.

Con la seconda accezione di strumento di prova, invece, il motivo si riscontra in due visioni altomedievali portate all'attenzione da Peter Dinzelsbacher<sup>204</sup>: quella contenuta negli *acta* di santa Perpetua, e quella di Giovanni Scolastico – risalenti, rispettivamente, al III e al VII secolo. La giovane martire, incarcerata in attesa del giudizio del magistrato romano, prega Dio per ottenere una rivelazione che le mostri il proprio destino: segue dunque la visione di una scala di ferro ricoperta di spade e lance, ai cui piedi si trova un drago; la santa lo uccide,

---

<sup>202</sup> Si veda *Corano* 17, 1 e *Corano* 53, 7-18.

<sup>203</sup> Da Lance J., *Le portail du Jugement de Santa Maria la Mayor de Tudela*, in «Cahiers de civilisation médiévale» 45, 2002, pp. 255-74, p. 270.

<sup>204</sup> Dinzelsbacher P., *Le vie per l'Aldilà nelle credenze popolari e nella concezione erudita del medioevo*, in «Quaderni Medievali» 23, 1987, pp. 6-35, pp. 27-28.

riuscendo così a percorrere la scala, giungendo in un paradiso terrestre. Giovanni Scolastico descrive invece una scala i cui gradini sono allegoria delle virtù, la cui salita è resa difficoltosa a causa della presenza di alcuni demoni, simboli dei vizi, che tentano di gettare verso il basso i monaci che desiderano ascendervi.

Quest'ultima presenta allora diverse interferenze anche con la terza accezione di scala riscontrata in Guntelmo. La possibilità di leggersi un simbolo dell'ascesa monastica deriva dalle osservazioni che san Benedetto stesso, nel settimo capitolo della sua *Regula monasteriorum* fece a riguardo:

egli interpreta i due staggi della scala (...) quali raffigurazioni l'uno dell'anima, l'altro del corpo; mentre tra questi staggi simbolici la vocazione divina situa i diversi pioli o gradi dell'umiltà e della disciplina monastica<sup>205</sup>.

La scala di Guntelmo non è a pioli, bensì a gradini, ma vi è un secondo elemento che concorre a sostenerne una tale interpretazione. Il suo confratello Matteo che incontrerà nel campo ameno afferma infatti:

te denique frater rogo, et caritatis gratia commoneo, ut ordinis disciplinam omni sollicitudine custodias, et in omnibus bonis abbatis tui praecaeptis licet aliter agat obaedias. Laboriosa ualde et difficilis est uia qua huc uenitur, et licet multi incedere per eam incipiant, pauci tamen inueniuntur qui perueniant.

Sembra dunque che tale dialogo confermi il legame tra la possibilità di ascendere tramite la scala e la fedeltà ad una corretta adesione alla regola monastica: sottolinea infatti come molti imbocchino la salita, ma non tutti riescano a portarla a termine, e lo fa contestualmente al racconto di quali siano stati i corretti atteggiamenti monastici che gli hanno permesso di riuscire a completare l'ascesa. Anche questo dialogo, dunque, sembra essere stato pensato *ad hominem* per indicare al novizio quale sia la strada da percorrere per ottenere la salvezza.

Tenendo a mente le tre accezioni che la scala di Guntelmo assume, è possibile evidenziarne alcuni punti di contatto con le due scale che si incontrano nella lettura della *Commedia*. La prima, è quella formata dall'intero purgatorio: il poeta deve scalare sette gradoni che comportano una faticosa ascesa fisica, fungendo dunque da strumento sia di ascesa che di prova e di esame, ma che al tempo stesso identificano il significato simbolico di scala spirituale che conduce l'anima a Dio.

---

<sup>205</sup> Da Dinzelbacher P. cit., p. 31.

Quella presente nel cielo di Saturno, invece, è una scala a pioli che il poeta percorre subito dopo aver incontrato san Benedetto. Si tratta in questo caso di una scala che funge da strumento di ascesa per giungere nel cielo delle stelle fisse, luogo in cui il monaco sarà intermediario per l'incontro del poeta con la Vergine: schema, questo, che ripercorre passo per passo quello adottato da Guntelmo.

#### 4.2.2. La cappella e gli *amena loca*

Giunti in cima alla scala, Guntelmo e san Benedetto approdano ad un luogo che rispecchia i tradizionali *topoi* del paradiso terrestre, nel quale si trova una piccolissima cappella che fluttua in aria. Si tratta di una interessante novità apportata al genere visionario: la *Visio Gunthelmi* risulta infatti essere il primo testo in cui compaia un edificio sacro nell'aldilà. L'esempio trova seguaci solamente nella visione di Godescalco, che visiterà una basilica dai connotati tipici della Gerusalemme celeste, e nella *Visio Thurkilli*, dove si trova un'ulteriore basilica in cui si radunano le anime che hanno appena abbandonato il corpo, insieme ad un tempio costituente una parte del paradiso.

Mentre il novizio osserva quasi sprezzante la pochezza delle dimensioni dell'edificio sacro, si ha come l'impressione che la guida possa intendere il suo pensiero. Interverrà infatti affermando:

«Noli mirando capellae huius quam cernis contempnere forinsecus paruitatem, cuius noueris plus admirando laudare intrinsecus amplitudinem. Diuinitatis quidem opera non sunt humano more aestimanda».

Come precisato in sede di analisi della visione di Orm, la presenza di Maria nel testo non è un elemento innovativo: si tratta, per entrambe le nostre visioni, di un'influenza derivante da una serie di testi appartenenti alla tradizione cistercense. Ciò che è fonte di assoluta novità è tuttavia il dialogo che si attesta in Guntelmo tra il visionario e la Vergine; dialogo che, ancora una volta, non manca di sottolineare l'aspetto fortemente personale della visione. Si tratta della prima ed unica visione mediolatina in cui Maria dichiarerà di aver richiesto personalmente che Guntelmo fosse portato al suo cospetto – tratto che certamente rimanda l'attenzione alla *Commedia*: Dante è chiamato a compiere il proprio viaggio nell'aldilà proprio a partire dal desiderio della madre di Dio – per convincerlo a rimanere nel monastero che stava pianificando di abbandonare. Inoltre, la Vergine stessa compirà un gesto che san Benedetto raccomanda al visionario di osservare attentamente, in quanto: «*expedit tibi ut ita agas in terris*». La lavanda dei piedi che Maria eseguirà poco dopo, infatti, simboleggia l'atteggiamento di umiltà da tenere

per poter giungere alla salvezza dell'anima: atteggiamento che poco dopo Matteo stesso indicherà al novizio come retto *modus vivendi*, e che si rivelerà diametralmente opposto a quello tenuto in vita dai dannati che Guntelmo incontrerà in inferno.

Usciti dalla cappella, il visionario attraversa con la sua guida gli *amena loca* circostanti: qui, come già si anticipava, vede solamente monaci e novizi; alcuni di questi sono coronati da una ghirlanda di fiori, altri ne sono privi, ma hanno la certezza che arriverà il tempo in cui potranno acquisirla. È possibile allora che i serti identifichino una condizione di raggiunta beatitudine, e che dunque l'intervallo di tempo intercorso prima di ottenerli svolga la medesima funzione di quel purgatorio di attesa di cui Beda si fa pioniere: le anime si trovano in una condizione gaia, pur non potendosi ancora definire pienamente beate.

È in questa sede che avviene il già citato dialogo col proprio confratello Matteo: oltre ad avere lo scopo – si ricorderà – di indicare a Guntelmo la strada da seguire per procurarsi la salvezza – che è qui esplicitamente associata alla conquista di una ghirlanda di fiori – gli comunica anche alcuni ammonimenti da riferire al proprio abate. È possibile rilevare, in questo dialogo, una somiglianza con il discorso che il sacerdote Beano, residente del paradiso, rivolge a Fursa, dispensandogli consigli per una vita retta e pronunciando ammonimenti da riferire al clero per correggere la propria rotta.

A rimarcare la necessità di aderire pienamente alla regola Benedettina, che segue il monastero di cui Guntelmo è novizio, vi è il riecheggiamento di uno dei precetti del terzo capitolo della *Regula*, contenuto in una frase pronunciata da Matteo:

«Voluntatem propriam tanquam salutis tuae hostem (...) caue».

Un simile consiglio era già stato pronunciato sia al protagonista della *Visio Alberici*, al termine della quale il visionario deciderà di unirsi al monastero benedettino di Montecassino, sia nella *Visio Tnugdali*, dove con tali parole vengono descritte le anime dei monaci risiedenti nel paradiso.

#### 4.2.3. Il paradiso

Accompagnato dall'arcangelo Raffaele per il restante tragitto, Guntelmo giunge nel luogo designato come vero e proprio paradiso, che rispecchia i *topoi* dettati dalla Gerusalemme celeste apocalittica: è circondato da mura dorate e sontuose, con una porta ornata di pietre preziose. All'interno, tuttavia, vi è l'innovativa presenza di un ulteriore *locus amoenus*, che rispecchia invece i *topoi* del paradiso terrestre di *Genesi*. Qui Guntelmo vede una fonte ed un

pozzo, dal quale sgorgano quattro fiumi che irrigano le diverse parti della *tam delectabilis* (...) *ciuitas*, nella quale sembra risiedere solamente Adamo. Come sottolinea Carozzi<sup>206</sup>, tale legame tra i fiumi e la città celeste era già stato istituito dalla *Visio Pauli*, nel cui paradiso vi è il solo personaggio di Davide, che avrà il compito di precedere Cristo cantando quando questi farà il suo ingresso nella Gerusalemme celeste. Il suo ruolo, dunque è di tipo escatologico. Medesima funzione assume d'altro canto la figura di Adamo – uomo dalla statura *ultra humanum modum* – nella *Visio Gunthelmi*: si trova sotto un albero dalle dimensioni straordinarie – che ricorda quello visto da Tundalo in paradiso – che a sua volta potrebbe richiamarsi all'albero da cui Adamo colse il frutto proibito, già citato nella *Visio Pauli*, e ricordato anche nel paradiso di Alberico. Indossa inoltre una veste variopinta: a tale riguardo viene spiegato che dopo aver perso i propri vestiti in seguito al peccato originale, ha iniziato a riacquisirli a partire dal primo uomo giusto, cioè suo figlio Abele, e che la sua veste continua a generarsi via via che i giusti compiono opere buone. L'arcangelo aggiunge:

«Quorum omnium diuersitas meritorum, paternum uarium ut consideras reddit indumentum. Cum autem Adam ex toto fuerit indutus, tunc in memoria aeterna erunt iusti, et completo electorum numero, finem accipiet mundus».

Dichiarando, tuttavia, che la veste lo avvolgeva dai piedi fino al petto, Guntelmo allude alla lunga attesa che ancora deve compiersi prima che si giunga alla fine dei tempi e, dunque, al giorno del giudizio; giorno in cui si suppone che le anime risiedenti nel *campus amenus* potranno varcare la soglia del paradiso vero e proprio.

Per quanto riguarda l'accrescimento di una veste grazie alle buone azioni o alle preghiere, Constable<sup>207</sup> porta in evidenza la possibile influenza subita da alcune raccolte di miracoli di Maria che, come si è visto per Orm, hanno stretto legame con gli ambienti cistercensi. Sono due i racconti che assumono un rilievo particolare ai fini della nostra analisi, entrambi riassunti da Mary Vincentine Gripkey<sup>208</sup>: si tratta di due episodi nei quali la Vergine si manifesta a due differenti fedeli che pronunciano svariate *Ave, o Maria* al giorno; in entrambi i casi, la madre di Dio si presenta indossando una veste incompleta, rendendo esplicito che questa sarà conclusa tramite la perseveranza nelle preghiere. Nel secondo dei due testi, inoltre, la Vergine si manifesterà una seconda volta, ma indossando ora una veste completa e

<sup>206</sup> Carozzi C., *Le voyage de l'âme* cit., p. 485.

<sup>207</sup> *The vision of Gunthelm* cit., p. 99.

<sup>208</sup> Gripkey M. V., *Mary Legends in Italian Manuscripts in the Major Libraries of Italy*, in «Medieval Studies» XIV, 1952, pp. 9-47, pp. 26, 42.

prevedendo al fedele la sua morte imminente. Dunque anche qui, come per il nostro Adamo, la crescita della veste dipende dalle azioni di uomini giusti, assumendo un ruolo escatologico.

Il nome di Adamo nelle visioni mediolatine comparirà solamente altre due volte: la prima si trova nel *Purgatorio di san Patrizio* quando, giunto al paradiso terrestre, Owen è informato che questo coincide con il luogo da cui Adamo è stato cacciato e al quale, diversamente da quanto avviene in Guntelmo, non avrà mai più possibilità di ricongiungersi. Più rilevante risulta invece la seconda e ultima citazione: nella *Visio Thurkilli*, mentre il visionario si sta dirigendo verso l'area orientale del tempio che costituisce una sezione del paradiso, attraversa un *locus amoenus* dai connotati simili a quelli di Guntelmo – presenza di una fonte dalla quale scaturiscono quattro fiumi – e vede un albero dalla notevole grandezza, sotto cui riposa un uomo dalle dimensioni enormi, che si rivela essere proprio Adamo. Anche qui l'uomo è avvolto da una veste colorata, il cui significato è esplicitamente il medesimo adottato nella visione di Guntelmo. Sebbene nel principio del testo della *Visio Thurkilli* il nome del nostro visionario non sia annoverato tra quelli di coloro che il redattore dichiara di conoscere, sembra evidente che, invece, il tema della veste colorata derivi da una frequentazione con il nostro testo; evidenza che, come si vedrà in seguito, troverà appoggio anche per quanto riguarda il legame con una tortura infernale della nostra visione.

Interessante per la sezione del testo dedicata al paradiso, risulta infine l'originale tono ironico con cui per due volte la guida reagisce al meravigliarsi di Guntelmo nell'osservare dapprima la porta incastonata di pietre preziose, ed in seguito la fonte pura; san Raffaele infatti afferma, rispettivamente: «*Quid miraris? Porta (...) fecit portam*» e «*quid miraris? Fons fecit fontem*».

#### 4.2.4. L'inferno

Mentre i due viaggiatori proseguono il cammino percorrendo una strada in discesa attraverso una *terram tenebrosam et opertam mortis caligine*, scorgono in lontananza le cime di alcune torri che sorgono dal basso. Mentre Guntelmo pensa che si tratti dei luoghi dell'inferno, la guida gli si rivolge smentendo questa ipotesi: si tratta delle torri dei camini infernali *per quos ignis eternus suas euomit flammis*. Questo secondo episodio permette di affermare con una certa sicurezza che sia in questa sezione del testo, sia in quella dedicata alla cappella, ci troviamo di fronte a due evidenze che dimostrano la capacità delle due guide di leggere i pensieri del visionario, e fornire così risposta ai suoi dubbi senza che questi siano esplicitati. Non si tratta, tuttavia, di un'assoluta novità: precedenti di questo tipo sono contenuti nella *Visio Drythelmi* in cui, per due volte, il visionario pensa rispettivamente di trovarsi in

inferno e in paradiso; entrambe le volte, tuttavia, la guida interviene, smentendo le sue supposizioni. Inoltre, l'espedito sarà utilizzato anche nel *Purgatorio di san Patrizio*: mentre visita l'inferno, vede molte anime tremanti che guardano verso nord; si domanda allora cosa stiano aspettando e, senza che palesi il proprio dubbio, i demoni – che, di fatto, in questo testo svolgono il ruolo di guida – esclamano:

«Forte miraris qui cum tanto timore populus hic expectat. Nisi nobis consentiens reuerti uolueris, scies quid tam tremebundus expectat»<sup>209</sup>.

Questo aspetto non può che richiamare alla mente i diversi episodi della *Commedia* in cui sia Virgilio che Beatrice dimostrano – o dichiarano – di possedere tale abilità di lettura dei pensieri di Dante: si vedano, ad esempio, il passo nella selva dei suicidi, in cui si legge:

Cred'io ch'ei credette ch'io credesse  
che tante voci uscisser, tra quei bronchi  
da gente che per noi si nascondesse.

Però disse 'l maestro: «Se tu tronchi  
qualche fraschetta d'una d'este piante,  
li pensier c'hai si faran tutti monchi»<sup>210</sup>

o il passaggio del *Paradiso* in cui il poeta si domanda la ragione per cui la luce e i suoni si facciano più intensi:

Ond'ella, che vedea me sì com'io,  
a quietarmi l'animo commosso,  
pria ch'io a dimandar, la bocca aprio<sup>211</sup>.

Proseguendo l'itinerario, Guntelmo e Raffaele assistono a cinque pene infernali: due di queste sono subite da uomini che nel mondo sono stati molto potenti; una da un cavaliere che si era rivelato un monaco insincero; un'altra da monaci e monache che non hanno trascorso la vita in santità; l'ultima da Giuda, simbolo di superbia. Si noterà allora come la totalità delle pene ci riporta ancora una volta al pensiero che la visione abbia scopo strettamente personale: Guntelmo è un uomo nobile, cavaliere, che necessita di convertire il proprio animo ad un

---

<sup>209</sup> Forse ti chiederai che cosa questa gente stia aspettando con tanta paura. Lo saprai presto, se non vorrai obbedirci e tornare indietro. (Testo e traduzione da *Il Purgatorio di san Patrizio* cit., pp. 36-37).

<sup>210</sup> *Inferno* XIII, 25-30.

<sup>211</sup> *Paradiso* I, 85-87.

monachesimo sincero, aderendo all'umiltà – come la lavanda dei piedi e il dialogo con Matteo gli insegnano – e trascurando la superbia.

La prima pena infernale vede un uomo potente, macchiatosi del peccato di gola e lussuria, essere torturato su un seggio ardente, sul quale alcuni demoni in sembianza di donne gli fanno ingerire candele infuocate, che vengono da lui successivamente espulse dai genitali. Il contrappasso risulta dunque chiarissimo, ma la guida non manca comunque di esplicitarlo:

«Seipsum incendebat dum uiueret flammis libidinum, nunc ex equo concrematur aeternorum ardoribus tormentorum».

Una pena molto simile si riscontra nella visione del monaco di Eynsham, nonostante si perda qui il legame col peccato di lussuria: gli avvelenatori sono forzati ad ingoiare metalli fusi che, dopo aver bruciato le interiora, vengono emessi *per secreciora*<sup>212</sup>.

La seconda pena, a differenza della precedente, fa ricorso in modo innovativo – come si è visto nel paragrafo dedicato al tema del calderone – al tipico motivo della cottura di un dannato come fosse cibo, senza che tuttavia si renda chiaro il legame di una tale tortura col peccato che questi commise in vita; risulta allora fondamentale per comprenderlo la puntuale spiegazione che l'arcangelo fornisce al visionario: il dannato, un nobile comportatosi in modo spietato con i propri sottomessi, subisce torture senza pietà da parte dei demoni incaricati.

La terza pena torna invece ad essere estremamente legata alla vita del dannato: un soldato povero, che aveva un tempo rubato – tra gli altri crimini commessi – la capra di una fanciulla, ed era entrato in monastero in fin di vita per redimersi, è munito di armamenti infuocati e torturato sedendo su un cavallo ardente. Sul collo di quest'ultimo si trova una capra, segno del crimine commesso, mentre alla sua coda è legato l'abito monastico: è posto lontano dal cavaliere perché in vita si era convertito non per riconciliarsi con Dio, ma per cercare l'approvazione umana; dunque, risultando lontano da una sincera vita monastica. Una tortura tanto innovativa sarà in seguito subita in modo molto simile da un sovrano incontrato nell'inferno del monaco di Eynsham: come il soldato di Guntelmo, infatti, questi è seduto su un cavallo ardente indossando armi ustionanti; punizione che spetta, inoltre, ad un soldato della *Visio Thurkilli*, che sconta così la pena per le numerose stragi e saccheggi commessi in vita. Considerando che la visione esperita da Edmund è annoverata da Thurkill stesso tra i testi da lui conosciuti del genere mediolatino, è possibile che tale motivo infernale, originario della

---

<sup>212</sup> Da Easting R. cit., p. 120.

*Visio Gunthelmi*, sia giunto ad influenzarne la visione non in modo diretto, bensì per mediazione del monaco di Eynsham.

È tuttavia possibile che vi sia un ulteriore aspetto che dia man forte alla tesi avanzata in precedenza riguardo alla conoscenza, da parte di Thurkill, della nostra visione: va a questo scopo considerata la quarta pena cui Guntelmo assiste. Giunto in un imprecisato *alius locus*, infatti, il novizio cistercense vede monaci e monache che, in una situazione assolutamente caotica, simulano le azioni per le quali in vita si sono dannati, venendo conseguentemente puniti da ministri tartarei muniti di bastone con cui colpirli. Questa recita perenne, che li spinge a mettere continuamente in scena la colpa di cui si sono macchiati *ad cumulum confusionis*, ricorda in modo marcato lo schema teatrale che sarà successivamente sfruttato dalla visione del contadino dell'Essex; questi, infatti, assiste ad una recita infernale organizzata dai diavoli, in cui le anime sono torturate a turno dopo essere state spinte a simulare la propria colpa:

graduum et ordinum et officiorum persone utriusque sexus in illo theatri ludibrio de sedilibus suis adducti scelerum priorum gestus ad sui confusionem et penarum augmentationem explicabant. quibus explicitis, sicut de prioribus descripsimus, a demonibus torquebantur<sup>213</sup>.

Spostatosi infine Guntelmo nell'inferno inferiore, gli si mostra una ruota infuocata sulla quale è affisso Giuda; roteando, percorre tutto l'inferno, offrendolo così alla frustrazione di ogni dannato, che si riversa su di lui con colpi e biasimi. San Raffaele espone i motivi per cui è torturato con una tale pena – si è infatti macchiato dei peccati di avidità, tradimento, suicidio per impiccagione –, ed è in questa sede che, inoltre, si pongono le basi per l'avvio di un'opposizione tra la figura di Giuda e quella di Cristo.

Carozzi<sup>214</sup>, infatti, richiamando il commentario all'*Eneide* di Bernardo Silvestre, ipotizza che l'autore della *Visio Gunthelmi*, facendo subire a Giuda il medesimo supplizio cui è sottoposto Issione – che, come si ricorderà, era certamente familiare all'uomo del medioevo –, volesse creare un'opposizione simbolica tra la ruota e il sole di Dio. Bernardo, infatti, dà la seguente etimologia del nome:

Ixionem ergo solem intelligimus qui Ixion i.e. «supra omnia» dicitur quia superpositus omnia illustrat<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> Da *Visio Thurkilli* cit., p.27. (Trad. di Violante E. F. cit., p. 69: *persone di ogni condizione, grado, ordine e ruolo e di entrambi i sessi, portate in quel ludibrio del teatro dalle loro sedie, illustravano le azioni delle precedenti colpe con loro confusione e un aumento delle pene. Una volta illustrate queste, (...) venivano torturate dai demoni*).

<sup>214</sup> Carozzi C., *Le voyage de l'âme* cit., p. 490.

<sup>215</sup> *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilio*, ed. Wilhelm Riedel, Greifswald 1924, p.70.

e nella *visio* l'arcangelo Raffele, commentando la pena di Giuda, crea una chiara opposizione tra il traditore e Cristo:

«Miser talem quam cernis dampnationis sententiam sibi in aeternis ardoribus adquisiuit, quoniam quamdiu Christus erit in gloria, tamdiu Iudas sempiterna punietur uindicta».

Il supplizio di Giuda è eterno tanto quanto la gloria di Cristo, della quale – come si vedrà a breve – uno dei segni più evidenti è il sole nel cielo.

#### **4.2.5. Il ritorno: *ad superiora loca e ad corpus proprium***

In quest'ultima sezione del testo, nella quale i due protagonisti tornano ad alcuni non meglio precisati *loca superiora*, la relazione non appena abbozzata trova evidente conferma: la *Visio Gunthelmi* dedica qui ampio spazio alla sottolineatura del legame tra l'esistenza di un angelo addetto al trasporto ciclico del sole – che appare in questa sede al visionario – e l'amore di Dio verso gli uomini. In un passo del testo si legge infatti:

si angelo digna et rationabilis creatura insensibili creaturae soli scilicet ad illuminationem hominum suum ut cernis divino nutu non negat obsequium, perpende et intellige quantae dignitatis estis uos homines in terris, et quanta cura est Deo de uobis.

Tenendo conto anche di alcune rappresentazioni iconografiche, come una vetrata del XII secolo nella cattedrale di Chartres rappresentante Cristo al centro di una ruota, sembra evidente che la corrispondenza tra la ruota, il sole e Dio fosse conosciuta nel tardo medioevo. Anche se non è possibile avere la certezza che l'autore della visione avesse in mente il Commentario di Bernardo, dunque, quest'ultima sezione del testo sembra avvalorare l'ipotesi che lo strumento di tortura cui Giuda è affisso abbia la funzione di costruire un'opposizione simbolica con la gloria divina.

Sottolineato infine il ruolo fondamentale che ogni angelo custode ha nella vita di ciascuno, l'arcangelo Raffaele annuncia al visionario l'imminente ritorno al proprio corpo intimandogli – come si è visto – di riferire il contenuto della visione solamente in confessione al suo abate. Tuttavia, quando viene interrogato dai propri confratelli riguardo all'origine dello stato di morte apparente che lo aveva a lungo immobilizzato, immemore del comando angelico inizia il racconto della propria visione. San Benedetto gli si manifesta e, per aver contravvenuto all'ordine impartitogli, lo punisce colpendo con un bastone il dito che il novizio aveva alzato per proteggere la propria bocca, obiettivo originario della verga. Il santo condanna così il

novizio a nove giorni di silenzio, spiegandone il contrappasso: come il visionario ha peccato per colpa della sua parola, così viene punito tramite la privazione della stessa. Ribadisce inoltre il messaggio della visione – che, evidentemente, non era ancora chiaro all’ottuso Guntelmo:

«At crede michi, si sic molestat lesio carnis, longe aliter et multum dissimiliter torquetur spiritus, anima leditur, cum per inobaedientiae spiculum ab eo qui sagittat in obscuro rectos corde conscientia sauciatur».

La tumefazione del dito, oltre che costituire – come il relatore stesso dichiara – un *index culpae, testis peenitentiae*, è indice e testimonianza di un legame effettivo che congiunge Guntelmo con i mondi dell’aldilà. Non è questo l’unico testo in cui si ricorre a tale espediente: prima tra tutte è la *Visio Salvii* redatta da Gregorio di Tours, il cui protagonista, a causa delle ferite e del gonfiore riportati sulla propria lingua, comprende che la divulgazione della visione esperita non è stata gradita a Dio; altra testimonianza sono le ustioni che Fursa riporta sul proprio corpo come conseguenza dell’attacco subito da alcuni demoni; o ancora, la cecità cui è condannata la *paupercula mulier* fino al momento in cui riferirà a Ludovico il Pio la propria visione. Infine, Godescalco sarà l’ultimo a riportare nell’aldiquà segni evidenti della propria esperienza dell’aldilà: il mal di testa causato dagli odori infernali, una bruciatura sul fianco dovuta al fuoco tartareo, dolore ai piedi per aver camminato su un campo di spine e rovi.

Come accade per la povera e donna e, ipoteticamente, per Salvio, la punizione di Guntelmo è solo momentanea: trascorsi nove giorni di silenzio riacquista la parola e riferisce, come indicatogli, la visione al proprio abate – il quale, non avendo ricevuto indicazioni a riguardo, la rende pubblica *ad utilitatem proximi* –: è questo il sintomo che la punizione ricevuta nell’aldiquà rappresenti lo strumento con cui, finalmente, il visionario ha compreso l’importanza di seguire la strada da Dio – o da un suo rappresentante – indicatagli.

## IV. *Visio Guillelmi pueri*

### 1. Introduzione al testo

Il testo della visione che sarà in questa sede analizzato e tradotto proviene dalla copia che ne fece Vincenzo di Beauvais con titolo *De revelatione inferno facta Guillelmo Puero* inserita nei capitoli 84 e 85 del ventisettesimo volume del suo *Speculum Historiale*. È grazie all'inclusione della visione in questa opera del XIII secolo che il testo del fanciullo William, che era stato inserito anche da Elinando di Froidmont nelle sue *Cronache*, ottiene larga diffusione.

Alcune allusioni interne al testo permettono di affermare che sia stato messo per iscritto in Inghilterra: riferendosi alla profondità dell'abisso del Tartaro, il redattore afferma che essa è *profundior quam sit longitudo viae a Dorobernia in Londoniam*, attuando dunque un paragone che rende evidente la sua familiarità con le località citate.

Per quanto riguarda la datazione, invece, si riscontra maggior incertezza: la visione è da Vincenzo di Beauvis ascritta al 1146; tuttavia, Carozzi<sup>216</sup> porta all'attenzione alcuni tratti del testo in cui risulterebbe influenzato, per alcuni aspetti, dalla *Visio Tnugdali*, risalente al 1149 – e, probabilmente, anche dalla visione di Godescalco e del monaco di Eynsham esperite, rispettivamente, nel 1188 e nel 1196. Ritiene dunque da considerarsi errata la coordinata temporale che Vincenzo di Beauvais fornisce, in favore di un'indicazione più generica: la visione risalirebbe alla seconda metà del XII secolo.

Prestando invece attenzione alle considerazioni che Morgan porta in luce nella sua trattazione del *topos* dell'abbandono del visionario da parte della guida, si noterà che la studiosa, riferendosi all'utilizzo che ne viene fatto lungo il XII secolo, afferma:

tre visioni in particolare offrono esempi (...) di questo *topos*. La più antica di queste è la *Visione del fanciullo William*. (...) La guida riappare tanto improvvisamente quanto è scomparsa e conduce William al paradiso. (...) Un episodio simile ricorre nella visione di Tundalo<sup>217</sup>.

Sembra dunque da ritenersi implicito che Morgan, parlando della visione di William definendola «la più antica» ad usufruire del *topos* nel XII secolo, dimostri di ritenere valida, contrariamente da quanto espliciti Carozzi, la datazione della visione che Vincenzo di Beauvais fornisce.

---

<sup>216</sup> Carozzi C., *Le voyage de l'âme* cit., p. 614.

<sup>217</sup> Morgan A. cit., p. 131.

A causa di questa indecisione, nonostante mi risulti più convincente la linea adottata da Carozzi – si consideri, infatti, l'enorme diffusione che la *Visio Tnugdali* ottenne, rendendosi facilmente matrice di influenze verso gli ulteriori testi visionari –, in sede di analisi della visione di William mi limiterò – diversamente da quanto eseguito per la *Visio Orm* e la *Visio Gunthelmi* – a portare alla luce i tratti di intertestualità che la legano ad altre visioni del genere mediolatino, evitando tuttavia di rendere esplicito quale sia il verso dell'influenza che si rileva tra il nostro testo e quelli successivi alla *Visio Alberici*; risulta infatti questa l'unica visione del XII secolo che, risalendo al 1130, sarebbe certamente precedente alla *Visio Guillelmi pueri*.

Constando di circa 600 parole, la nostra visione è lunga poco più di un *exemplum*, e la sua essenzialità di narrazione fa sospettare che il testo trasmesso da Elinando di Froidmont prima, e da Vincenzo di Beauvais dopo, possa essere la sintesi di una visione più corposa della quale, tuttavia, non ci è giunta alcuna traccia.

## 2. *Visio Guillelmi pueri: il testo*

### DE REVELATIONE INFERNI FACTA GUILLELMO PUERO

Puer quidam nomine Guillelmus, annorum 15, dormiens vidit virum splendidum dicentem sibi: «Sequere me», et coepit mox umbram videre et terram a laeva, sed et levi visione ductoris sui confortatus est. Dehinc vallem vidit tenebrosam habentem hinc ignem, illinc aquam frigidissimam, ubi animae de uno in aliud semper transibant. Post haec deduxit ille senior puerum ad alia tormenta, ubi vidit sedilia infinita ignea, et plebem innumeram eisdem impleri sedilibus, et daemones monetam flammeam de sacculis proferebant, et in ora singulorum proiiciebant, quam illi per voces et guttar emittebant; sed daemones iterum in ora eorum reingerebant. Postea vidit a daemonibus carnes, quae perfecti hominis formam habere videbantur, in caldaria proiici; et sub momento quasi mox nati infantes apparebant. Hae fuscinulis ignitis à caldariis erectae statim in priorem aetatem transformari videbantur, et sic saepius in caldariis retorquebantur. Ductus inde ad alium ignem, vidit innumeros homines in eum proiectos, in singulis iuncturis dissolui, et iterum de flamma erecta ad loca sua reversae sunt iuncturae. Postea vidit multos super rotas volabiles affigi, viros per virilia, faeminas per membra genitalia, et omnes clamabant: «Vae, vae». Post haec vidit multos super sedes igneas, quasi fures in campo suspensos capitibus deorsum. Alii frigore morientes, vestes subterpositas videbant, sed tangere non valebant. Alii fame cruciati cibos delectabiles subterpositos tangere non poterant. Et in quacumque necessitate positus aliis non subvenerant, in eadem consolationem nullam recipiebant. Postea vidit tartarum apertum, qui videbatur in descensu profundior quam sit longitudo viae a Dorobernia in Londoniam. Iste hostis antiquus sedebat in medio flammae in sex partes distentus. Cum autem puer staret iuxta oram putei tremens, teter spiritus, qui sinistro lateri eius semper ab egressione domus adhaerebat, coepit eum accusare dicens: «Omnia prava huic puero semper suggesti», ea vero quae puer confessus fuerat ante pascha, nam post pascha hoc accidit, omnino tacebat, tot tamen et tanta crimina illi obiecit, ut ad aeternam damnationem sufficere crederentur. Tunc ad admonitionem ductoris, cum puer signo crucis se muniret, puteus non comparuit. Ductore vero illo recedente, puer diu in tenebris stetit tremens.

### DE VISIONE GUILLELMI PUERI A IUDAEIS CRUCIFIXI

Evertens autem ductor puerum ad lucidum splendorem duxit, et statim apparuit murus infinitae longitudinis et latitudinis, in quo nullus patebat aditus; venientes illuc in momento ultra se raptos invenerunt. In patria illa desiderabili apparuit domus rotunda, quae 12 portas

habebat, sicut scriptum est: *Ab oriente porta tres*<sup>218</sup> etc. Hanc ingressi tam amplam viderunt, ut quotquod in mundo sunt ipsius partem decimam implere non possent, ibi multos in magna gloria videbat, sed alii aliis gloriosiores, tunc vidit decem beatorum catervas. Veniens autem ad orientalem portam circa medium osti, vidit altare quoddam, circa quod viri splendidi sedebant, qui omnes uni tanquam praestantissimo fabulabantur. Ille coronam auream habebat in capite, 12 crucibus aureis insignem. Puerum in hac visione laetantem, alloquitur ductor suus: «Hic tibi locus erit si bene vixeris, sciasque hunc esse puerum Guillelmum quem Iudaei apud Norunicum crucifixerunt». Iterum digressus ab eo statim rediit, et dixit: «Sequere me, quia illuc te reducam, ubi te caepi iubente Deo. Venies autem, si bene laboraveris, ad hanc gloriam». Mox ad corpus licet renitens reversus est. Hic in 2 feria paulo ante nonam dormire coepit. In tertia feria circa tertiam in faciem se erigens signavit se, quando scilicet tartarum vidit apertum. In 5 feria circa meridiem revixit.

---

<sup>218</sup> *Apocalisse* 21, 13.

### 3. *Visio Guillelmi pueri: traduzione*

#### SULLA RIVELAZIONE DELL'INFERNO FATTA AL FANCIULLO WILLIAM

Un ragazzo di nome William, di 15 anni, mentre dormiva vide un uomo splendido che gli diceva: «Seguimi», e subito dopo iniziò a vedere le tenebre e la Terra dal lato sinistro, ma fu confortato dalla dolce visione della sua guida. Da lì vide una valle tenebrosa che aveva da un lato il fuoco, dall'altro acqua freddissima, dove le anime si spostavano sempre dall'uno all'altra. Dopodiché quello più anziano portò il ragazzo ad altri tormenti, dove vide infiniti seggi ardenti, e una folla innumerevole che era nutrita su quei seggi, e (alcuni) demoni prendevano denaro incandescente da sacchetti, e lo gettavano nella bocca di ognuno, e quelli lo sputavano dalla gola attraverso dei rumori; ma i demoni di nuovo lo rigettavano nella loro bocca. Poi vide pezzi di carne, che sembravano avere la forma di un uomo fatto e finito, che venivano gettati dai demoni in calderoni, e in un attimo sembravano come bambini appena nati. Questi, una volta sollevati dal calderone ardente con i forconi, sembravano improvvisamente ritrasformarsi nell'età precedente, e così più e più volte li rigettavano nei calderoni. Condotta dunque ad un altro fuoco, vide innumerevoli uomini gettati in esso, che venivano sciolti in ogni singola articolazione, e le giunture, dopo essere state sollevate dalla fiamma, furono messe nuovamente al loro posto. Poi vide molti che erano affissi sopra ruote che giravano, gli uomini appesi per i membri, le donne per i genitali, e tutti urlavano «Ahi, ahi!» Dopodiché vide molti (uomini) su seggi ardenti, appesi con le teste sottosopra come ladri nel campo. Altri che morivano di freddo, vedevano vesti poste sotto di loro, ma non erano in grado di toccarle. Altri tormentati dalla fame non potevano toccare cibi deliziosi posti sotto di loro. E non avevano soccorso gli altri che erano sottoposti a qualunque esigenza, allo stesso modo non ricevevano alcuna consolazione. Poi vide il tartaro aperto che nel discendere sembrava più profondo di quanto non sia la lunghezza della strada da Dover a Londra. Questo antico nemico sedeva in mezzo ad una fiamma diviso in sei parti. Poi, mentre il ragazzo si trovava tremante vicino alla bocca del pozzo, uno spirito ripugnante, che era sempre stato al suo lato sinistro fin dall'uscita di casa, iniziò ad accusarlo dicendo: «A questo fanciullo ho sempre suggerito tutte le cose malvagie», gli rimproverò tante e così gravi colpe che si crederrebbe bastassero per la dannazione eterna, ma taceva completamente quelle che il ragazzo aveva confessato prima di Pasqua – infatti questo accadde dopo Pasqua. Allora dopo l'avvertimento della guida, mentre il ragazzo si segnava col segno della croce, il pozzo non fu più visibile. Tuttavia, allontanandosi la guida da lui, il ragazzo rimase tremante nelle tenebre.

## SULLA VISIONE DEL FANCIULLO WILLIAM CROCIFISSO DAI GIUDEI

Ritornando, la guida condusse poi il fanciullo a un luminoso splendore, e subito apparve un muro dall'infinita lunghezza e larghezza, nel quale nessun ingresso era accessibile; avvicinandosi verso questo (muro), all'improvviso si ritrovarono trasportati dall'altra parte. In quella patria desiderabile c'era una casa rotonda, che aveva dodici porte, così come sta scritto: *A oriente tre porte* ecc. Entrati, la videro tanto ampia che quanti sono nel mondo non sarebbero in grado di riempire la decima parte di questa; qui vedeva molti in grande gloria, ma alcuni più gloriosi di altri, allora vide dieci schiere di beati. Venendo inoltre all'ingresso orientale, circa a metà della porta, vide un altare, attorno a cui sedevano uomini splendidi, che parlavano tutti insieme a uno come al più importante. Egli portava una corona d'oro in testa, straordinaria con dodici croci d'oro. Rallegrandosi il ragazzo di questa visione, gli parlò la sua guida: «Tu avrai questa dimora se avrai vissuto bene, e sappi che questo è il fanciullo William che i giudei crocifissero a Norwich». Allontanatosi di nuovo da lui, subito tornò e disse: «Seguimi, perché io ti riporterò là dove ti presi per ordine di Dio. Però tornerai a questa gloria se ti sarai comportato bene». All'improvviso, benché si opponesse, tornò al corpo. Questi aveva iniziato a dormire lunedì poco prima della nona ora. Martedì alzandosi si segnò in volto circa all'ora terza, ossia quando vide il tartaro aperto. Giovedì circa a mezzogiorno resuscitò.

## 4. Analisi

### 4.1. Itinerario della visione

La visione prende avvio in un contesto che si discosta dal tipico modello della morte apparente: il *vir splendidus* – del cui nome non è fatta menzione – che accompagnerà William, infatti, appare mentre questi sta dormendo; il trasporto attraverso i luoghi dell’aldilà avviene dunque in sogno e dura, come si dichiara alla fine del testo, dalla nona ora del lunedì al mezzogiorno del giovedì successivo. Il fanciullo è dapprima condotto a visitare sette diversi tormenti – dei quali non è mai esplicitato il contrappasso – che non si dichiara siano infernali, nonostante tutti gli indizi sembrino autorizzare tale supposizione. Unico elemento che, come messo in luce da Carozzi<sup>219</sup>, può suscitare un sospetto di temporaneità delle pene è che esse sono osservate dal fanciullo prima di giungere al luogo in cui si apre la bocca del tartaro, sul cui fondo si trova Satana diviso in sei parti; in questa prospettiva, solo la bocca costituirebbe il vero e proprio inferno, mentre tutto ciò che precede non sarebbe altro che il susseguirsi di tormenti purgatoriali transitori. Non vi è alcun elemento che permetta, tuttavia, di confermare questa ipotesi: mi sembra dunque più appropriato considerare le pene quali tradizionali punizioni infernali. Ad ogni modo, scampato il pericolo del pozzo infernale, William è condotto dalla sua guida *ad lucidum splendorem*: è nella casa rotonda qui situata che avviene l’incontro con il beato suo omonimo.

#### 4.1.1. L’inferno

La prima pena cui il fanciullo assiste non è altro che la ripresa del motivo della valle di ghiaccio e di fuoco che, come si è visto, costituisce una tra le principali eredità che Beda ha lasciato al genere visionario. Le successive torture, invece, saranno molto debitorie dei *topoi* forniti da ulteriori testi del genere, ma si premureranno di non costituirne una semplice ripetizione, mutandone dunque alcuni aspetti, o combinando tra sé motivi differenti.

La seconda pena, infatti, ha un elemento che la accomuna alla sesta: in entrambe, i dannati si trovano assisi su seggi ardenti. Avendo fatto la sua prima comparsa con la *Visio Baronti*, nella quale schiere di malvagi, legati a gruppi sulla base della similarità di peccati da loro commessi, sono costrette a sedere su seggi di piombo – inscenando dunque una situazione inversa rispetto a quella tipica paradisiaca – il motivo riappare, come si è visto, nella visione di Guntelmo. Tuttavia, se nella *Visio Gunthelmi* l’alimentazione forzata che sui seggi si verifica ha come oggetto alcune candele, qui – nella prima modalità con cui il *topos* delle sedute è sfruttato – essa riguarda monete ardenti: questo elemento costituirebbe un fattore di legame con

---

<sup>219</sup> Carozzi C., *Le voyage de l’âme* cit., p. 614.

la visione del monaco di Eynsham. Edmund, infatti, cita per due volte la somministrazione di una tale tortura: la prima testimonianza riguarda il visionario in prima persona, che prima di iniziare il viaggio viene condotto da san Nicola in una regione purgativa dove è obbligato – tra le altre sofferenze – ad ingoiare monete ardenti; la seconda comparsa della tortura, invece, si ha in inferno, dove è così punito un soldato simoniaco che aveva venduto la carica ad un chierico per ventisette monete d’argento. Il legame tra il cibo e l’avarizia aveva d’altronde già posto le proprie radici con la *Visio Fursei* e la *Visio pauperulae mulieris*. Nella prima delle due visioni, tale relazione è evidenziata dal redattore nella sezione del testo dedicata all’avvicinamento del santo alla regione paradisiaca:

sicut enim avarus non impletur pecunia, quia avaritiae amaritudo non sentit dulcedinem de perceptis bonis, inhiando ad ea quae illicita sunt, sic etiam sermonis domini dulcedinem malitiae amaritudine occupatae et detentae non sentiunt animae<sup>220</sup>;

nel secondo testo, invece, il legame trova per la prima volta espressione tramite una punizione infernale:

videbat (...) Piconem vero (...) supinum iacere in tormentis, tetrosque spiritus duos aurum liquefacere et in os eius infundere dicens: «Hinc sitisti in saeculo nec saturare potuisti, modo bibe ad saturitatem!<sup>221</sup>»

Nella modalità adottata dal monaco di Eynsham e da William, tale relazione sarà in futuro ripresa anche dalla visione di Thurkill<sup>222</sup>: come si ricorderà, tra i dannati assisi su seggi roventi ricoperti di chiodi che vengono a turno invitati ad alzarsi per mettere in scena il peccato di cui si sono macchiati in vita, viene portato sul palcoscenico un giudice, cui è intimato di ingoiare un numero di monete infuocate equivalente ai denari che aveva ricevuto illegalmente durante i processi; una volta ingerite le rimette e, nuovamente, le reingoa.

Nella sesta pena di William, il motivo dei seggi roventi si differenzia dall’utilizzo che ne viene fatto nella seconda: questa volta, su di essi sono legati alcuni dannati, che sono ad essi

---

<sup>220</sup> Da Ciccarese M. P., *Le visioni di s. Fursa*, in «Romanobarbarica» 8, 1984-1985, pp. 231-303, p. 294. (Trad. di Ciccarese M. P., *Visioni dell’Aldilà in Occidente* cit., p. 211: *come infatti l’avarico non è saziato dal denaro, perché l’amarezza dell’avidità non sente la dolcezza dei buoni insegnamenti, bramando cose illecite, così pure non sentono la dolcezza della parola divina le anime possedute e avvinte dall’amarezza della malvagità*).

<sup>221</sup> Da Houben H., *Visio cuiusdam pauperulae mulieris. Überlieferung und Herkunft eines frühmittelalterlichen Visionstext (mit Neuedition)*, in «Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins», n.s., 85, 1976, pp. 31-42, p. 41. (Trad. di Ciccarese M. P., *Visioni dell’Aldilà in Occidente* cit., pp. 395, 397: *vide (...) poi Picone (...) giacere supino nei tormenti e due spiriti oscuri fondevano dell’oro e glielo versavano in bocca, dicendo: «Di questi hai avuto sete nel mondo e non potevi saziartene, bevine ora a sazietà!*»).

<sup>222</sup> La *Visio Thurkilli*, datata 1206, è infatti certamente successiva alla *Visio Guillelmi pueri*: qualunque sia la prospettiva che si voglia adottare, infatti, il nostro testo ha come termine *ante quem* la fine del XII secolo.

*suspensi capitibus deorsum*; indicazione che il redattore fornisce senza che sia spiegato in quale modo una tale posizione sia fisicamente attuabile. Ciò che è qui rilevante evidenziare è che a differenza delle altre torture, per le quali non viene mai palesato il contrappasso – seppur per alcuni supplizi sia facilmente intuibile; ad esempio, la seconda pena è plausibilmente da ascrivere ai peccatori di avarizia – è reso qui esplicito il legame di una tale posa con quella cui erano sottoposti i ladri puniti sui campi di esecuzione.

Anche la terza e la quarta pena della *Visio Guillelmi pueri* presentano tra loro un punto di contatto, che ci permette di parlarne come di un secondo fenomeno di raddoppiamento: per quanto riguarda entrambe le torture, infatti, i dannati sono gettati su una fonte di calore – un calderone per la terza, un fuoco per la quarta – cambiando così il proprio stato originario – rispettivamente, divengono bambini o sono dislocati nelle proprie articolazioni –; ma una volta risollepati dalla fonte di calore, tornano nuovamente alla propria condizione di partenza – dunque, riacquisiscono la propria età iniziale o sono fisicamente ricomposti. Se l’idea del cambio di generazione risulta essere innovativa di William, sembra invece che per altri aspetti di questi due supplizi la *Visio Guillelmi pueri* istituisca un rapporto con la pena – già presa in analisi nel paragrafo dedicato al calderone – che nella visione di Tundalo è riservata alle anime macchiate di omicidio, ma che ne abbia scomposto i tre elementi compositivi: l’inserimento dei dannati in pentoloni si riscontra nella terza tortura di William; lo scioglimento e la ricomposizione fisica sono invece presenti nella quarta; il continuo perpetrarsi del processo di cambiamento di stato e di ritorno alle origini, invece, si attesta in entrambe. Anche nella visione del monaco di Eynsham si osserva l’esistenza di un tormento molto simile: nel terzo luogo di punizione si trovano demoni che con strumenti metallici di ogni genere tagliano a pezzi le anime quivi situate o le fondono; vengono tuttavia continuamente restaurate, per poi essere nuovamente sottoposte al supplizio. Anche in Dante il motivo trova fortuna: i seminatori di discordia sono mutilati da un demone armato di spada, che crea così sul loro corpo le medesime lacerazioni di cui sono stati autori in campo politico, religioso e sociale; prima che tornino davanti al demone avendo compiuto un giro completo della IX Bolgia, le ferite si sono rimarginate.

Se la quinta tortura osservata da William attinge ad un *topos* che, come si è già analizzato, risulta molto frequente per il genere visionario – compare qui, infatti, l’utilizzo della ruota come strumento punitivo –, il settimo supplizio registra invece un solo precedente, presente nella *Visio Pauli*: coloro che in vita hanno rotto il digiuno prima del tempo stabilito, si trovano qui appesi sopra un canale d’acqua, posti di fronte a molti frutti; non possono tuttavia attingervi per dare ristoro alla propria fame e sete. Tale supplizio costituisce a sua volta un’eco

del tormento cui Tantalò, personaggio della mitologia greca, è sottoposto per aver offeso gli dei: anch'egli, legato ad un albero da frutta ed immerso fino al collo in un lago d'acqua dolce, è condannato all'impossibilità di placare fame e sete. Identica nella sostanza è inoltre la sofferenza purgatoriale cui Dante soppone i golosi della VI cornice, come l'amico Forese Donati, quivi incontrato, spiegherà al poeta:

(...) «De l'eterno consiglio  
cade virtù ne l'acqua e ne la pianta  
rimasa dietro ond'io sì m'assottiglio.

Tutta esta gente che piangendo canta  
per seguir la gola oltra misura,  
in fame e 'n sete qui si rifà santa.

Di bere e di mangiar n'accende cura  
l'odor ch'esce del pomo e de lo sprazzo  
che si distende su per sua verdura»<sup>223</sup>.

Allo sguardo di William appare in seguito la bocca dell'inferno, estremamente concava, sul fondo della quale vede l'antico nemico che, come raffigurato nella *Visio Tnugdali* – unica altra testimonianza il cui protagonista incontra Satana –, è bruciato dalla fiamma su cui è posto. In seguito all'intervento di un *teter spiritus* – il cui ruolo si avrà modo di analizzare a breve – che elenca tutti i peccati di cui William si è macchiato – ad eccezione di quelli precedentemente confessati; testimonianza implicita, questa, dell'effettivo valore purificatore del sacramento della confessione –, la guida lo esorta a segnarsi col segno della croce – gesto che, si dirà alla conclusione del testo, il fanciullo esegue anche fisicamente circa all'ora terza del martedì, in contemporanea al movimento attuato in sogno –, ottenendo di nascondere alla vista la bocca dell'inferno.

Ductore vero illo recedente, puer diu in tenebris stetit tremens.

Prestando attenzione a questi ultimi aspetti, si noterà una forte somiglianza con il tipico motivo di difesa del visionario da parte della propria guida: il timore che William prova nel rimanere tremante vicino alla bocca dell'inferno, è testimonianza della minaccia che esso costituisce per il ragazzo; minaccia cui il nostro *vir splendidus* pone rimedio consigliando un gesto che invochi la provvidenza divina. Compare qui anche il motivo dell'abbandono del

---

<sup>223</sup> *Purgatorio* XXIII, 61-69.

visionario da parte della guida, utilizzato dalle visioni di Dritelmo, Alberico, Tundalo e Godescalco; si trova nel nostro testo, tuttavia, una *variatio* rispetto al suo tipico utilizzo: se infatti, in queste ultime visioni, la solitudine del protagonista diviene momento di vulnerabilità e, dunque, occasione propizia per l'attacco da parte dei demoni – che saranno fermati con l'intervento della guida –, nel nostro testo l'abbandono avviene quando ormai il pericolo risulta allontanato. Sembra qui rilevante ricordare, inoltre, che il motivo della solitudine inquieta del visionario troverà terreno fertile anche nella *Commedia*: sulla porta della città di Dite una moltitudine di diavoli tenta di impedire l'ingresso a Dante e Virgilio; la guida dunque, per parlare privatamente con i demoni cercando di convincerli ad approvare il passaggio, abbandona momentaneamente il poeta, che resta intorpidito in attesa del suo ritorno.

#### 4.1.2. Il paradiso

Senza che sia indicata la direzione dello spostamento del fanciullo e della sua guida, il redattore ci riferisce che, tornato il *vir splendidus* alla presenza di William, i due si dirigono *ad lucidum splendorem*. Il visionario osserva qui un muro *infinitae longitudinis et latitudinis*, nel quale non si mostra alcuna via di accesso; tuttavia, mentre si avvicinano ad esso, *in momento* si ritrovano trasportati al suo interno. Si rende evidente che il testo della nostra visione stia qui guardando alla visione di Dritelmo. Esattamente come accade per William, infatti, l'uomo della Northumbria riferisce:

cumque me in luce aperta duceret, uidi ante nos murum permaximum, cuius neque longitudini hinc uel inde neque altitudini ullus esse terminus uideretur. Coepi autem mirari, quare ad murum accederemus, cum in eo nullam ianuam uel fenestram uel ascensum alicubi conspicerem. Cum ergo peruenissemus ad murum, statim nescio quo ordine fuimus in summitate eius<sup>224</sup>.

Quello di William risulta essere l'unico testo visionario del XII secolo la cui descrizione paradisiaca è rappresentata nei termini di città, senza che all'interno delle mura sia nominata la presenza di *loci amoeni*. Entrato nella Gerusalemme celeste, William attesta l'esistenza di una *domus rotunda* che, come la Gerusalemme dell'*Apocalisse* giovannea, presenta dodici porte, tre in ogni direzione: *ad oriente portae tres etc.* Tuttavia, nel testo biblico tale disposizione dei dodici accessi è possibile perché la città ivi descritta ha le mura quadrate; nella visione di William, sembra invece più complesso poter immaginare tale collocazione delle porte. Morgan

---

<sup>224</sup> *Giunti alla luce, vidi davanti a noi una formidabile muraglia, la lunghezza in ogni direzione pareva infinita, e così pure l'altezza. Mi chiedevo perplesso perché ci avvicinavamo ad essa, dato che non vedevo né porte, né brecce, né scale; ma quando fummo vicini al muro, non so come ci trovammo sulla sua sommità.* (Testo e traduzione da Beda cit., pp. 378-379, 381).

osserva allora come una tale modifica al testo canonico derivi dalla possibilità che l'autore della visione non avesse in mente direttamente l'*Apocalisse*, bensì i commenti ad essa. Scrive infatti:

il precedente più ovvio per questo allontanamento dalla lettera delle Scritture è da reperire in due dei cicli manoscritti dei commenti (...). Il primo comprende i manoscritti carolingi di Valenciennes, Parigi e Bamberg, il secondo le illustrazioni del XII secolo del *Liber Floridus* (...); entrambi rappresentano Gerusalemme come una città circolare con mura concentriche. Gatti Perer (...) suggerisce che questa pratica possa derivare da una guida del IX secolo alla Gerusalemme storica che comprendeva una pianta circolare del Santo Sepolcro<sup>225</sup>.

È interessante osservare che la presenza di una *domus rotunda* nel mondo ultraterreno non costituisce un *unicum* del genere visionario: ancora una volta, il legame è da ricercarsi con la *Visio Tnugdali*. Giunto in un *locus amoenus* dove si trovano le anime di coloro che furono *non valde boni*<sup>226</sup>, Tundalo vede qui collocata una *domus (...) ampla nimis atque rotunda*<sup>227</sup>; tuttavia, come accade per le mura del paradiso di William,

fenestre ibi non erant nec ostium, et tamen omnes, qui intrare voluerant, intrabant<sup>228</sup>.

Il medesimo espediente di incomprensibile attraversamento delle mura per via dell'assenza di passaggi fisici sarà adottato da Tundalo anche per il superamento delle fortificazioni concentriche che si trovano in paradiso.

All'interno dell'abitazione rotonda della *Visio Tnugdali*, inoltre, si trova un uomo circondato da molte anime che entrano nella casa per adorarlo: si tratta del re Cormac. Ugualmente, segni regali contraddistinguono il fanciullo che nella *domus* di William si trova posto su un altare, anch'egli attorniato da *virii splendidi* che gli si rivolgono *omnes uni tamquam praestantissimo*: porta infatti una corona aurea sul proprio capo. La guida riferirà che si tratta di William, un ragazzo non meglio identificato che i giudei avevano crocifisso a Norwich. L'incontro del visionario con un abitante ultraterreno portante il suo stesso nome trova un parallelismo con la *Visio Godescalchi*, unico altro testo del genere visionario ad usufruire di questo espediente tramite la presenza, all'inferno, di Godescalco Dasonide, immobilizzato in un vaso di vetro che viene gettato nel fuoco tartareo.

---

<sup>225</sup> Da Mogan A. cit., p. 220.

<sup>226</sup> *Visio Tnugdali* cit., p. 41.

<sup>227</sup> *Visio Tnugdali* cit., p. 43.

<sup>228</sup> *Visio Tnugdali* cit., p. 42. (Trad. mia: *non c'erano qui finestre o una porta e tuttavia, chiunque volesse entrare, entrava*).

È interessante rilevare come lungo l'arco della *Visio Guillelmi pueri* non sia fornito il nome di alcun attore che in essa si mostra, che sia esso la guida – identificata, infatti, solo tramite l'epiteto *vir splendidus* –, un dannato, o un beato paradisiaco – il redattore sorvola infatti anche sulla classificazione di quali siano le dieci schiere di beati, non parimenti gloriose, che si trovano nell'abitazione rotonda. Fa eccezione a questa regola generale solamente l'anima del ragazzo crocifisso a Norwich, incontrata nella *patria desiderabilis*: Carozzi<sup>229</sup> ipotizza allora che il testo della visione sia stato interamente pensato al solo scopo di far incontrare i due fanciulli William nel paradiso.

Giunti alla fase conclusiva della visione, la guida predice a William che un giorno lo riporterà alla gloria divina «*si bene laboraueris*»: promessa topica che viene fatta al visionario alla fine del viaggio: si legge, ad esempio, nei testi della *Visio Fursei*, *Visio Baronti*, *Visio Drythelmi*. William desidera rimanere in quel luogo di *lucidum splendorem*, dove la gloria dei beati gli trasmette una gioia mai esperita prima; tuttavia,

ad corpus, licet renitens, reuersus est.

#### 4.2. La contesa per il possesso dell'anima

Come si ricorderà da quanto analizzato in sede di trattazione del primo capitolo, in ogni testo appartenente al genere visionario si riscontra l'idea di un'opposizione tra le forze divine e quelle diaboliche che, nella prima delle accezioni cui sopra si faceva accenno, vede una contesa tra demoni ed angeli per la conquista di un'anima appena liberatasi dal proprio corpo, in modo da stabilirne la destinazione a uno dei mondi dell'aldilà. Questo genere di contesa può verificarsi secondo due diverse modalità: quella di lotta fisica tra angeli e diavoli, e quella di elenco verbale dei meriti e demeriti dello spirito in questione.

Uniche testimonianze ascritte alla vera e propria lotta fisica sono quelle della *Visio cuiusdam militis* e della visione del monaco di Wenlock – si ricordi che la quasi totalità dei casi riguardanti in prima persona l'anima del visionario sono già stati oggetto di studio in sede di analisi del ruolo di difesa ricoperto dalla guida. Nel testo riportato da Gregorio Magno il soldato, osservando il ponte probatorio in cui si imbatte nel visitare i mondi dell'aldilà, vede un certo Stefano intento ad oltrepassarlo. Tuttavia, un piede gli scivola, ed ecco che giungono sul posto alcuni *teterrimi uiri*, che afferrandolo per le cosce cercano di trascinarlo verso il basso, mentre altri uomini *albati et speciosissimi* si adoperano a tirarlo verso l'alto afferrandolo per le braccia. Il soldato non può tuttavia assistere all'esito finale della disputa: tornerà al proprio

---

<sup>229</sup> Carozzi C., *Le voyage de l'âme* cit., p. 614.

corpo prima che questa abbia fine. Nella visione del monaco di Wenlock, invece, la lotta si consuma per il possesso dell'anima di un abate, che viene in definitiva vinta dalle forze angeliche.

La modalità che tuttavia avrà la maggiore nell'intera produzione visionaria è l'elenco verbale, da parte dell'accusa diabolica e della difesa angelica, delle cattive e buone azioni compiute dall'anima contesa; elenco che, molto spesso, si appoggia all'utilizzo del libro della vita. Come si ricorderà, si tratta di un motivo di derivazione apocalittica, come infatti si legge al capitolo ventesimo del libro biblico:

e vidi i morti, grandi e piccoli, in piedi davanti al trono. E i libri furono aperti. Fu aperto anche un altro libro, quello della vita. I morti vennero giudicati secondo le loro opere, in base a ciò che era scritto in quei libri<sup>230</sup>.

Tra le visioni che fanno ricorso a tale supporto si annovera innanzitutto la *Visio Pauli*, dove l'angelo custode di un peccatore si presenta dinanzi a Dio con uno scritto tra le mani; letti i peccati degli ultimi cinque anni della sua vita per i quali, purtroppo, si è pentito troppo tardi, la destinazione che gli viene assegnata è quella della dannazione infernale. Un caso particolare per l'utilizzo del libro si osserva inoltre nella visione del monaco di Wenlock: in riferimento all'anima del re di Mercia Ceolred, ancora in vita nel momento in cui il visionario intraprende il proprio *iter*, il protagonista afferma di averla vista all'ombra di un grande libro spalancato, strumento con cui gli angeli la pongono al riparo dalle grinfie dei demoni. Tuttavia, non trovando in lui sufficienti meriti, i messi divini si vedono costretti a rimuovere la protezione che il libro costituisce, cedendo così Ceolred alle forze di Satana: l'anima risulta così dannata ancor prima di aver lasciato il proprio corpo. La presenza del libro della vita si attesta anche con la *Visio Alberici*: il visionario riferisce che nel momento del decesso di un ricco, si affrettano a possederne l'anima un messo divino e un ministro tartareo. Quest'ultimo ha con sé un grande libro, su cui sono segnati tutti i peccati dell'uomo; ma l'angelo, rovesciando sulle pagine un'ampolla di lacrime versate dall'uomo per il pentimento delle proprie azioni, ne cancella le colpe, ottenendo per lui un destino beato. Ultima testimonianza riguardo alla lettura dei peccati deriva dalla *Visio Thurkilli*, dove la contesa per la scelta della destinazione delle anime viene eseguita in modo particolare: al limite del muro settentrionale della basilica in cui si radunano le anime che hanno appena lasciato i loro corpi, si trova san Paolo; al lato opposto della parete è invece situato Satana. Tra i due, attaccata sopra al muro c'è una bilancia in perfetto

---

<sup>230</sup> *Apocalisse* 20, 12. (Trad. CEI).

equilibrio, sulla quale vengono posti dei pesi; su un piattino da parte dell'apostolo, sull'altro dal demonio, misuranti gli uni le buone azioni, gli altri le malvage. Accade tuttavia che talvolta san Paolo falsifichi il risultato della pesa, scatenando l'ira del diavolo che inizia così ad elencare i peccati, messi per iscritto, dell'anima in questione per reclamarne il possesso ma non riuscendo, tuttavia, ad ottenere mai la meglio sull'apostolo.

Sono tre, invece, le visioni che non fanno ricorso allo strumento del libro della vita per la proclamazione dei peccati dell'anima contesa: dapprima si incontra la *Visio Baronti*, il cui protagonista, tormentato dai demoni lungo l'intero tragitto nell'aldilà, giunge infine dinnanzi a Pietro, chiamato appositamente per giudicare l'anima del visionario. I demoni elencano allora all'apostolo tutti i peccati che loro stessi avevano suggerito al visionario fin dall'infanzia: persino i peccati che ormai egli non ricorda più. Avendo tuttavia Baronto compiuto elemosine, confessato le proprie colpe ed abbandonato la vita secolare per entrare in monastero, Pietro lo giudica immune dalle accuse demoniache, riuscendo ad allontanare da lui i ministri tartarei. Nella visione del monaco di Wenlock, Bonifacio ci informa che il visionario, lasciato il proprio corpo, si trova nei pressi di un'enorme folla di anime migranti dal mondo terreno, vicine a due schiere: una di spiriti maligni, l'altra di cori angelici. Tra questi assiste ad accese dispute riguardo alle anime astanti: se i demoni le accusano e cercano di aggravare il peso dei loro peccati, gli angeli fanno il possibile per scusarle. Poco oltre, nella stessa visione si verifica un *escamotage* innovativo adottato per la pronuncia delle colpe e dei meriti del visionario: sono infatti i suoi stessi vizi che si presentano personificati dinnanzi a lui, uno alla volta, accusandolo; di contro, appaiono poco oltre anche le sue virtù, pronte a difenderlo dai crudeli biasimi. Ultima testimonianza, infine, da ascrivere a tale modello è costituita dalla *Visio Guillelmi pueri*: è un ruolo d'accusa, infatti, quello svolto dal *teter spiritus* che fin dall'uscita di casa era stato al fianco sinistro del fanciullo – lato per antonomasia volto al peccato – e che, una volta vicini alla bocca dell'inferno, aveva iniziato a pronunciare ogni malvagità da lui stesso suggerita e da William commessa, anche quelle che il ragazzo non ricorda più. Sembra che una tale accusa voglia costituire la motivazione adatta a rinchiudere William nell'abisso del Tartaro: minaccia che, come si ricorderà, è fortunatamente sventata dal suggerimento della sua guida di segnarsi col segno della croce.

Infine, due episodi di disputa per la conquista dell'anima si verificano anche nella *Commedia* dantesca, che li registra per due personaggi legati da discendenza di sangue, entrambi provenienti da Montefeltro. L'anima di Guido è da Dante incontrata nell'ottavo cerchio, destinato agli spiriti fraudolenti: nonostante negli ultimi anni della sua vita, preso da pentimento, abbia rivestito il saio francescano, un ultimo consiglio fraudolento dispensato a

Bonifacio VIII gli costa la salvezza eterna. Al momento della sua morte, infatti, si presentano per prendere la sua anima sia san Francesco che un diavolo. Quest'ultimo, attraverso un sillogismo dimostra che Guido è morto nel peccato, avendo dunque la meglio sul santo e portando l'anima a sottoporsi al giudizio impresso da Minosse. Un riscatto spetta invece al figlio di Guido, Bonconte: a comando dell'esercito di Arezzo e della Lega ghibellina, è sconfitto dall'esercito di Firenze e dalla Lega guelfa alla Pieve del Troppo, dove perde la vita pronunciando il nome di Maria. Alla sua morte, gli si presentano un angelo divino ed un demone, ma questa volta è il primo dei due ad avere la meglio, permettendo all'anima di Bonconte di iniziare la scalata per il purgatorio, dove Dante lo incontra, e da dove gli sarà infine possibile accedere alla santità del paradiso, ricongiungendosi a

l'amor che move il sole e l'altre stelle<sup>231</sup>.

---

<sup>231</sup> *Paradiso* XXXIII, 145.

**Tabella 1. Modelli di paradiso nell'alto medioevo.**

	PALAZZO	GIARDINO	CITTA'	SFERE	ECCEZIONI
Visio Pauli -III sec		Paradiso terrestre con 4 fiumi, albero della vita, albero del bene e del male.	Città celeste quadrata circondata da dodici muri oro e dodici porte. Fiancheggiata da 4 fiumi (latte, olio, miele, vino).	Paradiso è nel terzo cielo.	
Gregorio Magno -VI sec.	Città costruita di magnifiche case nel mezzo di un prato verdeggiante, coperto di fiori, su cui girano beati biancovestiti.				
Visio Fursei -metà VII sec.					Nel profondo del cielo ci sono schiere angeliche, che sembrano tornare nel loro luogo di residenza "come attraverso una porta". Grande presenza di luce.
Visio Baronti -684	Quattro porte che conducono al paradiso. Case d'oro per i beati.				
Visio Drythelmi -entro il 705		Vicino al paradiso, ma non paradiso vero e proprio: campo ameno circondato da mura. All'interno: beati biancovestiti, profumo, luce, seggi.			
Monaco di Wenlock -717			Gloriosa città d'oro piena di luce; gioia perenne.		
Visio Rotcharii -inizio IX sec.	Comunione dei santi raccolti attorno ad un palazzo immenso, luminosissimo, a forma di trono (di Carlomagno).				
Visio pauperulae mulieris -IX sec.		Paradiso terrestre circondato da muro con lettere oro.			
Visio Wettini -824	Edificio con mura e archi oro e argento; beati raggruppati intorno al trono di Cristo.				
Visio Karoli Crassi -tra 885 e 888					Valle luminosa con seggi in topazio, destinati ai re gloriosi.

**Tabella 2. Modelli di paradiso nel basso medioevo.**

	PALAZZO	GIARDINO	CITTA'	SFERE	ECCEZIONI
Visio Orm -1126		Giardino circondato da mura con dentro bambini; uomini religiosi e monaci; vescovi; sacerdoti, uomini, donne.		Nel cielo ci sono porte di materiali preziosi; all'interno risiedono Gesù, Maria, apostoli, angeli.	
Visio Alberici -c. 1130		Primo paradiso: giardino con al centro Eden, destinato a diventare dimora per i giusti dopo il giudizio.		Secondo paradiso: sette cieli. Nel sesto si trovano Maria, profeti, apostoli, martiri, confessori, vergini e cori angelici; nel settimo Dio.	
Visio Tnugdali -1149	Edifici d'oro per i beati.	Giardino circondato da mura che racchiudono edifici d'oro e fontana della vita. Dentro ci sono mura concentriche per diverse categorie di beati.			
Visio Gunthelmi -c. 1161	Non paradiso propriamente detto: giardino con dentro una cappella, in cui incontra la Vergine.				
		Paradiso propriamente detto: circondato da mura che ricordano la descrizione della Gerusalemme celeste; all'interno c'è un giardino.			
Visio Guilluelmi pueri -seconda metà XII sec.			Città al cui interno si trova una casa circolare avente dodici porte.		
Visio Godeschalci -1188	Sulla strada incontra tre case di crescente splendore.			Sale al terzo cielo.	Non è descritto il paradiso, ma solo la strada che ad esso conduce: raggiante, splendente, in salita, profumata.
Tractatus de Purgatorio sancti Patricii -c. 1190		Descrive il paradiso terrestre: giardino cinto di mura con luce, profumo, fiori e piante; da lì si accede al paradiso celeste.		Differenzia il paradiso terrestre da celeste.	
Visio Monachi de Eynsham -1196		Tre aree: campo di fiori davanti a Cristo in croce; giardino cinto da mura di cristallo; non ci viene mostrata.		Paradiso si trova in cielo.	
Visio Thurkilli -1206	Sulla montagna della gioia: tempio di accesso e <i>locus amoenus</i> e tempio aureo.				

## Bibliografia

*Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di M. Erbetta, vol. III. *Lettere e apocalissi*, Casale Monferrato 1981, pp. 359-86.

*Ascensio Isaiae*, a cura di P. Bettiolo – A.G. Kossova – C. Leonardi – E. Norelli – L. Perrone, 2 voll, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 7).

Amat J., *Songes et visions: l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Parigi 1985.

*Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, a cura di C. Kappler, Parigi 1987.

Baschet J., *Les justices de l'au-delà: les représentations de l'enfer en France et en Italie (XXIIe-XVe siècle)*, Roma 1993.

Beda, *Storia degli Inglesi*, Vol II, a cura di M. Lapidge, traduzione di P. Chiesa, Milano 2010.

Boswell C. S., *An Irish Precursor of Dante: A study of the Vision of Heaven and Inferno Ascribed to the Eight-Century Irish Saint Adamnan, with Translation of the Irish Text*, Londra 1908.

Brandes H., “*Visio S. Pauli*”: *ein Beitrag zur Visionslitteratur, mit einem deutschen und zwei lateinischen Texten*, Halle 1881.

Bregni S., «*Paradisus, locus amoenus*»: *immagini del Paradiso nei primi cinque secoli dell'era cristiana*, in «*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*» XLI, 2, 2005, pp. 297-327.

Carozzi C., *Eschatologie et au-delà: recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence 1994.

Id., *La géographie de l'Au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Age*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spoleto 1983, pp. 423-481.

Id., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine: Ve-XIIIe siècle*, Rome 1994.

Ciccarese M. P., *Le visioni di s. Fursa*, in «Romanobarbarica» 8, 1984-1985, pp. 231-303.

Cicerone, *Il sogno di Scipione*, a cura di F. Stok, Venezia 2006.

*Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*, ed. W. Riedel, Greifswald 1924.

Cremonesi S., *Le visiones dell'Aldilà nella cultura medievale: la Visio monachi de Eynsham*, a.a. 2016/2017, Università degli Studi di Milano.

Consultabile all'indirizzo:

<http://www.studilefili.unimi.it/extfiles/unimidire/56101/attachment/cremonesi-visio-monachi-de-eynsham.pdf>

Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di U. Bosco – G. Reggio, Firenze 2002.

De Bruyne D., *Fragments retrouvés d'apocryphes priscillianistes*, in «Revue Bénédictine» 24, issue 3, 1907, pp. 318-335.

Dinzelbacher P., *Le vie per l'Aldilà nelle credenze popolari e nella concezione erudita del medioevo*, in «Quaderni Medievali» 23, 1987, pp. 6-35.

Easting R., *Access to Heaven in Medieval Visions of the Otherworld*, in *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, cur. C. A. Muessig – A. Putter, adiuv. G. Griffith – J. Jefferson, London-New York 2007, pp. 75-90.

Id., *The revelation of the monk of Eynsham*, Oxford 2002.

Farmer H., *The vision of Orm*, in «Analecta Bollandiana» 75, 1957, pp. 72-82.

*Gesta regum: le gesta dei re degli Angli*, a cura di I. Pin, Pordenone 1992.

Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi*, a cura di M. Oldoni, 2 voll., Napoli 2001.

Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli*, ed. S. Pricoco – M. Simonetti, Milano 1992.

Gripkey M. V., *Mary Legends in Italian Manuscripts in the Major Libraries of Italy*, in «Medieval Studies» XIV, 1952, pp. 9-47.

Guglielmetti R., dispensa per l'unità C del corso di letteratura latina medievale: *Le visioni dell'Aldilà nel Basso Medioevo*, a.a. 2018/2019, Università degli Studi di Milano.

Gurevič A. J., *Au Moyen âge: conscience individuelle et image de l'au-delà*, in «Annales: Economies, Sociétés, civilisations» 37, 1982, pp. 255-275.

Houben H., *Visio cuiusdam pauperulae mulieris. Überlieferung und Herkunft eines frühmittelalterlichen Visionstext (mit Neuedition)*, in «Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins», n.s., 85, 1976, pp. 31-42.

*Il Purgatorio di san Patrizio*, a cura di G. P. Maggioni – R. Tinti – P. Taviani, Firenze 2018.

Lance J., *Le portail du Jugement de Santa María la Mayor de Tudela*, in «Cahiers de civilisation médiévale» 45, 2002, pp. 255-74.

Liestøl K., *Draumkvæde: A Norwegian Visionary Poem from the Middle Ages*, Oslo 1946.

Morgan A., *Dante e l'aldilà medievale*, Roma 2013.

*Navigatio sancti Brendani: alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, a cura di G. Orlandi – R. Guglielmetti, Firenze 2014.

Ozanam F., *Du cycle poétique et légendaire auquel appartient la "Divine Comédie"*, in ID., *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, Parigi 1839, pp. 325-342.

Pomel F., *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Parigi 2001.

*Quarto libro di Esdra*, a cura di P. Marrassini, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, Torino 1981, I, pp. 235-377.

*Quidam monacho cuidam de visione feminae cuiusdam refert, S. Bonifatii et Lulli epistolae*, ed. E. Duemmler, in *Epistolae merowingici et karolini aevi I*, Berlino 1892 (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae 3), pp. 403-405.

*S. Bonifatii et Lulli epistolae*, ed. E. Duemmler, in *Epistolae merowingici et karolini aevi I*, Berlino 1892 (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae 3), pp. 252-257.

Silverstein T., *Visio sancti Pauli. The history of the Apocalypse in Latin, together with nine texts*, Londra 1935.

*The vision of Gunthelm and other visions attributed to Peter the Venerable*, ed. G. Constable, in «Revue Benedictine» 66, 1956, pp. 92-114.

Traill D. A., *Walahfrid Strabo's "Visio Wettini"*, Francoforte 1974.

Vincenzo di Beauvais, *De revelatione inferno facta Guillelmo puero*, in *Bibliotheca mundi seu speculi maioris*, l. IV. *Speculum historiale*, XXVII 84-85, Duaci 1624, pp. 1125-1126. [Ed. anast., Graz, s.e., 1965].

Violante E. F., *Visioni dell'aldilà prima di Dante: la Visio Thurkilli*, a.a. 2016/2017, Università degli Studi di Milano.

Consultabile all'indirizzo:

<http://www.studilefili.unimi.it/extfiles/unimidire/56101/attachment/violante-visio-hurkilli.pdf>

Virgilio, *Eneide*, a cura di E. Paratore, trad. di L. Canali, Roma-Milano 2008.

*Visio Alberici: die Jenseitswanderung des neunjährigen Alberich in der vom Visionär um 1127*, ed. P.G. Schmidt, Stoccarda 1997.

*Visio Baronti monachi Longoretensis*, ed. W. Levison, Hannover 1884-1920 (Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum), pp. 368-394.

*Visio Godeschalci*, ed. R. Usinger, in *Scriptores minores rerum Slesvico-Holtsatensium*, Kiel 1875, pp. 89-126.

“*Visio Thurkilli*” *relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall*, ed. P. G. Schmidt, Leipzig 1978.

“*Visio Tnugdali*”: *lateinisch und altdeutsch*, ed. A. Wagner, Erlangen 1882.

*Visioni dell’aldilà in Occidente: fonti, modelli, testi* a cura di M. P. Ciccarese, Firenze 1987.

Waters E. G., *The Anglo-Norman Voyage of St Brendan by Benedeit*, Oxford 1928.

Wattenbach W., *Aus Petersburger Handschriften*, in «Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit» 22, 1875, coll. 72-74.

William of Malmesbury, *De gentis regum Anglorum*, ed. W. Stubbs, Londra 1887.

Zaleski C., *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*, New York 1987.