

# FRANCESCA ZILIANI

## La geografia dell'aldilà nelle visioni latine dei secoli XII-XIII

Tesi di Laurea Triennale in Lettere, a.a. 2017-2018  
relatore Prof.ssa Rossana E. Guglielmetti

La Commedia di Dante corona una tradizione letteraria che è stata creatrice di prodotti originali e notevoli, capaci di intrattenere e allo stesso tempo condizionare, tramite promesse di beatitudine e minacce di dannazione, le masse di illitterati medievali.

All'interno del genere visionario, questa tesi si concentra in particolare sulla topografia dell'Aldilà che si delinea, dopo una lunga gestazione, nei testi redatti fra XII e XIII secolo, andando dal *De vita sua* di Guiberto di Nogent (1115-1116) alla *Visio Thurkilli* (1206 ca.), ultima visione latina. Si è cercato di fornire un'analisi particolare e allo stesso tempo intertestuale di tali opere, evidenziando continuità e originalità nell'uso dei motivi topografici e in generale nella costruzione dell'universo ultramondano.

Una tabella dei luoghi raccoglie in conclusione i motivi via via descritti riferiti a ciascuno dei regni dell'aldilà; infine, di ciascuna visione si fornisce una schematizzazione del percorso e dei luoghi narrati.

## INDICE

Premessa	p. 1
Capitolo I. Il genere delle <i>visiones</i> prima del XII secolo	p. 3
Capitolo II. Le <i>visiones</i> dei secoli XII-XIII	
2.1 Guiberto di Nogent, <i>Devita sua</i>	p. 8
2.2 Alberico e Pietro Diacono, <i>Visio Alberici</i>	p. 11
2.3 Sigar, <i>Visio Ormi</i>	p. 23
2.4 <i>Derevelatione Inferni facta Guillelmo puero</i>	p. 28
2.5 Monaco Marco, <i>Visio Tnugdali</i>	p. 32
2.6 Pietro il Venerabile, <i>Visio Gunthelmi</i>	p. 45
2.7 H. di Saltrey, <i>Tractatus de Purgatorio sancti Patricii</i>	p. 52
2.8 <i>Visio Godeschalci</i>	p. 66
2.9 Adam di Eynsham, <i>Visio monachi de Eynsham</i>	p. 77
2.10 Ralph di Coggeshall, <i>Visio Thurkilli</i>	p. 89
2.11 Conclusioni	p. 100
Capitolo III. La resa dei regni ultramondani nella letteratura colta e nella letteratura popolare	
3.1 Paradiso	p. 103
3.2 Inferno	p. 105
3.3 Purgatorio	p. 109
Conclusione generale	p. 113
Appendici	
I. Tabella dei luoghi	
Inferno e purgatorio	p. 114

Paradiso celeste e terrestre	p. 122
II. Tavole dei luoghi	p. 127
Bibliografia	p. 135

## PREMESSA

La morte e ciò che comporta sono due misteri che da sempre hanno angustiato e contemporaneamente affascinato l'essere umano. Alla perpetua ricerca di ciò che viene dopo l'ultimo atto della vita, l'uomo di ogni tempo si è affidato alla religione, trovandovi risposte più o meno confortanti. Se gli inferi delle religioni più antiche sono generalmente dipinti come luoghi in cui la vita è depotenziata al massimo grado, dove “gli abitanti sono privati della luce”<sup>1</sup> e tanto vuoti da far desiderare al più glorioso degli eroi di vivere da “bifolco, servire un padrone (...) piuttosto che dominare su tutte le ombre consunte”<sup>2</sup>, la religione cristiana ha cercato di creare un Aldilà più rassicurante, diviso in due regni (successivamente tre) a cui si accede in base ai meriti e alle colpe della vita.

L'Aldilà ha suscitato tanto interesse negli scrittori cristiani da portare alla creazione di un genere letterario, quello delle *visiones*, espressamente dedicato al viaggio nel mondo dei morti che, iniziato con apocrifi dei primi secoli come la *Visio Pauli*, trova nella *Commedia* di Dante il culmine della sua magnificenza.

Tuttavia, senza sminuire il genio dello scrittore fiorentino, è necessario notare che l'Alighieri si pone alla fine di una tradizione letteraria che è stata creatrice di prodotti originali e notevoli, capaci di intrattenere e allo stesso tempo educare, tramite promesse di beatitudine e minacce di dannazione, le masse di *illitterati* medievali.

Questa tesi si pone come conclusione di un percorso dedicato alla topografia dell'Aldilà cristiano medievale, dopo le produzioni di due mie colleghe dedicate al periodo altomedievale e ai secoli centrali del medioevo. I testi presi in esame interessano la latinità occidentale dei secoli XII e XIII, andando dal *De vita sua* di Guiberto di Nogent (1115-1116) alla *Visio Thurkilli* (1206 ca.), e sono tratti dall'elenco fornito da Alison Morgan<sup>3</sup>. Si è deciso di escludere gli scritti più strettamente teorici e le opere dei mistici, perché o poco influenti sulle *visiones*

---

<sup>1</sup> Espressione tratta dall'*Epoepa di Gilgamesh*, relativa alla Casa della Polvere, luogo in cui vivono le ombre dei morti.

<sup>2</sup> Il riferimento è ad Achille che, nell'episodio della *nekya* dell'XI libro dell'*Odissea*, rivolge queste amare parole a Odisseo dall'entrata del regno dei defunti (*Odissea*, XI, vv. 489-491; traduzione di R. CALZECCHI ONESTI, *Odissea*, Trento, Einaudi, 2013).

<sup>3</sup> A. MORGAN, *Dante e l'aldilà medievale*, Roma, Salerno, 2013, pp. 254-246.

popolari o poco legati all'aspetto più strettamente fisico dell'Aldilà. A queste visioni è dedicato l'intero secondo capitolo, in cui si è cercato di fornire un'analisi particolare e allo stesso tempo intertestuale delle opere, evidenziando continuità e originalità nell'uso dei motivi topografici e in generale nella costruzione dell'universo ultramondano. Alle *visiones* dei secoli XII-XIII sono dedicate anche le due appendici con cui si conclude la tesi, volte a mostrare in sintesi quanto precedentemente analizzato.

I capitoli I e III, invece, vogliono rispettivamente inquadrare i testi all'interno della tradizione letteraria delle *visiones* e all'interno della società e mentalità bassomedievali.

## I. IL GENERE DELLE *VISIONES* PRIMA DEL XII SECOLO

Dal punto di vista filosofico, il termine ‘visione’ è una parola di per sé problematica ed è estremamente difficile da classificare.

Macrobio (IV-V secolo), nel suo *Commento al sogno di Scipione*, fa rientrare la visione all’interno dei sogni, che si dividono in cinque categorie: *somnium* (sogno enigmatico), *visio* (sogno profetico), *oraculum* (sogno oracolare), *insomnium* (incubo), *visum* (apparizione). Ognuno di questi sogni ha un’origine e uno scopo differenti: il *somnium* vuole trasmettere un messaggio che presenta elementi di ambiguità; la *visio* è una scintilla di futuro; l’*oraculum* è un messaggio inviato al sognatore da Dio o da uomini venerabili; infine, *insomnium* e *visum* si generano nella mente dello stesso sognatore.

Isidoro di Siviglia (560 ca. - 636), nelle sue *Etymologiae*, classifica invece la visione all’interno dei sette *genera* della profezia: estasi, visione, sogno, apparizione di Dio in una nube, voce di Dio dal cielo, comunicazione di una parabola, essere colmi dello Spirito Santo.

La classificazione si complica ulteriormente quando Agostino (354-430), nel *De Genesi ad litteram*, distingue tre diversi tipi di visione: la *visio corporalis*, che permette di vedere ciò che è incorporeo attraverso una percezione ottica; la *visio spiritualis* o *imaginativa*, che permette di cogliere delle sfumature di incorporeità, come nei sogni; la *visio intellectualis*, che è la vista diretta di esseri incorporei e di concetti privi di immagine.<sup>1</sup>

Tuttavia, in questa sede, la complessa classificazione della valenza della visione è un falso problema. Riprendendo Ciccarese, ciò che è di nostro interesse è “constatare come (...) la visione dell’aldilà viene calata entro uno schema fisso che ha origini e finalità prettamente letterarie”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Le informazioni relative a Macrobio e ad Agostino sono tratte da E. GARDINER, *Medieval visions of Heaven and Hell: A Sourcebook*, Routledge, 1993, pp. XV-XVI. Quelle invece relative a Isidoro sono tratte da M. GUGLIELMINETTI, *Nota introduttiva* in M. MASOERO - G. ZACCARIA, *Il viaggio al Purgatorio. Antologia di “visioni” del secolo XII*, Torino, G. Giappichelli Editore, 1984, p. XII.

<sup>2</sup> M. P. CICCARESE, *Visioni dell’Aldilà in Occidente. Fonti modelli testi*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2003, p. 12.

Come si articola questo schema narrativo fisso? La visione è un resoconto di un viaggio nell'altro mondo (non necessariamente di tutti i suoi regni), esperito nello stato tipico di morto-redivivo: il visionario viene colpito da una malattia che, con effetto immediato o nel corso del tempo, lo conduce in fin di vita e poi alla morte apparente; una volta risvegliatosi, il visionario narra ciò che ha visto nell'Aldilà, generalmente su invito degli stessi personaggi ultramondani; la conclusione può essere diversa, ossia il visionario o muore poco dopo la visione o intensifica la propria religiosità.

Più libero è il racconto del viaggio ultramondano, anche se non mancano comunque dei motivi tipici: in genere è presente una guida (un santo o un angelo) e il percorso è ascensionale, ossia va dall'inferno al paradiso. Inoltre, anche nella descrizione fisica dell'Aldilà non mancano dei motivi topografici ricorrenti, come si vuole mettere in luce nei testi presi in analisi nel capitolo II.

L'obiettivo delle visioni, almeno per quanto riguarda quelle dell'alto medioevo, sembra essere prevalentemente didattico: la visione è un racconto che tenta di dare fisicità a un mondo altrimenti troppo teorico e complesso per i fedeli più semplici.

In età carolingia, la visione si arricchisce, accogliendo elementi di critica politica e di indirizzamento politico-ecclesiastico; l'interesse si sposta ora più sugli abitanti dell'Aldilà, generalmente rappresentanti della dinastia carolingia o comunque personaggi noti, e sulle pene da loro subite che non sulla descrizione topografica dei regni ultramondani.

Nel basso medioevo, infine, la visione assume una connotazione sempre più letteraria (ciò non toglie che le esperienze vengano comunque presentate come realmente accadute): i testi si allungano e sono sempre più frequenti i rimandi intertestuali.

È ora utile proporre un breve percorso descrittivo, volto a illustrare brevemente le origini e lo sviluppo del genere delle *visiones*, prestando particolare attenzione a quei testi che si distinguono per originalità nella creazione geografica del mondo ultraterreno.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Le informazioni sono tratte da M. P. CICCARESE, *op. cit.* e da A. MORGAN, *Dante e l'Aldilà medievale*, Roma, Salerno Editrice, 2012, pp. 244-285; altre informazioni sono state tratte dalla

Un primo modello da cui non si può prescindere è quello della *Visio Pauli*, un racconto apocrifo basato su un passo della seconda lettera ai Corinzi di san Paolo (*II Cor. XII 2-4*):

So che un uomo, in Cristo, 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 pronunciare.

Riprendendo Ciccarese, la *Visio Pauli* “risponde al desiderio della curiosità popolare di colmare i silenzi della Scrittura”<sup>4</sup>. Nonostante “occupi un posto unico nella tradizione dell’aldilà”<sup>5</sup>, è davvero difficile analizzare la *VP* a causa della sua tradizione assai complicata: la data di composizione del testo originale, sicuramente in greco, non può essere posteriore alla metà del III secolo, dal momento che Origene fa riferimento ad un’*Apocalisse di san Paolo* (ma l’identificazione tra questa *Apocalisse* paolina e la nostra *VP* è tutt’altro che sicura). Il testo ebbe immediatamente grande successo e venne tradotto in diverse lingue e soprattutto in latino (IV-V sec.), lingua in cui venne maggiormente riprodotto e modificato. Silverstein<sup>6</sup> distingue tra una redazione lunga, meno diffusa ma più vicina all’originale, e altre versioni abbreviate, incentrate sulla descrizione delle pene infernali e che per questo hanno avuto una notevole fortuna tra gli scrittori medievali; concentrandosi sul testo breve, Silverstein distingue almeno undici redazioni, in cui sono presenti aggiunte e contaminazioni con altre fonti. Tra gli elementi più sfruttati dalle *visiones* successive c’è sicuramente quello dei fiumi, che risentono nei nomi della tradizione classica (Oceano, Cocito, Stige, Flegetonte, Acheronte), e quello del pozzo infernale, insieme alla descrizione delle pene subite dalle anime, divise per tipologia di peccato.

La data di nascita del genere delle *visiones* occidentali, tuttavia, è ufficialmente sancita da Gregorio Magno (540 ca. - 604), autore dei *Dialogi* (593-594), un’opera

---

Treccani online. Le visioni selezionate sono state scelte anche per la loro ripresa nelle visioni dei secoli XII-XIII, trattate nel capitolo II.

<sup>4</sup> M. P. CICCARESE, *op. cit.*, p. 44.

<sup>5</sup> A. MORGAN, *op. cit.*, p. 275.

<sup>6</sup> T. SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli, the history of the Apocalypse in latin together with nine Texts*, London, 1935 (citato in M. P. CICCARESE, *op. cit.*, pp. 43-44).



organizzata come un dialogo tra Pietro, diacono e rappresentante dei fedeli semplici, e lo stesso Gregorio; essendo un'opera finalizzata all'educazione dei cristiani illetterati, sfrutta molto l'*exemplum*, con il quale riesce a semplificare messaggi dottrinali complessi. L'Aldilà tracciato all'interno dei *Dialogi* (IV, 37 e 38) è composto da un inferno, costituito da un luogo infuocato in cui scorre un fetido fiume nero, e da un paradiso che ricalca il topos del *locus amoenus*, in cui sorgono le dimore dei beati, costruite con mattoni dorati. Non è ancora presente il regno del purgatorio, ma si fa riferimento a luoghi purgatori dislocati sulla terra e ad un ponte che ha la funzione di distinguere le anime buone da quelle malvage.

Ugualmente importante per la formazione del genere della *visiones* è Gregorio di Tours (538 ca. - 594), autore della *Historia Francorum* (pubblicata postuma). Il mondo ultraterreno di Gregorio di Tours risente molto di quello del suo omonimo: è composto da un paradiso, costituito da una splendida abitazione, e da un fiume infernale; si ritrova inoltre il topos del ponte come strumento di giudizio.

Passando al VII secolo, particolarmente importante è la *Visio Baronti*, un'opera anonima composta probabilmente in Gallia da uno dei monaci di Longoreto (attualmente, Saint-Cyran); la *subscriptio* aggiunta al testo ci permette di datarlo al marzo del 678/9. La descrizione topografica dell'Aldilà si complica. Il paradiso, indicato come "seno d'Abramo"<sup>7</sup>, è costituito da quattro zone: la prima ospita le anime in attesa del giudizio divino; la seconda le anime dei bambini e delle vergini; la terza i santi e i martiri; nella quarta, infine, brilla una luce che non può essere sopportata dall'occhio umano. È anche presente un inferno che tuttavia, a causa dell'oscurità e del fumo, non può essere visto dal visionario.

Senza soffermarsi sui *Dicta ad beatum Donadeum scripta* di Valerio che, per quanto interessante, propone una descrizione piuttosto canonica dell'Aldilà, si può passare all'*Historia ecclesiastica gentis anglorum* di Beda il Venerabile (673 ca. - 735). All'interno dell'*HE* è contenuta la celebre visione di Dritelmo in cui, per la prima volta, è presente una netta separazione tra inferno e paradiso (divisi da un muro invalicabile) e un luogo ultramondano teso alla purgazione.

---

<sup>7</sup> Il *sinus Abrahae*, espressione che si ritrova dal *Vangelo di Luca* in poi, è il luogo in cui riposano i giusti, ma sembrerebbe avere una collocazione infera; generalmente va ad indicare l'inferno superiore o, molto più spesso, il limbo dei Padri.

Nell'*Epistolario* del missionario anglo Bonifacio (675-754), in particolare nella lettera a Eadburg (ep. X), si può ulteriormente osservare la curiosità che iniziava a gravitare intorno alla possibilità di un regno ultramondano intermedio, destinato alla purgazione. Il paradiso risente del modello della Gerusalemme celeste, mentre l'inferno appare connesso al purgatorio: infatti i dannati giacciono sul fondo di alcuni pozzi infuocati, mentre i purganti vi svolazzano sopra fino al giorno del giudizio. È inoltre presente un purgatorio immediato, costituito da un ponte: su di esso passano le anime dei giusti (che accedono direttamente al paradiso) e quelle dei buoni ma non perfetti, che cadono in un fiume di fuoco e pece, salvo poi uscirne poco dopo ancora più belle e luminose.

All'VIII secolo risale inoltre la *Navigatio Sancti Brendani*, un testo profondamente diverso da quelli sin qui ricordati, poiché risente delle leggende dei pellegrinaggi al di là del mare e degli *imrama*, ossia dei racconti delle avventure di eroi alla ricerca dell'Altro Mondo via mare. Brendano, ispirato al reale san Brendano di Clonfert, parte per visitare il Paese della Promessa dei Santi, osservando durante il viaggio anche le isole vulcaniche che rappresentano l'inferno e le isole dei cori dei beati e degli angeli.

Al IX secolo risale infine la *Visio Wettini*, di cui possediamo un primo resoconto, redatto dopo la morte di Wetti di Richenau dal suo confratello Heito (novembre 824), e una redazione in versi, ad opera di Walafrido Strabone. Il paradiso sembra essere costituito da montagne "di enorme altezza e di incredibile bellezza" e dalla Casa di Dio, mentre l'inferno è principalmente costituito da un fiume di fuoco. Il purgatorio si fa l'elemento centrale della narrazione poiché, essendo un mondo relativamente recente, consente all'autore di esercitare maggiormente la propria fantasia; è costituito da tre luoghi, profondamente diversi tra loro: una fortezza di legno e pietra, un'alta montagna, su cui si abbattono inclementi il vento e la pioggia, e delle terme.

## II. LE *VISIONES* DEI SECOLI XII-XIII

### 2.1 GUIBERTO DI NOGENT, *DE VITA SUA*

Il *De vita sua*<sup>1</sup>, di cui sono andati perduti non solo il manoscritto originale ma anche eventuali codici di una certa antichità<sup>2</sup>, è uno scritto autobiografico composto da Guiberto di Nogent (1053-1121), monaco presso Saint-Germer de Fly dal 1065 circa e poi abate di Nogent-sous-Concy dal 1104. Guiberto compone quest'opera in età ormai avanzata: il primo libro si può datare al 1114, mentre gli altri due tra il 1115 e il 1116.

La narrazione di Guiberto mette in luce una religione consolante, non drammatica, ben lontana insomma da quella del suo primo modello letterario, ossia il sant'Agostino delle *Confessiones* (398). L'interesse principale dell'autore è quello di offrire al lettore, come scrive Cappelletti,

uno spaccato della vita medievale, al vivo, variopinto, pieno di fatti storicamente accertati ma anche pieno della realtà immaginata, dove gli interventi divini sono all'ordine del giorno (...). Il sovrannaturale domina impregnando di sé uomini e cose, e l'uomo l'avverte non scarnamente a livello puramente intellettuale, ma corposamente mediante la percezione.<sup>3</sup>

Ma non è solo l'elemento divino a penetrare nel mondo umano: anche l'uomo può entrare nell'universo ultramondano mediante le visioni. E le visioni, nella vita di Guiberto, sono presenti in gran numero: lo stesso autore racconta di aver ricevuto una visita notturna dal diavolo e di aver esperito due *visiones* in sogno. Ma il vero personaggio che intesse con il divino una comunicazione privilegiata è quello della madre:

---

<sup>1</sup> *Sogni e memorie di un abate medievale*, a cura di F. CARDINI e N. TRUCI CAPPELLETTI, Novara, Europa, 1986.

<sup>2</sup> Il Baluze 42 (Biblioteca Nazionale di Parigi), il nostro manoscritto di riferimento, è infatti datato al XVII secolo.

<sup>3</sup> F. CARDINI e N. TRUCI CAPPELLETTI, *op. cit.*, pp. 9-10.

Qua ex re mira Dei dispensatione flebat, ut creberimis ei visionibus, quos ille dolores in sua purgatione ferebat, patientissimis imaginationibus monstrarentur. Quae visorum genera haud dubium quin ex Deo proveniant (...).<sup>4</sup>

## IL TESTO

La *visio* della madre di nostro interesse occupa il XVIII capitolo del secondo libro del *De vita sua* e narra la sua esperienza infernale e purgatoriale.

Unde iter caetera quadam nocte, Dominica post matutinos, aestatis tempore, cum membra scamno cubitum angustissimo contulisset, mox in sommo coepit deprimi, sua ipsius anima de corpore sensibiliter sibi visa est egredi. Cumque veluti per quendam porticum duceretur, tandem inde emergens ad ora cuiusdam putei coeperat propinquare.

Cum ergo sic se [Everardo, marito della visionaria e padre dell'autore] vocari negasset, et tamen illa eum non minus esse sentiret, interrogat postmodum ubi commaneret. Cui ille ac si plateam haud procul a loco positam insinuat, et ibidem se commorari.<sup>5</sup>

È necessario innanzitutto notare, come fa Le Goff<sup>6</sup>, che la visione si iscrive in “un clima onirico, da incubo”. Il viaggio della madre, infatti, è dichiaratamente un sogno e dunque è un'esperienza vissuta *extra corpore*, come nella maggior parte delle visioni (di fatto, l'unica eccezione a questo modello è il viaggio di Owein nel *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*).

Non c'è dubbio che questa prima parte della visione sia ambientata nei luoghi purgatoriali ma si giunge a questa considerazione non perché sia affermato

---

<sup>4</sup> “Per questo le accadeva, per mirabile concessione divina, di avere frequenti visioni in cui le si rivelavano, con immagini molto evidenti, quelle sofferenze che suo marito doveva sopportare in purgatorio. Nessun dubbio che questa specie di visioni provenisse da Dio (...)”. Il testo latino, qui e nel seguito, è ripreso da J. P. MIGNE, *Patrologia latina*, 56, 876-879. La traduzione è tratta da F. CARDINI e N. TRUCI CAPPELLETTI, *op. cit.*, pp. 77-78.

<sup>5</sup> “In una notte d'estate, una domenica, dopo mattutino, dopo essersi distesa su di una panca molto stretta, cadde ben presto addormentata, e le parve, pur senza perdere i sensi, che la sua anima uscisse dal corpo. Dopo essere stata condotta come attraverso una galleria, all'uscita di questa ella prese ad avvicinarsi alla bocca di un pozzo. (...) Benché egli negasse di chiamarsi così, essendo sicura che era lui, lei gli chiese dove dimorasse. Egli lasciò intendere che si trattava di un luogo non lontano di là”. La traduzione è tratta da J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 204-207.

<sup>6</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 206.

esplicitamente dall'autore o dai personaggi; anzi, il riferimento al pozzo (*puteus*), le ferite sul braccio di Evaristo e la presenza di alcuni *larvali specie homines* potrebbero piuttosto far pensare all'inferno.

Dunque per quale ragione possiamo affermare con sicurezza che si tratta del purgatorio? In base ad un ragionamento logico: la madre di Guiberto, infatti, domanda al marito se *oratio*, *elemosyna* e *sacrificium* possono essergli utili e la risposta è affermativa. Se la visione fosse ambientata all'inferno gli interventi pietosi della protagonista non gioverebbero in alcun modo al marito peccatore e quindi non possiamo che ipotizzare che la bocca del pozzo sia il purgatorio.

Nonostante ciò, è ugualmente indubbio che questo luogo purgatoriale abbia un carattere infernale e in questo risente forse di alcuni testi dell'XI secolo. A questo proposito, si può ricordare il *De diversis apparitionibus et miraculis* (1063-1072) di Pier Damiani, in cui in alcuni episodi personaggi apparentemente relegati in *loca poenalia* vengono poi liberati e ammessi in paradiso per intercessione della Madonna<sup>7</sup>.

La rievocazione di questa zona purgatoriale fortemente infernalizzata tornerà nella conclusione della visione, quando la madre dell'autore incontra una vecchia donna di sua conoscenza, la quale le racconta che:

Moritura in visione se viderat corpore spoliata, cum aliis similibus ad quoddam devenire templum (...). Ad templum autem cum illo comitatu veniens, obseratis foribus extra manere cogebatur.<sup>8</sup>

Senza spostarsi dalla bocca del pozzo, la madre dell'autore esperisce una visione nella visione, che le permette di conoscere i *loca poenalia*, l'inferno vero e proprio:

Interea loquendi ad patrem meum finem faciens, respexit ad puteum supra quem erat tabula (...). Is [un cavaliere di nome Reinaldo] ergo cum esset super eandem tabulam, curvato utroque genu, et cervice demissa, strue coniecta conflabat buccis pulsantibus ignem. (...) Vidit et super praedictam tabulam quemdam qui adiuvabat, sed longe post abiit, fratrem meum, horrenda divini

---

<sup>7</sup> È interessante notare che già nell'XI secolo la Vergine fosse una presenza importante nei luoghi purgatori. A partire dalla fine del secolo, con lo sviluppo del culto mariano, la Madonna costituirà il maggior ausilio dei purganti (come vedremo nella visione di Guntelmo e in quella di Thurkill).

<sup>8</sup> "Morendo, si era vista in una visione, spogliata del corpo, dirigersi con altre simili a lei verso un tempio (...). Giunta al tempio le era stato impedito di entrare e le porte si erano chiuse davanti a lei".

corporis et sanguinis per sacramenta iurantem; in quo nil aliud melius intelligitur, nisi quos peierando, et sanctum Dei nomen, et eius sacra mysteria super re vana assumendo, hos mereretur et poenarum locos et poenas.<sup>9</sup>

Come si può notare, non c'è una netta distinzione tra inferno e purgatorio. D'altra parte, come nota Le Goff,

(...) il Purgatorio (nelle sue forme appena abbozzate) fu trascinato verso l'Inferno, e impiegò molto tempo a distinguersene. Fino al XIII secolo - e in qualche caso anche più in là - rimase soltanto un inferno meno profondo, dove non si era tormentati per l'eternità ma temporaneamente: la gehenna [ossia l'inferno] superiore.<sup>10</sup>

Potrebbe piuttosto stupire la totale mancanza di un riferimento al regno dei beati ma anche questo problema può essere risolto se si considera la natura dell'opera in cui la visione è contenuta: il *De vita sua*, infatti, è un testo dichiaratamente autobiografico e dunque utilizza “a fini privati, domestici quasi”<sup>11</sup> lo schema della visione ultramondana.

## 2.2 ALBERICO E PIETRO DIACONO, *VISIO ALBERICI*

Il giovane Alberico di Settefrati affronta il suo viaggio ultramondano intorno al 1110, all'età di dieci anni; la visione lo spinge a farsi monaco presso Montecassino (1115), dove l'abate Gerardo (1111-1123) ordina la sua trascrizione. A causa delle manipolazioni apportate al testo originario, l'abate Senioreto (1127-1137) induce Alberico a riscriverlo, con l'aiuto di Pietro Diacono, bibliotecario e archivista del monastero.

La visione (*Visio Alberici*) è tramandata da un unico manoscritto, il Codice *Cassinese 257*, conservato presso l'Archivio dell'Abbazia di Montecassino. Sembra

---

<sup>9</sup> “Terminata che fu la conversazione con mio padre, ella guardò verso il pozzo, che era sormontato da un dipinto (...). Nel dipinto egli era inginocchiato, con la testa china, e soffiava, gonfiando le guance, per accendere un fuoco. (...) Nello stesso dipinto ella vide anche, intento ad aiutare (ma egli morì molto tempo dopo), mio fratello, che pronunciava orribili bestemmie per il corpo e il sangue divino, il che significa che, per aver bestemmiato il nome di Dio e i suoi sacri misteri, egli avrebbe meritato di andare nei luoghi del castigo”.

<sup>10</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 230.

<sup>11</sup> *Nota introduttiva* di M. GUGLIELMINETTI, p. II, in M. MASOERO - G. ZACCARIA, *Il viaggio al Purgatorio. Antologia di “visioni” del secolo XII*, Torino, G. Giappichelli Editore, 1984.

dunque non essere stata particolarmente influente, sebbene nell'incipit si sostenga una certa diffusione del testo:

Quia nonnulli veritatem mendacio obumbrare consueverunt et iusta suum velle in alienis opuscolis aliquid addunt vel minuunt, ac de re ego Albericus (...) necessarium duxi visionis nostre libellum, tali scolia (sic) premunire, presertim cum idipsum a compluribus falsatum esse didicerim.<sup>12</sup>

De Vivo accoglie quest'idea sostenendo che “il *compluribus* e il *quampluribus*, che accennano ad un numero di persone abbastanza notevole, dimostrano che la Visione è dovuta uscire dalle mura di Montecassino”<sup>13</sup>. Tuttavia, la tradizione bibliografica non consente di affermare con tale sicurezza questa ipotesi. Peraltro va notato che De Vivo utilizza questa ipotetica diffusione per sostenere che Dante, nella progettazione della *Commedia*, avesse in mente questo testo, conosciuto “per mezzo del chostro benedettino di Firenze o di altri che avrà visitati in esilio”<sup>14</sup>. Tuttavia, anche in questo caso, non si possiedono prove certe della conoscenza diretta da parte di Dante della *Visio Alberici*; anzi, l'*Enciclopedia Dantesca* sostiene che essa sia “quasi impossibile”<sup>15</sup>. Ioli si mantiene su una posizione intermedia, sostenendo che “sebbene è impossibile dimostrarlo [il rapporto diretto tra Dante e Alberico], è pur vero che niente vieta di supporlo”<sup>16</sup>.

In ogni caso, bisogna considerare i rapporti della *Commedia* con le altre opere non solo in termini di intertestualità ma soprattutto di interdiscorsività; dunque bisogna “assumere il testo di Alberico come se fosse il brano di un molto più ampio

---

<sup>12</sup> “Poiché alcuni sono soliti offuscare la verità con la menzogna, aggiungendo o togliendo qualche elemento in opere altrui, a loro piacimento, io, Alberico, (...) ho ritenuto necessario premunire il libretto della mia *Visione* da tali alterazioni, soprattutto dopo aver appreso che è stato falsato da più parti”. Il testo latino è tratto da M. INGUANEZ, *Miscellanea Cassinese*, Montecassino, 1932, XI pp. 83-103. La traduzione è tratta da C. GIZZI, *Il ponte del capello. Elementi della tradizione islamica e della Visione di Alberico nella poesia di Dante*, Pescara, Ianieri editore, 2008.

<sup>13</sup> C. DE VIVO, *La visione di Alberico. Ristampata tradotta e comparata con la Divina Commedia*, Ariano, Stabilimento tipografico Appulo-Irpino, 1899, p. 8.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Enciclopedia Dantesca*, Treccani, 1970, voce: *Alberico di Montecassino*, a cura di Raoul Manselli.

<sup>16</sup> G. IOLI, *Poesia e visione: Dante e Alberico nella critica ottocentesca*, in *Voci di molte acque: miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Torino, S. Zamorani, 1994, p. 510 (citata in C. GIZZI, *op. cit.*, p. 50).

macrotesto costituito dalla varia e dalla vasta tradizione di scritti relativi alle leggende sul mondo ultraterreno”<sup>17</sup>.

## IL TESTO

Alberico, proveniente da Settefrati (Campania), a soli dieci anni si ammala gravemente e giace come morto per nove giorni e altrettante notti. Durante questo lasso di tempo, vede una *admirabilis visio*. Guidato dall’apostolo Pietro e dagli angeli Emmanuele ed Eloi, inizia a visitare i *loca penarum* e l’*infernus*.

Primum itaque locum quendam igneis prunis incendiosisque vaporibus estuantem vidi, in quo parvulorum unius anni anime purgabantur.<sup>18</sup>

Questo luogo, in cui si purgano le anime dei bambini, può far pensare a una sorta di limbo.

Il *limbus inferni* (un’espressione che in questo testo non è utilizzata) è forse la zona ultramondana di più difficile teorizzazione, complice probabilmente anche l’imbarazzo di dover creare un luogo in cui sono ospitati (e, per alcuni autori, puniti) gli infanti morti prima del battesimo.

Ripercorrendo velocemente la storia del limbo, si può notare che l’idea di *ignis aeternus*<sup>19</sup> viene già stemperata da Abelardo<sup>20</sup>, che sostiene che le anime dei bambini non battezzati si limitano a soffrire le tenebre causate della *carentia visionis Dei* e che quindi l’espressione sia una sorta di metafora per indicare il tormento interiore di queste anime. Anche Innocenzo III<sup>21</sup>, in un’epistola del 1201, distingue tra le sofferenze delle anime colpevoli di peccato *actualis* (che soffrono nella *gehenna perpetua*) e quelle di coloro che sono macchiate solo dal peccato originale (punite esclusivamente con la *carentia visionis Dei*). Senza allontanarsi troppo dal lasso

---

<sup>17</sup> C. GIZZI, *op. cit.*, p. 16.

<sup>18</sup> “La prima cosa che vidi fu un luogo infuocato di carboni ardenti e vapori incandescenti, nel quale si purgavano le anime dei bambini di un solo anno”.

<sup>19</sup> Erroneamente attribuita ad Agostino, dal momento che si è dimostrato che il *De fide ad Petrum seu de regula fidei* nel quale essa compare non è del Padre della Chiesa ma di un suo seguace, Fulgenzio di Ruspe.

<sup>20</sup> P. ABELARDO, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, II, 5, 19. Il testo è stato consultato in C. FRANCESCHINI, *Storia del limbo*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 55.

<sup>21</sup> Epistola di Innocenzo III a Imbert d’Eyguières, arcivescovo di Arles. Il testo è stato consultato in C. FRANCESCHINI, *op. cit.*, p. 56.



cronologico di nostro interesse, si può infine ricordare l'opinione del vescovo di Parigi Guillaume d'Auvergne<sup>22</sup>, che nel 1230 sostiene che i non battezzati vivono eternamente in un luogo intermedio tra gehenna e purgatorio.

Nessuna di queste teorizzazioni sembra tuttavia potersi applicare al testo di Alberico, principalmente per due ragioni. Innanzitutto, questo luogo incendiato è momentaneo, mentre il limbo dei bambini è una condizione eterna: si legge infatti che la durata di questa pena è proporzionale alla durata della vita, ossia ad ogni anno di vita corrispondono sette giorni di sofferenze ultraterrene. In secondo luogo, non viene mai specificato che le anime che soffrono il fuoco siano prive di battesimo. Queste considerazioni sembrano anticipare una riflessione del giudice Armannino che, ne *La fiorita* (1325)<sup>23</sup>, espone l'idea per cui neanche il battesimo può garantire l'innocenza totale e che quindi si rende necessario un periodo di purgazione anche per gli infanti; a questo proposito, in Alberico si legge: *nec unius diei infans sine peccato est.*<sup>24</sup>

Si deve dunque immaginare che questo luogo corrisponda a una sorta di zona purgatoriale ma la difficoltà di darne una sistematizzazione precisa può far concordare con Le Goff, che sostiene che “la confusione del racconto è estrema e dà della geografia dell'aldilà un'immagine ancora più confusa”<sup>25</sup>.

Procedendo nel viaggio, Alberico visita due valli, molto diverse tra loro.

(...) apostolus ostendit michi vallem terribilem, in qua innumeros quasi congelate glaciei acervos conspexi, tante nimirum altitudinis, ut vix eorum cacumina oculis aspicerem.<sup>26</sup>

La prima valle è contraddistinta dal freddo e contrasta con il luogo infuocato prima osservato, anche se una certa continuità è presente nel momento in cui si nota che il gelo causa ustioni *quasi ignis*. Qui sono puniti coloro che peccarono di

---

<sup>22</sup> GUILLAUME D'AUVERGNE, *De vitiis et peccatis*, caput VII. Il testo è stato consultato in C. FRANCESCHINI, *op. cit.*, p. 58.

<sup>23</sup> Il testo è stato consultato in C. FRANCESCHINI, *op. cit.*, p. 149.

<sup>24</sup> Per una trattazione più approfondita si rimanda a C. FRANCESCHINI, *op. cit.*; A. CARPIN, *Il limbo nella teologia medievale*, Bologna, ESD-Edizioni Studio Domenicano, 2006.

<sup>25</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 211.

<sup>26</sup> “(...) l'apostolo mi mostrò una vallata spaventosa nella quale vidi innumerevoli cumuli di ghiaccio di tale altezza che a malapena riuscivo a vederne la sommità”.

adulterio (immersi fino alle caviglie), di incesto (fino alle ginocchia), di dissolutezza (fino alle cosce), di lussuria (fino al petto), di fornicazione (fino al capo).

È interessante che sia presente il tema dell'immersione graduale: sebbene un gruppo di anime, le quali condividono colpe riconducibili alla stessa tipologia di peccato, venga punito nel medesimo luogo e con la medesima pena, tuttavia l'intensità della pena stessa può variare in base all'intensità del peccato.

Il fatto che in questo testo le anime siano immerse gradualmente in un fiume ghiacciato sembra anticipare il Cocito dantesco, il lago ghiacciato del IX cerchio infernale, dal momento che anche nella *Commedia* i peccatori sono tutti sepolti nel ghiaccio ma in posizioni diverse a seconda della sfumatura del peccato (*Inf.*, XXXIII)<sup>27</sup>. Tuttavia fare un paragone diretto è azzardato, soprattutto considerando che non c'è corrispondenza tra il peccato nel testo di Alberico e quello nel testo di Dante: nel primo caso, come già notato, sono punite le anime riconducibili al peccato di lussuria, mentre nel secondo caso quelle legate alla frode contro chi si fida (i traditori dei parenti, della patria e degli ospiti). Piuttosto, dal momento che il motivo dell'immersione graduale è presente in molte visioni medievali, si può affermare che “dietro la *Commedia* stia non un testo in particolare quanto piuttosto l'intera tradizione della rappresentazione popolare della vita ultraterrena”<sup>28</sup>.

La valle successiva è *plena subtilissimis arboribus*, i quali sono alti sessanta braccia<sup>29</sup> e le cui cime sono *acutissimae* e *spinosae*. Qui sono punite le donne che *orphanis et matres non habentibus dare ad mamillas noluerunt*; costoro sono appese agli alberi per le mammelle. È interessante che vi sia una relazione tra il tipo di peccato e la punizione, in una sorta di anticipazione del criterio del contrappasso usato puntualmente da Dante.

---

<sup>27</sup> Nel “lago che per gelo avea di vetro e non d'acqua sembante” (*Inf.*, XXXIII, vv. 23-24) si distinguono quattro zone: la prima è la Caina, da cui emergono solo le teste dei dannati rivolte verso il basso; la seconda è l'Antenora, da cui emergono ancora una volta solo le teste ma non rivolte verso il basso; la terza è la Tolomea, in cui i dannati giacciono rovesciati con il capo supino; infine, la quarta zona è la Giudecca, dove i dannati sono completamente sepolti nel ghiaccio.

<sup>28</sup> A. MORGAN, *op. cit.*, p. 63.

<sup>29</sup> Un braccio è generalmente calcolato tra 1,624 m e 1,960 m, quindi questi alberi sarebbero alti tra 97,44 m e 117,6 m. Tuttavia, le unità di misura medievali sono suscettibili di numerose modifiche e cambiano a seconda del periodo e del luogo di riferimento.

Ancora in questa valle sono punite le adultere, appese agli alberi per i capelli e bruciate dalle fiamme. La presenza del fuoco contrasta con la precedente valle ghiacciata, dove erano puniti, tra gli altri peccatori, anche gli adulteri maschi.

Con la guida di san Pietro, Alberico giunge presso una scala:

Post hec vidi scalam ferream trecentorum sexaginta quinque cubitorum longitudinis, ita ardentem et scintillas emittentem, ac si ferrum cum de fornace trahitur, ad cuius pedes vas quoddam magnum oleo, pice, ac resina refertum, per nimium bulliens fervebat.<sup>30</sup>

La scala è un motivo topografico piuttosto ricorrente, soprattutto in purgatorio e in paradiso. Essa può fungere da collegamento, da prova o da strumento educativo (metaforico). Nel testo di Alberico, la scala funge evidentemente da prova, dal momento che le anime devono camminarvi sopra nonostante il calore emanato dai gradini; se cadono, precipitano in un vaso colmo di liquido bollente. Il riferimento al calore pone questo nuovo luogo in continuità con il precedente o, meglio, con la parte estrema di quello. Sono qui puniti coloro che non si astennero dalla fornicazione durante i giorni sacri.

Nella zona successiva il giovane visionario osserva *plurimi ignium globi e sulphureae flammae*. In questi globi infuocati sono puniti i tiranni: non a caso, davanti a loro, appaiono le immagini dei loro sudditi che li accusano e li svergognano. Un altro gruppo di peccatori è costituito dalle donne che abortirono; nei globi insieme a loro vi sono dei demoni con le sembianze dei loro bambini.

Tra la scala e i globi di fuoco non è specificato un cambio di luogo, come invece lo abbiamo tra la zona dei globi e quella successiva.

Deinde vidi lacum magnum totum ut michi videbatur plenum sanguine, set dixit michi apostolus quod non sanguinis set ignis est ad concremandos homicidas et

---

<sup>30</sup> “Vidi poi una scala di ferro, lunga 365 cubiti [circa 16.200 metri], incandescente e sprizzante faville, come un ferro quando si estrae dalla fornace. Ai piedi di essa bolliva e spumeggiava un vaso smisurato, pieno di olio, di pece e di resina”.

odiosos deputatus, hanc tamen similitudinem propter sanguinis effusionem retinet.<sup>31</sup>

Questo lago di fuoco, che all'apparenza sembra sangue e parzialmente lo è, può far pensare al fiume Flegetonte, che scorre nel primo girone del VII cerchio dell'inferno dantesco<sup>32</sup>. Al di là della somiglianza fisica, i due luoghi sono accomunati anche dalla tipologia di peccatori, ossia gli omicidi.

Il lago di sangue ha anche riscontro in un hadith del viaggio notturno di Maometto<sup>33</sup>, ma nella leggenda musulmana nel lago sono puniti gli usurari.

Infine, prima di scendere nel Tartaro, Alberico vede un *vas immense longitudinis atque vastitatis*, pieno di bronzo, stagno, piombo, zolfo e resina, che rimanda a quello già visto nel capitolo V.

Post hec omnia ad loca tartarea et ad hos infernalis baratri deductus sum, qui similis videbatur puteo. Loca vero eadem horridis tenebris, fetoribusque exalantibus, stridoribus quoque et nimiis plena erant eiulantibus.<sup>34</sup>

Alberico, nel capitolo IX, giunge all'inferno inferiore, definito *loca tartarea*. È un luogo contraddistinto dal fetore, dalle urla e dal buio assoluto: alla descrizione della parte più profonda dell'inferno concorrono tutti i sensi.

Che il tartaro sia un pozzo (o un baratro) è abbastanza classico e anche in Dante l'intero inferno non è altro che il baratro causato dalla caduta di Lucifero dal paradiso, che si fa via via più stretto e profondo.

---

<sup>31</sup> “Vidi poi un gran lago che mi sembrava pieno di sangue. Ma l’Apostolo mi disse: «Non è sangue, ma fuoco destinato a bruciare gli odiatori e gli omicidi. Tuttavia ha questo aspetto per l’effusione di sangue»”.

<sup>32</sup> “Ma ficca li occhi a valle, ché s’approccia / la riviera del sangue in la qual bolle / qual che per violenza in altrui nocchia” (*Inferno*, XII, vv. 46-48).

<sup>33</sup> Nel Corano (“Sura del viaggio notturno, XVII, 1) è contenuto un criptico versetto (“Gloria a Colui che rapì di notte il suo servo dal Tempio Santo al Tempio ultimo”) che viene generalmente interpretato in riferimento ad un arcano viaggio compiuto dal Profeta che, rapito di notte, viene condotto nel tempio della Gerusalemme celeste. Da questa allusione coranica la fantasia popolare ha sviluppato una vera e propria produzione letteraria, nota con il nome di *mi’rāj*, che racconta il viaggio ultramondano di Maometto.

<sup>34</sup> “Dopo queste cose fui condotto ai luoghi tartarei e all’ingresso del baratro infernale, che era simile ad un pozzo. Quei luoghi poi erano immersi in orride tenebre, da cui esalavano fetori, grida e profondi lamenti”.

È tuttavia interessante che ci sia una divisione tra inferno e tenebre, poiché Alberico dice di non aver capito se i dannati di cui parla san Pietro si trovino *in tenebris an in inferno*.

Dopo il tartaro, Alberico visita altri quattro luoghi infernali, ma non è chiaro se essi siano localizzati nel tartaro stesso o nell'inferno superiore come i precedenti. Un possibile indizio a favore della seconda ipotesi ci è dato dal fatto che, mentre per le anime del tartaro non è specificato il tipo di peccato, in queste zone sono punite delle categorie ben specifiche di anime, come nei luoghi che precedono il tartaro (e come viene anche specificato nel capitolo V, in cui leggiamo: *omne namque peccatum propriam habet penam deputatam*).

Post hec vidi vallem in qua erat lacus magnus totus rubicundus ac si metallum liquefactum, undis valide crepitantibus et nunc rursus nunc deorsum flammam emittens (...)

Vidi etiam os putei magnum, flammam emittentem (...).

Post hec vidi locum horridum et tenebrosum, fetoribus exalantibus, flammis crepitantibus, serpentibus, draconibus, stridoribus quoque et terribilibus repletum eiulatibus (...)

Ostendit post hec michi apostolus lacum magnum tetrum et aqua sulphurea plenum, in quo animarum multitudo demersa erant, plenum serpentibus ac scorpionibus (...).<sup>35</sup>

Si è fin qui utilizzata l'espressione "inferno superiore" per indicare le zone intorno al tartaro ma in realtà gli studiosi sono divisi sulla collocazione di queste regioni. Se Morgan divide in inferno superiore e inferno inferiore<sup>36</sup>, Le Goff conta una sola zona propriamente infernale (il tartaro del capitolo IX) mentre giudica le altre come

---

<sup>35</sup> "Vidi poi una valle nella quale si estendeva un gran lago, tutto rosseggiante, come se fosse un metallo liquefatto, con onde crepitanti, il quale sprizzava fiamme ora in alto ora in basso (...) Vidi ancora la grande bocca di un pozzo che sprigionava fiamme (...). Dopo vidi un luogo orrido e tenebroso, pieno di alito pestifero, fiamme crepitanti, serpenti, draghi e terribili ululati (...). L'Apostolo mi mostrò poi un vasto lago oscuro e pieno di acqua sulfurea, di rettili e di scorpioni, nel quale era immersa una moltitudine di anime".

<sup>36</sup> A. MORGAN, *op. cit.*, p. 260.

purgatoriali<sup>37</sup>; Carozzi, infine, parla genericamente di diciotto luoghi infernali, senza distinguerli in basso e alto inferno<sup>38</sup>.

L'ipotesi forse più convincente è quella di Le Goff, dal momento che in effetti sono date alcune indicazioni sulla temporalità delle pene di questi luoghi pseudo-infernali (nel capitolo II e nel capitolo VIII); inoltre, nel capitolo XII, viene detto che i peccatori “saranno puniti fino a quando non si purificheranno dai peccati (...)”. Non si può immaginare che la temporalità sia connessa al fatto che le anime debbano subire tutti i tormenti prima di giungere a quelli definitivi del tartaro, poiché è specificato nel capitolo V che: *omnis tamen peccator non omnia [pena] sentit aut videt, set ea tantum que pro sui delicti meretur qualitate*<sup>39</sup>.

Sicuramente purgatoriale, dal momento che è esplicitamente usato il termine *purgatorio*, è il successivo luogo visitato da Alberico:

(...) vidi flumen magnum de inferno procedere, ardens, atque piceum, in cuius medio pons erat ferreus multam habens latitudinem, per quem pontem iustorum anime tam facilius tamque velocius transeunt, quam immunes invenierunt a delictis. Peccatorum autem ponderibus gravati cum ad medium eius venerint, tam efficitur subtilis ut ad fili quantitatem eius latitudo videatur redigi. Qua illi difficultate prepediti, in eundem flumen corruunt (...). Hoc autem insinuante apostolo, purgatorii nomen habere cognovi.<sup>40</sup>

Il tema del ponte è archetipico, essendo attestato in tradizioni mitologiche molto antiche e anche molto distanti tra loro<sup>41</sup>. Nella letteratura visionaria cristiana, la fonte principale per l'immagine del ponte infernale è Gregorio Magno che, nei *Dialogi* (IV 37, 8-10), scrive:

---

<sup>37</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 211.

<sup>38</sup> C. CAROZZI, *La géographie de l'Au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Âge*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spoleto, CISAM, 1983, pp. 423-481, p. 466.

<sup>39</sup> “Ogni peccatore non le patisce o vede tutte, ma soltanto quelle che merita per la natura del suo peccato”.

<sup>40</sup> “(...) vidi un gran fiume di pece bollente scaturire dall'Inferno. Nel mezzo c'era un ponte di ferro molto largo, sul quale le anime dei giusti passano tanto più facilmente e tanto più velocemente quanto più sono immuni dai peccati. Le anime invece gravate dal peso dei peccati, quando giungono a metà, il ponte diventa così sottile che la sua larghezza sembra ridursi allo spessore di un capello. Ostacolate da una tale difficoltà esse cadono nel fiume (...). Seppi poi dall'apostolo che il fiume si chiama Purgatorio”.

<sup>41</sup> Almeno in Iran e in India, come dimostrato da J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 25.

(...) pons erat, sub quo niger atque caligosus foetoris intolerabilis nebulam exhalans fluuius decurrebat. Transacto autem ponte amoena erant prata (...). Haec uero erat in praedicto ponte probatio, ut quisquis per eum iniustorum uellet transire, in tenebroso foetenti que fluuio laberetur, iusti uero, quibus culpa non obstiteret, securo per eum gressu ac libero ad loca amoena peruenirent.<sup>42</sup>

Come nota Morgan, il ponte può avere quattro diverse funzioni: innanzitutto, può essere una punizione o uno strumento di pena (come nella *Visio Tnugdali*); in secondo luogo, funge da strumento di giudizio (come nel *Tractatus*); in terzo luogo, può diventare una parte del meccanismo purgatorio (come nell'epistolario di Bonifacio); infine, può far parte della struttura stessa del purgatorio (come nella *Visio Thurkilli*).

Nel caso del testo di Alberico, il ponte costituisce il cuore del purgatorio, il meccanismo più importante di esso e addirittura ha la funzione di connettere due regni, l'inferno e il paradiso terrestre. Allo stesso tempo si caratterizza come prova finale, dal momento che tutte le anime devono attraversarlo per poter accedere al paradiso terrestre, con più o meno difficoltà a seconda del peso dei peccati rimasti.

È interessante notare, a questo proposito, che le anime ancora oberate dal peccato non riescono ad attraversarlo e cadono nel fiume ardente e così ancora fino a che non saranno purificate: è possibile intravedere un rimando all'epistolario di Bonifacio<sup>43</sup>.

Gizzi<sup>44</sup> nota tra il “ponte del capello” di Alberico e alcune credenze orientali una notevole affinità. Nel mondo persiano, in particolare nello zoroastrismo, è attestata la presenza di un ponte, il Chinvat, posto all'inizio del regno dell'oltretomba su cui

---

<sup>42</sup> “(...) 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 (...). Quel ponte serviva da 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” (Trad. M. Simonetti).

<sup>43</sup> BONIFACIO, *Eadburgae abbatissae*, ep. 10. *Super quod lignum pontis vice positum erat. (...) Et quaedam [animae] non titubantes constanter transiebat. Quedam vero labefactae de ligno cadebant in Tartareum flumen (...). Et tamen unaquaeque cadentium multo clarior speciosiorque de flumine in alteram ascendebat ripam, quam prius in piceum bulliens cecidisset flumen* (“Vi era posto sopra un ponte di legno. (...) Alcune [anime] passavano con sicurezza senza esitare, mentre altre cadevano nel fiume tartareo (...). 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”). Testo e traduzione sono tratti da M. P. CICCARESE, *op. cit.*, pp. 350-353.

<sup>44</sup> C. GIZZI, *op. cit.*, p. 43.

tutte le anime devono passare; anche esso, come il ponte di Alberico, cambia spessore a seconda della purezza dell'anima (che è qui misurata da un guardiano per mezzo di una bilancia).

Superato il ponte, si accede a un *campus permaximus*, tanto grande da poter essere percorso addirittura in tre giorni e tre notti; inoltre è ricoperto di *spinae* e *tribulae* e su di esso veglia un demone a cavallo di un drago, che sferza le anime con un serpente. Quanto più l'anima è colpita dal demone e ferita dai rovi tanto più velocemente si purga.

Dopo essersi mondata, l'anima giunge in un *campus amenissimus*:

ipse vero campus, splendidus, suavis ac decorus, quante magnitudinis, quante glorie, quanteque sit pulchritudinis nulla lingua, nullusque sermo potest enarrare. Plenus est omni iocunditate et gaudio et laetitia. Ibi liliorum et rosarum odor, ibi adoramentorum omnium redolet flagrantia, ibi manne omniumque eternarum deliciarum redundat abundantia. In huius campi medio paradus est, in quem iustorum anime usque ad iudicii diem intrare nequeunt (...).<sup>45</sup>

Alberico si trova nel paradiso terrestre, qui descritto in maniera abbastanza classica come giardino profumato e ricco di meraviglie; grande assente è però la descrizione della luminosità, generalmente presente nei luoghi che godono della benedizione di Dio.

Il paradiso terrestre, come leggiamo nel capitolo XXX, sembra ad Alberico altissimo e vicino al cielo. È interessante che in esso si trovi l'albero della vita, custodito dai cherubini e attestato anche nella *Genesi*<sup>46</sup> e nell'*Apocalisse*<sup>47</sup>.

Al centro del campo si apre il paradiso, a cui le anime potranno accedere solo dopo il giudizio universale. D'altra parte, secondo i teologi più antichi, le anime dei giusti non potevano godere della visione di Dio prima del giudizio universale e

---

<sup>45</sup> “Nessuna parola o discorso potrà sufficientemente esprimere la grandezza, la bellezza e la gloria di questa pianura splendida, soave e meravigliosa, piena di ogni bene, gioia e felicità. Vi emana l'olezzo dei gigli e di rose; vi si spande la fragranza di tutti i profumi; vi sovrabbondano la manna e tutte le delizie eterne. Nel mezzo c'è il Paradiso, nel quale le anime dei giusti non possono entrare fino al giorno del giudizio (...)”.

<sup>46</sup> *Genesi*: 2, 9; 2, 16; 3, 22.

<sup>47</sup> *Apocalisse*: 2, 7; 22, 2; 22, 19.



questa credenza viene ufficialmente eliminata solo nel 1366, quando Benedetto XII afferma che le anime dei giusti e quelle già purgate possono accedere subito in paradiso (Costituzione *Benedictus deus*, 29 gennaio 1366).

Tuttavia, il paradiso che si trova al centro del campo è, secondo Morgan<sup>48</sup>, l'Eden, che sarà la dimora dei giusti. C'è dunque una distinzione tra paradiso dei beati e cielo degli angeli e dei santi, come si vedrà a breve.

Il giovane visionario accede infine ai cieli planetari, che in questa visione sono sette.

Il primo è il cielo è aereo, all'interno del quale brilla la stella meridiana e al di sopra si colloca il corso della luna; è qui possibile notare un riscontro con il testo persiano *Ardâi Virâf*, in cui il protagonista Virâf visita dapprima il cielo della stella e in seguito il cielo della luna<sup>49</sup>. Il secondo cielo è l'etereo, il cielo di Marte. Il terzo è il sidereo, il cielo di Mercurio. Il quarto è l'orleon, in cui compie il suo corso il sole. Il quinto è detto "iunion", poiché ospita Giove. Il sesto è il venustion e in esso è presente Venere; inoltre sono qui ospitati i cori dei santi, degli angeli, degli arcangeli, dei patriarchi, dei profeti, degli apostoli, dei martiri, dei confessori e delle vergini. Il settimo, infine, è anapecon, il cielo di Saturno; qui risiede Dio, il cui trono è circondato dai cherubini che cantano sempre le lodi del Signore.

Come si può notare, né l'ordine né il numero dei cieli di Alberico concordano con quelli proposti da Dante nella *Commedia* e ripresi dal sistema tolemaico (nell'ordine: Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno, Stelle fisse, Primo mobile, Empireo).

Le sfere celesti, pur essendo un modello paradisiaco molto antico<sup>50</sup>, si attestano in Occidente in modo pervasivo solo dal XII secolo (anzi, è proprio la visione di Alberico la prima in cui sono attestate), dal momento che prima era più diffusa la rappresentazione del paradiso come città celeste.

In realtà, anche in Alberico è presente una raffigurazione della città celeste: dopo l'ascensione attraverso i cieli, il visionario giunge, nel capitolo XLI, in un luogo

---

<sup>48</sup> A. MORGAN, *op. cit.*, p. 226.

<sup>49</sup> A. MIRRA, *Prefazione* in M. INGUANEZ, *op. cit.*, p. 69-75.

<sup>50</sup> È attestato già in età ellenistica ed è fortemente presente nel pensiero ebraico del I d.C. È un modello molto comune soprattutto negli apocrifi.

*muris altissimis circumdatus*, di cui però gli viene intimato di non rivelare nulla. Si può ipotizzare che si tratti della città celeste per il riferimento alle mura, di cui solitamente è circondata nelle altre visioni e nelle fonti bibliche. Tuttavia, come scrive Morgan, “la relazione tra i due paradisi [terrestre e celeste] non è chiara”.

Per concludere, la *Visio Alberici* denota certamente una notevole fantasia e va a creare “un’aldilà straordinariamente compartimentato”, inserito però in un “racconto molto aggrovigliato”<sup>51</sup>. La ragione di ciò è anche data dal fatto che, come scrive Carozzi,

Elle paraît rassembler au moins deux tendances différentes. Dans un premier temps on parcourt longuement un espace visiblement terrestre ou souterrain (...). Ce n’est qu’à la fin que se situe une ascension où l’âme escalade les sept cieux mais alors toute description précise disparaît. La tendance cosmique n’est donc pas absente.<sup>52</sup>

### 2.3 SIGAR, *VISIO ORMI*

La *Visio Ormi* (*Vita et visio et finis simplicis Orm*) è tramandata da un unico manoscritto del XII secolo, il MS. Fairfax 17, trascritto presso il monastero cistercense di Louth Park nel Lincolnshire (Inghilterra) e oggi conservato presso la Bodleian Library, a Oxford. L’autore del testo è Sigar, sacerdote di Newbald (Yorkshire), che nel 1126 o poco dopo mette per iscritto la visione, raccontatagli in prima persona dal giovane Orm; il testo viene inviato a Symeon, cronista e primo cantore di Durham, la chiesa che aveva giurisdizione sulla parrocchia del protagonista, Howden.

#### IL TESTO

Orm, un giovane di tredici anni proveniente dall’Inghilterra nord-orientale, viene descritto in termini di eccezionalità: *Deo vivere studuit eique placere concupivit (...), atque ad amorem celestis patrie per abstinentiam exarsit*. Ci troviamo dunque davanti ad un visionario appartenente alla medesima tipologia di Alberico (*Visio*

---

<sup>51</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 211.

<sup>52</sup> C. CAROZZI, *La géographie de l’Au-delà...*, pp. 469-470.

*Alberici*) e di William (*De revelatione inferni facta Guillelmo puero*): anche in questi casi, infatti, il viaggiatore nell’Aldilà è un bambino o un adolescente.

In prossimità della festa di san Michele (29 settembre), il giovane Orm si ammala gravemente e, dopo svariate settimane, smette di mangiare e appare come morto; tuttavia, i famigliari presenti al suo capezzale si accorgono che respira ancora, seppur debolmente, e non lo seppelliscono. Trascorsi tredici giorni, Orm si ridesta e, dopo aver passato la notte *semper quasi mortuus*, la mattina successiva racconta il suo viaggio ai famigliari e al sacerdote Sigar. La narrazione è condotta in prima persona.

Con la guida dell’arcangelo Michele, descritto come un *vir venerabilis (...)* *fulgido preclarus habitu <et> pulcherrimo vultu splendidus*, Orm inizia il suo viaggio ultramondano, che affronta privo del proprio corpo, sebbene lui non se ne renda conto: dice infatti a Sigar «*Totum me, inquit, ductum esse putabam, et una hora non mihi videbar in visione fuisse*».

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

Venimus itaque ad portas celi, que lapidibus et gemmis preciosis undique choruschare et auro mundissimo fulgere videbantur.<sup>53</sup>

Qui Orm ammira Cristo in croce, la Vergine Maria e gli apostoli; sono anche presenti un vecchio prete, una supplice e una pia vergine proveniente dal paese di Orm (accanto alla quale, nel finale, il piccolo visionario verrà sepolto).

È interessante che la visita di Orm inizi dal cielo, mentre normalmente il visionario segue un percorso di tipo ascendente (inferno, eventuale purgatorio, paradiso). Possiamo immaginare che questa prima tappa in cielo voglia rappresentare una sorta di benedizione divina per il vero viaggio ultramondano che seguirà; d’altra

---

<sup>53</sup> “E improvvisamente mi portò sopra le stelle e, dopo che fui giunto ad una notevole altezza del cielo, ecco che vidi il sole e la luna e le stelle, poste molto al di sotto di me; tutte queste mi sembravano da lì molto più grandi di quanto appaiono agli uomini. Dunque giungemmo alle porte del cielo, che sembravano scintillare da ogni parte per le pietre e le gemme preziose e splendere per l’oro tanto puro”. Il testo latino è ripreso da: H. FARMER, *The vision of Orm*, in «*Analecta Bollandiana*», 75 (1957), pp. 72-82; le traduzioni sono elaborate da chi scrive.

parte, Orm tornerà in cielo nella conclusione del suo viaggio, quando, riprendendo le parole di Farmer, godrà di una *more striking vision of Heaven*<sup>54</sup>.

Un'altra possibile spiegazione si lega alla condizione spirituale di Orm: a differenza di altri visionari, a cui il viaggio è concesso per riportarli sulla retta via e dunque per salvarne l'anima, il giovane Orm è già puro e degno della visione divina.

Post hec predictus angelus ductor meus, librum<sup>55</sup> 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 erat horrida, et repleta fumo densissimo et fetore intollerabili ac caligine tenebrarum, que exeunt de puteo baratri. (...) Vidi etiam flumen magnum glacie iuxta ignem, quod est intollerabile frigus (...) Os inferni rotundum est quasi puteus. Nunquam vero clausum est, sed semper hians quasi os degluciens predam. Et vidi contra aquilonem ignem magnum et latum multo spacio ab inferno distantem, et iuxta ignem campum magnum glaciale, in quibus, ut mihi videbatur, anime discurrentes huc atque illuc, aliquando in igne, aliquando in campo glaciali cruciabantur.<sup>56</sup>

Come nota Farmer<sup>57</sup>, l'inferno di Orm presenta molti elementi in comune con quello di Dritelmo<sup>58</sup>. In entrambi i testi, infatti, viene descritta la “bocca dell'Inferno” e appaiono i demoni come carnefici dei peccatori. C'è però una

---

<sup>54</sup> H. FARMER, *op. cit.*, p.75

<sup>55</sup> Nel capitolo precedente, si parlava di un *librum apertum aureis litteris scriptum*, del quale *due partes ad sinistram erant verse, pars tertia adhuc revolvenda erat*.

<sup>56</sup> “Dopo ciò, il mio angelo guida, di cui ho già parlato, lasciando lì l'oscuro libro che prima teneva in mano, discese dal cielo e mi condusse per vie traverse nel mondo di sotto, in una valle profondissima e assai tenebrosa, piena di fumo fetido e di nebbia; in essa sembrava esserci un pozzo di inenarrabile profondità, che continuamente inghiotte e rigetta delle fiamme ardenti. Tutta la zona intorno al pozzo era assai orrida e colma di fumo densissimo, di fetore insopportabile e di nebbia oscura formata dalle tenebre che fuoriescono dal pozzo in fiamme. (...) Vidi anche un grande fiume di ghiaccio vicino al fuoco, il quale è intollerabilmente freddo (...) La bocca dell'inferno è rotonda come un pozzo. In verità non è mai chiusa, ma è sempre spalancata come una bocca che ingerisce la preda. E vidi verso nord-est un fuoco enorme e abbondante, molto distante dall'inferno, e vicino al fuoco vidi una grande distesa di ghiaccio; in questi luoghi, così mi sembrava, le anime che correvano di qua e di là soffrivano un po' nel fuoco e un po' nel campo ghiacciato”.

<sup>57</sup> H. FARMER, *op. cit.*, p.75.

<sup>58</sup> La *Visione di Dritelmo* e la *Visio Ormi* possono essere confrontate anche perché, nel manoscritto che riporta il testo di Sigar, è tradita anche la narrazione di Beda.

notevole differenza: se nel testo di Beda l'alternanza freddo/caldo era la punizione riservata ai purganti, nel mondo ultramondano di Orm sono i dannati a non trovare pace tra il freddo e il caldo ugualmente intollerabili (in questo è più simile alle visioni contemporanee, come quella di Tundalo).

Un ultimo elemento interessante è l'insistenza sul fatto che anche i carnefici subiscono le pene dei peccatori: *qui omnes cruciabantur eodem supplicio quo anime perditorum cruciabantur, sed tamen animabus miserorum dominabantur*. La contemporanea e uguale punizione dei demoni e dei dannati caratterizza anche altre visioni del XII secolo. Nella *Visio Tnugdali* leggiamo, a proposito di Lucifero, *sic misera bestia percutiens semper percutitur, et tormenta animabus inferens in tormentis cruciatur*, e prima *erant enim in ipsa flamma maxima multitudo animarum simul et demonum*.

Post hec ductor meus eduxit me de lacu miserie et a regione umbre mortis, ab aquilone semper ascendendo ad meridianam plagam solis, hoc est a nocte perpetua ad diem sempiternum. Venimus ergo ad paradisum, qui circumdatus erat quasi muro marmoreo sereno (...). Et vidi ibi IIII magnas turmas sanctorum [ndr. i quattro gruppi sono: i santi bambini, gli uomini religiosi e i santi monaci, gli uomini religiosi santi, uomini e donne comuni] (...). Et extra murum erant quidam monachi et nonnulli presbyteri, non tam bene ornati, neque sic leti sicut et illi qui intra murum fuerunt.

Deinde angelus introduxit me iterum in celum ante Dominum. Et tunc vidi Dominum sedentem super solium excelsum et in circuito throni multitudines angelorum (...). Et bene recognovi Dominum et sanctam Mariam et omnes XII apostolos.<sup>59</sup>

Il paradiso descritto da Orm appare come un giardino circondato da mura meravigliose. Questa iconografia, che accomuna il testo di Orm ad altre visioni non

---

<sup>59</sup> “Dopo ciò, la mia guida mi trasse dal misero lago e dalla tenebrosa zona mortifera, sempre salendo da nord-est verso il territorio meridionale del sole; un viaggio dalla notte perpetua al giorno sempiterno. Dunque giungemmo al paradiso, che era circondato come da un muro marmoreo e chiaro (...). E lì vidi quattro grandi gruppi di santi (...). E fuori dal muro vi erano alcuni monaci e certi sacerdoti non tanto ben vestiti né tanto felici quanto quelli che vivevano dentro le mura. Poi l'angelo mi portò di nuovo in cielo davanti al Signore. E allora vidi il Signore seduto su un seggio eccelso e intorno al trono le folle degli angeli (...). E riconobbi subito il Signore e santa Maria e i dodici apostoli”.

solo del XII secolo (Morgan<sup>60</sup> ricorda la visione di Tundalo, di Guntelmo e del monaco di Eynsham) ma anche più antiche (la visione di Dritelmo, dell'VIII secolo, in primis), è solo una delle possibili rappresentazioni del cielo divino.

Morgan<sup>61</sup>, a questo proposito, distingue svariati modelli: il più utilizzato è il modello delle sfere celesti, ma sono anche riscontrabili quello del paradiso come tempio (Godescalco e Thurkill), quello del paradiso come città (fanciullo William), quello del paradiso terrestre (Alberico e *Purgatorio di San Patrizio*) e, appunto, quello del paradiso come giardino.

È necessaria ora una riflessione sulla mancata presenza del purgatorio nel mondo ultraterreno descritto da Orm. Farmer<sup>62</sup> sostiene che l'ultimo gruppo, formato da monaci e sacerdoti e al di fuori dalle mura, sia da identificare come composto da purganti. In effetti, questi personaggi presentano le medesime caratteristiche dei beati (felicità e bellezza delle vesti) ma più attenuate, come spesso accade nei cosiddetti "purgatori d'attesa"<sup>63</sup>; tuttavia, né Orm né Sigar fanno alcun accenno ad un'eventuale temporaneità della loro condizione. Se dovessimo accettare la proposta di Farmer, risulterebbe che paradiso e purgatorio non siano qui nettamente distinti (come invece accade tra questi luoghi e l'inferno, a tal punto che si rende necessario un vero e proprio volo da settentrione a meridione per raggiungere la dimora di Dio).

Più convincente è l'ipotesi di Carozzi, che distingue non tra paradiso e purgatorio ma tra paradiso e cielo: "le ciel est détaché nettement de l'Enfer et du Paradis qui se trouvent, eux, dans un environnement terrestre"<sup>64</sup>. A ulteriore testimonianza di ciò, si può osservare una distinzione in primis lessicale tra il *paradisum*, sede dei beati rappresentata come un giardino ameno, e il *caelum*, sede di Dio, di Maria e degli apostoli, dipinto utilizzando il modello delle sfere celesti.

In seguito alla visione dei santi, Orm viene ricondotto in Inghilterra passando per Gerusalemme e per Roma. Dopo aver raccontato il suo viaggio a Sigar, senza però

---

<sup>60</sup> A. MORGAN, *op. cit.*, p. 222.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> H. FARMER, *op. cit.*, p.75.

<sup>63</sup> M. AUBRUN, *Caractères et portée religieuse et sociale des «Visions» en Occident du VI au XI siècle*, in *Cahiers de civ. méd.*, 22.2 (1980) 117 e n. 80. L'uso di questa espressione è consultabile altresì in *Visioni dell'Aldilà in Occidente: fonti, modelli, testi* a cura di M. P. CICCARESE, *op. cit.*, p. 305.

<sup>64</sup> C. CAROZZI, *La géographie de l'Au-delà...*, p. 463.

rispondere alle domande più dettagliate postegli dal sacerdote riguardo alla descrizione di Satana e alla presenza nel mondo ultramondano di personaggi noti del tempo, Orm si indebolisce di nuovo e, dopo svariati mesi di terribile sofferenza, muore.

## **2.4 DE REVELATIONE INFERNI FACTA GUILLELMO PUERO**

Il *De revelatione inferni facta Guillelmo puero* è una brevissima narrazione (circa 600 parole), che deve però aver goduto di una certa fama grazie alla sua inclusione nel XXVII libro dello *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais<sup>65</sup> (XIII secolo). Precedentemente era stato incluso da Hélinand de Froidmont<sup>66</sup> nel *Chronicon*, un manoscritto del XII secolo, ma è possibile che lo scrittore offrisse un semplice riassunto di un testo già esistente<sup>67</sup>.

In base ad indizi interni al testo, Carozzi<sup>68</sup> ipotizza che la visione sia stata composta originariamente in Inghilterra entro la fine del XII secolo. Il luogo di composizione si deduce dal riferimento alla distanza tra Londra e Canterbury, usata per dare un'idea della profondità del Tartaro; la data di composizione, invece, si ipotizza sulla base del fatto che il motivo delle monete ingoiate dagli usurai è probabilmente tratto dalle visioni di Tundalo (1149 ca.) e del monaco di Eynsham (1196 ca.).

### IL TESTO

Nel 1146, il quindicenne William esperisce in sogno una visione dell'Aldilà. Non sono chiariti i motivi di questa esperienza: a differenza del tredicenne Orm, non

---

<sup>65</sup> Vincenzo di Beauvais (1190 ca.-1264), è stato un frate domenicano e lettore del monastero di Royaumont sull'Oise. La sua fama è principalmente legata alla stesura delle *Speculum maius*, un'enciclopedia costituita da tre parti (*Speculum naturale*, *Speculum doctrinale* e *Speculum historiale*) e definitivamente conclusa tra il 1256 e il 1259.

<sup>66</sup> Hélinand de Froidmont (1160 ca.-1229) è stato un monaco cistercense presso Froidmont (dal 1185 ca.). È celebre per il suo *Chronicon* e soprattutto per il poema *Vers de la mort* (1195 ca.).

<sup>67</sup> C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine: Ve-XIIIe siècle*, Roma, Ecole française de Rome, 1994, p. 516.

<sup>68</sup> *Ivi* pp. 612-614.

sembra possedere qualità e virtù straordinarie né, diversamente da alcuni visionari peccatori, pare aver bisogno del viaggio ultramondano per tornare sulla retta via.

Come è stato già fatto notare, la visione avviene in sogno: non si tratta dunque né di un viaggio fisico *in corpore* (come avviene nel celebre *Purgatorio di San Patrizio*) né di un'esperienza vissuta in uno stato di morte apparente (come in genere accade).

Il viaggio di William, con la guida di un *vir splendidus*, ha un andamento ascendente. Possiamo supporre che le prime tappe siano localizzate nell'inferno superiore, per differenziare questi luoghi dal *tartarum* di cui si dirà dopo.

Dopo essere stato avvolto dalle tenebre e aver visto una terra posta a sinistra, William:

(...) vallem vidit tenebrosam habentem hinc ignem, illinc aquam frigidissimam, ubi animae de uno in aliud semper transibant.<sup>69</sup>

Probabilmente per influenza della celebre visione di Diritelmo, anche l'Aldilà di William è caratterizzato dall'alternanza freddo/caldo<sup>70</sup> (sebbene in questo caso si tratti di una pena infernale e non di una punizione purgatoriale come nel testo citato).

In seguito vengono elencate le pene a cui i dannati sono sottoposti, mentre manca una vera e propria descrizione dei luoghi in cui esse avvengono; anzi, possiamo effettivamente solo supporre che queste avvengano in luoghi diversi grazie ad alcune labili indicazioni testuali (come, per esempio, il verbo *deduco* riferito alla guida, che sottintende un'idea di movimento), poiché non sono di fatto presenti espressioni che segnalino un netto passaggio da una zona all'altra.

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.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> “Vide una valle tenebrosa, che aveva qui un fuoco e là acqua freddissima; in essa le anime passavano continuamente da una zona all'altra”. Il testo latino è ripreso da VINCENZO DI BEAUVAIS, *De revelatione inferni facta Guillelmo puero*, in *Bibliotheca mundi seu speculi maioris*, l. IV. *Speculum historiale*, XXXVII 84-85, Duaci 1624, pp. 1125-26. [Ed. anast., Graz, s.e., 1965]. Le traduzioni sono elaborate da chi scrive.

<sup>70</sup> “Cammin facendo giungemmo in una valle (...); essa si mostrava da un lato terribile per l'infuriare di fiamme ardenti, dall'altro lato non meno tollerabile per la violenza della grandine e il freddo della neve (...)” (consultato in M. P. CICCARESE, *op. cit.*, p. 311).



Come nella maggior parte delle visioni<sup>72</sup>, Satana, l'*hostis antiquus*, è situato nella parte più bassa dell'inferno, la cui profondità è qui evocata suggestivamente dall'uso di un paragone comprensibile per la maggior parte dei lettori inglesi. Tuttavia, come tipico di questa narrazione, non vengono forniti maggiori dettagli né sullo stesso Lucifero né sul luogo in cui dimora.

L'unica informazione dataci è la presenza delle fiamme, che avvicina questa narrazione alla maggior parte delle *visiones* e anche delle rappresentazioni iconografiche del tempo. Ben diversa, invece, sarà l'immagine descritta da Dante nel XXXIV dell'*Inferno*: *lo 'mperador del doloroso regno / da mezzo il petto uscia fuor della ghiaccia* (vv. 28-29)<sup>73</sup>.

Revertens 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 portae tres...* Hanc ingressi tam amplam viderunt ut quotquot 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 ostii, vidit altare quoddam, circa quod viri splendidi sedebant (...).<sup>74</sup>

Come nota Morgan<sup>75</sup>, la descrizione del paradiso fatta da William è decisamente più corta rispetto a quella riservata all'inferno: questo sarebbe il segnale di un nuovo

---

<sup>71</sup> “In seguito vide il Tartaro spalancato, il quale sembrava avere una profondità maggiore della lunghezza del percorso tra Dorobernia [l'attuale Canterbury] e Londra [la distanza in linea d'aria tra la due città è poco meno di 90 km]. Qui l'antico nemico sedeva tra le fiamme, occupando sei parti”.

<sup>72</sup> Ricordiamo, tra le altre, la *Visio Pauli*, la *Visio Tnugdali* e la stessa *Commedia* dantesca.

<sup>73</sup> A. DANTE, *Inferno*, in *Divina Commedia*, a cura di U. BOSCO e G. REGGIO, Firenze 1979 (ristampa del 1983), p. 507.

<sup>74</sup> “Poi, tornando sui suoi passi, la guida condusse il fanciullo verso un brillante splendore e improvvisamente apparve un muro di lunghezza e altezza infinite, nel quale non era aperto nessun ingresso; tuttavia, avvicinandosi, (William e la guida) si trovarono improvvisamente portati oltre ad esso. In quella desiderabile regione apparve una casa rotonda, che aveva dodici porte, così come è scritto: *Ad oriente ci sono tre porte...* Entrati, quella casa sembrò loro grande a tal punto che tutti coloro che sono al mondo non avrebbero potuto riempirne un decimo; qui vedeva molti vivere in grande gloria ma alcuni erano più gloriosi di altri e poi vide dieci gruppi di beati. Venendo poi verso la porta orientale, più o meno al centro dell'ingresso, vide un altare, presso il quale sedevano degli uomini splendidi (...).”

<sup>75</sup> A. MORGAN, *op. cit.*, p. 221.

interesse da parte degli scrittori bassomedievali per il mondo della dannazione, mentre nei secoli precedenti era sempre stato assegnato maggiore spazio alla descrizione del mondo celeste (con l'eccezione delle visioni di Dritelmo e del monaco di Wenlock<sup>76</sup>, che riservano uno spazio pressoché uguale alle due regioni ultramondane).

Il paradiso di William è dichiaratamente ispirato alla Gerusalemme celeste descritta nell'*Apocalisse* di Giovanni, come suggerisce la ripresa letterale *ab oriente portae tres*:

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.<sup>77</sup>

Nonostante l'enfasi posta sulla ripresa biblica, la Gerusalemme celeste non viene nominata specificatamente come tale, come invece accade in molte visioni del periodo carolingio. C'è d'altra parte da sottolineare che dal X secolo la rappresentazione del paradiso come città celeste aveva smesso di interessare gli scrittori e i visionari: come nota Morgan<sup>78</sup>, del X secolo non è rimasta alcuna rappresentazione popolare della Gerusalemme celeste, dell'XI secolo rimane solo la descrizione di una città circondata da mura di cristallo nella *Visione di Adamnan*<sup>79</sup>, mentre del XII secolo è unicamente la *Visione del fanciullo William* a riprendere l'immagine suggerita dall'*Apocalisse*.

È inoltre importante segnalare una notevole differenza tra la Gerusalemme celeste dell'*Apocalisse* e la città celeste della visione che si sta trattando: la prima infatti è descritta con una pianta quadrangolare, mentre la seconda è una *domus rotunda*. Ci sono sufficienti indizi per supporre che il redattore del *De revelatione inferni facta*

---

<sup>76</sup> La visione del monaco di Wenlock (717 ca.) è narrata da san Bonifacio nel suo epistolario, in una lettera alla badessa di Thanet.

<sup>77</sup> *Apocalisse*, 21, 11-13.

<sup>78</sup> A. MORGAN, *op. cit.*, pp. 219-220.

<sup>79</sup> La *Fis Adamnain* è un testo irlandese dell'XI secolo, che narra il viaggio ultramondano del monaco Adamnan (VII-VIII secolo). Il visionario visita la terra dei santi e la città celeste, al di fuori della quale i beati attendono il giorno del giudizio; Adamnan gode poi della visione di Dio, dopo aver attraversato i sette cieli; visita infine l'inferno.

*Guillelmo puero* non avesse in mente il testo originale biblico ma i suoi commenti (in particolare i manoscritti carolingi di Valenciennes, Parigi e Bamberg e le illustrazioni del XII secolo del *Liber Floridus*), in cui Gerusalemme viene presentata come una città circolare con mura concentriche<sup>80</sup>.

Infine, a ulteriore testimonianza del “passatismo<sup>81</sup>” della *Visione del fanciullo William*, si può notare la totale mancanza in questo mondo ultraterreno del paradiso terrestre e soprattutto del purgatorio. Uso il termine “passatismo” poiché, come nota Carozzi<sup>82</sup>:

(...) à partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle (...) les éléments difficilement intégrés par le schéma ascensionnel passent au contraire au premier plan. Surtout les lieux de purgation, mais aussi le Paradis terrestre.

Come anche nei successivi testi del *Tractatus*, della *Visio monachi de Eynsham* e della *Visio Thurkilli* William non gode della visione di Dio.

## 2.5 MONACO MARCO, *VISIO TNUGDALI*

La *Visio Tnugdali* è stata redatta nel XII secolo dal monaco Marco su invito di Gisella, badessa del convento di San Paolo di Ratisbona, in Baviera (nel testo è nominata semplicemente “badessa G.”). Si può intuire la nazionalità dell’autore grazie ad un passo contenuto nella prefazione dell’opera, in cui viene detto che lo scopo della narrazione è tradurre *de barbarico in latinum* una storia irlandese, che vede come protagonista il laico Tundalo; come ulteriore testimonianza dell’origine irlandese del monaco, si può notare che gran parte degli eventi usati per contestualizzare cronologicamente la vicenda fanno riferimento proprio al mondo irlandese (la morte di san Malachia e del vescovo di Cork, Nehemia).<sup>83</sup>

Il testo di Marco costituisce però solo la prima versione latina della visione. La seconda versione è costituita da due redazioni: la prima è quella contenuta nel *Chronicon* di Hélinand de Froidmont, mentre la seconda, tratta proprio dall’opera di

---

<sup>80</sup> *Apocalisse*, 21, 11-13.

<sup>81</sup> A. MORGAN, *op. cit.*, pp. 219.

<sup>82</sup> C. CAROZZI, *La géographie de l’Au-delà...*, p. 477.

<sup>83</sup> Le informazioni sono tratte da C. CAROZZI, *Le voyage de l’âme...*, pp. 497-500.

Hélinand, è riportata nello *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais. La terza versione, infine, fa parte dello *Speculum Morale*, un testo del XIV secolo a lungo erroneamente attribuito allo stesso Vincenzo di Beauvais.

Sebbene all'interno del testo la visione sia datata al 1149, la critica ha sollevato diverse questioni relative alla collocazione cronologica. Nella prefazione si legge:

Visa est namque ipsa visio millesimo centesimo quadragesimo nono ab incarnatione domini anno, qui est annus secundus Ghunradi regis Romanorum expeditionis Hierosolimorum quique est quartus annus Eugenii pape II apostolatus, quo anno de Galliarum partibus Romam est reversus. Ipso etiam eodem anno Malachias Dunensis episcopus Hyberniensium legatus (...) in Claravalle defunctus est (...). Nemias etiam Cluenensis episcopus (...) ad gaudia migravit perpetue vite.<sup>84</sup>

Tuttavia, non tutti gli eventi citati si possono ricondurre al 1149: il quarto anno del pontificato di Eugenio III, il secondo anno della crociata di Corrado III e la morte di san Malachia sono infatti da collocare nel 1148.

Wagner ipotizza che l'anno 1149 sia frutto di un errore di trascrizione prodottosi a partire da un manoscritto per noi perduto. Friedel, tuttavia, nota che in alcuni testimoni molto antichi, pressoché contemporanei all'originale, viene comunque riportato il 1149 come anno della visione e non si può nemmeno ipotizzare l'esistenza di un archetipo errato, dal momento che le varianti contenute nei testi non lo consentono. Più recentemente, Gardiner si è concentrata sulla formula *ab incarnatione*, che pone l'accento non sulla nascita di Cristo ma sulla sua incarnazione nel giorno dell'annunciazione, ossia il 25 marzo dell'anno precedente all'"anno zero": seguendo questa cronologia, nota come *more pisano*, la data 1149 *ab incarnatione* corrisponde all'anno 1148 della cronologia più diffusa.<sup>85</sup>

Il testo ebbe un enorme successo: ne sono noti oltre 200 manoscritti in latino e sono numerosi i volgarizzamenti in varie lingue europee. È inoltre citato nella prefazione della *Visio Thurkilli* ed echi di questo testo sono ravvisabili, oltre che

---

<sup>84</sup> Il testo latino è tratto da A. WAGNER, *Visio Tnugdali lateinisch und altdeutsch*, Hildesheim, New York, 1982, pp. 3-56.

<sup>85</sup> Le informazioni relative alla datazione sono tratte da M. CAVAGNA, *La Vision de Tondale et ses versions françaises (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Honoré Champion, 2017, pp. 31-35.

nella *Visio Thurkilli*, anche nel *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii* e nella *Visio Gunthelmi*.

## IL TESTO

Il visionario è Tundalo, proveniente dalla città meridionale di Cashel (nella provincia di Munster). La sua descrizione è costruita su coppie oppostive: è piacente e beneducato ma non usa questi privilegi in modo positivo, è nobile di nascita ma crudele di carattere, di corporatura sana e robusta ma disinteressato alla salute dell'anima (non dona ai poveri, sperpera soldi per buffoni e parassiti...). Si tratta dunque di un peccatore impenitente, che riceve la visione dell'universo ultramondano per purificarsi e cambiare vita. È un visionario ben diverso dagli altri dei secoli XII-XIII, la maggior parte dei quali ottiene la visione come dono divino, richiesto (come nel caso del monaco di Eynsham) o meno; piuttosto, lo si può avvicinare a Owein, protagonista del *Tractatus*, con la sostanziale differenza che questo affronta volontariamente il viaggio di purificazione, mentre a Tundalo viene imposto. La natura originale della visione di Tundalo, dovuta appunto alla volontà divina di salvare l'anima del peccatore, spiega perché il visionario subisca quasi tutte le pene infernali.

La visione non è preannunciata da una malattia ma la morte apparente lo coglie all'improvviso durante una cena. I segni della morte sono invece classici, così come il modo in cui i famigliari e gli amici gestiscono il corpo: nonostante l'aspetto cadaverico, ha ancora un flebile battito cardiaco e quindi non viene sepolto. La visione dura nel complesso tre giorni, al termine dei quali Tundalo cambia vita, donando tutti i propri beni ai poveri e predicando la Parola di Dio (senza però mai prendere i voti, come Owein).

Guidato da un angelo, Tundalo inizia il suo viaggio, che procede in senso ascensionale. I primi luoghi che vengono visitati appartengono all'inferno superiore, che è formato da otto regioni (di cui sei sono luoghi propriamente detti e due sono mostri all'interno dei quali, tuttavia, sono puniti i dannati).

Cumque longius simul pergerent et nullum preter splendorem angeli lumen haberent, tandem venerunt ad vallem valde terribilem ac tenebrosam et mortis

caligine coopertam. Erat enim valde profunda et carbonibus ardentibus plena, cooperculum habens ferreum, quod spissitudinem habere videbatur sex cubitorum, quod nimio ardetes superabat candore carbones. Cuius fetor omnes, quas huc usque passa est anima, superabat tribulationes. Descendebat enim super illam laminam miserimarum multitudo animarum et illic cremabantur (...).<sup>86</sup>

In questa valle buia e profonda sono puniti gli assassini, sia gli esecutori materiali del delitto che i complici. L'Aldilà di Tundalo è organizzato per categorie di anime: nell'inferno superiore, ogni zona è riservata a una specifica tipologia di peccatori, che condividono la punizione; a differenza di Dante, tuttavia, non si riesce a notare alcuna legge del contrappasso. La punizione è dunque sempre collettiva e non ci si sofferma mai sull'individualità dei dannati.

Igitur profecti venerunt ad montem mire magnitudinis, magni horroris et vaste solitudinis. Qui mons transeuntibus angustum valde prebebat iter. Erat namque ex una parte illius itineris ignis putridus, sulphureus atque tenebrosus, ex altera autem parte nix glacialis et cum grandine ventus horribilis. Erat vero mons hinc et inde preparatus ad puniendum animas, tortoribus plenus, ita ut nullus transitus transire volentibus appareret tutus.<sup>87</sup>

La seconda zona dell'inferno superiore, in cui sono punite le spie e i traditori, è caratterizzata da quell'alternanza freddo/caldo che si trova frequentemente nella letteratura visionaria. Prima della *Visio Tnugdali*, almeno tre testi hanno sfruttato questo topos. Nell'*Historia Ecclesiastica* di Beda si fa racconta il viaggio ultramondano di Dritelmo (V, 12), che visita un purgatorio formato proprio da una

---

<sup>86</sup> “E proseguendo insieme per un lungo tratto e non avendo nessuna luce se non quella emanata dall'angelo, 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 dello spessore di 6 cubiti [poco meno di 3 metri], l'incandescenza della quale superava persino quello dei carboni ardenti. E il fetore di questa valle era più terribile di tutte le pene che l'anima era qui costretta a subire. Su questa lamina marciava una folla di misere anime e su essa le anime venivano arse (...)”. Le traduzioni sono proposte da chi scrive.

<sup>87</sup> “Dopo giunsero su un monte di straordinaria grandezza, di grande orrore e di vasta solitudine, il quale offriva a coloro che transitavano una passatoia assai angusta. Su un versante di questo monte c'era del fuoco putrido sulfureo e tenebroso, sull'altro versante invece vi erano neve ghiacciata e vento terribile e grandine. Questo monte, essendo finalizzato a punire i peccatori su entrambi i versanti, era pieno di carnefici, cosicché nessun passaggio appariva sicuro per quelli che volevano attraversarlo”.

valle di cui una parte è contraddistinta da ardenti fiamme, mentre l'altro da grandine e neve. Successivamente, anche nella *Visio Guthlaci* di Felice di Crowland (VIII secolo)<sup>88</sup>, si legge di un inferno in cui si possono vedere sia fiamme fluttuanti sia vortici di zolfo misto a grandine ghiacciata. Infine, nelle visioni trattate in questa tesi, l'alternanza freddo/caldo è attestata nella *Visio Ormi*, nel *De revelatione inferni facta Guillelmo puero* e nel *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*.

È interessante notare, come fa Le Goff<sup>89</sup>, che uno dei criteri in base a cui è costruito l'inferno di Tundalo è di ordine geografico: si assiste infatti all'alternanza di luoghi opposti per temperatura e per rilievo.

Set illis pre timore pedetemptim pergentibus venerunt ad vallem valde profundam, putridam nimis ac tenebrosam, cuius profunditatem ipsa quidem anima videre non poterat, sonitum autem sulphurei fluminis et ululatus multitudinis in imis patientis audire valebat. Fumiis vero de sulphure et de cadaveribus sursum surgebat fetidus, qui omnes superabat penas, quas viderat prius. Tabula autem longissima ab uno monte in alium in modum pontis se super vallem extenderat, qui mille passus in longitudine, in latitudine vero unius pedis mensuram habebat. Quem pontem transire nisi electus nemo poterat. (...) Euntes vero longius viderunt stagnum amplum valde et tempestuosum, cuius 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 eius pons multum angustus erat et longus, cuius longitudo quasi per duo miliaria tendebatur; talis enim erat latitudo stagni. Latitudo vero ipsius pontis quasi unius palme mensura. Longior namque et angustior erat, quam pons ille, de quo superius diximus. 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>90</sup>

---

<sup>88</sup> Si veda M. P. CICCARESE, *op. cit.*, pp. 376-389.

<sup>89</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 214.

<sup>90</sup> “E mentre per la paura procedevano passo a passo, giunsero in una valle assai profonda ed eccessivamente putrida e tenebrosa, il cui fondo non poteva essere visto dall'anima ma tuttavia sentiva provenire da esso lo scroscio di un fiume sulfureo e le urla dei dannati. Da qui esalava inoltre un puzzo di zolfo e cadaveri, che era peggiore di qualsiasi pena avessero visto fino a quel momento. Qui c'era un'asse di legno lunghissima posta tra due monti, simile a un ponte su una valle, la quale era lunga mille passi ma larga solo un piede. Nessuno poteva attraversare questo ponte a meno che non fosse un prescelto. (...) Procedendo videro da lontano una palude molto estesa e tempestosa, i cui alti

Anche nell’Aldilà di Tundalo, come in quello illustrato da Gregorio Magno (*Dialogi*, IV 37, 8-10), il ponte costituisce uno strumento di pena: il primo è riservato ai superbi, il secondo ai ladri. Tuttavia vi è un’importante differenza. Nel testo del Padre della Chiesa si legge che i buoni oltrepasseranno senza fatica il ponte e giungeranno ai *loca amoena*: il *pons* costituisce dunque anche un collegamento tra un luogo connotato negativamente e uno connotato positivamente (come si noterà anche nel *Tractatus*), funzione che invece non è attestata per nessuno dei due ponti di Tundalo.

Vi è tuttavia un episodio interessante per quanto riguarda il primo ponte della *Visio Tmugdali*: l’angelo e il visionario vedono un’anima vestita da pellegrino che riesce a oltrepassare il ponte senza precipitare nel fiume di zolfo sottostante. Dal momento che non è verosimile credere che un’anima dannata sia in grado di superare illesa uno strumento di pena e nemmeno che possa indossare delle vesti e degli attributi connotati in senso religioso, si può ipotizzare che si tratti non di un dannato ma di un purgante. In effetti, come nota Le Goff, sebbene le categorie dei *non valde boni* e dei *non valde mali* “risulterebbero distinte dall’insieme dei peccatori torturati nell’inferno superiore”, tuttavia i due luoghi di attesa di cui si parlerà successivamente non sono in alcun modo legati al concetto di purgazione, un concetto la cui assenza stupisce molto a quest’altezza cronologica<sup>91</sup>.

Cum autem irent per tenebrosa loca et arida, apparuit eis domus aperta. Domus autem ipsa, quam viderant, erat maxima, ut arduus mons pre nimia magnitudine, rotunda vero erat quasi furnus, ubi panes coqui solent positione. Flamma quoque inde exiebat, que per mille passus, quascunque animas invenit, comburebat. (...) Quid dicam de his, que intus erant in hac domo Phristini? Nam luctus et tristitia, dolor et gemitus et stridor dentium, lentus ignis

---

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 due miglia; questa infatti era la larghezza della palude. Tuttavia la larghezza di quello stesso ponte era quasi di un solo palmo. Era quindi più lungo e più stretto del ponte di cui abbiamo parlato prima. 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>91</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 214.



extrinsecus, intrinsecus vero vastum condebatur incendium, aviditas inexplebilis  
semper inerat cibi, nec tamen satiari poterat nimietas gule.<sup>92</sup>

La casa di Fristino è il luogo in cui vengono puniti i golosi. Al di là della categoria dei dannati qui punita, è impossibile non notare la metafora culinaria sottesa a questo luogo: la casa è infatti descritta come “simile ad un forno”; inoltre, il nome *Phristinus* potrebbe essere ricondotto al termine *pristinum*, che indica proprio il forno dei panettieri<sup>93</sup>. Questo collegamento etimologico, tuttavia, viene a perdersi nei volgarizzamenti più tardi della *visio*: per esempio, nella *Visione d'uno, il quale ebbe nome Tugdalo* stampata da Corazzini nel 1872, non è più presente il nome proprio ma l'aggettivo “filistino”, che tuttavia non ha alcun senso all'interno della narrazione (significa “filisteo” o “mondo delle persone secolari” e probabilmente si tratta di una corruzione del nome “Fristino” stesso, ricondotto per banalizzazione a un aggettivo noto).

Ergo euntes longius et ultra modum laborantes venerunt in vallem ibique  
videntes fabricas fabrorum multas, in quibus maximus audiebatur luctus, dixit  
anima: «Audis tu, domine mi, ista, que ego audio?» Respondit: «Audio et scio».  
Et anima: «Quod nomen habet hoc supplicium?» «Iste tortor, ait angelus,  
vocatur Vulcanus (...)».<sup>94</sup>

L'ultimo luogo propriamente detto dell'inferno superiore è costituito da alcune fucine e vengono qui puniti i peccatori recidivi. L'immagine del fabbro connotato in senso profondamente negativo e addirittura diabolico non è originale del mondo di Tundalo. Gregorio Magno, per esempio, commentando l'immagine biblica del martello contenuta nel libro del profeta Geremia (1, 23) e nel libro dei Proverbi (19,

---

<sup>92</sup> “Dopo aver camminato in luoghi tenebrosi e aridi, apparve loro una casa aperta. Questa casa che vedevano era grandissima, a tal punto che sembrava un alto monte per la grandezza, ed era rotonda come un forno, in cui solitamente si cuoce il pane. Da essa fuoriuscivano anche delle fiamme, che incenerivano fino a una distanza di mille passi tutte le anime che riuscivano a trovare. (...) Cosa dire di costoro che si trovavano in questa casa di Fristino? In essa infatti vi erano gemiti e angoscia, dolore e pianti e stridore di denti; il fuoco bruciava fuori ma ardeva tanto più violentemente dentro. Qui vi era un insaziabile appetito ma l'eccesso di gola non poteva essere appagato”.

<sup>93</sup> Informazioni tratte da M. CAVAGNA, *La Vision de Tondale...*, p. 223.

<sup>94</sup> “Dopo aver camminato a lungo e aver duramente faticato, giunsero in una valle dove, vedendo molti laboratori di fabbri da cui proveniva un pianto angosciato, l'anima disse: «Mio signore, senti anche tu ciò che sento io?». L'angelo rispose: «Lo sento e lo conosco». E l'anima: «Come si chiama questo supplizio?». Allora l'angelo rispose: «Questo carnefice si chiama Vulcano (...)»”.

29), scrive: *in scriptura enim sacra mallei nomine aliquando diabolus designatur, per quem nunc delinquentium culpaeferuntur* (*Moralia*, XXXIV, 23). Anche nelle visioni medievali antecedenti a quella di Tundalo è sfruttato questo topos, come per esempio nella *Navigatio Sancti Brendani*, in cui, nel capitolo XXIII, vi è un'isola infernale abitata proprio da alcuni demoni-fabbricanti, che attaccano i naviganti.<sup>95</sup>

Prima di analizzare l'inferno inferiore, è necessario ricordare altri due tormenti dell'inferno superiore, che tuttavia non si collocano in luoghi propriamente detti ma all'interno di due creature mostruose dalle dimensioni gigantesche. La prima creatura è Acheronte e costituisce una sorta di inferno-stomaco in cui vengono puniti gli avari; il secondo mostro è invece un uccello enorme, che divora e partorisce in un lago ghiacciato i lussuriosi.

Terminato il viaggio nell'inferno superiore, l'angelo e Tundalo giungono presso l'inferno inferiore. La differenza tra i due inferni è spiegata dall'angelo che, rivolgendosi all'anima, dice: *Omnes, quos vidisti superius, iudicium dei expectant, set isti, qui adhuc sunt in inferioribus, iam iudicati sunt*. L'inferno superiore ospita dunque le anime non ancora condannate eternamente, al contrario di quello inferiore; questo spiega per quale motivo nell'inferno superiore si siano viste delle anime salvarsi dalle punizioni. Tuttavia, come nota Le Goff, "Tnugdalo ha maldestramente tentato di coordinare in un'unica visione un insieme di eredità letterarie e teologiche (...) afferma l'esistenza di due inferni ma non è in grado di precisare la funzione dell'inferno superiore"<sup>96</sup>.

Cumque simul pergerent et ad invicem sermocinarentur, ecce subitus horror et frigus intolerabile fetorque antea inexpertus et tenebre prioribus incomparabiles, tribulatio et angustie animam pariter invaserunt, ita ut omnia fundamenta orbis terre viderentur sibi contremiscere (...). Circumspiciens igitur, si quo modo videre posset, unde advenerant hec sibi omnia, vidit fossam quadrangulam quasi cisternam, qui puteus putridam flamme et fumi emittit columnam, que columnam usque ad celos extendebatur. Erant enim in ipsa flamma maxima multitudo animarum simul et demonum, que ascendebant more favillarum cum flamma ascendentium et ad nihilum redacto fumo cum demonibus iterum

---

<sup>95</sup> Le informazioni sono tratte da M. CAVAGNA, *La Vision de Tondale...*, pp. 239-241.

<sup>96</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 214.

cadebant in fornacem usque ad profundum. (...) Approprians autem anima vidit profundum inferni et quanta vel qualia et quam inaudita ibi viderit tormenta, si centum capita et in uno quoque capite centum linguas haberet, recitare nullo modo posset. Pauca tamen, que ipse nobis retulit, ut reor, pretermittere utile non erit. Vidit ergo ipsum principem tenebrarum, inimicum generis humani, diabolum, qui magnitudine precellebat universas, quas ante viderat, bestias.<sup>97</sup>

L'inferno inferiore, destinato alle anime condannate per l'eternità, viene descritto usando il classico motivo del baratro infernale. C'è però un elemento di forte originalità: Tundalo, al contrario di tutti i suoi predecessori, scende "alla scoperta del baratro che per secoli aveva conservato il suo mistero"<sup>98</sup>. Altrettanto criptica era stata la tradizione a proposito della descrizione di Satana: nelle visioni fin qui osservate, due visionari hanno modo di vedere l'antico nemico, ossia Orm e William, ma nessuno dei due osa parlarne. Tundalo invece descrive approfonditamente tanto il luogo quanto il suo ospite principale, che *sic (...) percutiens semper percutitur et tormenta animabus inferens in tormentis cruciatur*<sup>99</sup>.

Lasciatisi alle spalle i luoghi di pena, l'angelo e Tundalo giungono in due regioni la cui natura non è del tutto chiara. Tra le due zone è posto un muro: nella parte più vicina all'inferno, battuta da terribili piogge, si trovano delle anime *valde tristes, famem et sitim sustinentes*, che tuttavia *lumen habebant et fetorem non sentiebant* (come spiega l'angelo, sono i *non valde mali*); nella parte oltre al muro, si trova

---

<sup>97</sup> "Dopo aver camminato e parlato l'uno con l'altro, ecco che improvvisamente un gelo e un freddo intollerabile, un fetore mai sentito, tenebre incomparabili alle precedenti, paura e angoscia si insinuarono insieme nell'anima di Tundalo, a tal punto che gli sembrò che le fondamenta stesse della terra tremassero (...). Dunque guardandosi intorno per poter capire in qualche modo da dove provenissero tutti questi rumori, vide una fossa quadrata simile a una cisterna, un pozzo che emetteva una putrida colonna di fiamme e fumo, la quale arrivava fino al cielo. In questa colonna c'era una folla numerosissima di anime e di demoni insieme, che salivano come sale la cenere nella fiamma e che poi, ridotte a nulla nel fumo, cadevano con i demoni nella fornace, nella sua profondità. (...) Avvicinandosi, l'anima vide le profondità dell'inferno; quanti e quali e quanto inauditi tormenti vide non potrebbe descriverlo nemmeno se avesse cento teste e in ognuna di esse cento lingue. Tuttavia non sarebbe utile non raccontare quelle poche cose che è stato in grado di dirci, almeno così credo. Vide lo stesso principe delle tenebre, il nemico del genere umano, il diavolo, che superava in grandezza tutte le bestie che Tundalo aveva visto fino a quel momento".

<sup>98</sup> M. CAVAGNA, *La "Visione di Tungdal" e la scoperta dell'inferno*, in «Studi celtici», vol. III, 2004, pp. 207-260, p. 17.

<sup>99</sup> "Così (...) percuotendo viene sempre percossa e, mentre tormenta le anime, è lei stessa a essere tormentata".

invece un *campus pulcher, odoriferus, floribus insitus, lucidus et satis amenus*, nel quale le anime esultano felici (come spiega l'angelo, sono i *non valde boni*).

Più che di purgatori è bene parlare di luoghi di attesa ma la vera questione è se essi abbiano o meno dei legami con il regno infernale. Non è possibile dare una risposta certa perché l'incertezza è in primis lessicale: si legge infatti che i *non valde boni* sono stati *de inferni cruciatibus erepti*. Riprendendo le parole di Cavagna,

il participio passato *erepti*, da *eripio*, potrebbe significare che sono stati 'risparmiati' ai tormenti infernali o che ne sono stati 'tolti' dopo averli subiti per un certo tempo. Nel primo caso non vi sarebbe alcun legame tra l'inferno superiore e questo limbo; nel secondo caso, invece, ci sarebbe una continuità significativa e l'inferno superiore risulterebbe chiaramente come un luogo di purificazione che, almeno per un certo numero di peccatori, prelude alla salvezza.<sup>100</sup>

È impossibile infine non notare un'importante somiglianza tra il luogo d'attesa dei *non valde boni* e il paradiso terrestre, comunemente descritto come un *locus amoenus*. In questo senso si spiega anche la presenza di una *domus mirabiliter ornatas, cuius parietes et omnis structura ex auro erant et argento et ex omnibus lapidum pretiosorum generibus*.

Dopo la visita di questi due luoghi di attesa, Tundalo accede al paradiso. Ciò che è curioso è che il regno dei beati della *Visio Tnugdali* non ha alcun accesso visibile; nel testo leggiamo: *anima quidem nulla in eo apparebat porta, nesciens tamen, quomodo eam divina introduxit potentia, intravit*<sup>101</sup>. È una situazione analoga a quella vissuta da Dritelmo (*HE V*, 12):

Coepit autem mirari, quare ad murum accederemus, cum in eo nullam ianuam vel fenestram vel ascensum alicubi conspicerem. Cum ergo pervenissemus ad murum, statim nescio quo ordine fuimus in summitate eius.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> M. CAVAGNA, *La "Visione di Tundal" e la scoperta dell'inferno*, p. 28.

<sup>101</sup> "non essendoci alcuna porta, Tundalo vi entrò senza sapere in che modo la divina potenza lo avesse fatto accedere".

<sup>102</sup> "Cominciai allora a meravigliarmi, chiedendomi come potevamo accostarci al muro, dato che non vi potevo scorgere da nessuna parte una porta o una finestra o un qualunque modo di accesso. Una volta giunti al muro, tutt'a un tratto - come, non lo so - ci trovammo sulla cima". Testo e traduzione sono ripresi da M. P. CICCARESE, *op. cit.*, pp. 314-317.

La spiegazione della mancanza di un accesso è logica: “renvoie à l’idée quel l’accès au Paradis est un acte de l’esprit qui ne peut pas être effectué en dehors de la volonté divine”<sup>103</sup>.

Il paradiso della *Visio Tnugdali* è costituito da cerchi di mura concentrici, via via più preziosi e luminosi; parallelamente, ogni cerchio di mura contiene beati più meritevoli e dunque più gioiosi e splendenti (una gradazione di beatitudine si osserverà anche nella *Visio monachi de Eynsham*). Nella descrizione delle mura si risente del topos della Gerusalemme celeste ma il paradiso non viene descritto come una città ma come un giardino ameno.

La prima zona paradisiaca è circondata da mura d’argento e ospita i beati che furono sposi fedeli e timorati di Dio. Di questo luogo si dice che *nox ibi non erat, tristitia aberat, dilectione cuncti fervebant*; inoltre è fortemente connotato in senso olfattivo (*dulcissimus et delectabilis odor*), come tipico di questa visione, che insiste molto dapprima sul fetore dell’inferno e poi appunto sul profumo del paradiso.

La seconda zona del paradiso è circondata da mura d’oro e ospita genericamente i martiri e i casti. Questa regione è ancora descritta come un giardino ma appaiono degli elementi artificiali, come i *plurima sedilia de auro et gemmis et universis pretiosorum lapidum generibus constructa et pretiosissimis sericis cooperta*. Inoltre, procedendo nel cammino, Tundalo

vidit quasi castra et papiliones plurimas, purpura et bisso, auro quoque et argento et serica mira varietate confectas, in quibus cordas et organa, tympana quoque et cytharas cum organistris et cymbalis canentes ceteraque omnia musicorum genera suavissimis sonis audierat concinentes (...). Firmamentum autem, quod super capita eorum erat, multum splendebat, de quo pendebant cathene auri purissimi virgulis intermixte argenteis, pulcherrima varietate contextis, de quibus cyphi et fiale, cymbala et tintinnabula, lilia et sperule pendebant auree.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> M. CAVAGNA, *La Vision de Tondale...*, p. 268.

<sup>104</sup> “vide come un accampamento e molti padiglioni, ornati con porpora e lino, oltre che con oro e argento e una straordinaria varietà di seta. Da questi l’anima sentiva il suono di corde pizzicate e organi, di timpani e di cetre insieme a quello di organi e cembali e ogni tipo di genere musicale armonizzato con suoni molto soavi (...). Il cielo che si stagliava sopra le loro teste splendeva e da esso

In queste tende dimorano i monaci e i virtuosi. Infine, sempre all'interno del secondo cerchio di mura, l'anima

vidit unam arborem maximam et latissimam, frondibus et floribus viridissimam omniumque frugum generibus fertilissimam. In cuius frondibus aves multe diversorum colorum et diversarum vocum cantantes et organizantes morabantur, sub cuius etiam ramis lilia et rose multe nimis et cunctarum herbarum specierumque oderiferarum genera oriebantur. Erant autem sub eadem arbore multi viri et femine in cellis aureis et eburneis (...).<sup>105</sup>

Queste anime che cantano le lodi del Signore nelle cellette d'oro e di avorio sono i costruttori della Chiesa, che è resa simbolicamente dall'albero.

Infine, l'anima e l'angelo giungono nel cerchio più interno del paradiso.

Cumque profecti fuissent, viderunt murum altitudine, pulchritudine et splendore ceteris dissimilem. Erat namque ex omnium lapidum pretiosorum bene constructus variis coloribus, metallis interpositis, ita ut habere videretur aurum pro cemento. Lapidus autem eius erant cristallus, crisolitus, berillus, iaspis, iacinctus, smaragdus, saphirus, onichinus, topazius, sardius, crisoprassus, ametistus, turcatus atque granatus. His et similibus murus splendens lapidibus multum in sui amorem videntium mentes provocabat. (...) Viderunt namque ibidem novem ordines beatorum spirituum, videlicet angelos, archangelos, virtutes, principatus, potestates, dominationes, thronos, Cherubin, Seraphin. (...) Ab illo ergo loco, in quo tunc stabant, non solum omnem, quam ante viderant, gloriam, verum etiam predictarum supplicia penarum videbant, et quod magis miramur, terrarum orbem quasi sub uno solis radio videre valebant. Non enim quicquam poterat creature visum obtundere, cui semel concessum est, omnium creatorem videre. Et miro modo, cum starent in eodem loco, in quo

---

pendevano delle corde di oro purissimo con bacchette in argento, intrecciate con moltissima varietà; da esse, inoltre, pendevano calici, ampolle, sonagli, campanelle, gigli e sfere, tutto d'oro".

<sup>105</sup> "vide un albero grandissimo e grossissimo, assai verdeggiante di fronde e fiori, fecondo di ogni tipo di frutta. Sui suoi rami vivevano cantando e nidificando uccelli di diverso colore e di diverso canto, e sotto ai suoi rami sbocciavano gigli, rose e tutte le erbe e ogni specie di fiore profumato. Sotto questo stesso albero vi erano molti uomini e donne in celle di oro e di avorio".

prius steterant, non se vertentes in aliam partem, cunctos tamen ex eodem loco ante et retro positos videbant.<sup>106</sup>

All'interno di questo muro, Tundalo ammira i nove ordini angelici e Dio Padre (la cui visione è dichiarata cripticamente per mezzo di una citazione paolina: *nec oculis vidit, nec auris audivit nec in cor hominis ascendit que preparavit Deus hiis qui diligunt eum*<sup>107</sup>); da qui inoltre può ammirare l'universo intero, sia quello dei vivi che quello ultramondano.

Il paradiso della *Visio Tnugdali* presenta molti elementi speculari all'inferno: se nel regno dei dannati vigevano le tenebre e il fetore, il regno dei beati è contraddistinto da luminosità e profumo. Entrambi i luoghi inoltre sono contraddistinti da un crescendo, peggiorativo per l'inferno e migliorativo per il paradiso.

Ma i parallelismi tra i due luoghi non terminano qua. Si è detto che Tundalo per primo ha modo di visitare il baratro infernale e di osservare la miseria di Lucifero; lo stesso ragionamento si può applicare al paradiso:

loin de s'arrêter au Paradis terrestre, comme ses prédecesseurs, le voyage de Tondale, s'élève jusqu'à la contemplation béatifique de Dieu et des sphères les plus hautes du Règne des Cieux. Dans le textes du haut Moyen Âge (...) le bonheur du Règne des Cieux n'était connu et représenté qu'à travers ses manifestations extérieures.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> “Ripreso il cammino, videro un muro unico per grandezza, bellezza e splendore. Era costruito con ogni genere di pietre preziose di vari colori, insieme con dei metalli; addirittura sembrava che avesse l'oro al posto del cemento. Le pietre erano cristalli, crisoliti, berilli, diaspro, giacinti, smeraldi, zaffiri, onici, topazi, sardoniche, crisoprasi, ametista, turchesi, graniti. Queste e altre pietre brillavano sul muro e stimolavano la mente di coloro che le guardavano. (...) Qui videro infatti i nove ordini degli spiriti beati: angeli, arcangeli, virtù, principati, potestà, dominazioni, troni, cherubini e serafini. (...) Dal luogo in cui si trovavano riuscivano non solo a vedere tutti i luoghi gloriosi che avevano percorso ma anche le pene infernali di cui abbiamo già parlato. E inoltre, fatto che è ancora più sorprendente, riuscivano a vedere il globo terrestre quasi sotto un unico raggio di sole. Nulla potrebbe indebolire la vista della creatura a cui è stato concesso di vedere il creatore di tutto. Per questo, in modo straordinario, Tundalo e l'angelo vedevano tutto ciò che si trovava davanti e dietro di loro pur restando nello stesso luogo in cui si trovavano e senza girarsi da nessun'altra parte”.

<sup>107</sup> *I Cor.* 2, 9

<sup>108</sup> M. CAVAGNA, *La Vision de Tondale...*, p. 271.

Per concludere, l'analisi e il giudizio relativo alla *Visio Tnugdali* non sono facili. Le Goff<sup>109</sup> segnala che la geografia dell'Aldilà di Tundalo è fortemente frammentaria, anche se si possono trovare tre principi che le garantiscono un certo ordine: un principio geografico (l'alternanza di luoghi differenti per temperatura e rilievo), uno morale (la ripartizione delle anime secondo meriti e vizi) e uno religioso (la divisione delle anime nelle quattro categorie agostiniane dei totalmente buoni, dei totalmente cattivi, dei *non valde boni* e dei *non valde mali*). Diversa è invece l'opinione di Cavagna<sup>110</sup>, che parla di un "itinéraire cohérent et linéaire" perché ordinato essenzialmente secondo un solo criterio: quello della "progression spirituelle du protagoniste" (in una "évocation la plus complète et cohérente de l'au-delà avant la *Divine Comédie*").

## 2.6 PIETRO IL VENERABILE, *VISIO GUNTHELMI*

La *Visio Gunthelmi* ebbe notevole successo: è riportata da numerosi manoscritti, è stata inclusa in varie raccolte dedicate alla Vergine ed è presente nel *Chronicon* di Hélinand di Froidmont, da cui è stata ripresa da Vincenzo di Beauvais nello *Speculum Historiale*. Molto interessante è la sua diffusione nella letteratura visionaria norvegese: si possiedono due traduzioni in norvegese del testo e la *Visio Gunthelmi* è stata probabilmente il modello, insieme alla *Visio Tnugdali* e alla *Visio Thurkilli*, della ballata *Draumkvæde*<sup>111</sup>.

Essa racconta la visione accorsa a un giovane novizio cistercense, presso un monastero in Inghilterra; queste sono le sole informazioni cronologiche e geografiche offerte dal testo originale. È infatti nelle riprese successive che ci vengono forniti maggiori dettagli, come per esempio il nome del visionario, *Gunthelmus* in Hélinand di Froidmont e *Gunthelinus* o *Gundelinus* in Vincenzo di Beauvais.

---

<sup>109</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 214.

<sup>110</sup> M. CAVAGNA, *La Vision de Tondale...*, p. 275.

<sup>111</sup> La *Draumkvæde* ("La canzone del sogno") è una ballata di cui non si conoscono né la data di composizione né l'autore; le più antiche trascrizioni sono datate al XIX secolo e provengono dal Telemark, regione meridionale della Norvegia. Il testo ha per protagonista Olav Åsteson, che in sogno visita inferno, purgatorio e paradiso; inoltre ha una visione relativa al giorno del giudizio.



Il testo è tradizionalmente attribuito a Pietro il Venerabile (1092/94-1156), abate dell'abbazia benedettina di Cluny dal 1122. Tuttavia, come segnala Constable, le ragioni che portano ad includere la *Visio Gunthelmi* tra i lavori di Pietro il Venerabile sono “purely circumstantial”<sup>112</sup>.

Vi sono tre motivi che screditano apparentemente l'attribuzione a Pietro il Venerabile: innanzitutto, nel testo riportato da Hélinand, la visione è datata al 1161, ossia cinque anni dopo la morte di Pietro; in secondo luogo, la visione non è riportata nel catalogo delle opere di Pietro il Venerabile, contenuto nella cronaca di Cluny voluta da Jacques d'Amboise (abate di Cluny tra il 1481 e il 1516); infine, è improbabile che Pietro il Venerabile abbia raccontato la visione di un monaco cistercense e inglese.

La prova principale a favore dell'attribuzione, invece, è l'inclusione della *visio* nel ms. Douai 381<sup>113</sup>, che è considerato la più antica e importante raccolta dei lavori di Pietro il Venerabile. Inoltre, in molti dei manoscritti più antichi, la visione è associata al *De miraculis*, opera sicuramente ascrivibile a Pietro.

## IL TESTO

Il protagonista di questa visione, che nel testo in esame è anonimo e sempre indicato con il suo ruolo monastico di *novicius*, è un uomo che ha grandemente offeso Dio; per espiare i suoi peccati, il protagonista vorrebbe partire per Gerusalemme ma viene convinto da un monaco cistercense ad entrare nel suo ordine. È un personaggio che rievoca nelle sue intenzioni Owein, protagonista del *Tractatus*, che affronta le prove del purgatorio di san Patrizio proprio per purificarsi e che parte poi per Gerusalemme. Nonostante la conversione e gli ordini dell'abate, Guntelmo continua a desiderare la città santa ed è proprio per distoglierlo da questo proposito che Dio gli fa affrontare il viaggio ultramondano, costellato da discorsi che invitano

---

<sup>112</sup> G. CONSTABLE, *Cluniac studies*, London, Variorum, 1980, p.93. Le informazioni proposte in questa prima parte, relative all'identificazione di Pietro il Venerabile come autore della *Visio Gunthelmi*, sono generalmente tratta da quest'opera, pp. 93-101.

<sup>113</sup> Il ms. Douai 381 è stato trascritto nel XII secolo presso il monastero di Anchin (Hauts-de-France), che subiva l'influenza di Cluny.

il visionario all'obbedienza; Hélinand, nel *Chronicon*, definisce il desiderio di Gerusalemme una "tentazione satanica"<sup>114</sup>.

Una notte il *novicius* vede l'*antiquus hostis* sotto forma di scimmia, che lo percuote fino a ridurlo in quello stato di morte apparente in cui avvengono la maggior parte delle visioni (Alberico, Orm, Tundalo, monaco di Eynsham). La rappresentazione del diavolo come scimmia è piuttosto frequente nel mondo medievale, poiché a questo animale si legava l'idea di scompostezza e soprattutto di "perversità giocosa"<sup>115</sup>; d'altra parte, il maligno veniva spesso rappresentato sottoforma di bestia (soprattutto come serpente, drago, scimmia, leone, gatto, grifone, centauro) o comunque con un'ibridazione di tratti umani e animali<sup>116</sup>.

Guidato da san Benedetto il *magnus*, il novizio inizia il suo viaggio ultramondano.

(...) ad quosdam gradus uenerunt artos et arduos, quorum summitas sursum in aera protendebatur. In singulis uero gradibus demones bini et bini residebant, qui quos poterant omnes ad superiora conscendere nitentes terribiliter infestabant.<sup>117</sup>

Si ritrova anche nell'Aldilà visitato da Guntelmo il topos della scala, che si è già potuto osservare nella *Visio Alberici*. In ambedue i testi la scala funge da prova ma è interessante notare che nella *Visio Gunthelmi* si tratta di una prova preliminare, che anticipa l'entrata nell'altro mondo, mentre nel mondo di Alberico costituiva una punizione nel purgatorio (o nell'inferno superiore).

Il primo testo a proporre la scala come prova è la *Passio Perpetuae et Felicitatis* (III d.C.)<sup>118</sup>, in cui si legge:

Video scalam aeream mirae magnitudinis pertingentem usque ad caelum, et angustam (...): et in lateribus scalae omne genus ferramentorum infixum. (...)

---

<sup>114</sup> G. CONSTABLE, *op. cit.*, p. 102.

<sup>115</sup> F. MORETTI, *Dal ludus alla laude. Giochi di uomini, santi e animali dall'Alto Medioevo a Francesco d'Assisi*, Bari, Edipuglia, 2007, p. 58.

<sup>116</sup> *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Treccani, 1994, voce: *Diavolo*, a cura di J. Baschet.

<sup>117</sup> "(...) giunsero presso una scalinata stretta e ripida, la cui sommità si protendeva in alto in aria. Su ciascun piolo, in verità, stava due coppie di demoni, che tormentavano terribilmente tutte le anime si sforzavano di accedere ai luoghi superiori, tutte quelle che potevano". Il testo latino è ripreso da C. CONSTABLE, *op. cit.*, pp. 105-113; le traduzioni sono di chi scrive.

<sup>118</sup> Perpetua e Felicità sono due sante cristiane, martirizzate a Cartagine il 7 marzo 203 sotto l'imperatore Settimio Severo. La leggenda vuole che la *Passio* sia stata redatta dalle stesse martiri.

Et erat sub ipsa scala draco cubans mirae magnitudinis, qui ascendentibus insidias praestabat et exterrebat ne ascenderent.<sup>119</sup>

La scala di Guntelmo è ispirata a quella della visione di Perpetua, poiché entrambe conducono alla regione paradisiaca e inoltre entrambe sono infestate da creature che tentano di evitare l'ascesa delle anime a tale regione. Anche un altro testo presenta una prova simile, la *Scala celestis* di san Giovanni Climaco (VII secolo), che descrive una scala che congiunge la terra al cielo; è una scala dotata di una ricca valenza simbolica, dal momento che ogni piolo rappresenta una virtù, mentre i demoni che assaltano le anime che ne tentano la salita sono un'immagine dei vizi.<sup>120</sup>

Secondo Carozzi, la prova affrontata da Guntelmo è paragonabile a quella affrontata da Baronto, anche se l'eremita “ne gravissait pas les marches d'un escalier, mais il était molesté par les démons tout au long du trajet”<sup>121</sup>.

Mentre sale, Guntelmo è attaccato in ogni modo dai demoni e teme, essendo *non mediocriter afflictus*, di non riuscire a proseguire; san Benedetto, tuttavia, *super afflicti caput propriam posuit manum*, guarendo e consolando il novizio. Questa scena rievoca vari momenti della *Visio Tnugdali*<sup>122</sup>.

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, cuiuspian operis diligentia expenderetur.<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> “Vidi una scala d’oro di grande altezza che si estendeva fino al cielo e tanto stretta (...): e ai lati della scala erano infissi tutti i tipi di arma d’acciaio. (...) E alla base della scala vidi un enorme drago, che insidiava coloro i quali tentavano di salire, e li terrorizzava affinché non salissero”. Testo latino e traduzione sono presi da A. MORGAN, *op. cit.*, p. 72.

<sup>120</sup> Informazione tratte da A. MORGAN, *op. cit.*, p. 72.

<sup>121</sup> C. CAROZZI, *Le voyage de l’âme...*, p. 483.

<sup>122</sup> Per fare un esempio, nel capitolo dedicato alla pena dei furfanti e dei ladri, si legge: “L’anima, alzandosi quasi stremata e pur cercando debolmente di mantenere il passo, voleva davvero seguire la propria guida ma non vi riusciva in alcun modo: infatti era molto afflitta. Tuttavia, toccandola, l’angelo del Signore la confortò (...)”.

<sup>123</sup> “Dunque, saliti tutti i gradini ed entrati in una regione limpidissima di puro etere, apparve loro nella regione un luogo di meravigliose viridità e amenità, nel quale una cappella sospesa in aria

In questa cappella, caratterizzata all'esterno da *parvitas* e all'interno da *amplitudo*, il novizio ammira un coro di anime e soprattutto la *gloriosa Dei genitrix*, che si distingue tra le anime candide come il *sol inter syderea*. Come segnala Constable, questa visione “appears to be one of the earliest visions in which the Virgin plays a major part” (non a caso, come si è detto, il testo della visione è riportato in molte raccolte dedicate alla Vergine). La Madonna, infatti, fa giurare a Guntelmo di *semper perseverare* al suo servizio, distogliendolo definitivamente dal suo proposito di partite per Gerusalemme abbandonando l'ordine cistercense.

Dopo l'incontro con la Vergine, san Benedetto conduce Guntelmo *per amena loca floribus pulcherrimis consita et mirae suavitatis odore fraglantia*, dove incontrano una *religiosorum multitudo monachorum ac nouiciorum*. Qui il santo cede il ruolo di guida a Raffaele. Prima della *Visio Gunthelmi*, l'arcangelo era già apparso nel ruolo di guida ultramondana in due visioni, ossia nel *Libro di Enoc*<sup>124</sup> e nella già ricordata *Visio Baronti*.

Con la guida dell'arcangelo, Guntelmo entra nel paradiso propriamente detto.

Tunc beatus Raphael assumens nouicium, duxit eum in paradysum. Quo cum appropinquantes, eleuans nouicius oculus uidit quasi ciuitatis deauratos muros, ualde rutilantes et splendidos, et portam quendam inenarrabili pulchritudine decoram, et artificio mirabili compositam, et per totum lapidibus preciosis et gemmis ornatam. (...) Et [beatus Raphael] 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 gratissimus, puteus aquarum uiuentium (...). Qui quatuor a se emittens fluuios, partes quatuor ciuitatis paradysi illius suis non cessat irrigare meatibus.(...) produxit eum angelus inde ad arborem mirae magnitudinis, stupendae celsitudinis, atque immensae pulchritudinis sub qua arbore homo quidam

---

sembrava di una tale minutezza che il novizio se ne stupì molto, poiché in una struttura di così piccola fattura si esaminava una certa accuratezza di lavorazione”.

<sup>124</sup> Il *Libro di Enoch* (noto anche come *Libro dei segreti di Enoch*) è un testo del I d.C., che ha avuto una notevole influenza sulla letteratura religiosa successiva, tanto da venire citato nell'*Apocalisse di Paolo* e negli *Oracoli Sibillini*. Racconta del viaggio di Enoch attraverso i cieli, durante il quale osserva il paradiso terrestre e i luoghi di pena.

[Adamo] recumbibat, homo uenustae formae, gygantei corporis, et sublimis ultra humanum modum staturae, et erat uestigis usque ad pectus uarii uestimento coloris indutus.<sup>125</sup>

Come nelle visioni di Tundalo, Orm e del monaco di Eynsham, anche il paradiso di Guntelmo è descritto come un giardino *amoenus*, un modello che “accomuna letteratura biblica e classica, testi colti e popolari”<sup>126</sup>. Il giardino è circondato da un muro di oro e pietre preziose e d’altra parte “negli edifici paradisiaci sono impiegati gli elementi più preziosi”<sup>127</sup>. Questo giardino paradisiaco risente nella sua descrizione dell’Eden della *Genesis*: l’albero sotto al quale riposa Adamo può essere un riferimento all’albero della conoscenza del bene e del male; per quanto riguarda i quattro fiumi, anche nella *Genesis* si legge di un corso d’acqua che si quadruplica andando a creare il Pison, il Ghicon, il Tigri e l’Eufrate. È interessante notare che, se il paradiso precedente era abitato dalle anime beate dei monaci e dei novizi, questo secondo paradiso ospita solo Adamo, la cui descrizione anticipa quella che verrà fatta nella *Visio Thurkilli*.

Con il riferimento alla *civitas paradysi* assistiamo a un “*dédoublement*”<sup>128</sup> del paradiso. Questo secondo paradiso “est, en fait, une cité rutilante qui évoque la Jérusalem céleste; le Paradis avec ses quatre fleuves et ses arbres a été inclus à l’intérieur des murs. Cette liaison des fleuves et de la cité existait déjà dans l’Apocalypse de Paul (*Apocalisse*, 23 3)”<sup>129</sup>.

---

<sup>125</sup> “Allora il beato Raffaele, accolto il novizio, lo condusse in paradiso. Mentre si avvicinavano ad esso, alzando lo sguardo, il novizio vide mura dorate come di una città, assai splendenti e brillanti, e una porta ornata di indescrivibile bellezza e lavorata con ammirevole perizia e decorata completamente con pietre preziose e gemme. (...) E [il beato Raffaele], facendolo entrare, gli mostrò l’amenità del paradiso: varietà di erbe, diversità di alberi, armonia dei canti degli uccelli, colori di vari fiori, abbondanza di frutti, fragranza di aromi, e affluenza di tutte le acque di vivificante soavità. Lì vi era anche, sotto ad un albero, una fonte da giardino limpidissima e graditissima a vedersi, un pozzo di acqua viva (...). Questo, generando quattro fiumi, non cessa di irrigare con il suo corso le quattro parti della città del paradiso. (...) l’angelo lo condusse poi presso un albero di incredibile grandezza, di mirabile altezza e di immensa bellezza, sotto al quale riposava un uomo; un uomo di aspetto piacevole, con un corpo gigantesco e con una sublime statura ben più che umana, e indossava dei vestiti di vari colori dai piedi fino al petto”.

<sup>126</sup> C. SEGRE, *L’invenzione dell’altro mondo*, in «Autografo», n. 1, I, febbraio 1984 (consultabile in M. MASOERO - G. ZACCARIA, *op. cit.*, p. 160).

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> C. CAROZZI, *Le voyage de l’âme...*, p. 485.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

È molto interessante che la prima tappa del viaggio ultramondano sia il paradiso e non l'inferno o il purgatorio, “contrariamente all’ordine osservato in altre leggende”<sup>130</sup> (fa eccezione anche la *Visio Ormi*, come si è visto).

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 turre, camini sunt infernales per quos ignis aeternus suas euomit flammis, et gehennalis fornax suas emittit fauillas».<sup>131</sup>

Questa *regio dissimilis* non è l'inferno, come sottolinea l'arcangelo, ma non viene specificato che tipo di luogo sia. Tuttavia deve essere connesso all'inferno, dal momento che in esso svettano i camini della Gehenna, da cui fuoriescono i fumi e le scintille dell'inferno inferiore. Qui le anime vengono punite in vari modi, che sembrano anticipare la futura legge dantesca del contrappasso.

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. (...) coepit rota a summo quo eminebat usque in inferno inferiori tempestiuis impetibus, ruinosis anfractibus, infestisque crepibus prouere, factusque est tantus fragor in Tartaris, ac si totus mundus cum suis

---

<sup>130</sup> T. WRIGHT, *St Patrick's Purgatory. An Essay on the Legends of Purgatory, Hell, and Paradise, current during the Middle Ages*, Londra, 1844 (consultabile in C. CONSTABLE, *op. cit.*, p. 101).

<sup>131</sup> “Dunque, usciti, iniziarono a discendere in una regione ben diversa, in una terra tenebrosa e ricoperta di nebbia mortifera, una terra di tenebre e miseria, attraverso una via scoscesa e un percorso sdruciolevole. Mentre il novizio guardandosi intorno certamente si spaventava per questo luogo, scendendo verso il basso e vedendo delle cime fosche, simili a torri che sorgono dal terreno, proprio per questa orribile visione e per la nebbiosa oscurità credette di vedere i luoghi infernali. Ma l'angelo, a colui che credeva queste cose, disse: «Non è l'inferno quello che vedi, ma quelle che credi siano antiche torri sono in realtà camini infernali, attraverso i quali il fuoco vomita le sue eterne fiamme e la fornace infernale sprigiona le sue faville»”.

aedificiis funditus, occumberet, et celum desuper cum firmamentum corrueret.<sup>132</sup>

Come il paradiso, anche l'inferno della *Visio Gunthelmi* è sdoppiato e, come il secondo paradiso ospitava solo Adamo, il secondo inferno ospita solo Giuda. Il traditore di Cristo è punito su una ruota di legno che gira e precipita senza sosta; la ruota è uno “standard equipment in visionary hells as far back as the wheel of Ixion<sup>133</sup>”. La ruota come supplizio infernale appare nel Medioevo in tre versioni dell'*Apocalisse di Paolo* (versioni IV, V e VIII)<sup>134</sup>.

L'Aldilà della *Visio Gunthelmi* è un luogo composito, che esita tra elementi eterei e simbolici (nella descrizione del paradiso) e un realismo brutale (nella descrizione dell'inferno)<sup>135</sup>. Ma soprattutto la geografia dell'Aldilà risente del fine per cui la visione è esperita, ossia la correzione del monaco:

L'ensemble de la vision est ordonné au même objectif: l'opposition entre la vie laïque et la vie monastique. Ce qui explique, sans doute, l'absence totale de la notion de purgation dans l'Au-delà. Il s'agit d'inciter un novice à un choix initial, où le Paradis est assimilé au cloître et l'Enfer à la vie du siècle<sup>136</sup>.

## 2.7 H. DI SALTREY, *TRACTATUS DE PURGATORIO SANCTI PATRICII*

Il *Tractatus de purgatorio sancti Patricii* è un testo fondamentale per quanto riguarda l'affermazione del regno ultramondano intermedio, non solo nella letteratura ma anche nella cultura popolare: infatti, come nota Cesario di Heisterbach nel suo *Dialogus miracolorum* (XII, 38), “chi dubita del Purgatorio vada in Irlanda

---

<sup>132</sup> “Dunque, avendolo fatto entrare nell'inferno inferiore, l'angelo disse: «Alza lo sguardo verso l'alto». E guardando avanti, videro da lontano una terribile ruota interamente di legno e un uomo legato ad essa. (...) la ruota iniziò a precipitare dall'alto, da cui sovrastava, fino all'inferno inferiore, con movimenti ciclici, pericolanti tortuosità e scricchiolii inquietanti; produsse un tale rumore nel Tartaro come se l'intero mondo con i suoi edifici crollasse fin dalle fondamenta e che il cielo precipitasse dall'alto con il firmamento”.

<sup>133</sup> Issione è un personaggio della mitologia greca, colpevole di aver ucciso a tradimento il suocero e di aver tentato di sedurre Era; Zeus lo punisce legandolo con serpi a una ruota in perpetuo movimento. Il mito di Issione era noto nel Medioevo perché ricordato nel VI dell'Eneide. La citazione è tratta da G. CONSTABLE, *op. cit.*, p. 102.

<sup>134</sup> C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme...*, p. 489.

<sup>135</sup> C. CAROZZI, *La géographie de l'Au-delà...*, p. 465.

<sup>136</sup> C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme...*, p. 487.



ed entri nel Purgatorio di san Patrizio, e da quel momento non dubiterà più della realtà delle pene purgatorie”<sup>137</sup>.

Il contenuto del testo, ovvero la vicenda del cavaliere Owein e il suo viaggio purgatoriale, è esplicitamente datato durante il regno di re Stefano (1135-1154): *contigit autem hiis temporibus nostris, diebus scilicet regis Stephani, militem quemdam nomine Owein (...) confessionis gratia venire*<sup>138</sup> (cap. 5).

Molto più complessa è la datazione dell’opera, che possiamo ipoteticamente collocare a qualche decennio più tardi. L’autore ultimo, H. di Saltrey, ascolta il racconto da Gilberto di Luda che, come viene specificato nel testo, dice di essere venuto a conoscenza del viaggio di Owein nel 1148-1151, quando aveva avuto modo di conoscere lo stesso Owein, che gli aveva fatto da aiutante e interprete nella missione finalizzata alla fondazione dell’abbazia cistercense di Baltinglass.

La data di composizione del testo, come nota Maggioni<sup>139</sup>, deve essere posteriore al 1179, poiché Gilberto parla del monastero di Basingwerk come del *monasterium cui prefui* e quindi doveva già essersi allontanato dall’abbazia gallese. Inoltre, poiché il testo di H. di Saltrey è dedicato a H. de Sartis e quest’ultimo è registrato nel cartolario dell’abbazia tra il 1173 e il 1185, l’arco cronologico della composizione si riduce al 1179-1185. Infine, nella parte conclusiva del testo, l’autore dice di aver consultato due abati irlandesi per poter meglio comprendere la vicenda occorsa a Owein: non viene specificato per quale ragione i due irlandesi fossero in Gran Bretagna, ma Maggioni ipotizza che si trovassero lì per il capitolo generale cistercense (1184).

Citando Shane Leslie, il *Tractatus* è uno dei “best sellers del Medioevo”. Di questo testo sono diffusi numerosi volgarizzamenti, sia in prosa che in versi, di cui il più noto è probabilmente la traduzione in francese di Maria di Francia

---

<sup>137</sup> CESARIO DI HEISTERBACH, *Dialogus miracolorum*, a cura di J. STRANGE, Koln-Bonn-Bruxelles, 1951, II, pp. 347-348 (tratto da L. MASCANZONI, *Il pellegrinaggio di Malatesta “Ungaro” al cosiddetto “Purgatorio di S. Patrizio” (Irlanda, a. 1358)*, in *Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna*, 2000, pp. 243-266).

<sup>138</sup> “Al tempo di re Stefano, un cavaliere di nome Owein (...) chiese di potersi confessare” (cap. IV). Testo e traduzione sono ripresi da *Il Purgatorio di san Patrizio: documenti letterari e testimonianze di pellegrinaggio (secc. 12.-16.)*, a cura di G. P. MAGGIONI - R. TINTI - P. TAVIANI, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2018.

<sup>139</sup> MAGGIONI-TINTI-TAVIANI, *op. cit.*, pp. XXXI-XXXIV.



(*L'Espurgatorie Saint Patriz*, fine del XII secolo). Importante è anche la sua ripresa nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze, che tuttavia amplifica il ruolo di san Patrizio nella creazione del purgatorio e modifica il nome del protagonista, che da Owein diventa Nicolaus.

Ma ciò che è maggiormente interessante è il fatto che dal *Tractatus* di H. di Saltrey sia nato un sottogenere delle *visiones* ultraterrene, concentrato sul tema del pellegrinaggio proprio verso il purgatorio di san Patrizio.

## IL TESTO

La vera e propria avventura di Owein è introdotta dal racconto della nascita del Purgatorio di san Patrizio, creato in Irlanda per volontà di Gesù Cristo per aiutare il santo a evangelizzare i *bestiales hominum illius patriae animos*.

Sanctum uero Patricium Dominus in locum desertum eduxit et unam fossam rotundam et intrinsecus obscuram ibidem ei ostendit, dicens quia quisquis ueraciter penitens uera fide armatus fossam eandem ingressus unius diei ac noctis spacio moram in ea faceret, ab omnibus purgaretur tocius uite sue peccatis, sed et per illam transiens non solum uisurus esset tormenta malorum uerum etiam, si in fide constaret egisset, gaudia beatorum. (cap. 3)<sup>140</sup>

Qui san Patrizio costruisce una chiesa, in modo tale che sul suo lato orientale si trovi la fossa, la quale viene circondata da un muro; questo muro ha un unico ingresso, che si può aprire solo con delle chiavi custodite dal priore della chiesa. Il Purgatorio di san Patrizio è dunque un luogo parzialmente terreno, poiché la sua soglia si colloca nello spazio geografico umano.

Il *Tractatus* non è in verità il primo testo a collocare un regno ultramondano sulla terra. Un importante precedente è infatti costituito dai *Dialogi* di Gregorio Magno, in cui in ben due episodi<sup>141</sup> si fa riferimento ad anime purganti che espiano le loro colpe in luoghi terrestri ben riconoscibili e accessibili: le terme. Tuttavia, c'è una

---

<sup>140</sup> “E il Signore condusse Patrizio in un luogo deserto, e lì gli mostrò una fossa buia, di forma circolare, e gli disse che chiunque, sinceramente pentito e armato di vera fede, fosse penetrato in quella cella sotterranea e vi fosse rimasto per un giorno e per una notte, sarebbe stato purgato di tutti i peccati dell'intera sua vita; e ancora, addentrandovisi, avrebbe visto non soltanto i tormenti dei malvagi, ma anche, se avesse perseverato nella fede, le gioie dei beati”.

<sup>141</sup> GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, IV 42; IV 57, 2-7.

fondamentale differenza tra il luogo descritto dal Padre della Chiesa e quello illustrato da H. di Saltrey: nel primo caso, infatti, la collocazione terrena delle due anime purganti risulta essere un'eccezione e di fatto esse si purificano in un luogo che condividono con i viventi, non in un regno appositamente creato con questo scopo; nel secondo caso, invece, il purgatorio di san Patrizio è il purgatorio vero e proprio, a cui anche i viventi possono accedere ma che è in primis riservato alle anime purganti.

Un altro purgatorio terreno è quello che tenta di affermarsi in Sicilia, presso l'Etna. Negli *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury (1215 ca.) leggiamo:

Vi è in Sicilia una montagna, l'Etna, ardente di fuoco sulfureo (...). Accadde un giorno che un palafreniere del vescovo di Catania (...) si mise a esplorare le oscure caverne del monte. Un sentiero molto stretto ma pianeggiante lo condusse a una vastissima prateria, incantevole e piena di ogni delizia. Là, in un palazzo costruito per incantesimo, trovò Artù sdraiato su un letto regale.<sup>142</sup>

Gervasio di Tilbury ignora il concetto di purgatorio e rimane legato a quello di “seno di Abramo” (come leggiamo nel capitolo XVII della terza parte dell'opera: *un inferno è terrestre, che si dice sia situato in una cavità della terra e nel quale vi è un luogo molto lontano dai luoghi di castigo che (...) è definito seno di Abramo*); ma il regno che ospita Artù ha innegabilmente molto in comune con i purgatori di attesa delle *visiones*. Tuttavia, il purgatorio siciliano subisce una forte infernalizzazione che gli impedisce di concorrere veramente con il purgatorio irlandese.

Tornando al *Tractatus*, si legge, come unica indicazione topografica del luogo in cui il purgatorio sorge:

Et quoniam ibidem homo a peccatis purgatur, locus ille Purgatorium sancti Patricii nominatur. Locus autem ecclesie Reglis dicitur. (cap. 3)<sup>143</sup>

È interessante notare che, nonostante il testo del *Tractatus* sia ricco di dettagli anche molto concreti per quanto riguarda l'interno del purgatorio, manca invece un riferimento esplicito al luogo in cui esso sorge. L'unica informazione topografica che ci viene data, peraltro indirettamente e in una versione poco più tarda del

---

<sup>142</sup> Il brano è ripreso da J. LE GOFF, *op. cit.*, pp. 229-230.

<sup>143</sup> “Poiché l'uomo vi viene purgato dei peccati, quel luogo si chiama Purgatorio di san Patrizio, ma la località in cui sorge la chiesa si chiama Reglis”.

*Tractatus*<sup>144</sup>, è l'indicazione della diocesi in cui l'entrata del purgatorio sorgerebbe, ovvero quella di Tyrone<sup>145</sup>.

A dare un'indicazione geografica del *puteus* di san Patrizio sono invece alcune narrazioni successive, da cui si è sviluppato quel già ricordato sottogenere delle *visiones* interessato al pellegrinaggio.

Il primo testo da ricordare è la *Topographia Hibernica* di Geraldo Cambrense (1186), che nel V capitolo testimonia la presenza di un luogo purgatoriale nell'Ulster, collocato su un'isola bipartita. Una parte di quest'isola sarebbe meravigliosa e gloriosa per la frequente presenza di santi e angeli; l'altra parte, invece, sarebbe contraddistinta dalla presenza demoniaca. Tuttavia, proprio in questa seconda parte, sarebbero presenti nove fosse<sup>146</sup> in cui i visitatori potevano purgare i loro peccati, a patto che vi passassero la notte e resistessero agli attacchi degli spiriti maligni.

Più preciso è Pietro di Cornovaglia che, nel *Liber revelationum* (1200), segnala le coordinate del Purgatorio di san Patrizio, che si troverebbe all'incirca in prossimità del Lough Derg. Come scrive Maggioni, “il Lough Derg, toponimo che (...) significa *lago rosso*, ha sempre avuto una forte connotazione leggendaria, in particolare per i racconti eziologici sottesi al nome, i quali sono riferiti contemporaneamente alla figura di san Patrizio e ai demoni che infestavano l'isola”<sup>147</sup>.

Le testimonianze dei secoli XIV-XV, le prime che indicano un vero e proprio pellegrinaggio, si arricchiscono di dettagli e indicazioni più articolate. Nelle *Visiones* di Georgius Grissaphan (1353) si indica la diocesi di Clogher, vicino a Tyrone e al Lough Derg, da cui si accedrebbe al purgatorio per mezzo di una scala che scende in un pozzo profondo; nel 1411, invece, James Yonge fa riferimento a due isole, che possiamo identificare con Station Island (sede del purgatorio di san Patrizio

---

<sup>144</sup> Maggioni, sulla base degli studi di de Pontfarcy, propone due redazioni del *Tractatus*: la prima sarebbe del 1184, quando H. era ancora abate di Sartis (Easting anticipa la datazione al 1179-1181), mentre la seconda si collocherebbe tra il 1186 e il 1188. Le informazioni sono tratte da MAGGIONI-TINTI-TAVIANI, *op. cit.*, p. XXXIII.

<sup>145</sup> Si fa infatti riferimento a Florentianus, che dal 1185 al 1230 fu vescovo della diocesi di Tyrone (*Tractatus*, 25, 5).

<sup>146</sup> Le fosse potrebbero rimandare ai *sidhe* irlandesi, ovvero dei tumuli che venivano considerati passaggi verso l'Altro Mondo.

<sup>147</sup> MAGGIONI-TINTI-TAVIANI, *op. cit.*, pp. CXI.

propriamente detto) e Saints' Island (sede dell'abbazia per l'accoglienza e la preparazione dei pellegrini).<sup>148</sup>

Nella *Vita Patricii* di Jocelin da Furness (coll. 574-575)<sup>149</sup>, invece, il Purgatorio di san Patrizio è esplicitamente collegato con il monte Crochan Aigle, poiché si legge:

in huius igitur montis cacumine ieiunare, ac vigilare consuescunt plurimi opinantes se postea numquam intraturos portas inferni: quia hoc impetratum a Domino existimant meritis et precibus S. Patricii.

Torniamo ora al testo del *Tractatus*. Il cavaliere Owein, volendo espiare i propri peccati, viene a conoscenza della difficile prova del Purgatorio di san Patrizio e decide di sottoporvisi. Superato il complesso rituale propedeutico al viaggio<sup>150</sup>, può finalmente discendere nel regno ultramondano intermedio.

«Ecce nunc in nomine Domini intrabis, tamdiu per concauitatem subterraneam iturus, donec exeas in campum unum, in quo aulam unam inuenies mira arte fabricatam. (...)». Miles itaque nouam et inusitatam cupiens exercere militiam pergit audacter, licet solus, ac diutius, confidens in Domino, per foueam. Ingrauscentibus magis magisque tenebris, lucem amisit in breui totius claritatis. Tandem ex aduerso lux paruula cepit eunti per foueam tenuitur lucere. Nec mora ad campum predictum peruenit et aulam. Lux autem ibi non apparuit (...). Aula uero non habebat parietem integrum, sed columpnis et archiolis erat undique constructa in modo claustrum monachorum. (cap. 5)<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Per una trattazione più precisa sullo sviluppo della tradizione del pellegrinaggio presso il Purgatorio di san Patrizio si rimanda a MAGGIONI-TINTI-TAVIANI, *op. cit.*, pp. CXII-CXLV; S. M. BARILLARI, *Le visioni dei laici. (Auto)biografismo, oralità, scrittura, in Il mondo errante. Dante fra letteratura, eresia e storia*, 2013, pp. 165-171.

<sup>149</sup> M. DI FEBO, *San Patrizio: dalle vitae alla leggenda del purgatorio*, «L'immagine riflessa - Testi, società, culture», n. 1-2 (2007), pp. 163-183.

<sup>150</sup> Era stato infatti stabilito che i monaci della chiesa accanto a cui si apriva la fossa del purgatorio dovessero tentare di dissuadere il candidato. Le Goff parla del rituale nel suo complesso come di un "ordalia", ossia di un giudizio di Dio.

<sup>151</sup> «Ecco, ora, in nome del Signore, entrerai e ti troverai in una lunga cavità sotterranea. Dovrai percorrerla tutta, finché ne uscirai e ti troverai in un campo, dove vedrai un edificio di finissima fattura (...)». Pronto ad affrontare una lotta singolare e straordinaria, il cavaliere avanzò audacemente e si inoltrò nell'antro, confidando nel Signore. Più avanzava e più le tenebre aumentavano, finché non vide più nulla. Poi, dal fondo dell'antro, una fiavole luce cominciò ad illuminargli il cammino. Giunse finalmente al campo e all'edificio. Ma non v'era luce in quel luogo (...). L'edificio non aveva pareti, ma era fatto tutto di colonne e archi, come i chiostrum dei monaci».

È necessario sottolineare due fatti. In primis, il viaggio ultramondano è qui desiderato e ricercato dallo stesso Owein, non gli viene imposto o donato da Dio come avviene per gli altri visionari. In secondo luogo, è quasi improprio definire Owein un “visionario” dal momento che, *unicum* nella letteratura visionaria sin qui considerata, il viaggio viene svolto in un luogo fisico e *in corpore* (come scrive Carozzi<sup>152</sup>, “l’univers est entièrement terrestre”).

Il viaggio di Owein non si colloca dunque in piena continuità con quanto scritto da papa Gregorio, che parla di *animae raptae et iterum ad corpora reductae*, le quali videro *nichil nisi corporale uel corporibus simile*<sup>153</sup>. È interessante notare che su questo punto diverge la ripresa forse più famosa del *Tractatus*, ovvero l’*Espurgatorie* di Maria di Francia: in Maria, infatti, “ciò che parrebbe dotato di un’esistenza materiale andrà interpretato come *imago, similitudo, effigies*, perciò pura sembianza, benché portatrice di significati veritieri”<sup>154</sup>.

Per quanto riguarda la descrizione di questa prima tappa del viaggio ultraterreno di Owein, si può notare la somiglianza del chiostro dei monaci *albis vestibus amicti* con il tempio descritto nel purgatorio dei *non valde boni* della *Visio Tnugdali: Verum ipsa domus erat ampla nimis atque rotunda nullisque columpnis fulcita*<sup>155</sup>. C’è però una sostanziale differenza tra i due luoghi: il chiostro in cui entra Owein è avvolto dalle tenebre, mentre il tempio ammirato da Tundalo è immensamente luminoso.

Anche nella *Visio Gunthelmi* troviamo una descrizione simile, relativa però al paradiso: *uidit quasi ciuitatis deauratos muros*<sup>156</sup>.

Dopo aver ricevuto dai quindici monaci dei consigli riguardo al viaggio (in particolare quello di invocare il nome di Cristo nei momenti di maggiore difficoltà), il cavaliere viene lasciato solo e in balia dei demoni. È interessante notare che questi ultimi vengono dapprima descritti per mezzo del senso dell’udito e solo in un secondo momento quello della vista: si sottolinea infatti che il frastuono da loro

---

<sup>152</sup> C. CAROZZI, *La géographie de l’Au-delà...*, p. 473.

<sup>153</sup> GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, IV, 37, 8-9.

<sup>154</sup> MARIA DI FRANCIA, *Il Purgatorio di san Patrizio*, a cura di S. M. BARILLARI, Edizioni dell’Orso, 2004, pp. 137-187, p. 93.

<sup>155</sup> Capitolo *De Cormacho rege*, p. 43 dell’edizione citata.

<sup>156</sup> P. 108 dell’edizione citata.

prodotto non può essere paragonato nemmeno al tumulto che potrebbero fare tutti gli animali del mondo strepitando insieme.

Dopo aver catturato Owein, che non cede alle loro lusinghe ma invoca il nome di Cristo, i demoni iniziano a trascinarlo nei vari luoghi che compongono il purgatorio. Il fatto che siano i demoni e non gli angeli a gestire il regno ultramondano intermedio si spiega con la già citata infernalizzazione che il purgatorio ha subito fino al XIII secolo; ancora Jacopo da Varazze, nella *Legenda Aurea* (seconda metà del XIII secolo), scrive che sono i demoni, gli angeli caduti, a tormentare le anime, anche se talvolta gli angeli buoni possono recarsi in purgatorio per consolarle.

Il primo luogo che si incontra è una regione desolata:

Nigra erat terra et regio tenebrosa, nec quicumque preter demones qui eum traxerunt uidit in ea. Ventus quidem urens ibi flauit qui uix audiri potuit, sed tamen sui rigiditate corpus suum uidebatur perforare. Traxerunt autem illum uersus fines illos ubi sol uritur in media estate. Cumque illuc euntes uenissent quasi in fine mundi, ceperunt dextrorsum conuerti et per uallem latissimam contra austrum tendere, scilicet uersum locum quo sol oritur media hyeme. (cap. 9)<sup>157</sup>

Le indicazioni geografiche proposte nel testo sono probabilmente ispirate a quelle fornite da Beda a proposito della visione di Dritelmo, contenuta nella *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*<sup>158</sup>. Se infatti i demoni portano Owein da nord-est a sud-est, Dritelmo si reca dapprima nella regione dei *mediocriter mali* che si trova *contra ortum solis solstitialem* e poi in quella dei *mediocriter boni*, situata *contra ortum solis brumalem*.

Successivamente Owein è portato in quattro campi, l'uno posto di fianco all'altro (capitoli 10-13).

---

<sup>157</sup>“Era una terra nera e una regione tenebrosa, dove non vide nulla, se non i demoni che lo trascinavano. Soffiava un vento sordo, ardente, così violento che gli sembrava gli trapassasse il corpo. Lo trascinarono in direzione dei luoghi dove sorge il sole in piena estate e, giunti quasi alla fine del mondo, cominciarono ad andare verso destra e, attraverso una valle vastissima, si diressero a sud, cioè verso il punto in cui il sole sorge in pieno inverno”.

<sup>158</sup> BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 12-14 (ed. B. Colgrave, Oxford 1969, 488-504). Tratto da M. P. CICCARESE, *op. cit.*, pp. 308-331.

Il primo è *latissimus* e *longissimus* e addirittura *finis (...) pre nimia longitudine non potuit a milite videri*. Il secondo è di dimensioni ancora maggiori, dal momento che *finis huius campi pre sui longitudine uideri non potuit nisi in latitudine qua intrauit et exiuit*. Questi campi sono ambedue popolati da persone nude inchiodate a terra, ma nel primo sono sdraiate prone mentre nel secondo supine; inoltre, nel secondo campo, non sono solo i demoni a tormentare le anime ma anche delle creature mostruose: draghi, serpenti e rospi fiammeggianti.

Nel terzo campo le anime sono nuovamente inchiodate a terra ma i chiodi *candentes* le ricoprono *a summitate capitum usque ad digitos pedum*. Ritorna, come nel secondo campo, l'elemento del fuoco non solo per quanto riguarda i chiodi roventi ma soprattutto in riferimento al vento che tormenta le anime, il quale è ora *urens* e ora *frigidus*. Viene qui recuperata l'alternanza caldo/freddo che già caratterizzava il purgatorio visto da Dritelmo e che veniva anche ricordata in un sermone attribuito a san Bernardo<sup>159</sup>, anche se qui il ruolo del freddo è decisamente minimizzato. D'altra parte, come nota Le Goff, “da molto tempo il significato del freddo come castigo non era più colto molto bene (...). Il fuoco, che nel secolo XII rappresenta il luogo stesso della purgazione, ha espulso il freddo”<sup>160</sup>.

Il fuoco, non a caso, è l'elemento centrale del quarto e ultimo campo, descritto come *multis ignibus plenus*. Anche tutte le torture che le anime sono qui costrette a subire sono connesse a questo elemento: i penitenti sono appesi a *cathenae igneae*, immersi in *flammae sulphureae*, cremati in *fornaces sulphureae*, fritti in *sartagine*s, arrostiti su *verua ignea* e, infine, su di loro vengono fatti gocciolare *metalla liquescentia*. Il rimando all'ambito culinario è tipico delle visioni del XII secolo: ne

---

<sup>159</sup> “Coloro che sono nel Purgatorio e vi attendono la redenzione devono prima essere tormentati sia dal calore del fuoco, sia dal rigore del freddo”. Tratto da J. LE GOFF, *op. cit.*, p 221. Da Sermone XLII *De quinque negotiationibus et quinque regionibus* (tratto da J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 220). Il testo, erroneamente attribuito a san Bernardo, è stato probabilmente composto da Nicola di Chiaravalle, segretario del santo.

<sup>160</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p 221.

troviamo traccia anche nel *De revelatione Inferni facta Guillelmo puero*<sup>161</sup> e più tardi anche nella *Commedia* dantesca<sup>162</sup>.

Poco più in là, inoltre, Owein vedrà una *rota ignea mire magnitudinis*, ai cui raggi sono legati degli *unci ignei*; questa ruota gira tanto velocemente da sembrare al cavaliere un *circulus igneus integer* (cap. 14).

Procedentes igitur inde cum milite demones traxerunt eum uersus domum unam grandem horribiliter fumigantem, cuius latitudo nimia fuit, longitudo uero tanta ut illius non possit ultima uidere. (...) «Balnearium est quod uides (...)». Etenim domus illius pauimentum fossis rotundis erat plenum, que sibi inuicem ita coherebant ut uix inter eas aut nullatenus iri potuisset. Erant autem fosse singule metallis diuersis ac liquoribus feruentibus plene, in quibus utriusque sexus et diuerse etatis mergebatur hominum multitudo non minima. (cap. 15)<sup>163</sup>

Questo edificio dalle enormi dimensioni, che ricorda in parte la casa di Fristino della *Visio Tnugdali*, ha però nelle terme di Gregorio Magno il suo più importante precedente.

La presenza delle fosse ricolme di metalli incandescenti rimanda al topos del calderone, un motivo fortemente attestato sia nelle visioni più antiche (ne abbiamo traccia persino nella *Visio Pauli*) sia in quelle contemporanee al *Tractatus*.

Classico è anche il motivo dell'immersione graduale: *quorum alii omnino erant immersi, alii usque ad supercilia, alii ad oculos...* Nonostante non venga specificato,

---

<sup>161</sup> *Vidit a daemonibus carnes, quae perfecti hominis formam habere videbantur, in caldaria proiici* (“Vide che i diavoli gettavano nei calderoni pezzi di carne dalla forma di corpi umani”, trad. MORGAN, *op. cit.*, p 47).

<sup>162</sup> “Poi l’addentar con più di cento raffi / disser: «Covertò convien che qui balli, / sì che, se puoi, nascosamente accaffi» / Non altrimenti i cuoci a’ lor vassalli / fanno attuffare in mezzo la caldaia / la carne con li uncin, perché non galli.” (*Inf.*, XXI, vv. 52-57).

<sup>163</sup> “Da lì, procedendo con il cavaliere, i diavoli lo trascinarono verso un grande edificio che fumava orribilmente, ed era di enorme larghezza e di una lunghezza tale che non se ne vedeva il fondo. (...) «Quel che vedi sono terme (...)». Il pavimento dell’edificio era pieno di fosse rotonde, così vicine l’una all’altra che a malapena potevi passarvi in mezzo. Tutte le fosse erano piene di liquami e di metalli ribollenti, nei quali stava immersa una moltitudine di dannati dei due sessi e di diverse età”.



possiamo immaginare che le anime siano immerse a diverse profondità in base alla gravità dei loro peccati, che nel *Tractatus* non vengono però mai specificati<sup>164</sup>.

Recedentes autem a loco illo perrexerunt contra montem unum (...). Hii omnes, quasi mortem cum tremore prestolantes, uersus aquilonem intendebant. (...) et ecce ab aquilonem uentus turbinis ueniebat, qui et ipsos demones et quem duxerunt militem totumque populum illum arripuit et in quoddam flumen fetidum ac frigidissimum flentem ac miserabiliter eiulantem longe in aliam montis partem proiecit, in quo inestimabili frigore uexebantur. (cap. 16)<sup>165</sup>

Come nota Morgan<sup>166</sup>, la montagna è un luogo molto presente nelle visioni ultramondane di tutte le età, connesso tanto al regno infernale quanto a quello purgatoriale. A proposito di quest'ultimo, si può ricordare la *Visione di Vetti*, in cui a un abate viene assegnata una montagna come luogo in cui completare la sua purificazione tramite "l'inclemenza del tempo, il disagio dei venti e delle piogge"<sup>167</sup>; inoltre, anche nella *Visione del monaco di Eynsham*, si parla di una montagna che è infuocata su un lato e ghiacciata dall'altro.

Il luogo della montagna è peraltro direttamente connesso alla vita di san Patrizio poiché, come si è già ricordato, nella *Vita Patricii* di Jocelin di Furness si colloca il purgatorio proprio sulla cima di un monte, il Cruachan Aigle.

In questo passo si incontra inoltre il primo fiume del *Tractatus*, fetido e freddissimo. L'altro fiume, questa volta di fuoco, costituisce invece l'inferno. Tra i due, verso sud, si colloca una *flamma teterrima* vomitata da un *puteus* (cap. 17); a Owein viene dapprima fatto credere che l'inferno sia proprio questo pozzo, sfruttando il topos dei diavoli mentitori (d'altra parte, sono loro stessi a dire: *consuetudinis nostre semper est mentiri*).

---

<sup>164</sup> C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme...*, pp. 607-608: "La seule distinction [tra le anime] concerne la gravité des fautes, quand ceux qui sont dans les fosses de l'établissement de bains y sont plongés à des niveaux différents".

<sup>165</sup> "Allontanandosi da quel luogo, si diressero verso una montagna (...). Tutti guardavano verso nord, tremando, quasi aspettassero la morte. (...) da nord soffiò un gran vento, un turbine, che sollevò il cavaliere e i diavoli e tutta quella gente e li scaraventò lontano, piangenti e urlanti, in un fiume che scorreva fetido e freddissimo. Il freddo insopportabile era il loro tormento".

<sup>166</sup> A. MORGAN, *op. cit.*, pp. 203-207.

<sup>167</sup> HEITO, *Visio Wettini*, 10 (tratto da M. P. CICCARESE, *op. cit.*, p. 417).

(...) peruenerunt ad flumen quoddam latissimum et fetidum, totum quasi sulphurei incendii flamma coopertum demonumque multitudine plenum. Dixerunt ergo ei: «Sub isto flammante flumine noueris infernum esse». Ultra flumen illud quod uidebatur pons unus protendebantur. (...) Erant autem in eodem ponte tria transeuntibus ualde formidanda. Primo uidelicet, quod ita lubricus erat ut, etiamsi latissimus esset, aut uix aut nullatenus quis in eo pedem fingere posset; secundum, quod ista strictus et gracilis erat ut uix aut nullo modo in eo aliquis stare uel ambulare posse uidebatur; tertium quod adeo alte protendebatur in aere ut etiam horribile uideretur in ipsius altitudinem oculos redigere”. (cap. 18)<sup>168</sup>

Dopo il lungo pellegrinaggio in purgatorio, Owein viene trascinato dai demoni alla bocca dell’inferno che, a differenza del regno ultramondano intermedio, è costituito da un unico luogo: un fiume infuocato su cui si stende un ponte.

Il ponte, come scrive Maggioni<sup>169</sup>, è “un tema antichissimo” che ha “avuto particolare fortuna in ambito insulare, fino a poter essere definito caratteristico della letteratura irlandese”. In ambito insulare, una fonte importante per il tema del ponte è presente nell’epistolario di Bonifacio, come già ricordato a proposito della *Visio Alberici*. Ancora in ambito insulare, si può ricordare la *Fis Adomnàin*, in cui il ponte è posto ad altezze vertiginose e si stende su una voragine infuocata abitata da otto mostri. Non si può infine non ricordare la *Visio Tnugdali*, in cui sono presenti due ponti infernali: l’uno strettissimo e lunghissimo e stante nella zona riservata ai superbi, l’altro ancora più stretto e cosparso di chiodi riservato ai ladri.

Superato illeso il ponte, Owein giunge presso il paradiso terrestre, come gli viene detto esplicitamente dai suoi abitanti.

(...) uidit ante se murum quendam magnum et altum in aere a terra erectum. Erat autem murus ille mirabilis et incomparandi decoris structure. In quo muro portam unam clausam uidebat, que metallis diuersis lapidibusque pretiosis

---

<sup>168</sup> “(...) giunsero ad un fiume larghissimo e fetido, tutto coperto da un fuoco sulfureo e pieno di diavoli. Gli dissero: «Sappi che sotto questo fiume di fuoco c’è l’inferno». Un ponte attraversava quel fiume. (...) C’erano su quel ponte tre cose che deve temere chi lo attraversa. Per prima cosa, era così scivoloso che, anche se fosse stato larghissimo, nessuno avrebbe potuto posarci il piede; poi era così stretto e fragile che sembrava che non ci fosse il modo di starci o camminarci sopra; infine, il ponte si protendeva talmente in alto che faceva paura anche soltanto osservare la sua altezza”.

<sup>169</sup> MAGGIONI-TINTI-TAVIANI, *op. cit.*, pp. LXXXII.

ornata mirabile fulgore radiabat. (...) Respiciensque intra portam, patriam solis splendorem claritate nimia uincente lustratam uidit (...). Ipsi [le anime che qui soggiornano] ergo illum per amena patrie ducentibus, huc illucque transiens multo plura quam ipse uel aliquis hominum peritissimus lingua uel calamo possit explicare delectabilia iocundaque perspexit. (...) Finem uero patrie pre nimia ipsius magnitudine scire non potuit nisi tantum ex ea parte qua per portam intrauit. Erat autem tota patria quasi prata amena atque uirentia, diuersis floribus fructibusque herbarum multiformium et arborum decorata (...). (cap. 21)<sup>170</sup>

A differenza di quanto accade nella tradizione erudita e di origine giudaica, l'Eden del *Tractatus* non è posto sulla cima di una montagna (una montagna che comunque, diversamente da quanto accade nella *Commedia*, non è in alcun modo connessa al purgatorio).

Come scrive Carozzi<sup>171</sup>,

Ce sont les régions paradisiaques qui ont été l'objet de plus grand nombre de transformations ou d'hésitations.

Per l'Eden del *Tractatus* ci sono diverse visioni che possono fungere da modello, sebbene nel nostro caso si tratti esplicitamente di un paradiso terrestre mentre nelle visioni precedenti si tende a classificare i luoghi di questo tipo o come purgatori d'attesa o come gradi minori del paradiso.

Innanzitutto, la *Visio Gunthelmi* in cui, prima di essere ammessi al Cielo, si passa per un *locus mirae uiriditatis et amenitatis*; qui inoltre si gode della visione della Madonna, seduta insieme agli eletti in una cappella. Il Cielo, circondato da mura di pietre preziose, è anch'esso un giardino di straordinaria bellezza, contraddistinto da *herbarum uarietas*, *arborum diuersitas* e altre bellezze naturali che molto lo avvicinano all'Eden del *Tractatus*.

---

<sup>170</sup> “(...) vide una muraglia che si ergeva alta da terra verso il cielo. Era meravigliosa e la sua struttura era di incomparabile bellezza. C'era in quelle mura una porta chiusa che, ornata di vari metalli e di pietre preziose, irradiava un meraviglioso splendore. (...) Guardando attraverso la porta, vide una terra così luminosa che superava lo splendore del sole (...). Mentre quelli lo accompagnavano attraverso la bella regione, passeggiando qua e là, il cavaliere vide molte più belle cose e piacevoli di quante lui stesso o il più esperto degli scrittori possa scrivere. (...) Per la vastità di quella terra, il cavaliere poté vederne soltanto la parte più vicina alla porta da cui era entrato: prati ameni e verdeggianti, con diversi fiori e piante e frutti (...)”.

<sup>171</sup> C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme...*, p. 607.

Un altro testo è la *Visio Thugdali*, in cui è presente un luogo ameno, simile a quello visto da Owein, che si caratterizza come una sorta di via di mezzo tra l'Eden e un purgatorio d'attesa.

Anche nella *Visio Alberici* il giovane visionario è condotto dapprima nel paradiso terrestre e poi, passando per le nove sfere celesti, al Cielo di cui gli è impedito parlare.

Infine, anche nella *Visio Ormi*, è presente una distinzione tra il Cielo vero e proprio, sede degli angeli e della divinità, e il paradiso, sede dei beati.

Le anime ospitate all'interno del paradiso terrestre del *Tractatus*, come dicono loro stesse, sono giunte qui dopo essere state sottoposte alle punizioni purgatoriali dei luoghi primi visitati dal cavaliere; e da qui giungeranno al paradiso propriamente detto, sebbene nessuna ne conosca il momento preciso. Il paradiso terrestre si situa dunque come luogo estremamente vivo e vitale tra il purgatorio e il paradiso:

Cotidie enim societas nostra quodammodo crescit et decrescit, dum singulis diebus et a penis ad nos et a nobis in celestem paradysum ascendunt. (cap. 21)<sup>172</sup>

In questo paradiso terrestre si situa anche la porta per il paradiso celeste, descritta da Owein come *aurum ardens in fornace*. Owein non può accedere a questo luogo celeste.

Per concludere, possiamo sostenere, come fa Maggioni<sup>173</sup>, che il *Tractatus* in sé non innova la geografia ultramondana dell'Aldilà. A questo proposito, anche Carozzi scrive che la struttura quadripartita della visione di Dritelmo (luoghi di purgazione, gehenna, paradiso e reame dei cieli) viene ripresa dall'autore del *Tractatus*, con la differenza che “la vallée du feu et du froid a été remplacée par les sept lieux de purgation”<sup>174</sup>.

---

<sup>172</sup> “Ogni giorno, infatti, la nostra compagnia in un certo modo cresce e decresce, ogni volta che alcuni vengono a noi dai luoghi di pena e altri salgono verso il paradiso celeste”.

<sup>173</sup> MAGGIONI-TINTI-TAVIANI, *op. cit.*, pp. LXX-LXXI.

<sup>174</sup> C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme...*, p. 610.

Il grande pregio di questo testo, dunque, è l'aver contribuito in grandissima misura "al consolidarsi di un significato e all'affermazione di una parola che tale significato definisce"<sup>175</sup>.

## 2.8 VISIO GODESCHALCI

La *Visio Godeschalci* narra il viaggio ultramondano del laico Godescalco, proveniente da Neumünster (Schleswig-Holstein), avvenuto nel 1190.

La visione è tramandata da due versioni distinte<sup>176</sup>. La prima, la redazione A, è quella di un canonico anonimo di Neumünster ed è la più antica, essendo stata scritta tra l'agosto e l'ottobre del 1190. La narrazione è condotta in terza persona, sulla base del racconto che lo stesso Godescalco ha più volte riportato al redattore; fa eccezione solo l'ultimo capitolo, il LXVI, che, intitolato "*Peticio Godeschalci*", dà la parola allo stesso visionario. È stata tramandata da due manoscritti, uno del XII secolo e l'altro del XVIII.

La seconda versione, detta redazione B, è stata compilata da un sacerdote di Nortorf (sempre del distretto dello Schleswig-Holstein) ed è certamente posteriore a quella del 1190, ma "è difficile stabilire se ne sia stata o meno influenzata"<sup>177</sup>. D'altra parte, come nota Carozzi, è probabile che anche l'autore della redazione B abbia "interrogé Gottschalk, déjà connu de lui, après le rédacteur A"<sup>178</sup>. La narrazione è interamente in prima persona ed è più scarna e corta rispetto a quella della redazione A. Ci è giunta tramite un unico manoscritto, risalente al XV secolo.

La *Visio Godeschalci* deve avere avuto una certa diffusione, come dimostra la sua inclusione nel *Dialogus Miracolorum* (V, 44) di Cesario di Heisterbach.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> MAGGIONI-TINTI-TAVIANI, *op. cit.*, pp. LXX-LXXI.

<sup>176</sup> Le informazioni relative alle due versioni sono tratte da C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme...*, pp. 506-508 e 521.

<sup>177</sup> S. M. BARILLARI, *op. cit.*, p. 152.

<sup>178</sup> C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme...*, p. 507.

<sup>179</sup> S. BARILLARI, *op. cit.*, p. 152, nota 50.

## IL TESTO

Il visionario è Godescalco, descritto come un *vir simplex et rectus, pauper spiritu et rebus*. Fin da subito viene detto che ha sofferto di *diversis diutinis et gravibus tota vita sua infirmitatibus*, un elemento utile sia a sottolineare la sua propensione all'onesta fatica, dal momento che nonostante la malattia si dedica ai lavori agricoli che gli competono, sia ad anticipare il topos della malattia del visionario.

La visione di Godescalco è inquadrata in un momento storico ben preciso: l'assedio di Segeberg da parte di Enrico il Leone<sup>180</sup>. Nel 1189, Enrico, privato della Sassonia e della Baviera per aver negato il proprio aiuto al cugino e imperatore Federico Barbarossa contro i comuni italiani, approfittò della partenza del cugino per la terza crociata (1190-92) per cercare di recuperare i propri possedimenti. Per riprendere il castello di Segeberg, sapendo di non poterlo conquistare facilmente, mobilitò la popolazione dell'Holstein: divise il popolo in otto parti, in modo tale che ogni parte assediasse il castello per non più di due settimane. Nel 1190, anche il nostro visionario, Godescalco, viene chiamato alle armi.

È proprio durante l'assedio che Godescalco cade in preda alla malattia: dal martedì 12 dicembre alla domenica 17 soffre di una terribile spossatezza che lo costringe a letto, dalla domenica fino al mercoledì 20 il suo corpo pare *exanimus*, mentre il mercoledì *de vase corporis anima penitus effusa est*. Proprio grazie alla morte e alla separazione dal corpo, riesce a vedere gli *invisibilia* e a sentire gli *inenarrabilia*. Tuttavia, Dio imprime nel suo corpo un *motus*, per evitare che venga seppellito; è un elemento che si ritroverà anche nella *Visio Thurkilli*, sebbene lì sia un santo a introdurre nel corpo del visionario un *vitalis flatus*.

Nel momento in cui l'anima viene esalata nella sua interezza, appaiono a Godescalco due angeli, che gli faranno da guide per quasi tutto il viaggio ultramondano (dal capitolo 2 al capitolo 49). Gli angeli hanno due ruoli diversi, contrassegnati anche dai diversi epiteti con cui vengono definiti: il primo angelo è *officiosus* e stimola la curiosità del visionario, spiegandogli e mostrandogli l'Aldilà;

---

<sup>180</sup> Le informazioni storiche sono tratte da G. PICCINNI, *I mille anni del Medioevo*, Milano, Mondadori, 1999, p. 228; *Enciclopedia italiana*, Treccani, 1932, voce: *ENRICO duca di Baviera, detto il Leone*, a cura di Walter Holtzmann.

il secondo, invece, è *affabilis* e ha il compito di consolare Godescalco e di incoraggiarlo.

Procedendo da nord verso sud,

Primum autem insolite quantitatis et amenitatis arborem tiliam in via offenderunt, altitudine quidem sua precelsam usualem aliquam tiliam non supergredientem, sed in latitudine nimis diffusam; que foliis latis ut platanus vestiebatur, robur ad octo cubitus maiores spissum habens. Per singulos quoque et per totos contigue ramos suos calciamentis onusta erat combinatis.<sup>181</sup>

La presenza di questo bizzarro albero, sulla cui cima si trova un angelo intento a distribuire le scarpe ad alcune anime, è giustificata da *quod imminet*, come dice l'angelo affabile. Oltre il tiglio, infatti, Godescalco vede il primo luogo ultramondano del suo viaggio:

Erat autem terra spinas et tribulos germinans; mirica videlicet vasta, latitudinis duorum miliarium, spiculis subtilibus nec flexibilibus, acutis, retundi nesciis valdeque condensis (...), tota rigens. Nam transituros per eam iamiamque laniatura ad perpetrandum facinus quasi obfirmare se accedentibus et exacuere videbatur (...).<sup>182</sup>

Questa landa deve essere attraversata da tutte le anime dei morti ma alcuni possono chiedere all'angelo un paio di scarpe, mentre coloro *quos conscientia sua redarguit* attraversano volontariamente il campo a piedi nudi; gli angeli spiegano a Godescalco che i calzari vengono donati solo a coloro che se li sono meritati grazie alle proprie opere di *misericordia*, di *bona voluntas* e di *pia compassio*. Dell'intero gruppo di anime con cui si muove Godescalco, solo quattordici indossano le scarpe,

---

<sup>181</sup> “Per prima cosa, incontrarono lungo il cammino un tiglio di straordinaria grandezza e bellezza. In verità non superava per la sua altezza un comune tiglio alto, ma si estendeva moltissimo in larghezza. Era rivestito di foglie larghe come quelle del platano e il suo spesso tronco misurava circa otto grandi cubiti. Su ciascun ramo e, senza spazi, su tutti i suoi rami, l'albero era carico di scarpe appaiate”. Testo latino e traduzione sono tratti dalla tesi inedita di G. PULEIO, *Le due redazioni della visione di Godescalco: analisi e traduzione*, 2017/2018 (basata sull'edizione critica di E. ASSMANN, *Godeschalculus und Visio Godeschalci*, Neumünster, Wachholtz, 1979).

<sup>182</sup> “C'era una brughiera piena di spine e rovi, una landa completamente deserta che si estendeva per due miglia. Le spine erano affilate, rigide, pungenti: non si potevano smussare ed erano molto fitte (...). Era tutta gelata. Sembrava pronta a dilaniare subito quelli che l'avrebbero attraversata, quasi si rafforzasse e affilasse per compiere delitto contro quelli che si avvicinavano”.

mentre centoventi camminano scalze, lacerandosi l'intero corpo; solo venticinque anime vengono redente con questa prima pena.

A Godescalco non viene concesso di indossare i calzari, almeno non subito; i pochi passi fatti senza protezioni gli causano tremende piaghe ai piedi, che gli rimarranno anche dopo il suo ritorno al mondo dei viventi (questo è uno dei tre segni che porta con sé dall'Aldilà, insieme al mal di testa causato dal fetore di cui si legge nel capitolo 15 e all'ustione sul fianco causata dal fuoco del capitolo 20). Nel testo non viene spiegato per quale motivo al visionario non siano concesse fin da subito le scarpe, ma possiamo ipotizzare che sia a causa di qualche peccato da lui commesso: anche in questo, la *Visio Godeschalci* sembra anticipare la *Visio Thurkilli*, dal momento che anche Thurkill è costretto a odorare il fetore del baratro infernale a causa dei propri peccati (capitolo 3). Tuttavia, a differenza di altri visionari, come per esempio Tundalo e Owein, Godescalco non affronta alcuna altra prova.

Fluvius enim infinite longitudinis et latitudinis tante, ut vix eum sonitus bucine transvolare posset, subito apparuit, minacem nimis et terribilem preferens faciem. Erat namque ferreis aciebus in longitudine et latitudine sua ita ubique repletus, ut nemini pedem in se figendi locum daret, quin aliquam acierum illarum multimodarum offenderet, quibusdam ex eis ad instar gladii ad secandum, aliis ad illidendum quasi lanceis et venabulis et id genus armorum preparatis. Duplici ergo periculo, dissipationis videlicet ac dimersionis, una pena divine patientie contemptoribus horrenda extitit (...). Preterea totus fluvius quasi tota virtute sua iam deseiturus accedentibus minaciter nimis concuti videbatur, non quidem in undas altiores intumescens, sed summotenus aquis crispantibus, ut sepe fit tempestate surgente, se commovens (...).<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> “Infatti, apparve improvvisamente un fiume di lunghezza infinita e di tale larghezza che a mala pena il suono di un corno avrebbe potuto oltrepassarlo. Aveva un aspetto molto minaccioso, terribile. Era così pieno di lame di ferro ovunque – sia per il lungo che per il largo – che non dava modo a nessuno di appoggiare il piede senza incappare in una di quelle svariate lame. Alcune di queste erano predisposte per tagliare, a mo' di spada, altre per urtare come fossero lance, spiedi o armi di quel genere. Quindi, visto il doppio pericolo, cioè la mutilazione e l'annegamento, un'unica pena appariva terribile a coloro che avevano disprezzato la pazienza di Dio (...). Inoltre, il fiume sembrava già pronto ad agitarsi minacciosamente, quasi con tutta la sua forza, contro quelli che si avvicinavano. Non si gonfiò in onde più alte, ma si turbò con le acque increspate in superficie, come spesso accade quando nasce la tempesta (...)”.



La seconda prova consiste nell'affrontare un fiume fatto di lame di ferro, correndo il doppio rischio di venire lacerati e di annegare. Ancora una volta le anime affrontano la prova in maniera diversa, a seconda dei meriti e delle colpe della vita precedente: coloro che compiono buone azioni *pro communi utilitate atque commodo non coactos nec conductos* possono navigare sul fiume per mezzo di tronchi che si offrono liberamente a loro; coloro che invece rimandarono per pigrizia le cose utili, ora sono *iuste* abbandonati nel momento della difficoltà.

A proposito di questi due luoghi purgatoriali, Carozzi segnala che “(...) le champ d'épines et le fleuve, rappellent les deux emplacements de transition qu'Albéric avait contemplés”<sup>184</sup>. In particolare, nota che il campo irto di spine rievoca il *campus permaximus*, ricoperto di *spinae* e *tribulae* del capitolo XIX, con la differenza che nel testo di Godescalco non è segnalata la presenza di demoni. Per quanto riguarda il fiume di lame, lo studioso francese ipotizza che si tratti di un semplice “changé de forme, mais pas de fonction”<sup>185</sup> del fiume di pece bollente e del ponte di ferro del capitolo XVII.

I primi due luoghi di prova vengono affrontati nel corso del primo giorno, ossia il mercoledì (20 dicembre); la visione durerà fino alla domenica 24 e nel corso della narrazione vengono più volte dati i riferimenti temporali. Barillari, che definisce “i puntuali riferimenti calendariali” l'elemento “di gran lunga più meritevole di attenzione”, nota che il viaggio di Godescalco avviene in prossimità del solstizio d'inverno. Questa cronologia, unita al fatto che il visionario viaggia con un gruppo di anime provenienti da vari luoghi, sembrerebbe ricondurre all'idea secondo cui le porte dell'Aldilà si aprirebbero solo nei due solstizi (dicembre e giugno)<sup>186</sup>; “il che

---

<sup>184</sup> C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme...*, p. 617.

<sup>185</sup> *Ivi* p. 618.

<sup>186</sup> Sarebbe la persistenza di un sostrato mitico precristiano: nel mondo della Roma classica, era diffusa la credenza secondo cui “Cancro [segno in cui si trova il sole nel momento del solstizio d'estate] e Capricorno [segno in cui sta per entrare il sole nel momento del solstizio d'inverno] sono i segni che raccordano il microcosmo al macrocosmo: nel microcosmo l'uomo vive la sua vita mortale sulla terra, nel macrocosmo le anime degli umani vivono la loro vita immortale in cielo, e Cancro e Capricorno permettono il perpetuo girotondo delle anime (...)”. Le informazioni e la citazione sono tratte da L. MAGINI, *Le feste romane dei solstizi: Fors fortunalia e Saturnalia*, <http://www.leonardomagini.it/PDF/39%20-%20feste%20dei%20solstizi.pdf>.

comporta che in attesa del più imminente fra essi le anime restino su questa terra per allontanarsene tutte insieme in occasione della scadenza stabilita".<sup>187</sup>

La seconda pena, da cui le anime oberate dal peccato escono così mutilate che *aliquorum substantia subtilissimum vix crinem adequaret*, purifica tutti, eccetto sei anime che sono costrette a sopportare una terza pena, di cui si parla successivamente nel capitolo 20.

Post diutinam igitur partis utriusque [il gruppo delle anime purificate e quello dei sei non ancora redenti] progressionem ad trivium quoddam ventum est, vias a se admodum diversas habens. Facies autem euntium quasi ab oriente versus occidentem erat tendentium. Via a sinistris declivis erat et arcta, luto profundo putrida, fundo carens, latera utrimque adinstar murorum precelsorum habens alta (...). Fetorem preterea immoderatum et incredibilem baratrum illud horrendum de se exalabat, qui totum aerem mortaliter inficiebat (...). Via a dextris usque ad caelum elevata, placida, iocunda, non lucida modo, sed velut ardens tota, spectantium mirabiliter in se desiderium rapiebat (...). Via vero media spaciosa et luminosa valde existens in directum erat extenta (...).<sup>188</sup>

Il gruppo delle anime giunge ad un crocevia, da cui si diramano tre strade, ognuna delle quali conduce ad un diverso luogo dell'Aldilà: la strada di sinistra porta all'abisso infernale ed è destinata agli *impii desperati*, quella di destra si innalza luminosa verso il cielo e spetta ai *perfecti*, la strada in mezzo invece è luminosa ed è riservata agli uomini che non sono stati né *optimi* né *pessimi* ma soltanto *boni*. È interessante notare che nessun'anima viene destinata al baratro infernale, come si noterà anche nell'Aldilà della *Visio monachi de Eynsham*. Oltre a queste tre strade, vi è un ulteriore sentiero, che passa per gli *asperrima loca* e gli *obscura loca* e che si colloca tra il baratro infernale e la via in mezzo; qui vengono indirizzate le sei anime

---

<sup>187</sup> S. BARILLARI, *op. cit.*, pp. 153-154.

<sup>188</sup> "I due gruppi andarono avanti a lungo e infine giunsero a un crocicchio, da cui tre vie si snodavano in direzioni molto diverse. La gente ci passava come dirigendosi da oriente a occidente. La via che scendeva verso sinistra era stretta, insozzata da una melma profonda, senza fondo; i suoi due lati erano alti, quasi fossero mura elevatissime (...). Quel terribile abisso, inoltre, esalava un fetore smisurato e inaudito, che appestava morbosamente tutta l'aria (...). La via che andava verso destra si innalzava fino al cielo: era tranquilla, piacevole, non solo luminosa ma proprio tutta scintillante (...). Infine, la via in mezzo era ampia e molto luminosa. Andava avanti dritta (...)"

non ancora purificate, accompagnate da Godescalco e dagli angeli in qualità di osservatori.

I crocicchi sono luoghi dotati di un'intensa carica simbolica. Nell'antica Grecia, Ecate, dea della magia e degli incantesimi, era soprannominata “Τριοδίτις” (in latino *Trivia*), ossia “signora dei crocicchi”, e delle sue immagini venivano poste proprio in prossimità dei crocevia. Nel mondo cristiano questo sostrato mitologico si mantiene sviluppandosi in due modi: il rimando alla magia e agli incantesimi porta a identificare il crocevia come il luogo privilegiato per gli incontri e gli eventi sovranaturali/stregoneschi, come per esempio i sabba<sup>189</sup>; d'altra parte, la collocazione delle immagini della dea in questi luoghi, così come l'usanza di porre qui le immagini dei Lari Compitali<sup>190</sup> della religione romana, si evolve nella presenza delle edicole cristiane, dedicate ai santi e soprattutto alla Madonna.<sup>191</sup>

Dopo aver percorso l'orribile sentiero tra il baratro infernale e la via di mezzo, il gruppo di anime e Godescalco giungono davanti a un *ignis inestimabilis ardoris, terroris et horroris* (capitolo 20).

(...) non naphtha, stuppa, pice malleolisve aut ulla fofus materia, sed in se et ex se et per se ardens, circumcludi non patiens, fomento non indigens, focarium non querens, in latitudinem, quantum balista bis iacere potest, diffusus, in altum ad longitudinem haste subrectus, novem in circuitu laterum et totidem angulorum, accedentes ad primum intuitum obstupescere insolabiliter compulit. Deinde considerantes diurnitatem temporum, numerositatem vicium, quibus sibi deputatos implacabiliter exurebat, velut in laberintum desperationis mittebat. (...) Tanta denique vis ignis illius extitit, ut, priusquam in se exurendos substantia ignis tangeret, calor inde procedens excandescere faceret.<sup>192</sup>

---

<sup>189</sup> Per esempio, nei *Milagros de Nuestra Señora*, un testo di Gonzalo de Berceo composto nella prima metà del XIII secolo e inserito all'interno della letteratura mariana, la *cruzejada* è il classico luogo in cui i peccatori incontrano il diavolo (*Milagro XXIV*, strofa 733).

<sup>190</sup> “Di origine etrusca, i Lari erano in origine protettori della proprietà agraria, venerati nei crocicchi (*compita*) in una cappelletta (*compitum*), dove ogni anno si celebravano le Compitali o Larali” (tratto da *Enciclopedia Treccani online*, voce: “Lari”).

<sup>191</sup> Le informazioni sono tratte da *Enciclopedia Treccani online*, voce: *Ecate*.

<sup>192</sup> “Non era alimentato da nafta, stoppa, pece, da malleoli o da qualsiasi altro materiale, ma bruciava in sé, da sé e per sé. Non sopportava di essere accerchiato, non aveva bisogno di essere fomentato né di un focolaio. Era largo quanto la gittata di due balestre, mentre si innalzava nel cielo per la

La questione del fuoco purificatore e purgatorio ha origine da una frase di san Paolo, “il fuoco proverà quel che vale l’opera di ciascuno” (*I Corinzi*, 3.13) e si connette a un problema molto sentito dai teologi cristiani, ossia la sorte dei *non valde mali* e dei *non valde boni* prima del giudizio universale. Secondo la maggior parte dei pensatori medievali, i morti in attesa del Paradiso devono essere purgati per ottenere la perfezione necessaria al luogo dei beati, mentre altri ritengono che tutte le anime debbano sottoporsi a una prova prima di poter accedere ai luoghi ultramondani. Inoltre, proprio sulla base della frase di san Paolo, la prova principale a cui le anime devono sottoporsi è identificata con il fuoco, un fuoco che “purifica con la sua ustione”<sup>193</sup> e che brucia quanto c’è di “criminale”<sup>194</sup> in coloro che non hanno completato il proprio perfezionamento morale nel mondo dei vivi.

Dal momento che il fuoco deve eliminare i “residui” di peccato, non tutte le anime subiscono questa pena in egual modo, per quanto riguarda sia l’intensità del dolore sia la durata della punizione: *qui quidem omnes graviter, sed dispariter cruciabantur. Nam quidam eorum ut superiores, alii vero aliis menbris, uno aut pluribus urebantur (...) et generaliter, ut scripture auctoritas testatur, in eo quemlibet membro specialiter punitum, quod precipue peccato fuisset obnoxium*<sup>195</sup>.

Il fuoco purgatorio è spesso gestito dai demoni: “con il permesso degli angeli, [i defunti che sono lontani dalla perfezione] sono affidati ai demoni per essere purgati. I demoni però non possono tormentarli più di quanto hanno meritato (...)”<sup>196</sup>. Anche

---

lunghezza di una lancia; aveva intorno nove lati e di altrettanti angoli. Sin dal primo sguardo, costringeva coloro che si avvicinavano a restare sbalorditi e senza speranza. Poi, li rinchiodava come in un labirinto di disperazione: pensavano infatti al lungo tempo e al gran numero di volte che bruciava senza pietà quelli che erano destinati a lui. (...) In effetti la forza di quel fuoco era tanto grande che, prima ancora che la sua sostanza toccasse i penitenti che dovevano bruciarsi dentro, il calore che ne usciva li faceva già ardere”.

<sup>193</sup> GUERRICO D’IGNY (1075 ca./1157), *Sermoni*, a cura di J. MORSON e H. COSTELLO, *Guerrico d’Igny: Sermons, Sources chrétiennes*, vol. CLXVI, 1970 (il passo citato proviene dal IV sermone ed è tratto da J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 155).

<sup>194</sup> WERNER II (m. 1174), *Deflorationes sanctorum Patrum*, in *PL*, CLVIII, 1035-36 (consultato in J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 156).

<sup>195</sup> “Certamente, erano tormentati tutti severamente, ma non tutti allo stesso modo. Infatti, alcuni di loro venivano bruciati come i peccatori di prima, altri in altre parti del corpo, in un unico punto o in diversi (...) E in generale – come ci testimonia anche l’autorità delle Scritture – ciascuno veniva punito soprattutto nella parte del corpo che era stata particolarmente responsabile del peccato”.

<sup>196</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 152.

nel fuoco della *Visio Godeschalci* è attestata la presenza dei demoni: *novem enim spiritus nequissimi pene et puniendis erant prestituti*.

Dopo aver osservato questo ultimo luogo purgatorio, Godescalco e alcune anime che hanno concluso la propria purificazione vengono portati presso la via di mezzo del crocevia. I luoghi che si collocano lungo questa strada possono essere identificati come appartenenti al paradiso terrestre per due ragioni. Innanzitutto, come nota lo stesso redattore A nel capitolo 33 (si veda poco più avanti), non è credibile che Godescalco sia giunto a visitare il Cielo, molto più verosimilmente meta della strada posta sulla destra del crocevia e destinata alle anime perfette. In secondo luogo, come si legge nel capitolo 49, le anime che dimorano in questi luoghi paradisiaci attendono con ansia il giorno del giudizio perché dopo di esso la loro gloria accrescerà a dismisura<sup>197</sup>; il che si può spiegare solo se consideriamo le zone paradisiache visitate da Godescalco solo come luoghi di attesa.

Lungo la strada, descritta come progressivamente sempre *latior e pulchrior*, appaiono tre edifici (capitolo 30): il primo è una casa piccola ma *forma et decore suo mundana omnia precellens edificia*; il secondo è una dimora principesca, simile alla prima per struttura ma molto più bella e grande; il terzo edificio somiglia a un palazzo reale e supera per *quantitas longitudinis, latitudinis, altitudinis et estimatio pulchritudinis* le precedenti. Ognuna di queste case è abitata da spiriti gioiosi e lieti. Non sappiamo che tipo di abitazioni siano o chi accolgano dal momento che Godescalco non chiede informazioni alle sue guide, fatto di cui lo rimprovera l'autore della redazione A.

Dopo tre giorni di cammino, la *regio vivorum*, che è il modo in cui Godescalco definisce l'Aldilà ricalcando un passo biblico (*Ps.* 114, 9), si apre davanti al gruppo di anime. L'elemento caratterizzante di questo luogo è l'intenso splendore, che caratterizza anche le anime qui ospitate: al contrario che in altre visioni (in particolare quella di Tundalo), i beati condividono la medesima *claritatis dignitas*.

---

<sup>197</sup> Nel capitolo 49, uno degli angeli spiega a Godescalco che “*Ecce gloria illa, quam generali iudicio consummato hi, qui presenti continue perfruuntur, eternaliter possidebunt, si in partes ter ternas distribueretur, quelibet portionum illarum facile hanc, ut tibi videtur, incomparabilem claritatem adaequaret*” (“Ecco, questi che sempre godono di questa attuale beatitudine possederanno in eterno, dopo il giudizio comune, una gloria tale che, se venisse divisa in nove parti, una qualsiasi di quelle porzioni pareggerebbe facilmente quello che a te sembra uno splendore impareggiabile.”).

Proprio in virtù della luminosità del luogo, l'autore della redazione A si interroga sulla sua natura (cap. 33):

Aiunt celum empireum, id est totum igneum, dici a splendore solum, non etiam a calore; quod et celum tercium, ad quod se Paulus raptum fuisse testatur, esse volunt: primum aereum, secundum firmamentum, hoc tercium ordine ponentes. Godeschalcus vero noster qualitatem mundi sui ilius demonstrans in nullo ab eis in significato discrepare videtur, nisi quod suo nomine illud appellare trepidat – vel certe, quod verius est, ignorat. (...) Dico tamen, quia, cum diversi diversa ratione celos diversos ordinent, si empireum supremum est celorum, ad quod homini aspirare sit concessum, eo usque nequaquam eum sublevatum, potius hoc per viam dextram ascendentibus specialiter collatum.<sup>198</sup>

Il primo elemento che appare in questo regno di luce è una basilica (capitolo 34 e seguenti):

Primum igitur regionem illam intransibus basilica grandis in modum crucis per manicas suas effigiata, fulgore nimio rutilans, ab occidente sanctuarium habens, basi ad tres pedes alta, ad duos lata circumquaque subnixa, lumine alieno non illustranda, neminem ad interiora secreta sua intromissura, fenestris hostiisque carens apparuit. Cuius parietes partim plani, partim celati, velut zonis quibusdam aliis planis, aliis celatis celatura eminenti valde per totum ambitum suum alternatim cingebantur, ipsumque tectum simili alternatione variabatur.

La rappresentazione del paradiso, o di una parte di esso, come una chiesa o un tempio è abbastanza diffuso nelle visioni del XII secolo, come nella *Visio Tnugdali*, nella *Visio Gunthelmi* e successivamente nella *Visio Thurkilli*. Questa basilica ospita numerosissime anime:

---

<sup>198</sup> “Dicono che il regno dei cieli venga detto Empireo, ossia “tutto infuocato”, solo per il suo splendore, non anche per il calore. Si pensa anche che questo sia il Terzo Cielo al quale Paolo fu condotto – come testimonia – in estasi: si colloca infatti per primo il cielo aereo, per secondo il Firmamento e l’Empireo è il terzo della serie. In effetti pare che il nostro Godescalco – quando rappresenta la natura di questo suo mondo – non si allontani per nulla nel contenuto da chi dice queste cose, se non che teme di chiamarlo con il suo nome o meglio, come sembra più vero, non lo conosce. (...) Però dico questo: diversi uomini possono anche ordinare i diversi cieli in modo diverso, ma se l’Empireo è il cielo supremo a cui all’uomo è concesso di aspirare, certamente Godescalco non può essere stato innalzato fin lì; più probabilmente l’Empireo era riservato specialmente a quelli che salivano per la strada di destra”.

In circuitu vero basilice super basim ipsius lucidissime mansiones infinite, quedam aperte, alie clause (...) in apertis quidem sanctorum anime iam requiescebant clausis adhuc vacantibus, que numerositate apertas longe precellentes recipiendis animabus aliis fuerant preparate. (...) Inde cum usque ad angulum basilice orientem a meridie dividendem processissent, sedile ibidem magnum ducentis hominibus sessum recipiendis sufficiens contra orientem positum invenerunt in tantum a basilica remotum, ut transitus inter eam et ipsum spaciosus pateret.<sup>199</sup>

Presso questa basilica, così come presso il purgatorio di fuoco, Godescalco incontra molte anime a lui note. Non si è ritenuto necessario approfondire il tema degli ospiti dell'Aldilà dal momento che non è l'argomento centrale di questa tesi, ma si può comunque notare che questa visione, così come la *Visio monachi de Eynsham*, ha un interesse spiccato per la popolazione del mondo ultraterreno. In particolare, l'autore della *Visio Godeschalci* racconta le sorti dei personaggi più o meno contemporanei a Godescalco e soprattutto provenienti dalle sue zone: si rifà dunque a vicende probabilmente già note al pubblico della visione e le sfrutta per poter rafforzare il messaggio educativo del testo.

Dopo la processione dedicata a sant'Andrea dei capitoli 42-49, Godescalco viene lasciato solo dalle proprie guide angeliche, dal momento che era stato portato nell'altro mondo "per tornare indietro, non per restare". Sulla via del ritorno, procedendo verso sud,

(...) vidit velut civitatem in equore campestri sitam longitudinis et latitudinis tam infinite, ut terminum eius, cum per multa miliaria prospiciendi facultas ei adesset, nullatenus comprehendere valeret, ipsamque intrare cupientibus ubique accessibilem, undique apertam. (...) Erat autem habitatio letantium omnium in ea (...); quos omnes adeps frumenti cognitionis divine veritatis saginando

---

<sup>199</sup> "Intorno alla basilica, sopra la sua base, si trovava una quantità infinita di case luminosissime: alcune erano aperte, altre chiuse (...) In quelle aperte riposavano già le anime dei santi, mentre in quelle chiuse ancora mancavano: le chiuse superavano molto in numero quelle aperte ed erano state disposte per accogliere altre anime. Dopo che da lì furono giunti fino all'angolo della basilica che separa l'est dal sud, trovarono in quel luogo una lunga panca, sufficiente per far sedere duecento persone: era disposta verso est ed era tanto lontana dalla basilica che tra loro si apriva un ampio passaggio".



saciavit, et torrens voluptatis caritatis divine et mutue inebrians letificavit et letificans inebriavit.<sup>200</sup>

Questa città celeste si distingue profondamente da quelle osservate nelle altre visioni (visione del fanciullo William, di Alberico e del monaco di Eynsham), essenzialmente per una ragione: mentre le città celesti ottenute sul modello della Gerusalemme celeste dell'*Apocalisse* presentano sempre mura preziose, la misteriosa città di Godescalco è priva di mura e così anche le abitazioni al suo interno, a tal punto che viene detto che *universa vero fabrica tocius civitatis lucida et perlucida erat*. Purtroppo non ci è dato sapere che tipo di luogo paradisiaco rappresenti, dal momento che il visionario non può visitare la città in quanto privo di guide.

Con la veloce descrizione di questa città (capitoli 50-52), termina la visione di Godescalco, dal momento che i capitoli successivi, dal 53 al 66, sono dedicati al risveglio e alle conseguenze del viaggio nella vita del visionario.

Nel suo complesso, la *Visio Godeschalci* è originale perché sembra collocare l'Aldilà nel mondo terrestre ed è caratterizzata da descrizioni connotate nel senso del realismo<sup>201</sup>. D'altra parte, è necessario sottolineare che Godescalco visita solo i due luoghi più strettamente legati alla terra dei vivi, ossia il purgatorio e il paradiso terrestre, collocati rispettivamente prima del crocicchio e lungo la strada mediana. I due luoghi che invece sono dotati di una natura più "ultramondana", ovvero l'inferno e soprattutto il paradiso, sono esclusi dal viaggio del visionario.

## 2.9 ADAM DI EYNHAM, *VISIO MONACHI DE EYNHAM*

La *Visio monachi de Eynsham* racconta il viaggio ultramondano di un giovane monaco di Eynsham (Oxfordshire), avvenuta presso il monastero nella Pasqua del 1196. Nel racconto originario sono taciuti i nomi dei personaggi, del protagonista e

---

<sup>200</sup> "(...) vide una specie di città situata in una pianura: era sconfinata in lunghezza e larghezza tanto che non riusciva in nessun modo ad abbracciare la sua fine, sebbene fosse in grado di vedere per molte miglia. Era dovunque accessibile a chi desiderasse entrarvi, aperta da ogni lato. (...) Tutti quelli che abitavano in questa città erano lieti (...); Il grano fino della conoscenza della verità divina nutre e sazia tutti loro e il gioioso torrente dell'amore divino ad alternanza inebriandoli li rende lieti e li ubriaca di gioia".

<sup>201</sup> C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme...*, pp. 618-619.



del narratore, per non rischiare di offendere gli amici delle anime punite e di attirare un'eccessiva attenzione sul narratore stesso (come viene esplicitato nel capitolo XXIII).

La visione contra tre diverse redazioni. Il testo A è conservato esclusivamente nel ms. Digby 34 (Oxford, Bodleian Library, XIII secolo), nell'incipit del quale viene specificata l'identità sia dello scrittore sia del visionario: il primo è Adam, priore del monastero di Eynsham, mentre il visionario è Edmund<sup>202</sup>, confratello di Adam e suo figlio spirituale, oltre che suo fratello di sangue. Il manoscritto a nostra disposizione è mutilo ma si è ipotizzato che il testo A si concludesse con il capitolo XLVIII.

Il testo B sarebbe stato composto dallo stesso Adam, che a distanza di poco tempo migliorò il testo A e vi aggiunse nuovi capitoli, in particolare quelli inerenti le gioie del paradiso e il risveglio del visionario. È conservato in dodici manoscritti, otto dei quali risalenti al XIII secolo.

Nel testo C, ancora una volta frutto di una redazione autoriale, le correzioni si concentrano per lo più sul testo originale, mentre le aggiunte del testo B rimangono pressoché invariate. Nel complesso, il testo C risulta più breve e impersonale dal punto di vista del contenuto e più semplificato e levigato dal punto di vista della forma. Il testo è tramandato da otto manoscritti, il più antico dei quali risale al XIV secolo.<sup>203</sup>

Ralph di Coggeshall<sup>204</sup>, nella *Visio Thurkilli*, cita la *Visio monachi de Eynsham* come la principale autorità del genere visionario<sup>205</sup>. Aggiunge inoltre alcune informazioni circa la sua redazione, in particolare affermando che al tempo Adam fosse non il priore ma il vice priore di Eynsham (ma probabilmente succedette al precedente priore, Thomas, prima di concludere la redazione del testo). Si sostiene

---

<sup>202</sup> Per uno studio più approfondito sulla figura e sull'identificazione di Edmund si rimanda alla tesi inedita di S. CREMONESI, *Le visiones dell'aldilà nella cultura medievale: la Visio monachi de Eynsham*, 2017/18, pp. 25-31 (consultabile all'indirizzo <http://www.studilefili.unimi.it/extfiles/unimidire/56101/attachment/cremonesi-visio-monachi-de-eynsham.pdf>).

<sup>203</sup> Le informazioni sono tratte da S. CREMONESI, *op. cit.*, pp. 31-35.

<sup>204</sup> Ralph di Coggeshall (morto dopo il 1227) fu l'abate dell'abbazia cistercense di Coggeshall (Essex) dal 1207 al 1208. Curò la stesura del *Chronicum Anglicanum* per gli anni 1187-1224.

<sup>205</sup> Sono altresì ricordate le visioni di Tundalo e del monaco di Streflur, il Purgatorio di san Patrizio e i *Dialogi* di Gregorio Magno.

inoltre che Adam abbia messo per iscritto la visione occorsa al suo monaco per ordine di Ugo, vescovo di Lincoln, di cui Adam era il cappellano (tra il novembre del 1197 e il novembre del 1200).

Il racconto ebbe una notevole diffusione: oltre ai manoscritti latini già citati, esistono alcuni volgarizzamenti in tedesco e inglese risalenti al XV secolo. Il suo contenuto, inoltre, è ripreso dal già ricordato Ralph di Coggeshall, sia nella *Visio Thurkilli* che nel *Chronicum Anglicanum*, oltre che da Ruggero di Wendover<sup>206</sup> (*Flores Historiarum*) e Matthew Paris<sup>207</sup> (*Chronica Maiora* e *Historia Anglorum*).

## IL TESTO

La *Visio monachi de Eynham* è la più lunga visione del XII secolo, essendo composta da circa 22.000 parole e suddivisa in cinquantotto capitoli (oltre al prologo).

I capitoli I-XIII contestualizzano la visione e raccontano la malattia e la morte apparente del visionario così come appaiono ai suoi confratelli. È molto interessante che tutti i gesti osservati dai monaci in questa prima parte troveranno una spiegazione nel racconto di Edmund (per fare un esempio su tutti: il pianto copioso del capitolo IV è spiegato nei capitoli dedicati al paradiso, in cui Edmund piange per la gioia di poter vedere Cristo in croce e la città celeste).

Dal capitolo XIV al capitolo finale (LVIII) la parola è lasciata al visionario. All'interno di questa seconda parte possiamo ulteriormente distinguere i capitoli XV-XLVIII, in cui si descrivono i *loca tormentorum*, e i capitoli XLIX-LVI, dedicati invece alla *sedes amena et iocunda* dei beati. Si può notare una notevole disparità tra il numero dei capitoli dedicati ai luoghi di punizione e il numero di quelli dedicati ai luoghi paradisiaci. D'altra parte, questa è una caratteristica delle visioni del XII secolo, come si è già osservato in svariati testi, in particolare nel *De revelatione inferni facta Guillelmo puero*, nella *Visio Thugdali* e nel *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*; una parziale differenza è offerta dalla *Visio Alberici*, dal momento

---

<sup>206</sup> Ruggero di Wendover (?-1236) è stato un cronista inglese e un monaco dell'abbazia di St Albans (Hertfordshire).

<sup>207</sup> Matthew Paris (1200-1259), monaco presso St Albans, ereditò da Ruggero di Wendover il ruolo di cronista dell'abbazia.

che i luoghi infernali/purgatoriali e quelli paradisiaci non variano quantitativamente in maniera particolare (13 a 10) e tuttavia la descrizione dei primi è molto più accurata ed estesa di quella dei secondi.

Il giovane monaco Edmund ottiene la visione ultramondana dopo più di un anno di sofferenze terribili. È proprio a causa di queste sofferenze, e della paura di cosa lo attenderà dopo la morte, che il visionario decide di chiedere a Dio *qualis esset futuri seculi status e que animarum corpore exemptarum post hanc vitam foret conditio* (cap. IX). La richiesta della visione viene dunque dal visionario stesso, pur essendo comunque una concessione divina: Edmund si colloca a metà strada tra Owein, che nel *Tractatus* ricerca fisicamente il viaggio nell'Aldilà, e gli altri visionari, a cui la visione è imposta dall'alto come premio o come ammonizione.

La notte del giovedì santo, Edmund si reca presso l'altare consacrato a san Lorenzo, come gli suggerisce una voce misteriosa, e qui assiste a un miracolo: la croce inizia infatti a sanguinare dal costato e dalle stigmate dei piedi (in una sorta di anticipazione della Passione a cui assisterà in paradiso) e dietro ad essa appaiono delle luci troppo luminose per essere reali. In questo momento il visionario cade in uno stato di estasi e gli appare un *quidam senior angelicum habens vultum*, che lo incita a seguirlo: inizia così il viaggio ultramondano di Edmund, evidentemente esperito *extra corpore*.

Ibanus igitur per uiam planam recto orientis tramite quosque peruenimus in regionem quendam spatiosam, nimis uisu horrendam, palustri situ et luto in duritiem inspissate deformem. (...) Uidebam et audiebam per late patientia illius campi spatia, cuius metas nulla circumspiceret acies oculorum, miserorum chores nimium miserabiles, turmatim collectos et gregatim, criminum parilitate et professionum similitudine constrictos, pariliter estuare et similiter eiulare sub penarum cumulis.<sup>208</sup>

---

<sup>208</sup> “Procedevamo, dunque, per una via piana, lungo un sentiero diritto verso est, fin quando siamo giunti in una regione spaziosa, davvero orribile a vedersi, in un territorio sassoso orrendo per lo stato palustre e per il fango addensato. (...) Vedevo e sentivo che, per gli spazi di quella pianura ampiamente estesi, la cui fine nessun occhio avrebbe potuto scorgere, folle molto miserevoli di sventurati, raccolte e costrette in schiere in base all'uguaglianza delle colpe e alla somiglianza delle professioni, si agitavano e ugualmente si lamentavano per la grande quantità delle pene”. Testo e traduzioni sono tratti da S. CREMONESI, *op. cit.*, pp. 78-221.

Per quanto riguarda la collocazione dell’Aldilà verso Oriente, “il pellegrinaggio verso Gerusalemme era considerato penitenziale e il purgatorio era ritenuto una tappa del cammino verso il paradiso”<sup>209</sup>. Questa collocazione, come si è già visto, è anche attestata nella visione di Dritelmo e nel viaggio del cavaliere Owein.

Il primo dei tre *loca tormentorum* (cap. XV-XVI) è costituito da una valle paludosa, in cui una folla innumerevole di anime viene torturata nei più svariati modi: vengono bruciate nel fuoco, fritte in padella, scarnificate dai demoni, cotte nei più svariati liquidi, rose da vermi velenosi...

Ad una prima lettura, dunque, sembrano non esserci dubbi sulla collocazione di questa zona, ossia l’inferno. Tuttavia, prestando maggiore attenzione alle parole scelte da Edmund e proseguendo nella lettura, si scopre che queste anime, durante i tormenti,

semper conditione ulterius tendebant, de grauissimis iugiter ad tolerabilia succedentes.<sup>210</sup>

Manca, in questo luogo ultraterreno, la staticità tipica dell’inferno e soprattutto non è attestato solo un semplice dinamismo (come è presente, per esempio, nell’inferno superiore di Tundalo), ma un dinamismo che tende al miglioramento. Un percorso del genere, che da una sofferenza peggiore porta ad una sofferenza minore, è evidentemente purgatoriale. A confermare questa ipotesi, interviene la presenza di una *fiducia beatitudinis*: la speranza, si sa, non si può trovare all’inferno, dove la sorte dei dannati è già eternamente stabilita. Si può dunque ipotizzare che in questo primo luogo *tormentorum*, così come nei due successivi, delle punizioni infernali siano usate con fini purgatoriali.

È tuttavia necessaria un’altra puntualizzazione. Se parlare di inferno si è dimostrato scorretto, anche parlare di purgatorio potrebbe rivelarsi insidioso, dal momento che, nella concezione più diffusa, il purgatorio prevede una doppia idea di giudizio, uno individuale subito dopo la morte e uno futuro e definitivo (il Giudizio

---

<sup>209</sup> *The Revelation of the Monk of Eynsham*, ed. R. Easting, Oxford, 2002, p. 185 (consultabile presso S. CREMONESI, *op. cit.*, p. 230).

<sup>210</sup> “Sempre avanzavano, passando continuamente da pene pesantissime ad altre più sopportabili”.

Universale). Essendo già state preliminarmente giudicate, “quelle del purgatorio sono anime elette che alla fine verranno salvate”<sup>211</sup>.

Non è tuttavia così per le anime dei *loca tormentorum* visti da Edmund, dal momento che esse hanno la speranza della beatitudine e non la certezza. A questo proposito, nel capitolo XXVI, si legge: *cum uenerit extremi dies iudicii, tunc Christi uoluntas fiet. Le anime della Visio monachi de Eynsham* verranno dunque sottoposte ad un unico giudizio, quello finale.

Dunque, forse, più che sulla natura del luogo di cui si legge, ci si dovrebbe interrogare sul ruolo del tempo: in questo purgatorio infernalizzato alle anime viene concesso un tempo ulteriore per mondarsi, per presentarsi al Giudizio Universale migliori di quanto erano al momento della morte.

Ci si può chiedere, a questo punto, se tutte le anime abbiano diritto a questo tempo ulteriore. Nel testo si legge, al capitolo XXVIII,

De cetero hanc generalem fore omnium morentium conditionem euentissime agnouit. Uniuersos qui ad percipiendam ante extremum resurrectionis et iudicii tempus quietem destinati sunt, ab hora mortis sue semper duriora reliquentes, leuiores subibant tormenta (...). Illos uero quos grauior astrinxit causa, qua puniri eternaliter demeruissent, incipiebant quidem a penis grauissimis, que successu grauiorum indies iugiter augmentabantur, et fiebat eis omnis dies sequens precedente amarior.<sup>212</sup>

Dal momento che si parla di *omnium morentium conditio* si può immaginare che ogni anima abbia diritto a un tempo ulteriore in vista del giudizio universale. Tuttavia, nel capitolo XXX, si legge:

Hoc autem tantum de illis credi oportet iniquitatibus et maculis, quas inter uenalia concedunt annumerari uel sui qualitas in mali pondere leuis uel penitencie satisfaccio et confessionis. Nam de criminalibus que et sui natura

---

<sup>211</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 237.

<sup>212</sup> “Quanto al resto ho appreso in modo chiarissimo quale sarebbe stata la condizione comune di tutti quelli che muoiono. Sempre dal momento della morte tormenti minori aspettavano tutti quelli che sono stati destinati a ricevere la pace prima del momento della resurrezione e del giudizio universale, mentre evitavano le pene più crudeli (...). Invece quelli che venivano puniti per un motivo più grave, per il quale avevano meritato di essere puniti per sempre, iniziavano certamente da pene crudelissime che nei giorni venivano aumentate continuamente con l’avvicinarsi di pene ancora più dure, e ogni giorno che seguiva diventava per loro più amaro del precedente”.

mortifera sunt et penitencie remedio leuigata non fuerunt, restat proculdubio ut talis quisque in futuro presentetur iudicio qualis recessit de hoc seculo.<sup>213</sup>

Contrariamente a quanto affermato prima, solo a coloro che hanno commesso peccati veniali è concessa la sofferenza purificatrice. Sebbene l'idea di peccato *parvus* o *levior* o *quotidianus* sia molto antica<sup>214</sup>, il termine “veniale”, ossia “degnò di *venia*, di perdono”, risale proprio al secolo di nostro interesse, il XII. Come si legge nel trattato *Sententiae Atrebatenses*<sup>215</sup>:

Criminali, cioè passabili di dannazione, sono i peccati che si commettono scientemente e deliberatamente. Gli altri, che derivano dall'invincibile debolezza della carne o dall'invincibile ignoranza, sono veniali, cioè non dannabili.

Fatta questa precisazione, è pur vero che Edmund non vede nessuno sicuro di ricevere la punizione eterna o qualcuno condannato ad essa. Per una devozione intensa seppur nascosta o per un'intercessione dei santi, anche i peccatori peggiori vengono salvati dalla gehenna<sup>216</sup>: l'Aldilà di Edmund è decisamente garantista.

Le riflessioni fin qui proposte si adattano anche agli altri due *loca tormentorum*. A proposito del secondo (cap. XVII), si legge:

Mons uero, nubibus ipsis celsitudine sui pene contiguus, locum disternabat utrumque. (...) Erat itaque sub remoto ipsius montis latere uallis profundissima et tenebrosa, altrinsecus iugis rapium eminentissimis cincta, cuius longitudinem nullius perstringeret aspectus. Ima illius uallis fluuius dixerim an stagnum nescio, tenebat, amptitudine latissimum, teterrimo latice horrendum, quod nebulam fetoris indicibilis iugiter exalabat. Imminens uero hac ex parte stagni montis latus rogam, ad ipsam usque celi cameram, succensum emittebat. Ex

---

<sup>213</sup> “Ma è opportuno credere ciò solamente riguardo a quei peccati e colpe che possono essere considerati veniali o grazie alla loro leggerezza nel peso del male o grazie all'espiazione della penitenza e della confessione. Infatti, per quanto riguarda i delitti che sono mortali per loro natura e non sono stati alleviati con l'ausilio della penitenza, resta fuor di dubbio che ciascun'anima si presenti nel giudizio futuro tale quale si è allontanata da questa vita”.

<sup>214</sup> Ne parla già Tertulliano (155-230 ca.).

<sup>215</sup> O. LOTTIN, *Les “Sententiae Atrebatenses”*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», tomo X, 1938, p. 344 (consultabile in J. LE GOFF, *op. cit.*, pp. 244-245). Per una trattazione più approfondita sui peccati veniali si rimanda a J. LE GOFF, *op. cit.*, pp. 244-248.

<sup>216</sup> Come la meretrice del capitolo XVIII, salvata da santa Margherita, o l'orafo del capitolo XIX, liberato da san Nicola.

opposito autem promontorio collis eiusdem, tanta frigoris immanitas certatim niuis et grandinis seuiantibus procellis rigebat, ut illo eatenus algore nichil penalius me conspexisse putauerim.<sup>217</sup>

Il terzo luogo *tormentorum* è *nimius miserabilis e super omnia que mente concipi possunt exitialis*, talmente terribile che nessuno potrebbe essere in grado di descrivere la grandezza del male che vi dimora (cap. XXIV-XXV).

Relinquentes igitur iam dictam uere lacrimarum uallem quam secundo adiuimus loco, peruenimus ad campum maximum, in demerso, ut uidebatur, terre gremio situm et ab uniuersorum, preter eorum qui ibi vel torquebant vel torquebantur, accessu sequestratum. Tegebat autem superiora illius campi chaos quoddam horrificum, quo permixtim rotabantur fumus sulfureus, nebula fetoris immensi, et flamma, picee nigredinis, que montium instar hinc inde emergens confuse per inane spargebatur. Planities eiusdem loci ita multitudine uermium constrata scatebat (...).<sup>218</sup>

Rispetto ai due luoghi precedenti, questa terza zona si differenzia per due ragioni. Innanzitutto ospita un'unica categoria di anime, coloro che peccarono di sodomia. I sodomiti sono puniti in modi terribili: sono straziati dai vermi velenosi, fatti a pezzi e bruciati dai demoni, costretti a subire violenza carnale da mostri di fuoco... In secondo luogo, in questo luogo le anime non godono di alcun miglioramento delle loro sofferenze ma anzi *harum uicissitudinum nullus erat fini, nulla meta, nullus terminus*. Tuttavia non manca la speranza, seppur debole, di un cambiamento nel

---

<sup>217</sup> “Un monte alto quasi come le stesse nubi delimitava entrambi i luoghi. (...) E così sotto il fianco lontano di quel monte vi era una valle profondissima e oscura, circondata da entrambe le parti da cime di rupi molto elevate, la cui vastità nessuno sguardo avrebbe potuto afferrare. Non saprei dire se un fiume o un lago occupava le profondità della valle, alquanto profondo in estensione, orribile per l'acqua scurissima, che esalava continuamente una nube dal fetore indicibile. Inoltre, il fianco del monte che incombeva da questa parte dello stagno emetteva fiamme accese fino alla stessa volta del cielo. Invece nel promontorio opposto di quel colle 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”.

<sup>218</sup> “Dunque, lasciando la valle di sofferenze che abbiamo visitato nel secondo luogo, siamo giunti presso un campo grandissimo, situato in uno spazio di terra sommerso, come sembrava, dove non poteva entrare nessuno tranne quelli che li infliggevano torture o venivano torturati. Un caos orribile ricopriva le parti più alte del campo; da esso venivano scagliati confusamente fumi di zolfo, una nube dal fetore immenso, e anche una fiamma oscura color della pece, che innalzandosi da qui, in modo simile ai monti, poi veniva diffusa disordinatamente per lo spazio. La superficie di questo luogo pullulava ricoperta da una così grande quantità di vermi”.

giorno del giudizio: un maestro di leggi li punito, parlando con Edmund, dice “*Scio, scio quia citra diem iudicii veniam omnimodis non merebor*”.

Dai tre *loca tormentorum*, Edmund e san Nicola giungono a una *regio feliciter conquiscentium*, contraddistinta da *felicitas*, *amenitas* e *iocunditas*. Nel capitolo XLIX si legge:

Postquam diucius per diuersorum suppliciorum genera incedentes, per tria ut iam supra memorauimus loca uarios miserorum labores inspeximus et dolores, ad ulteriora tendentibus lumen nobis gratissimum paulatim cepit apparere. Hinc odoris fragrantia suauissimi, et non multo post campi multimoda florum iocunditate uernantis amenitas incredibilem nobis prestitit uoluptatem (...). Quos autem in prima illius campi margine inuenimus albis quidem sed non satis nitentibus utebantur uestibus (...).<sup>219</sup>

Dopo aver incontrato una badessa da poco liberata dai luoghi dei tormenti, Edmund e la sua guida procedono *ad interiora illius campi*. Qui, come si legge nel capitolo LIII:

Hinc ad interiora predictae amenitatis accedentibus nobis maior semper et lucis claritas et odoris suauitas et ibidem degencium candor et iocunditas arridebat. (...) Omnes enim, quos locus iste tenet, superne Ierusalem ciues sunt ascripti; omnes de seculi istius certamine demonum triumphatores migrauerunt; penas omnes tam facile transierunt, quam uiciis mundanis minus fuerunt irretiti.<sup>220</sup>

Ad essere ospitate in questa zona del primo campo sono le anime di coloro che sono destinati ad abitare la Gerusalemme celeste: la parte più pura del Paradiso, la dimora di Dio, si aprirà per loro solo dopo il giudizio universale. Questa idea era già stata anticipata da Adam nel prologo:

---

<sup>219</sup> “Dopo che molto a lungo abbiamo visto i molteplici affanni e le sofferenze delle anime sventurate, avanzando per tipi di supplizi diversi in tre luoghi, come prima ho ricordato, una luce piacevolissima iniziò a poco a poco a manifestarsi a noi mentre ci dirigevamo più lontano. Un profumo dolcissimo e non molto dopo la piacevolezza di un campo ricoperto di fiori bellissimi ci procurarono una gioia incredibile (...). Quelli che abbiamo visto nella prima estremità del campo indossavano vesti bianche, ma non abbastanza splendenti (...).”

<sup>220</sup> “Da questo momento la luminosità, la dolcezza del profumo, il candore e la letizia di coloro che dimoravano lì ci arridevano sempre più grandi mentre ci avvicinavamo alle zone più interne di quel luogo ameno. (...) Qui vi sono, infatti, tutti quelli che sono stati destinati come cittadini della Gerusalemme celeste; tutti si sono allontanati dalla lotta di questa vita come vincitori dei demoni, e hanno superato le pene tanto facilmente quanto meno erano stati sedotti dai vizi mondani”.



Aderit post hec ueri manifestatio diei, cum scilicet in regno Patris eorum gaudebunt omnes electi, beata immortalitate felices, solem iustitie perpetuo cernentes. Aurora huius diei est resurrectio uniuersorum et iudicii tempus, quo uere diuiditur lux a tenebris, iusti uidelicet ab impiis.<sup>221</sup>

La *Visio monachi de Eynsham* non è il primo testo in cui vi è una differenza tra il paradiso terrestre, generalmente descritto come un giardino così come in questo caso, e il paradiso celeste, molto spesso dipinto sulla base della Gerusalemme celeste: lo si è già visto nella visione di Alberico, di Tundalo e nel viaggio di Owein. Tuttavia, in questi testi, il paradiso celeste risulta già abitato dai beati. Una parziale eccezione è offerta dalla *Visio Ormi*, in cui i beati vivono nel *paradisum* mentre il *caelum* è sede di Dio, di Maria e degli apostoli; tuttavia, nel testo di Orm, non sono date indicazioni su una futura modifica di questo stato, come invece accade nel testo di Adam.

In questa prima parte del paradiso terrestre, Edmund assiste insieme ai beati alla *passio* di Cristo.

Quis enim digne uerbis exponat, qualiter in medio beatorum spirituum, quorum infinita milia ibi circumstabant, crucis Christi misterium adorabatur, uelut presencialiter in carne dominica passio celebraretur? Uidebatur pius generis humani redemptor tamquam in crucis stipite appensus, flagellis toto corpore cruentus et liuidus, sputis dehonestatus, coronatus spinis, confossus clauis et lancea perforatus; per manus et pedes riuos perfluere purpurii cruoris: ex sacro autem latere sanguis largiter stillabat et aqua. Hinc mater non iam lugubris et anxia sed gaudens et hilaris uultu serenissimo tanto tamque inenarrabili astabat spectaculo. Inde discipulus ille, quem diligebat Ihesus.<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> “In seguito si manifesterà il vero giorno, quando, cioè, tutti gli eletti, che vedranno il sole della giustizia per sempre, proveranno gioia nel regno del loro Padre, felici per la beatitudine della vita eterna. L’aurora di questo giorno è la resurrezione di tutti e il momento del giudizio con cui viene distinta la luce dalle tenebre, cioè i giusti dagli empi”.

<sup>222</sup> “Infatti chi potrebbe raccontare degnamente a parole come in mezzo alle anime beate, di cui stava lì attorno un’innumerevole quantità, veniva adorato il mistero della croce di Cristo, quasi venisse celebrata in quel momento la Passione del Signore nella carne? Si vedeva il Pio Redentore del genere umano come appeso sul legno della croce, insanguinato e pieno di lividi in tutto il corpo per i flagelli, disonorato dagli sputi, incoronato di spine, trafitto dai chiodi e trapassato dalla lancia; dalle sue mani e dai piedi scorrevano fiumi di sangue rosso scuro, e dal fianco sacro cadevano gocce di sangue e acqua in abbondanza. Sua madre assisteva a questa visione così grande ed ineffabile non più in lutto e preoccupata, ma gioiosa e lieta, e serenissima nel volto. Era presente tra certi altri anche quel discepolo che Gesù amava”.

Questa sacra rappresentazione è molto interessante per la sua originalità e unicità. Sebbene già nella *Visio Ormi* e nella *Visio Godeschalci* il visionario assista a una santa rievocazione, rispettivamente Gesù in croce nella prima e l'incoronazione dell'apostolo Andrea nella seconda, i sentimenti di varia natura esperiti da Edmund sono un *unicum* nella letteratura visionaria. Morgan scrive che l'emozione di Edmund e dei beati di fronte a Cristo in croce è "il punto di massima vicinanza tra un testo popolare precedente e la visione di Cristo in croce nel cielo di Marte" della *Commedia* dantesca (*Par.*, XIV, vv. 94-117).

Dante e Edmund sono accomunati anche dal topos dell'ineffabilità, dell'incapacità di descrivere una visione così santa. Edmund dice: *Iam uero, que ad interiora progressi uidimus, nec lingua retexere nec mens humana digne ualet perpendere*<sup>223</sup>; Dante invece scrive: Qui vince la memoria mia lo 'ngegno; / ché quella croce lampeggiava Cristo, / sì ch'io non so trovare essempro degno; / ma chi prende sua croce e segue Cristo, / ancor mi scuserà di quel ch'io lasso, / vedendo in quell'albor balenar Cristo (*Par.*, XIV, vv. 103-108).

Questa sacra rappresentazione potrebbe risentire delle sacre rappresentazioni propriamente dette, ossia le messe in scena teatrali diffuse dal X secolo. Dopo secoli di demonizzazione del teatro, infatti, nel X secolo è la Chiesa stessa a comprenderne le potenzialità comunicative, specie nei confronti di un pubblico generalmente illetterato. Se tra il XIII e il XIV secolo la rappresentazione si arricchisce e diventa propriamente un "dramma sacro", nei suoi primi tentativi il teatro medievale si limita a ricreare un'unica scena, già nota al pubblico: tra le scelte privilegiate si ha proprio la Passione di Cristo.<sup>224</sup>

Dopo la conclusione della visione beata, Edmund e san Nicola giungono nella seconda zona del paradiso (LV).

Multo inter hec iam emenso uie spacio, et crescente semper ante nos locorum iocunditate, uidi eminus quasi murum cristallinum, cuius altitude peruideri non potuit, longitudinis quoque metam nequiu comprehendere. Quo iam

---

<sup>223</sup> "Ma ormai le parole non riescono ad esprimere né la mente umana a valutare degnamente ciò che abbiamo visto quando siamo avanzati ulteriormente".

<sup>224</sup> Informazioni tratte da F. FIASCHINI, *La scena medievale* in R. ALONGE e F. PERRELLI, *Storia del teatro e dello spettacolo*, Torino, UTET, 2015, pp. 33-48.

appropinquantibus nobis, portam uidi lucidissima introrsus claritate micantem, apertumque eius aditum, sed crucis tantum vnus obice signatum.(...) Erant quoque ab imo usque ad summitatem eius gradus mira pulcritudine dispositi, per quos ascendebant agmina letancium, mox ut fuissent per ianuam introgressi. Nullus fuit ascendencium labor, difficultas nulla, non quelibet in ascendendo mora; superior semper alacrius quam inferior scandebatur gradus.<sup>225</sup>

Dopo essere entrato in questa città celeste, a cui possono accedere solo coloro che sono dotati di *fides certissima*, Edmund ammira l'*inestimabilis fulgor claritatis* e la *luminis gracia*. In questa seconda zona del cielo, che rientra nella tradizione della città celeste mentre la zona precedente si legava a quella del giardino celeste, Gesù Salvatore siede sul suo trono (un rimando evidentemente all'immagine di Cristo nell'*Apocalisse*<sup>226</sup>).

Un'altra immagine frequente è quella della scala. Sin qui si è osservato questo topos con la funzione di prova (come in Alberico), ma nel regno ultramondano di Edmund la scala funge soprattutto da simbolo e da collegamento: i beati, dopo aver dimostrato di avere la "fede certissima" necessaria per accedere alla città celeste, percorrono senza difficoltà i "gradini bellissimi" e quanto più salgono tanto più sono lieti e quindi, si può immaginare, puri.

L'ultima zona, che si innalza al di sopra della seconda, è il cielo dei cieli, *ubi eciam milia militum ministrant ei et decies milia centena milia assistunt ei*.

(...) sed inde iam remota difficultate et omni dilacione, ascenditur ad celum illud, eterne deitatis uisione beatum, solis angelis et iustorum spiritibus angelica iam perfeccione consummatis peruium, ubi facie ad faciem uidebitur immortalis

---

<sup>225</sup> "Quando ormai eravamo avanzati molto e mentre davanti a noi cresceva continuamente la piacevolezza dei luoghi, da lontano ho visto come un muro di cristallo, la cui altezza non si poteva cogliere fino in fondo; non sono riuscito nemmeno a scorgere il termine della sua estensione. 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. (...) Vi erano anche dei gradini bellissimi, disposti dal basso fino alla sua sommità, per i quali salivano le schiere delle anime liete non appena erano entrate attraverso la porta. Non faticavano, non incontravano alcuna difficoltà e non indugiavano nel salire; quanto più salivano tanto più erano liete".

<sup>226</sup> *Apocalisse* 4, 2-10.

et inuisibilis rex seculorum, qui solus habet immortalitatem et lucem habitat  
inaccessibilem, quem nullus mortalium uidit, sed nec uidere potest.<sup>227</sup>

Senza dunque potere accedere alla terza e ultima zona del Cielo, Edmund sente un suono dolcissimo che lo riporta nel suo corpo.

Per concludere, l'Aldilà di Edmund risente della quadripartizione introdotta dalla visione di Dritelmo, dal momento che sono presenti seppur solo accennati anche l'inferno e il paradiso celeste, ma l'interesse del visionario è concentrato quasi unicamente sui due luoghi intermedi: purgatorio e paradiso terrestre. La ragione di questa scelta è abbastanza evidente: il viaggio di Edmund, prima che un viaggio nella geografia dell'aldilà, è soprattutto un "tour d'horizon complet de l'humanité"<sup>228</sup>, nel quale il visionario dialoga con le anime. I luoghi che consentono una comunicazione proficua tra morti e vivi sono proprio i luoghi intermedi, in particolare il purgatorio, nato anche dalla necessità di mantenere un legame e di rendersi utili ai propri cari defunti.

## 2.10 RALPH DI COGGESHALL, *VISIO THURKILLI*

La *Visio Thurkilli* è l'ultimo testo latino del genere visionario prima della *Commedia* dantesca ma le due *visiones* sono separate da ben un secolo: la visione di Thurkill, infatti, ha luogo in Essex nel 1206 e la sua prima trascrizione non deve essere di molto posteriore, mentre il capolavoro di Dante è generalmente datato al 1304/1307-1321.

Sebbene nel testo non vi sia alcun riferimento all'autore o al tipo di relazione intrattenuta con il visionario, tradizionalmente si ritiene che la *visio* sia stata redatta da Ralph di Coggeshall, compilatore del *Chronicon Anglicanum* e abate del monastero cistercense di Coggeshall dal 1207 al 1208. Probabilmente l'abate tradusse in latino e mise per iscritto il discorso in inglese di Thurkill (se si vuole

---

<sup>227</sup> "Ma da lì, senza nessuna difficoltà o indugio, si sale 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".

<sup>228</sup> C. CAROZZI, *La géographie de l'Au-delà...*, p. 475.

credere che la visione sia realmente avvenuta o se non altro che Thurkill sia esistito e abbia diffuso un racconto del genere<sup>229</sup>). È tuttavia interessante notare che nella *Visio Thurkilli* “the mechanism of its creation is to some extent revealed”, infatti “the author of *VT* is careful to demarcate two stages in the formation of Thurkill’s story which preceded its written version”: si assiste dunque a un “encounter between two traditions, the oral and the scholarly”<sup>230</sup>.

La rielaborazione colta è particolarmente presente nel momento in cui si citano pressoché letteralmente alcuni passi di altre *visiones* ultramondane, come si osserverà nel testo. D’altra parte, già nella prefazione, si dichiara che “temporibus etiam nostris plures et insolite in diversis provinciis fiunt revelationes de statu animarum”; queste visioni sono poi identificate con la visione di Tundalo, del monaco di Streflur<sup>231</sup>, del monaco di Vaucelles<sup>232</sup> e del monaco di Eynsham, oltre che con il viaggio di Owein del *Tractatus*.

Oggi si possiedono quattro manoscritti<sup>233</sup>, di cui due completi; il testo è inoltre ripreso da Ruggero di Wendover (*Flores historiarum*) e da Matthew Paris (*Chronicus maioribus*). La *Visio Thurkilli* non ha goduto di un’ampia diffusione ma non a causa della sua eccessiva originalità, come si è a lungo ipotizzato, ma poiché la fortuna del genere letterario delle *visiones* si era ormai esaurita<sup>234</sup>.

---

<sup>229</sup> Per un approfondimento sul tema delle *visiones* come opere di narrativa finzionale, si rimanda a A. J. GUREVICH, *Oral and written culture of the Middle Ages: Two “Peasant visions” of the Late Twelfth - Early Thirteenth Centuries*, in «New Literary History» 16, 1, 1984, pp. 51-66, pp. 52-53.

<sup>230</sup> A. J. GUREVICH, *op. cit.*, pp. 55-56.

<sup>231</sup> La *Visio monachi de Streflur in Gualis* è registrata da Ralph de Coggeshall nel 1202, all’interno del *Chronicum Anglicanum*. Narra di un monaco cistercense del Galles che, durante la notte, viene visitato da un angelo; l’angelo getta addosso al monaco dei carboni ardenti, simbolo del fuoco purificatore del purgatorio.

<sup>232</sup> La *Visio monachi Vaucellensis* è stata messa per iscritta dallo stesso monaco che l’ha esperita nel 1195: durante le preghiere, il monaco viene rapito da una colomba, che si scopre essere il suo angelo custode; insieme visitano i luoghi delle pene e la Gerusalemme celeste.

<sup>233</sup> Cambridge, University Library, Mm. VI. 4; Durham, University Library, Cosin. V. III. 22; London, British Library, Cotton, Julius D. V; London, British Library, Royal, 13. D. IV.

<sup>234</sup> S. PIETRINI, *Nell’inferno del teatro: lo spettacolo della crudeltà nella «Visio Thurkilli» di Ralph of Coggeshall*, in *Mirabilia: gli effetti speciali nelle letterature del Medioevo*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2014, pp. 337-363, p. 338.

## IL TESTO

Thurkill, contadino di Stisted (Essex), viene presentato come un uomo *simplex, rurali operi assuefactus et iuxta mediocritatem facultatis sue elemosinis atque hospitalitati deditus*. Non è dunque né un visionario scelto per la sua perfezione (come Orm) né un peccatore da salvare (come Tundalo e, parzialmente, Owein). A motivare la divina scelta di quest'uomo sembra esserci solo la sua devozione per san Giacomo, esplicitata nel capitolo I; d'altra parte, come si è potuto osservare nelle *visiones* affrontate, non sempre sono chiare le motivazioni per cui una visione viene concessa a una determinata persona.

Mentre lavora nel suo campo, Thurkill riceve la visita di un uomo misterioso, che si rivela essere san Giuliano l'Ospedaliere, venuto per condurre il contadino presso san Giacomo e per mostrargli le cose *secreta que homines adhuc in carne degentes latent*. Come spesso accade nelle visioni dei secoli XII-XIII, la guida sembra adeguata al personaggio del visionario: san Giuliano (probabilmente IV secolo) è il patrono dell'ospitalità, dote dimostrata da Tundalo sin dal I capitolo e presente anche nella sua breve descrizione. Nel capitolo III viene introdotta un'altra guida, Dompnus (Donnino), che Ward<sup>235</sup> identifica con il santo spagnolo Domenico (m. 1109), a cui era stata intitolata la città di Santo Domingo de Calzada, posta lungo il cammino di Santiago de Compostela; la scelta di questa seconda guida sarebbe dunque motivata dalla devozione di Thurkill per san Giacomo, che peraltro incontra nel capitolo III.<sup>236</sup>

Il viaggio di Thurkill avviene *extra corpore*: come infatti il santo dice a Tundalo, che cerca di prepararsi fisicamente per il viaggio, «*sola enim anima tua mecum abibit*». Il corpo deve invece rimanere sulla terra, in una sorta di sonno profondo ma vitale; uno stato che san Giuliano crea introducendo nel corpo di Thurkill un *vitalis flatus*, che gli consente una “*animation physique temporaire*”<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> H. L. D. Ward, *The Vision of Thurkill*, in *Journal of The British Archeological Association*, 31, 1875, pp. 420-459.

<sup>236</sup> A. MORGAN, *op. cit.*, pp. 126-127.

<sup>237</sup> C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme...*, p. 581.

Il primo luogo osservato da Thurkill è una basilica, situata al centro del mondo e a cui si arriva procedendo verso oriente. Prima di analizzare la struttura della basilica, è necessaria una riflessione finale sull'uso dei punti cardinali nelle *visiones* dell'Aldilà e in particolare la localizzazione del mondo altro vero oriente.

Nel mondo ultraterreno sono presenti due schemi di movimento: il primo è costituito dalla coppia verticale cielo/inferi, il secondo dalla coppia orizzontale ovest/est. La prima coppia è basata sull'idea che al basso corrisponda uno stato peggiorativo, mentre all'altro uno stato migliorativo; come scrive Ugo da San Vittore: "Il peso della colpa spinge verso il basso, mentre la giustizia solleva verso l'alto"<sup>238</sup>. La coppia ovest/est, invece, rispecchia la polarità tramonto/alba, che a sua volta è una metafora per indicare la coppia morte/vita. Entrambe le coppie oppositive sono molto antiche ma, se la valenza della coppia cielo/inferi si è mantenuta inalterata nel passaggio dal paganesimo al cristianesimo, lo stesso non si può dire per la coppia ovest/est: nei miti antichi, infatti, l'est corrispondeva al mondo dei vivi, mentre l'ovest al mondo dei morti; nella mitologia cristiana, invece, è l'est a essere identificato con le sedi paradisiache, mentre il mondo dei viventi è collocato a ovest. Come si può spiegare questo rovesciamento tra i punti cardinali e la loro valenza metaforica? La religione cristiana, come quella ebraica, è una religione escatologica: "ciò implica l'identificazione della morte corporea con una vita più vera", ovvero la vera vita, quella eterna e beata, è quella che si situa dopo la morte e questo giustifica la collocazione del mondo dei morti a est.<sup>239</sup>

Tornando al testo, ci viene descritta la basilica, primo luogo ultramondano del viaggio di Thurkill:

Eratque basilica nimis spatiosa et grandis, sed absque parietibus per girum dependens sicut claustrum monachorum. verum in aquilonari parte murus erat non nimis altus, sed quasi sex pedum, basilice a fastigio per tres columnas dependenti coniunctus. (...) Sanctus Iulianus intimavit educto illi hanc basilicam esse locum omnium animarum a corpore nuper exeuntium, ut ibi

---

<sup>238</sup> U. DA SAN VITTORE, *Summa de sacramentis II*, 16, 4, in *Patrologia Latina* 176, 586. La traduzione è di C. SEGRE, *L'invenzione dell'altro mondo*, in *Autografo*, n. 1, I, febbraio 1984 (consultabile in M. MASOERO - G. ZACCARIA, *op. cit.*, pp. 163).

<sup>239</sup> C. SEGRE, *op. cit.*, pp. 162-166.

sortiantur mansiones et loca secundum merita sua sibi divinitus destinata tam damnande quam per purgatorias penas salvande.<sup>240</sup>

Per quanto riguarda la descrizione fisica del luogo, non si può non notare la continuità con quella vista da Owein all'inizio del suo viaggio purgatoriale, specie per quanto riguarda il motivo dell'edificio retto solo da poche colonne. Anche nella *Visio Tnugdali* e nella *Visio Gunthelmi* è presente un edificio simile, relativo rispettivamente al purgatorio di attesa e al paradiso. In questa basilica Thurkill incontra San Giacomo e san Donnino, custode di quel luogo.

La basilica di Santa Maria, così chiamata perché è stata la Madonna a chiederla a Dio per evitare che le anime venissero rapite ingiustamente dai demoni, funge come da luogo neutro in cui le anime buone, intermedie e cattive attendono il giudizio individuale. Queste anime, in virtù del loro diverso valore morale, tradotto con l'immagine delle tuniche bianche, macchiate e completamente nere, si collocano o nella basilica stessa o nei luoghi immediatamente circostanti ad essa:

In hac autem basilica intuitus est plurimas iustorum animas ex omni parte candidas vultusque quasi adolescentium habentes. (...) extra murum aquilonarem deductus conspexit animas quam plurimas muro vicinius assistentes maculis albis et nigris aspersas (...). Ille vero, que candidiores ceteris erant, muro predicto vicinius adherebant. Alias vero animas longius a muro distantes conspexit, que nil omnino candoris in se habebant, sed ex omni parte nigre et deformes apparebant. Erat etiam iuxta murum puteus, gehennalis introitus, qui indesinenter fumum cum teterrimo fetore circumquaque per quasdam cavernas in vultus astantium exalabat (...).<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> “Era una basilica molto spaziosa e grande, ma senza pareti, arcuata, pendente e rotonda, come il chiostro dei monaci. Sul lato settentrionale c’era un muro non troppo alto, circa sei piedi, unito alla basilica dal tetto che poggiava sulle tre colonne. (...) San Giuliano spiegò a Thurkill che questa basilica era la sede delle anime da poco separate dal corpo, affinché qui ricevessero le dimore e le pene loro destinate per volere divino in base ai loro meriti, sia quelle destinate alla condanna sia quelle destinate alla salvezza attraverso le pene purgatoriali”. Testo latino e traduzione sono ripresi dalla tesi inedita di E. F. VIOLANTE, *Le visioni dell’aldilà prima di Dante: la Visio Thurkilli*, 2017-2018 (consultabile presso <http://www.studilefili.unimi.it/extfiles/unimidire/56101/attachment/violante-visio-thurkilli.pdf>); Violante lavora sull’edizione critica di Paul G. Schmidt (“*Visio Thurkilli*” *relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall*, ed. P. G. Schmidt, Leipzig, 1978).

<sup>241</sup> “In questa basilica osservò molte anime di giusti, totalmente candide e che avevano volti quasi di giovani. (...) Condotta fuori dal muro settentrionale vide, ferme molto vicine al muro e coperte da macchie bianche e nere, davvero tantissime anime (...). Quelle che erano più bianche delle altre



La sorte di queste anime è diversa e varia a seconda del loro grado di purezza: le anime bianche passano illese attraverso i luoghi purgatoriali (su cui si tornerà successivamente), le anime bianche e nere vengono purificate nel fuoco purgatoriale, le anime nere sono sottoposte a un esame delle loro azioni. Questo esame avviene per mezzo di una bilancia, su cui san Paolo colloca i pesi relativi alle azioni buone, mentre il demonio quelli relativi alle azioni cattive: se la bilancia pende verso il santo, l'anima può purificarsi in purgatorio e accedere poi al paradiso; se invece pende verso il diavolo, l'anima viene subito trascinata *in foveam profundam et flammivomam, que extitit secus pedes diaboli librantis*.

Alla basilica sono dunque connesse tutte le altre parti del mondo ultramondano visitato da Thurkill. Come scrive Carozzi,

La basilique Sainte-Marie est au coeur d'un dispositif, au nord duquel sont rassemblés les lieux infernaux, le puits de la Géhenne et la maison des jeux théâtraux, et à l'est les lieux purgatoires et les deux églises réservées aux âmes purifiées ou saintes.<sup>242</sup>

Procediamo dunque nell'analizzare i luoghi infernali<sup>243</sup>.

Perrexerunt ergo ad plagam aquilonarem quasi montem ascendendo, et ecce in descensu montis erat domus amplissima et fuliginosa, muris veterosis circumdata, erantque in ea quasi multe platee, innumeris ignitis et ferreis sedibus circumquaque replete. Sedes vero ex candentibus ferreis circulis et ex omni arte clavatis, superius et inferius, a dextris et a sinistris, extracte erant (...). Erant muri ferrei et fuliginei in circumitu platearum et sedes alie iuxta muros, in quibus residebant demones per circumitum quasi ad letum spectaculum de cruciatibus miserorum adinvicem cachinnantes et miseros subsannantes atque peccata impropertantes. Iuxta introitum huius lamentabilis

---

stavano più vicine al muro. Vide poi altre anime, molto lontane dal muro, che non erano per nulla bianche, ma apparivano totalmente nere e deformi. Accanto al muro c'era anche una fossa, l'entrata dell'inferno, che con un orrendo fetore attraverso delle caverne esalava incessantemente tutt'intorno del fumo sul volto di chi era lì vicino (...)"

<sup>242</sup> C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme...*, p. 628.

<sup>243</sup> In questa analisi non si seguirà l'intreccio del racconto, che propone una sommaria descrizione dei luoghi purgatoriali, il racconto della pesatura delle anime, la prima visita di Thurkill ai luoghi purgatoriali, la discesa all'inferno e lo spettacolo dei dannati, e di nuovo i luoghi purgatoriali, seguiti da quelli paradisiaci.

spectaculi in descensu montis, sicut diximus, e quidam murus altitudine quinque pedum, ex quo clare videri poterat quicquid in loco illo penali agebatur.<sup>244</sup>

L'inferno di Thurkill si compone di uno spazio superiore e di uno inferiore. L'inferno superiore è caratterizzato dalla presenza di un teatro, in cui, ogni domenica, si svolge un macabro spettacolo che vede per protagonisti i dannati: «*siquidem per totum huius noctis spatium representabunt in presentia nostra solitos gestus et modos peccatorum, que perpetraverant, pro quibus nostre potestati tradite sunt*», dice un diavolo<sup>245</sup>. I dannati che si esibiscono per i diavoli sono colpevoli dei più svariati peccati (superbi, ladri, adulteri, contadini malvagi...) e il loro spettacolo “richiama metaforicamente la natura del peccato commesso”<sup>246</sup>, anticipando la futura legge dantesca del contrappasso.

Questo spettacolo corrisponde ad un aggravamento della pena, dal momento che “il teatro è vergogna, ostentazione di nefandezze, luogo di pena, occasione di torture fisiche e morali”<sup>247</sup>. Non è casuale che cada di domenica, poiché in questo stesso giorno alle anime del purgatorio vengono rese più tollerabili le purificazioni. Alla messa in scena non assistono solo i diavoli ma anche gli altri dannati, seduti su delle sedie ardenti e ricoperte di chiodi che, come rivela un diavolo, *homines adhuc in carne degentes has sedes vacantes sibi de die in diem per accumulationem malignorum operum fabricant*.

È interessante notare che lo spazio teatrale “ha una forma circolare e non semicircolare come nella tradizione erudita, che si era diffusa a partire dalla descrizione del teatro antico contenuta nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia.

---

<sup>244</sup> “Si avviarono verso un’area settentrionale come ascendendo una montagna e sul pendio c’era una casa grandissima e ricoperta di fuliggine, circondata da mura diroccate, e dentro c’erano molti cortili, pieni tutt’intorno di innumerevoli seggi di ferro infuocate. I seggi erano costruiti con cerchi di ferro ardenti ed erano ricoperti di chiodi da ogni parte, sopra e sotto, a destra e a sinistra (...). Sul perimetro dei cortili c’erano muri di ferro e ricoperti di fuliggine e accanto ai muri altri seggi, su cui sedevano in cerchio i demoni, che a turno ridevano di gusto al gradito spettacolo della tortura dei poveretti, li schernivano e rimproveravano i peccati. Vicino all’ingresso di questo teatro degno di compianto (sul pendio del monte, come abbiamo detto), c’era un muro alto cinque piedi, da cui si poteva vedere chiaramente qualunque cosa si facesse in quel luogo di pena”.

<sup>245</sup> “«Per tutta la notte riprodurranno davanti a noi i gesti che hanno commesso e i comportamenti abituali che hanno tenuto in vita e per i quali sono finite in nostro potere»”.

<sup>246</sup> S. PIETRINI, *op. cit.*, p. 356.

<sup>247</sup> *Ivi* p. 357.

D'altra parte, lo stesso Isidoro aveva precisato che in origine era rotondo, individuando nell'anfiteatro la forma primigenia di edificio teatrale (...).<sup>248</sup>

Dopo il *theatrali ludibrius*, i santi e Thurkill si avvicinano all'inferno inferiore:

In fine harum platearum, in quibus tam innumeras sedes locatas diximus, quatuor platee erant permaxime tam in latitudine quam in longitudine quasi ex transverso predictarum platearum secus introitum inferni inferioris. Quarum prima immeras continebat fornaces et caldarias amplas et latas, ferventi pice et aliis liquaminibus usque ad summum repletas. (...) secunda platea similiter habebat caldarias, sed nive et rigida glacie refertas (...). Caldarie vero, que in tertia platea locate fuerant, aqua sulphurea bullienti et ceteris herbarum feculentis, que fetorem teterrimum emittere solent cum horribili fumo, replete erant (...). Quarta platea continebat caldarias aqua salsissima ac nigerrima plenas.<sup>249</sup>

Questa seconda zona dell'inferno superiore, adiacente all'entrata dell'inferno inferiore, è caratterizzata dalla presenza di innumerevoli calderoni, in cui i dannati vengono immersi e torturati in vario modo e a rotazione. Il calderone è uno dei motivi più comuni e antichi dell'inferno, tanto che nella tradizione iconografica il regno ultramondano viene proprio presentato come un calderone gigante. Le visioni del XII secolo sviluppano tale motivo, come abbiamo potuto osservare in più testi: *De revelatione Inferni facta Guillelmo puero*, *Tractatus de Purgatori sancti Patricii*, *Visio Tnugdali*, *Visio monachi de Eynsham*<sup>250</sup>. Ogni calderone contiene un liquido diverso: il primo pece infuocata, il secondo ghiaccio freddissimo, il terzo acqua sulfurea ed erbe fetide, il quarto acqua salatissima corrosiva. Per quanto riguarda i primi due, si può notare un'eco della punizione purgatoriale della visione di Dritelmo.

---

<sup>248</sup> *Ivi* p. 349.

<sup>249</sup> "Al limitare di questi cortili, nei quali abbiamo detto essere collocato un tanto grande numero di seggi, c'erano quattro cortili enormi tanto in larghezza quanto in lunghezza, quasi di traverso rispetto ai cortili di cui abbiamo parlato, vicino all'ingresso dell'inferno più basso. Il primo di questi conteneva innumerevoli fornaci e pentoloni molto grandi, colmi fino all'orlo di pece bollente e altri liquami. (...) Anche nel secondo cortile c'erano dei pentoloni, ma pieni di neve e ghiaccio freddissimo (...). I pentoloni che erano stati collocati nel terzo cortile erano invece pieni d'acqua sulfurea bollente e altre erbe putride, che emanavano un fetore terribile con dell'orrendo fumo (...). Il quarto cortile conteneva pentoloni pieni di acqua salatissima e nerissima".

<sup>250</sup> A. MORGAN, *op. cit.*, pp. 45-47.

L'inferno inferiore non viene visitato da Thurkill e dai due santi ma viene descritto da un demone come una *baratri vorago*.

Dopo aver visitato l'inferno superiore, Thurkill e le sue guide tornano alla basilica di Santa Maria, da cui il visionario si incammina verso il paradiso attraverso il purgatorio.

Il purgatorio è costituito da tre zone giustapposte:

In orientali parte predictae basilice erat quidam ignis purgatorius permaximus inter duos muros circumfusus. Murus enim unus a septentrionali parte consurgebat et alter ab australi abinvicem amplo spatio in latitudine distantes, qui diutius in longitudine protendebantur versus orientem usque ad quoddam stagnum multa capacitate amplissimum, in quo immergebantur anime per ignem purgatorium transeuntes. Eratque aqua stagni illius incomparabiliter frigida et salsissima (...). Deinde restabat pons magnus aculeis et sudibus per totum affixus, quem pertransire quemlibet oportebat, antequam ad montem gaudii perveniret. In quo monte gradatim sita est quedam tam grandis ecelesia mirabilis structure<sup>251</sup>

La prima zona purgatoriale è costituita da due muri, tra i quali brucia il fuoco purificatore. Il fuoco è un motivo antichissimo che, come si è già potuto osservare nella *Visio Godeschalci*, ha origine da una frase di san Paolo. Il fuoco del purgatorio cristiano è un “fuoco divino, che rigenera e rende immortali”<sup>252</sup>, in cui le anime devono passare per potersi purificare; la durata e l'intensità della purificazione dipendono da due ragioni: la moralità del defunto e il sostegno dei vivi tramite i suffragi.

La seconda zona purgatoriale è costituita da uno stagno, colmo di acqua fredda e salatissima. L'accostamento acqua/fuoco, ben evidente nella vicinanza dei primi due

---

<sup>251</sup> “Nella parte orientale della basilica di cui abbiamo parlato c'era una specie di gigantesco fuoco purificatore stretto tra due muri: un muro infatti si elevava dal lato settentrionale e un altro da quello meridionale; erano molto distanti tra loro in larghezza, e si estendevano molto in lunghezza verso oriente, fino a uno stagno molto capiente, in cui s'immergevano le anime dopo essere passate per il fuoco purgatoriale. L'acqua di quello stagno era incomparabilmente fredda e salatissima (...). Più avanti c'era un grande ponte completamente ricoperto da punte e spine, che chiunque doveva attraversare prima di arrivare al monte della gioia. Su questo monte si trovava per gradi una chiesa dalla struttura magnifica”.

<sup>252</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 15.

luoghi purgatoriali, è presente sin dai primi tempi del cristianesimo: “nei testi medievali che si situano nella preistoria di quel periodo, tale coppia [fuoco e acqua] appariva nella maggior parte dei casi sotto forma di giustapposizione tra un luogo cocente e uno umido, tra un luogo caldo e uno freddo (...)”<sup>253</sup>. Peraltro, il fatto che il luogo precedente fosse caldo e che in questo l’acqua sia fredda può essere un rimando al purgatorio di Dritelmo.

A questo motivo si lega quello dell’immersione graduale:

Erant enim in stagno quidam gradus, quidam inferiores, quidam superiores. unde et quedam anime stabant in imis gradibus et in profundis aquarum tote immerse, quedam in mediocribus, quedam in superioribus iam parate per pontem transire ad atrium, quod est ante faciem ecclesie predicte in occidentali parte.<sup>254</sup>

Il terzo luogo purgatoriale è costituito da un ponte, ancora una volta un motivo assai classico e antico nella letteratura visionaria (lo si è già potuto osservare in più visioni: *Tractatus*, *Visio Tnugdali*). Il ponte della *Visio Thurkilli* è una parte costitutiva del purgatorio stesso, non una semplice prova.

Superate queste tre prove, le anime giungono nella chiesa collocata sul monte della gioia. Anche questa è organizzata in più luoghi. Il primo luogo è un atrio, collocato sul versante occidentale della chiesa; in questo attendono le anime purificate, che *sub magno expectationis desiderio felicem illius ecclesie introitum prestolabantur*. Il secondo luogo si trova sul lato meridionale della chiesa, nel quale le anime devono attendere fino a che non otterranno quaranta messe di suffragio; le anime non subiscono alcuna punizione se non la *diutina expectationis fatigatio*. Il terzo luogo si trova sul lato settentrionale della chiesa e le anime che si trovano qui sono tormentate da vento gelido e rocce aguzze; la presenza del vento gelido proveniente da nord può essere un rimando al *Tractatus* (“ecce ab aquilonem uentus turbinis ueniebat”).

Dopo aver visitato questi tre luoghi, san Michele fa entrare Thurkill nella chiesa:

---

<sup>253</sup> *Ivi* pp. 13-14.

<sup>254</sup> “Nello stagno infatti c’erano diversi gradini, alcuni più in alto, altri più in basso. Perciò alcune anime stavano sui gradini più bassi, completamente sommerse nella profondità delle acque, altre su quelli medi, altre ancora su quelli più alti, già pronte per passare attraverso il ponte fino all’atrio che si trova davanti al versante occidentale della chiesa di cui abbiamo parlato”.

Omnes candidi fuerant, qui in templum illud conscendebant, ac magno felicitatis gaudio fruebantur. Et quanto magis per gradus templi superius versus orientalem frontem ascendebant, tanto candidiores ac nitidiores efficiebantur. Multe preclare mansiones in illa magna domo visebantur, in quibus mansitabant iustorum anime.<sup>255</sup>

In questa chiesa, in cui vivono i beati e i santi (è un probabile rimando alle abitazioni poste presso la basilica della *Visio Godeschalci*, capitolo 35), risuona perennemente un *celesti concentus*; l'elemento uditivo è particolarmente importante nel paradiso della *Visio Tnugdali*.

Usciti dalla chiesa, Thurkill e san Michele si recano in un *locus amoenus* sul lato orientale della chiesa, in cui abita Adamo. Tanto la descrizione del luogo quanto quella del progenitore sono ricalcate su quelle contenute nella *Visio Gunthelmi*.

Procedendo, il visionario giunge presso un tempio d'oro:

Ex hoc tandem loco paululum progredientes pervenerunt ad portam speciosissimam, lapidibus preciosis et gemmis ornatam. Murus in circumitu quasi aureus choruscabat. Statim ut portam intraverunt apparuit quoddam templum aureum, multo magnificentius priori, in omni pulchritudine et suavitatis dulcedine ac choruscantis luminis splendore, ita ut nullius iocunditatis aut amenitatis reputaret loca prius visa ad huius loci respectum. Cumque huius templi pavementum in ipso introitu vix attigisset, conspexit in una parte a latere quandam ediculam mirabili decore refulgentem, in qua residebant tres sacre virgines et martyres (...).<sup>256</sup>

Questa ultima zona del paradiso sembra risentire molto delle descrizioni della *Visio Tnugdali*, a cui è accomunata dalla ricchezza e dall'opulenza degli edifici;

---

<sup>255</sup> “Tutti quelli che salivano al tempio erano stati purificati e si godevano la gioia della felicità. E quanto più salivano i gradini del tempio su verso la facciata orientale, tanto più erano resi candidi e splendenti. In quel grande edificio c'erano molte abitazioni magnifiche, in cui dimoravano le anime dei giusti”.

<sup>256</sup> “Procedendo un pochino da questo luogo giunsero a una porta incredibilmente bella, ornata con pietre preziose e gemme. Il muro intorno splendeva come fosse d'oro. Non appena varcarono la soglia, apparve un tempio d'oro, molto più magnifico del precedente in tutto lo splendore, nella soave dolcezza e nella bellezza di un lume brillante, così da reputare i luoghi visti in precedenza di nessuna piacevolezza o amenità rispetto a questo. Non appena varcata la soglia di questo tempio, Thurkill vide in una zona laterale una cappella lucente di notevole bellezza, dove sedevano tre sante vergini martiri (...).”.

anche la frase *ita ut nullius iocunditatis aut amenitatis reputaret loca prius visa ad huius loci respectum* è molto frequente nella narrazione relativa a Tundalo.

Mentre Thurkill ammira le tre vergini, è costretto a tornare nel proprio corpo, poiché la sua famiglia sta tentando di rianimarlo facendogli ingoiare dell'acqua fredda, con il rischio di soffocarlo.

L'Aldilà osservato da Thurkill è un mondo ultraterreno meglio organizzato rispetto a quelli sin qui analizzati, essenzialmente per due ragioni: innanzitutto i passaggi da un luogo all'altro sono sempre chiari e ben descritti, dotati di informazioni concrete; in secondo luogo, inferno e purgatorio appaiono per la prima volta nettamente distinti, sia a livello fisico che a livello funzionale. Tuttavia, come nota Le Goff, la tripartizione inferno-purgatorio-paradiso non è ancora perfezionata:

L'Inferno comprende ancora una parte superiore e una parte inferiore, il Paradiso racchiude parecchie case e la sua montagna somiglia alla torre di Babele, il Purgatorio è composto di tre elementi messi insieme alla meno peggio: il fuoco, lo stagno di acqua gelida e il ponte.<sup>257</sup>

## 2.11 CONCLUSIONI

Come si è potuto notare nel corso di questo capitolo, i vari Aldilà delle *visiones* dei secoli XII-XIII sono di difficile interpretazione nella loro organicità. Si può concordare con Gurevič quando afferma:

Les pèlerins du monde de l'au-delà visitent différents "endroits". Comment sont-ils reliés entre eux? (...) Tout cela demeure parfaitement flou. (...) Le monde de l'au-delà se présente comme un conglomérat de points isolés (...).<sup>258</sup>

Tre sono i problemi fondamentali con cui ci si scontra nel tentativo di darne un'immagine coerente e organizzata.

Innanzitutto, i regni ultramondani non sembrano avere una continuità geografica l'uno con l'altro, ovvero non sempre è chiaro come il visionario si sposti da un luogo

---

<sup>257</sup> *Ivi* p. 337.

<sup>258</sup> A. J. GUREVIC, *Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà*, in «Annales», n. 2, XXXVII, marzo-aprile 1982, pp. 260-275 (citato da M. MASOERO - G. ZACCARIA, *op. cit.*, p. 129).

all'altro e per mezzo di quali vie i luoghi siano connessi; questo problema rende ancora più difficile l'interpretazione nel momento in cui interessa non semplicemente i collegamenti tra i regni ma anche quelli tra le varie zone di cui un regno è composto.

Secondariamente, non sempre i tre regni ultramondani sono nettamente distinti, sia dal punto di vista geografico che da quello funzionale. Si è già parlato della cosiddetta "infernizzazione" del purgatorio, ossia la tendenza a presentare il terzo regno ultramondano come caratterizzato da motivi e atmosfere tipicamente infernali. Tuttavia, l'analisi si può ulteriormente complicare quando diventa difficile porre una zona in una casella precisa tra "inferno" e "purgatorio" (più o meno infernalizzato). È il problema che si è evidenziato, per esempio, nella *Visio Tnugdali*: quello che è definito "inferno superiore" sembra avere fin troppe caratteristiche in comune con il concetto di purgazione per poterlo accettare come tale (mobilità delle anime, mancanza di giudizio individuale, possibilità di rivolgersi a Dio).

Questo problema è presente anche nei regni destinati alle anime pure. In alcune visioni, come la *Visio Gunthelmi* e la *Visio monachi de Eynsham*, sono presenti sia un paradiso terrestre che un paradiso celeste, ma i rapporti tra questi due luoghi non sono del tutto chiari.

Infine, l'ultimo problema si pone nei testi in cui appaiono dei luoghi neutri, come nella *Visio Tnugdali* (le zone destinate ai *non valde mali* e ai *non valde boni*), o delle zone descritte fisicamente ma non chiare dal punto di vista funzionale (*Visio Gunthelmi*, il luogo in cui appaiono i camini della gehenna; *Visio Godeschalci*, le tre case lungo la via intermedia e la città senza mura).

Tuttavia, nelle *visiones* dei secoli XII-XIII si possono notare anche delle tendenze comuni. Per esempio, una prima tendenza:

s'est efforcée d'intégrer l'univers de l'Au-delà dans une structure verticale et étegee suivant un schéma cosmologique.<sup>259</sup>

Inoltre, è diffusa una forte attenzione per i luoghi ultramondani intermedi, ossia il purgatorio e il paradiso terrestre.

---

<sup>259</sup> C. CAROZZI, *La géographie de l'Au-delà...*, p. 477.



Per un'idea generale degli elementi di continuità e di difformità tra i regni ultramondani presenti nelle *visiones* dei secoli XII-XIII si rimanda all'appendice I e all'appendice II: la prima propone due tabelle, l'una su inferno e purgatorio e l'altra sul paradiso, inerenti i singoli luoghi ultramondani e le loro declinazioni nelle diverse *visiones*; la seconda invece è costituita dalle mappe dei vari Aldilà descritti dai visionari.

### III. LA RESA DEI REGNI ULTRAMONDANI NELLA LETTERATURA COLTA E NELLA LETTERATURA POPOLARE

Come segnala Morgan, “i testi delle visioni del XII secolo (...) iniziano a riflettere i cambiamenti sociali e intellettuali contemporanei”<sup>1</sup>, rendendosi in questo modo più complessi e letterari rispetto alle *visiones* dei secoli precedenti. Ma in che modo l’evoluzione del pensiero medievale influenza la costruzione e la percezione dei mondi ultraterreni?

#### 3.1 PARADISO

A differenza di quella dell’inferno, la dottrina del paradiso gode di una certa uniformità tra i teologi bassomedievali: tutti infatti concordano con il fatto che il paradiso (o, meglio, il cielo<sup>2</sup>) è stato creato prima di ogni cosa (*in principio creavit Deus caelum et terram*<sup>3</sup>). A partire da questa lettura della *Genesi*, unita al pensiero aristotelico (che prevede otto sfere mobili o concentriche, messe in moto dall’ultima sfera, quella delle stelle fisse, che a sua volta riceve il movimento del “primo motore immobile”, cioè Dio<sup>4</sup>) e quello tolemaico (che alle otto sfere aristoteliche aggiunge un nono cielo, il Primo Mobile<sup>5</sup>), i pensatori bassomedievali creano un decimo cielo, l’Empireo, sede di Dio; esso è immobile e invisibile ma rimane una realtà fisica, integrata nel cosmo.<sup>6</sup>

Tuttavia, la rappresentazione fisica del paradiso può variare a seconda di quale tradizione si voglia indagare. La prima tradizione letteraria è quella del paradiso

---

<sup>1</sup> A. MORGAN, *Dante e l’Aldilà medievale*, Roma, Salerno Editrice, 2012, pp. 30-31.

<sup>2</sup> Sono necessarie delle specificazioni terminologiche: il termine ‘cielo’ indica il cielo empireo, creato appunto all’inizio di tutto; ‘paradiso’ si riferisce generalmente all’Eden; il ‘firmamento’ infine è il luogo degli astri, creato nel secondo giorno (*Genesi* 1,6).

<sup>3</sup> *Genesi* 1,1.

<sup>4</sup> Informazioni tratte da *Enciclopedia italiana*, Treccani, 1932, voce: *Empireo*, a cura di Umberto Fracassini.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Informazioni tratte da G. FIORAVANTI, *Cielo e terra, Paradiso e Inferno nei teologi del XII secolo*, in *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 197-213, pp. 197-198.

terrestre, che si origina dall'unione tra l'Eden genesiaco e il paradiso eterno. Sebbene la presenza di un giardino *amoenus* sia frequentissima nelle visioni analizzate, esso generalmente costituisce non il paradiso definitivo ma un luogo d'attesa (*Visio Tnugdali*) o purgatoriale (*Visio Alberici*, *Visio monachi de Eynsham*).

La seconda tradizione letteraria deriva dalla descrizione della Gerusalemme celeste dell'*Apocalisse* di Giovanni:

et ostendit mihi civitatem sanctam Hierusalem (...) habentem claritatem Dei, et lumen eius simile lapidi pretioso tamquam lapidi iaspidis sicut crystallum. Et habebat murum magnum et altum habentem portas duodecim (...) et erat structura muri eius ex lapide iaspide; ipsa vero civitas aurum mundum simile vitro mundo.<sup>7</sup>

Questa seconda tradizione è stata predominante nel periodo compreso tra i secoli IV-IX, mentre nel periodo di nostro interesse la raffigurazione della Gerusalemme celeste propriamente detta è limitata al *De revelatione inferni facta Guillelmo puero*. Tuttavia, alcuni elementi della Gerusalemme apocalittica, in particolare la presenza di mura preziose, sono rintracciabili in diverse *visiones*: nel *Tractatus de purgatorio sancti Patricii* c'è un giardino con le mura che funge da paradiso terrestre; invece, nelle visioni di Orm, di Guntelmo, di Thurkill e di Tundalo il giardino con le mura rappresenta il paradiso.

L'ultima tradizione è quella che rappresenta il paradiso usando il modello delle sfere celesti ed è la più frequentemente usata nei secoli XII-XIII; nelle visioni di nostro interesse è ravvisabile nella *Visio Alberici*, *Visio Ormi*, *Visio Godeschalci*, *Visio monachi de Eynsham* e nel *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*. Quello delle sfere celesti è un modello di provenienza orientale e classica che, misconosciuto e ritenuto non canonico per diversi secoli, viene recuperato nel tardo medioevo grazie alle traduzioni che resero nuovamente accessibile il pensiero antico (in particolare il

---

<sup>7</sup> “E mi mostrò la città santa, Gerusalemme, che (...) aveva la gloria di Dio. Il suo splendore era simile a pietra preziosa, come pietra di diaspro cristallino. Aveva un muro di cinta grande ed alto con dodici porte (...). La struttura di questo muro era di diaspro e, quanto alla città, era tutta di oro fine simile a vetro puro” (*Apocalisse*, 21, 10-18).

modello cosmologico del *Timeo* platonico e quello aristotelico nella sua rilettura araba<sup>8</sup>).

Tuttavia, in generale, si può notare nelle *visiones* dei secoli XII-XIII un interesse limitato per questo regno ultramondano, forse proprio a causa della lunga tradizione dogmatica del paradiso, che lascia agli autori meno possibilità di essere originali (al contrario dell'inferno in cui, nonostante i *topoi* non manchino, gli scrittori riescono ad esercitare il proprio "immaginario sadico-spettacolare"<sup>9</sup>).

I tre modelli di paradiso vengono ereditati da Dante, che li propone tra la seconda e la terza cantica della *Commedia*. Per quanto riguarda il primo modello, quello del paradiso terrestre, è probabile che stia alle spalle dell'Eden dantesco, collocato sulla cima della montagna del purgatorio (*Purgatorio*, XXVIII-XXXIII)<sup>10</sup>. La tradizione della Gerusalemme celeste è invece ravvisabile nella descrizione della rosa dei beati: "vedi nostra città quant'ella gira; / vedi li nostri scanni sì ripieni, / che poca gente più ci si disira" (*Paradiso* XXX, vv. 130-132).

Tuttavia, il modello più caro allo scrittore fiorentino è certamente quello delle sfere celesti. I primi nove cieli sono governati ognuno da un'intelligenza angelica: il cielo della Luna è legato agli Angeli; quello di Mercurio agli Arcangeli; quello di Venere ai Principati; quello del Sole ai Podestà; quello di Marte alle Virtù; quello di Giove alle Dominazioni; quello di Saturno ai Troni; quello delle Stelle Fisse ai Cherubine; infine, il Primo Mobile ai Serafini. A questi nove cieli in movimento si aggiunge un decimo cielo, l'Empireo, dimora di Dio, degli angeli e dei beati.

### 3.2 INFERNO

L'Inferno cristiano si origina dall'antico sheol (*šē 'ôl*) ebraico, il regno dei morti che si situa al centro della terra; generalmente questo mondo è presentato come

---

<sup>8</sup> Per una trattazione approfondita su questo argomento si rimanda a H. HUGONNARD-ROCHE, *Contribution arabe à la cosmologie occidentale latine in Cieli e terre nei secoli XI-XII...*, pp. 89-109.

<sup>9</sup> S. PIETRINI, *Nell'inferno del teatro: lo spettacolo della crudeltà nella «Visio Thurkilli» di Ralph of Coggeshall*, in *Mirabilia: gli effetti speciali nelle letterature del Medioevo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2014, pp. 337-363, p. 344.

<sup>10</sup> A. MORGAN, *op. cit.*, pp. 212-213.

“inerte e privo di vita e di attività”<sup>11</sup>. Un elemento è molto interessante ai fini della topografia ultramondana, ossia l’insistenza sul fatto che nello sheol si scende, come in una fossa: “nel lutto io scenderò da mio figlio nello sheol” (*Genesi*, 37.35), “mi hai gettato in una fossa profonda, nelle tenebre, nell’abisso” (*Salmi*, 88.7), “(...) quelli che scendono nella fossa” (*Salmi*, 30.4). Tuttavia, nel *Libro di Enoch*, un apocrifo composito risalente al 170 a.C. circa, è attestata la presenza di un Aldilà diversificato: è presente “un inferno sotto forma di baratro o di valle stretta” e “una montagna terrestre come dimora posta tra luoghi di attesa del giudizio”<sup>12</sup> ma anche “una grande dimora costruita nei cieli”<sup>13</sup>.

Nel corso della tradizione cristiana, si accoglie l’idea di un Aldilà sotterraneo, destinato a essere la sede eterna dei malvagi. Nelle *visiones* altomedievali, come si è potuto vedere molto brevemente nel capitolo I, l’inferno è frequentemente rappresentato come un baratro profondo, caratterizzato da buio, fetore, acqua e fuoco.

Questa visione dell’inferno viene in parte riconsiderata nel XII secolo. Se infatti i filosofi bassomedievali non hanno alcun problema nella collocazione del paradiso, come si è visto, la situazione cosmologica dell’inferno è molto meno chiara, dal momento che l’inferno cristiano non è un luogo esistente dal principio (al contrario del cielo) ma si viene a creare in seguito alla ribellione di Lucifero, che “avviene in un cosmo dove i luoghi sono già stati ordinati e strutturati”; dopo la sconfitta, Lucifero e gli angeli ribelli “perdono la loro sede e per essi (...) deve essere trovato un altro luogo, che però non era stato originariamente creato per loro”<sup>14</sup>.

Un’idea che si diffonde tra i pensatori è quella di attribuire l’aria agli angeli caduti. Nell’*Ysagoge in Theologiam*, per esempio, si legge: *in hunc caliginosum aerem deiectus est*. Più tardi, agli inizi del XIII secolo, Gervasio di Tilbury sostiene che esistono due inferni: quello sotterraneo, che è il seno di Abramo ed è privo di

---

<sup>11</sup> *Storia della Scienza*, Treccani, 2001, voce: *Vicino Oriente antico. Cosmologia e cosmogonia*, a cura di Hermann Hunger, Alfonso Archi, Paolo Xella, Antonio Panaino.

<sup>12</sup> Citazioni e informazioni tratte da J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 33-39.

<sup>13</sup> M. P. CICCARESE, *Visioni dell’Aldilà in Occidente. Fonti modelli testi*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2003, p. 32.

<sup>14</sup> G. FIORAVANTI, *op. cit.*, pp. 200-201.

sofferenze, e “un altro inferno aereo e tenebroso, dove sono stati precipitati per esservi puniti gli angeli cattivi”<sup>15</sup>. Questa collocazione aerea può sembrare molto strana ma si basa su un passo di Agostino che, nel *De genesi ad litteram*, sostiene che gli angeli caduti abbiano ricevuto in punizione un corpo aereo e dunque *demones in hoc elemento maiorem potestatem habent quam in alio, a quo et corpora sumpserunt*<sup>16</sup>.

Tuttavia, l’aria è una dimora solo provvisoria per i demoni. Nella *Summa sententiarum* di Ottone da Lucca (metà del XII secolo ca.) si sostiene che se un demone fallisce nel tentare un essere umano, esso viene precipitato eternamente nel baratro dell’Inferno.

Si ha dunque notizia di due inferni, uno provvisorio e l’altro definitivo; quest’ultimo entrerà pienamente in funzione solo dopo il giudizio universale. Tuttavia, sebbene la parola *barathrum* sottintenda un luogo sotterraneo, nessun teologo lo colloca in una dottrina cosmologicamente coerente.<sup>17</sup>

Un altro problema sollevato dai teologi tra il XII e il XIII secolo è quello del *limbus*. Tralasciando la storia di questo luogo e della problematica origine del termine *limbus*<sup>18</sup>, nel XIII secolo la formula *in limbo inferni* pare riferirsi sia all’inferno dei patriarchi sia al luogo che ospita le anime dei bambini morti prima del battesimo. Entro la metà del XIII secolo, si giunse a una ridefinizione del mondo ultraterreno (che tralascia il paradiso, dal momento che non è un luogo messo in discussione): l’*infernus superior* che venne diviso in due zone, una destinata ai patriarchi (spesso nominata *sinus Abrahae*) e l’altra ai bambini (il *limbus puerorum*); l’inferno propriamente detto; il purgatorio. I rapporti tra questi quattro luoghi variano considerevolmente a seconda del pensatore che si vuole affrontare, ma in generale:

dal punto di vista materiale, il limbo dei bambini doveva trovarsi più lontano dall’inferno, perché la pena che vi si scontava non prevedeva le fiamme come invece quella purgatoria; rispetto alla durata, invece, la condanna dei bambini era peggiore perché non a termine, come quella delle anime del purgatorio, ma

---

<sup>15</sup> GERVASIO DA TILBURY, *Otia Imperialia*, in *Scriptores Rerum Brunsvicensium*, Hannover 1707, tomo I, p. 921, ed. Leibniz (citata in J. LE GOFF, *op. cit.*).

<sup>16</sup> Le citazioni della *Ysagoge in Theologiam* e di Agostino sono ambedue tratte da G. FIORAVANTI, *op. cit.*, p. 201.

<sup>17</sup> Le informazioni sono tratte da G. FIORAVANTI, *op. cit.*, pp. 200-207.

<sup>18</sup> Si rimanda a C. FRANCESCHINI, *Storia del limbo*, Milano, Feltrinelli, 2017.

eterna - dunque la qualità della pena ivi scontata avvicinava il limbo all'inferno dei dannati.<sup>19</sup>

Queste problematiche, riferite alla posizione aerea dell'inferno degli angeli caduti e all'esistenza di un limbo, non sembrano interessare le *visiones* bassomedievali. Come si è potuto osservare nel capitolo II, l'inferno è generalmente rappresentato come un luogo multiplo e terreno, mentre il limbo non compare né come *sinus Abrahae* né come *limbus puerorum* (una parziale eccezione può essere osservata nel II capitolo della *Visio Alberici*, dove però la pena subita dai bambini sembra essere temporanea e dovuta non all'assenza del battesimo ma alle colpe che ogni essere umano compie, indipendentemente dall'età).

A organizzare l'inferno delle *visiones* contribuisce non tanto il pensiero filosofico-teologico quanto l'evoluzione delle discipline giuridico-teologiche. Dal XII secolo, infatti, si assiste alla nascita delle *summae confessorum*, ossia dei manuali che derivano dalla precedente letteratura penitenziale<sup>20</sup> ma risentono soprattutto dell'enfasi bassomedievale posta sull'individuo. Rispetto ai vecchi libri penitenziali, nelle *summae* “non sono più fissate le punizioni prescritte per i singoli peccati; (...) colui che si sottopone alla confessione è trattato come un individuo con particolari circostanze e tendenze”<sup>21</sup>. Quest'attenzione all'individuo è particolarmente visibile, all'interno delle visioni, nella *Visio monachi de Eynsham* dove il visionario, più che categorie, osserva proprio le singole anime che talvolta, pur essendo colpevoli di grandi peccati, si salvano grazie a delle attenuanti del tutto personali (è il caso dell'orafo del capitolo XIX che, pur avendo perseverato nell'alcolismo fino alla fine, viene salvato grazie alla sua devozione a san Nicola).

Un altro cambiamento sociale che ha contribuito all'evoluzione dell'inferno è la rinascita giuridica del secolo XII. Molte pene previste dal codice civile si ritrovano come punizioni infernali o purgatoriali: per esempio, nella *Visio Alberici* (cap. IV), si

---

<sup>19</sup> C. FRANCESCHINI, *op. cit.*, p. 61.; le informazioni sul limbo sono tratte da questo volume, pp. 46, 60-61.

<sup>20</sup> “Opere, nelle quali venivano catalogate le singole colpe con le rispettive pene canoniche, a uso dei direttori di anime per l'amministrazione del sacramento della penitenza” (definizione tratta da *Enciclopedia Italiana*, Treccani, 1935, voce: *Penitenziali, libri*, a cura di Arnaldo Bertola).

<sup>21</sup> A. MORGAN, *op. cit.*, p. 155.

ritrova il principio “occhio per occhio” riferito alle donne che in vita si rifiutarono di allattare e da morte devono nutrire dei serpenti<sup>22</sup>.

### 3.3 PURGATORIO

Il terzo regno ultramondano si differenzia dagli altri due dal momento che, se l'esistenza del paradiso e dell'inferno è attestata nella Bibbia, del purgatorio invece non c'è traccia nelle Sacre Scritture; inoltre, come segnala Tommaso d'Aquino, la ragione umana non è in grado di definire e comprendere fino in fondo questo luogo<sup>23</sup>.

L'idea di una purgazione *post mortem* è molto più antica e si basa in particolare su due passi biblici: il primo, come si è già ricordato diverse volte, è una citazione paolina (*1 Cor.*, 3 10-15) e apre al tema del fuoco purgatorio<sup>24</sup>; il secondo passo, invece, proviene dal libro dei *Maccabei* ed è relativo alla preghiera di intercessione per i morti<sup>25</sup>. A partire da questi passi, la riflessione teologica conobbe una sintesi con Agostino: la purgazione si situa tra la morte e il giorno del giudizio e dura fino alla completa espiazione dei peccati; essa avviene per mezzo del fuoco, reale o metaforico che sia. Altro “padre del purgatorio” è Gregorio Magno, che riflette in particolar modo sui peccati che possono essere purgati (ovvero “i peccati minimi e molto lievi”, peraltro compiuti all'interno di una vita generalmente votata la bene) ma soprattutto tratta il tema delle preghiere di suffragio, sostenendo che “se le colpe non sono incancellabili dopo la morte, la sacra offerta d'ostia salvifica è in genere di grande aiuto per le anime”<sup>26</sup>. Per quanto infine riguarda il luogo della purgazione, i teologi (e anche gli autori delle *visiones*) sono molto vaghi: per alcuni si colloca nell'inferno superiore, per altri su una montagna, per altri ancora nei luoghi terreni del peccato.

---

<sup>22</sup> Esempio tratto da A. MORGAN, *op. cit.*, p. 158.

<sup>23</sup> *De loco purgatorio non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes ad hoc possunt efficaces induci* (TOMMASO D'AQUINO, *IV Sent.*, dist. XXI, q. 1 a. 1 qu. 2; citato in A. MORGAN, *op. cit.*, p.185).

<sup>24</sup> Si vedano *Visio Godeschalci*, pp. 79-80 e *Visio Thurkilli*, p. 103.

<sup>25</sup> “Perché, se non avesse avuto ferma fiducia che i caduti sarebbero risuscitati, sarebbe stato superfluo e vano pregare per i morti. Ma se egli pensava alla magnifica ricompensa riservata a coloro che si addormentano nella morte con sentimenti di pietà, la sua considerazione era santa e devota. Perciò egli fece offrire il sacrificio espiatorio per i morti, perché fossero assolti dal peccato” (*2 Mac.*, 12 44-45).

<sup>26</sup> *Dialogi*, IV, 57 (consultato in J. LE GOFF, *op. cit.*, pp. 102-104).



Come nota Le Goff, “tra Gregorio Magno e il secolo XII (...) l’abbozzo del Purgatorio non fa progressi”<sup>27</sup>. Negli ultimi secoli del medioevo, si sente invece la necessità non solo di chiarire l’identità dei purganti ma soprattutto di collocare la purgazione in uno spazio ben preciso.

Dal punto di vista sociale, tra la fine dell’XI secolo e la metà del XIII secolo si assiste, come si è già detto, ad un forte sviluppo giuridico, che comporta nuove concezioni sul peccato e sulla penitenza. In particolare, si distinguono due aspetti del peccato: il primo è quello della *culpa* del peccatore, che è data dal *consensus* e, seppur di norma comporti la dannazione, può essere rimessa attraverso la contrizione e la confessione; il secondo, invece, è la *poena* (il castigo espiatorio), che può essere cancellata dalla penitenza affidata dal confessore. La *poena* può essere scontata sulla terra ma, se la vita dovesse terminare prima, verrà conclusa nel purgatorio; imprescindibile è invece il pentimento. Nel terzo mondo ultramondano, inoltre, sono puniti i peccati veniali, che “possono lecitamente sfuggire al vaglio della confessione”. Gli abitanti del purgatorio, dunque, sono i mediocri (o i mediocrementemente buoni), ovvero coloro che non sono stati né del tutto buoni né del tutto cattivi.<sup>28</sup>

Per quanto riguarda invece il bisogno di dare una collocazione precisa al purgatorio, dobbiamo tenere conto che dall’XI secolo la cristianità inizia a esplorare il mondo e a voler tracciare schemi fisici tanto dell’Aldiquà che dell’Aldilà. Tuttavia, trovare un’ubicazione al purgatorio non è semplice.

Guglielmo di Alvernia (1180-1249) abbozza una geografia dell’aldilà: se il luogo della felicità si trova nell’Empireo e il luogo della sofferenza nelle profondità della terra, il purgatorio, in cui felicità e sofferenza si uniscono, non può che trovarsi a metà strada, ossia sulla terra.<sup>29</sup>

Bonaventura, frate francescano vissuto tra il 1217 ca. e il 1274, ritiene che “il luogo del purgatorio è probabilmente, secondo la legge comune, di sotto, ma si trova nel mezzo secondo l’economia divina”. a complicare ulteriormente la teoria di

---

<sup>27</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 108.

<sup>28</sup> Informazione e citazioni sono tratte da J. LE GOFF, *op. cit.*, pp. 240-253. Per una definizione di peccato veniale si rimanda a *Visio monachi de Eynsham*, p. 89.

<sup>29</sup> J. LE GOFF, *op. cit.*, pp. 272-275.

Bonaventura è il tentativo di integrare in questa geografia la parcellizzazione del purgatorio: scrive infatti che “non tutti sono purgati nello stesso luogo, benché probabilmente molti lo siano in un certo luogo”.<sup>30</sup>

Alberto Magno, domenicano vissuto tra il 1206 e il 1280, sostiene nel *De resurrectione* che il purgatorio è un luogo situato presso l’inferno e allo stesso tempo è la parte superiore dell’inferno. Tuttavia, il frate distingue nettamente, a livello morale, l’inferno e il purgatorio: se fisicamente il purgatorio è associato all’inferno, dal punto di vista morale tende verso il paradiso, poiché il male che vi viene purgato non è mortale ma veniale e inoltre perché in esso è sempre presente il bene della grazia.<sup>31</sup>

Il purgatorio delle *visiones*, tuttavia, non risente tanto delle speculazioni teologiche quanto della pratica pastorale, che ha due direzioni principali: alcuni autori, vogliono operare una netta distinzione tra purgatorio e inferno, sottolineando che la terza zona ultramondana è soprattutto un luogo di speranza (Cesario di Heisterbach ne è un esempio<sup>32</sup>); altri autori, come Stefano di Bourbon<sup>33</sup>, inseriscono invece il purgatorio in una prospettiva di “cristianesimo della paura”<sup>34</sup> e dunque si assiste ad un’infernalizzazione del regno.

Dal punto di vista letterario, possiamo notare che nelle *visiones* è molto più frequente l’infernalizzazione del purgatorio, data dalla presenza dei demoni e anche dalla difficoltà di distinguere spazialmente il regno infernale e quello purgatoriale. In Dante, invece, il polo intermedio del purgatorio si avvicinerà molto al polo del paradiso, in maggiore continuità con la teologia.

Il purgatorio dunque necessita di una lunga tradizione letteraria e teologica per potersi affermare pienamente nella mentalità cristiana occidentale. Dal punto di vista dottrinale, il purgatorio ‘nasce’ leggermente più tardi, intorno alla metà del XIII secolo. Nel marzo del 1254, infatti, Innocenzo IV (1195 ca. - 1254) in una lettera inviata ai cristiani greci di Cipro dichiara che:

---

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 282-287.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 290-293.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 352.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 353-359.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 354.

noi, considerando che i greci affermano di non trovare presso i loro dottori alcun nome proprio e certo per designare il luogo di tale purgazione, e che d'altra parte nelle tradizioni e nelle autorità dei santi Padri tale nome è il Purgatorio, vogliamo che per l'avvenire questa espressione sia accolta anche da loro.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Traduzione tratta da LE GOFF, *op. cit.*, p. 321.

## CONCLUSIONE GENERALE

Tra l'ultima *visio* latina, la *Visio Thurkilli* (1206), e la *Commedia* di Dante (1304/1307-1321) trascorre, come si è detto, un intero secolo. Durante questi cento anni sono numerosi i cambiamenti sociale e culturali che hanno potuto influenzare il capolavoro dantesco. Innanzitutto, durante il IV Concilio Lateranense (1215-1216), Innocenzo III incoraggiò la crescita di una letteratura religiosa popolare, finalizzata alla “correzione del vizio” e a spingere “tutti i cristiani verso la gloria del paradiso”<sup>1</sup>. Dal punto di vista teologico e filosofico, è nel XIII secolo che si diffonde il modello cosmologico di Tolomeo, da cui Dante riprende l'organizzazione dei cieli e la dimensione geocentrica dell'universo, e il pensiero di Tommaso d'Aquino, fondamentale per la classificazione dei sette vizi capitali (superbia/vanagloria, invidia, rabbia, tristezza/pigrizia, avarizia/cupidigia, gola, lussuria), riproposta da Dante nel *Purgatorio*<sup>2</sup>.

Infine, Dante può senza dubbio contare sulla tradizione visionaria latina dei secoli che lo hanno preceduto. Al di là di tutte le speculazioni sulla diretta conoscenza o meno delle *visiones* da parte di Dante, è indubbio che “he was completely familiar with the tradition” e che “based on the centuries of speculation that preceded his work, Dante was able to prepare a cohesive, imaginative, literary and brilliant summation of the subject”.<sup>3</sup> Dunque, sebbene le *visiones* non possano vantare la perizia tecnica e la profondità dell'opera di Dante, esse vanno a costituire l'imprescindibile base culturale su cui la *Commedia* si innesta e senza cui non potrebbe esistere.

Assodato ciò, spero con questa tesi di aver mostrato, anche solo in piccola parte, la bellezza e l'originalità di questi testi, a mio parere validi di per sé e non solo nella prospettiva dell'opera dantesca.

---

<sup>1</sup> Informazioni e citazioni sono tratte da A. MORGAN, *Dante e l'aldilà medievale*, Roma, Salerno, 2013, p. 167.

<sup>2</sup> *Summa Theologiae*, Ia IIae q.84 a.4 (tratto da A. MORGAN, *op. cit.*, pp. 169-170).

<sup>3</sup> Le citazioni sono tratte da E. GARDINER, *Visions of Heaven and Hell before Dante*, New York, Italica Press, 1989, pp. XXVI-XXVII.

## APPENDICE I: tabella dei luoghi

Con queste tabelle si vuole mostrare graficamente come luoghi simili siano stati diversamente declinati nelle varie *visiones*; si tenga presente che talvolta l'appartenenza a un luogo ad un regno è basata su ragionamenti teorici e non su indicazioni testuali: si invita dunque a consultare il capitolo II, laddove sia indicato con “?” il dubbio sulla reale appartenenza. È stato escluso dalla trattazione il *De vita sua* di Guiberto di Nogent, a causa della dimensione eccessivamente onirica del mondo rappresentato.

### Inferno e purgatorio

LUOGO		REGNO ULTRAMONDANO	CATEGORIA DI ANIME	VISIONE
Generico	Segni particolari			
BARATRO/POZZO	Buio, fetido, pieno di urla	Inferno inferiore	Peccatori peggiori, che non verranno giudicati	V. Alb.
	Fetido, profondissimo	Inferno	/	V. God.
	Che sputa fiamme	Inferno superiore (?)	Simoniaci	V. Alb.

		Inferno inferiore	/	V. Tund.
				V. Orm
				V. Will.
	A voragine	Inferno inferiore	/	V. Thur.
<b>CASA</b>	Enorme e rotonda, infiammata	Inferno superiore	Golosi e fornicatori	V. Tund.
	Simile alle fucine dei fabbri	Inferno superiore	Anime che hanno accumulato più peccati	V. Tund.
	Di rovi e tormenti	Purgatorio	Tutte le anime	V. Alb.
<b>CAMPO</b>	Ricoperto di terra, infiammato e pieno di vermi	Purgatorio (infernalizzato)	Sodomiti	V. Eyn.
	Pieno di spine e rovi, gelato	Purgatorio	/	V. God.
	Tenebroso, da cui fuoriescono i camini della gehenna	?	Vari peccatori	V. Gunt.

	Con bestie	Purgatorio	/	Purg. Patr.
	Con vento ora caldo, ora freddo	Purgatorio	/	Purg. Patr.
	Con fuoco	Purgatorio	/	Purg. Patr.
	Tormentato dalla pioggia e dal vento	Luogo d'attesa	<i>Non valde mali</i>	V. Tund.
	Con calderoni	Inferno	/	V. Thur.
<b>CORRIDOIO</b>	Due muri tra cui bruciano fiamme	Purgatorio	Anime che hanno compiuto azioni malvage e azioni buone, anime cattive salvate dal giudizio individuale	V. Thur.
<b>CROCEVIA</b>	Da esso si diramano tre strade: due verso il paradiso, una verso il baratro infernale	Purgatorio	/	V. God.

<b>FIUME</b>	Di pece ardente (connesso a: Ponte di ferro)	Purgatorio	Tutte le anime	V. Alb.
	Di ghiaccio	Inferno	/	V. Orm.
	Scuro e fetido (connesso a: Montagna gelata e infiammata)	Purgatorio (infernalizzato)	Tutte le anime, divise per categorie a seconda del peccato	V. Eyn.
	Scuro, fetido, infiammato (connesso a: Ponte scivoloso, stretto e alto)	Purgatorio	/	Purg. Patr.
	Pieno di lame taglienti	Purgatorio	/	V. God.
<b>GEHENNA</b>	Con ruota di legno	Inferno inferiore	Giuda	V. Gunt.
<b>INCENDIO</b>	Smisurato, auto-alimentato	Purgatorio	/	V. God.



<b>LAGO/STAGNO</b>	Di fuoco	Inferno superiore (?)	Odiatori e omicidi	V. Alb.
	Rosseggiante, di metallo liquefatto	Inferno superiore (?)	Sacrileghi	V. Alb.
	Oscuro, di acqua sulfurea	Inferno superiore (?)	Detrattori e falsi testimoni	V. Alb.
	Ghiacciato, con una bestia orribile	Inferno superiore	Lussuriosi	V. Tund.
	Freddo e salato	Purgatorio	Anime che hanno compiuto azioni malvage e azioni buone, anime cattive salvate dal giudizio individuale	V. Thur.
<b>MONTAGNA</b>	Una parte infiammata, una parte gelata	Purgatorio (infernalizzato)	Tutte le anime, divise per categorie a seconda del peccato	V. Eyn.
		Inferno superiore	Traditori	V. Tund.

	Con vento gelido	Purgatorio		Purg. Patr.
<b>PONTE</b>	Di ferro (connesso a: Fiume di pece)	Purgatorio	Tutte le anime	V. Alb.
	Di legno, stretto (connesso a: Valle profonda, putrida, tenebrosa con fiume)	Inferno superiore		V. Tund.
	Lungo, stretto, con chiodi (connesso a: Valle paludosa)	Inferno superiore	Ladri	V. Tund.
	Scivoloso, stretto e alto	Purgatorio	Tutte le anime	Purg. Patr.
	Con punte e spine	Purgatorio	Anime che hanno compiuto azioni malvage e azioni buone, anime cattive salvate dal giudizio individuale	V. Thur.

<b>SCALA</b>	Di ferro ardente	Inferno superiore (?)	Coloro che non si astennero dai piaceri carnali durante i giorni sacri	V. Alb.
	Stretta e ripida, con demoni	Precede il paradiso		V. Gunt.
<b>TEATRO</b>	Con sedie di chiodi	Inferno superiore	Vari dannati	V. Thur.
<b>TERME</b>		Purgatorio		Purg. Patr.
<b>VALLE</b>	Di fuoco	Inferno superiore (?)	Bambini	V. Alb.
	Di ghiaccio, con incendio inestinguibile	Inferno		V. Orm
	Di ghiaccio	Inferno superiore (?)	Adulteri, incestuosi, stupratori, coloro che si macchiano di lussuria con le concubine	V. Alb.
	Con alberi	Inferno superiore (?)	Donne che non vollero allattare gli orfani, lussuriose	V. Alb.

	Tenebrosa, contraddistinta dal calore	Inferno superiore (?)	Coloro che abbandonarono l'ordine monastico o ecclesiastico; coloro che disperarono della remissione dei peccati; coloro che commisero spergiuro, adulterio, sacrilegio, falsa testimonianza... Probabilmente anche ladri e rapinatori	V. Alb.
		Purgatorio		Purg. Patr.
	Tenebrosa, con carboni ardenti e una copertura a graticola	Inferno superiore	Assassini	V. Tund.
	Tenebrosa, con fiamme e ghiaccio	Inferno		V. Will.
	Profonda, putrida, tenebrosa con fiume (connessa a: Ponte stretto e di legno)	Inferno superiore	Superbi	V. Tund.
	Paludosa	Purgatorio (infernalizzato)	Tutte le anime, divise per categorie a seconda del peccato	V. Eyn.
Inferno superiore		Ladri	V. Tund. (connesso a: Ponte stretto,	

				lungo, con chiodi)
--	--	--	--	--------------------

### Paradiso celeste e terrestre

LUOGO		REGNO ULTRAMONDANO	CATEGORIA DI ANIME	VISIONE
Generico	Segni particolari			
<b>ACCAMPAMENTO</b>	(connesso a: Campo circondato da mura d'oro)	Paradiso	Monaci e virtuosi	V. Tund.
<b>BASILICA/TEMPIO</b>	Senza pareti	Zona neutra, legata al purgatorio	Tutte le anime subito dopo la morte	V. Thur.
		Pre-purgatorio		Purg. Patr.
	Luminosa, cesellata, con una pianta a croce, circondata da abitazioni	Paradiso terrestre		V. God.

	Diviso in: Atrio occidentale, zona meridionale, zona settentrionale e dimore dei giusti (Connesso a: "Monte della gioia")	Purgatorio e paradiso (dimore in paradiso)		V. Thur.
	D'oro, circondato da mura preziose	Paradiso	Tre sante vergini	V. Thur.
	Cappella sospesa in aria, piccola fuori ma grande dentro	Paradiso	Madonna e beati	V. Gunt.
<b>CASA</b>	Piccola ma ornata	Paradiso terrestre		V. God.
	Preziosa e luminosa	Purgatorio	Re Cormac (che però subisce una punizione temporanea in alcune ore del giorno)	V. Tund.
<b>GIARDINO/CORTILE</b>	Profumato e meraviglioso	Paradiso terrestre	Anime purificate, prima del giudizio universale	V. Alb (connesso a: Eden)
		Luogo d'attesa	<i>Non valde boni</i>	V. Eyn.
	Ameno, circondato da	Paradiso	Adamo	V. Tund.

	mura preziose			V. Thur.
			Santi bambini, uomini religiosi e santi monaci, uomini e donne comuni	V. Orm
		Paradiso terrestre	Anime purificate dalle prove purgatoriali	Purg. Patr.
	Circondato da mura d'argento	Paradiso	Consorti fedeli	V. Tund.
	Circondato da mura d'oro (connesso a: Accampamento)		Martiri e casti	
	Circondato da mura d'oro e pietre preziose		Vergini e schiere angeliche	
	<b>CITTÀ</b>	Circondata da mura	Paradiso celeste	
Paradiso			Beati dotati di "fede certissima"	V. Eyn.
Aperta e sconfinata		Paradiso terrestre		V. Will.
				V. God.

<b>EDEN</b>	/	Paradiso terrestre	Anime pure, dopo il giudizio universale	V. Alb. (connesso a: Campo profumato e meraviglioso)
<b>MONTAGNA</b>	“Della gioia” (connessa a: Tempio, atrio occidentale e zona meridionale e zona settentrionale e zona interna)	Paradiso terrestre		V. Thur.
<b>PALAZZO</b>	Signorile	Paradiso terrestre		V. God.
	Regale			
<b>SFERE CELESTI</b>	Cielo della stella meridiana	Paradiso celeste	/	V. Alb.
	Cielo di Marte		/	
	Cielo di Mercurio		/	
	Cielo del Sole		/	
	Cielo di Giove		/	
	Cielo di Venere		Cori dei santi, degli angeli, degli arcangeli, dei patriarchi, dei profeti, degli apostoli, dei	

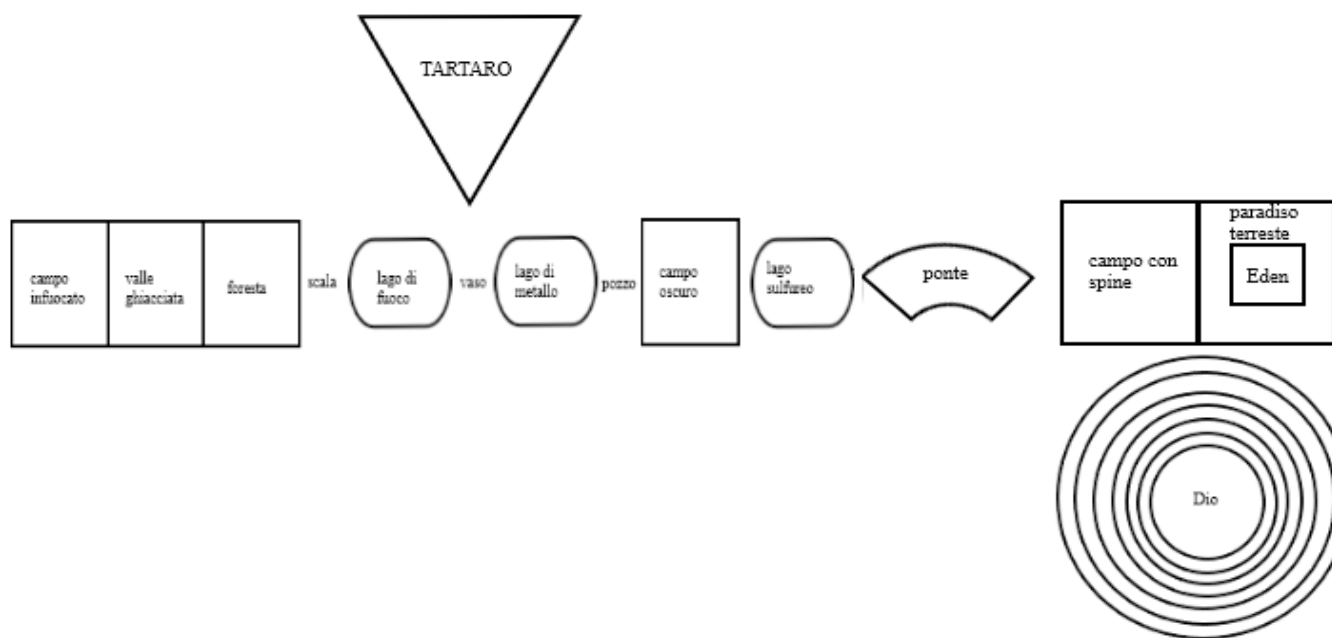


			martiri, dei confessori e delle vergini	
	Cielo di Saturno		Dio e cherubini	
	Cielo non specificato		Essenza divina eterna, angeli e anime dei giusti che hanno raggiunto la perfezione angelica	V. Eyn.
			Dio, Gesù in croce, Madonna, Apostoli	V. Orm
		Beati	Purg. Patr.	
<b>VALLE</b>	Di puro etere (connesso a: Cappella sospesa in aria)	Paradiso	Madonna e beati	V. Gunt.

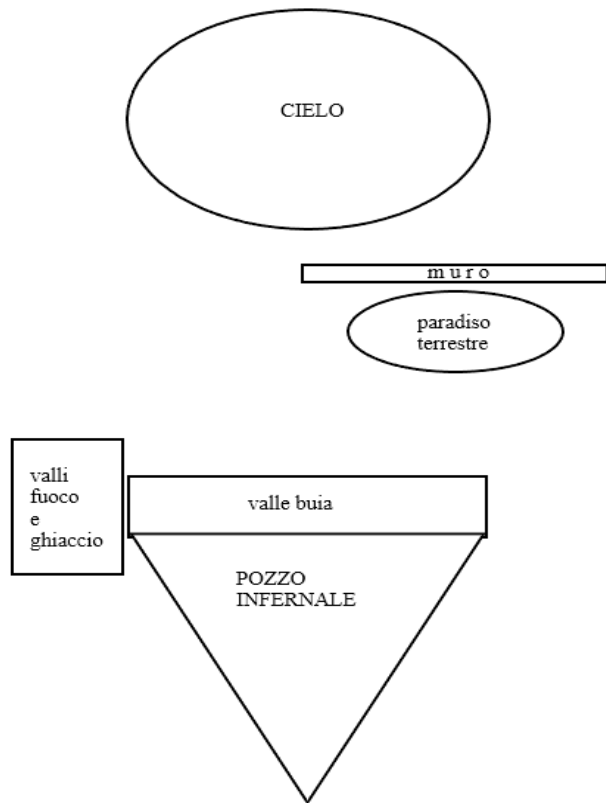
## APPENDICE II: tavole dei luoghi

Lo scopo di queste tavole è quello di illustrare graficamente la configurazione dell'Aldilà nelle diverse *visiones* trattate nel capitolo II (a cui si rimanda per un'analisi più approfondita). Si è scelto di non trattare il *De vita sua* di Guiberto di Nogent a causa della dimensione eccessivamente onirica dell'Aldilà tratteggiato.

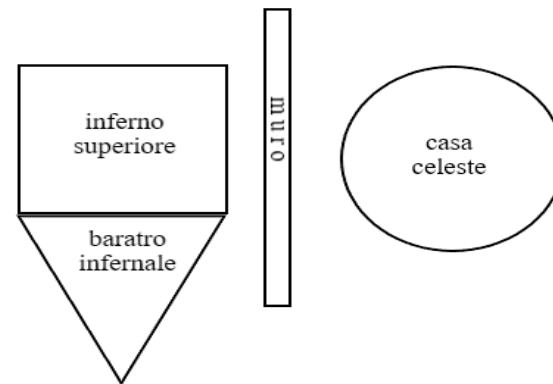
**Alberico e Pietro Diacono, *Visio Alberici***



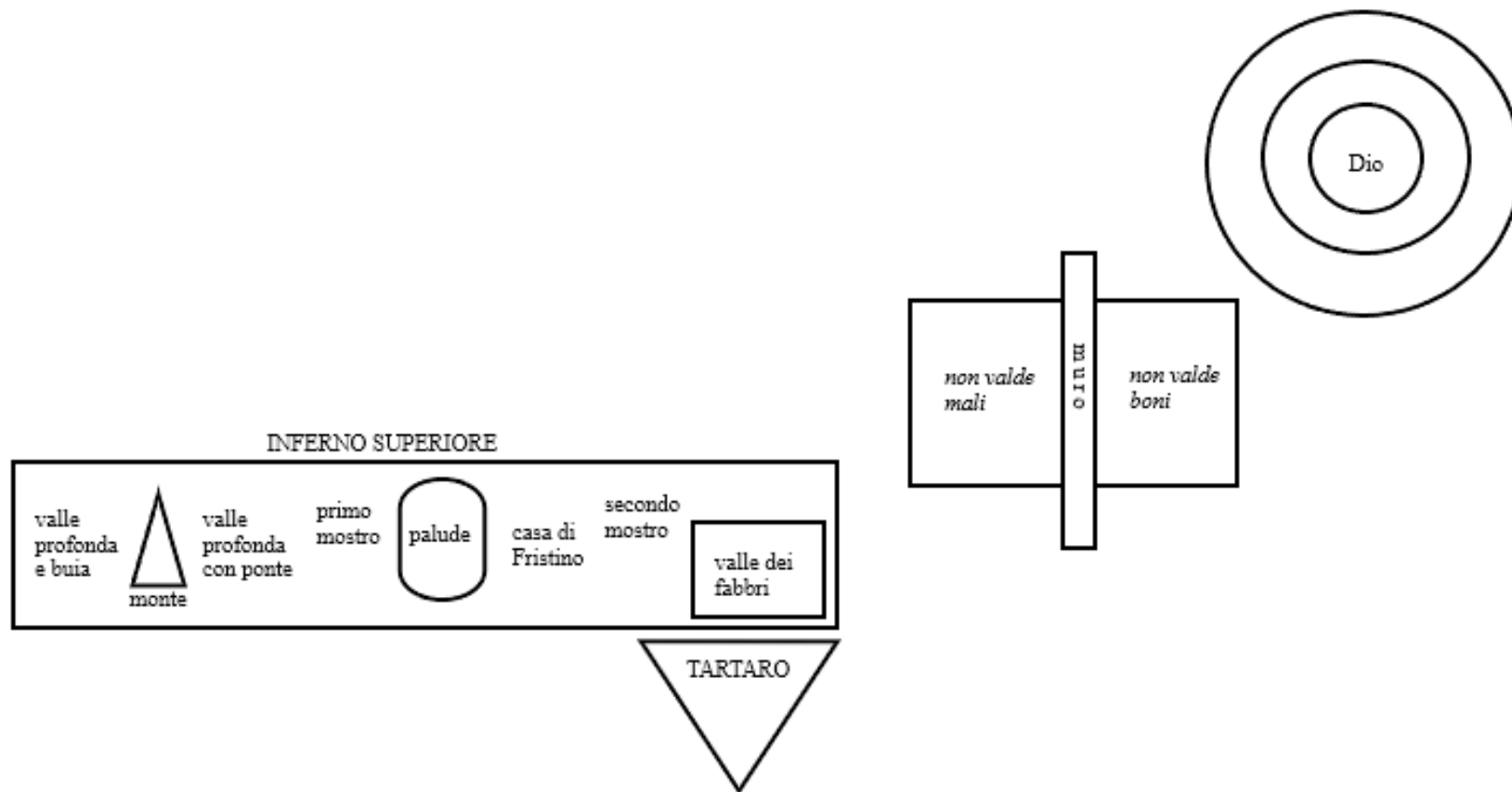
Sigar, *Visio Ormi*



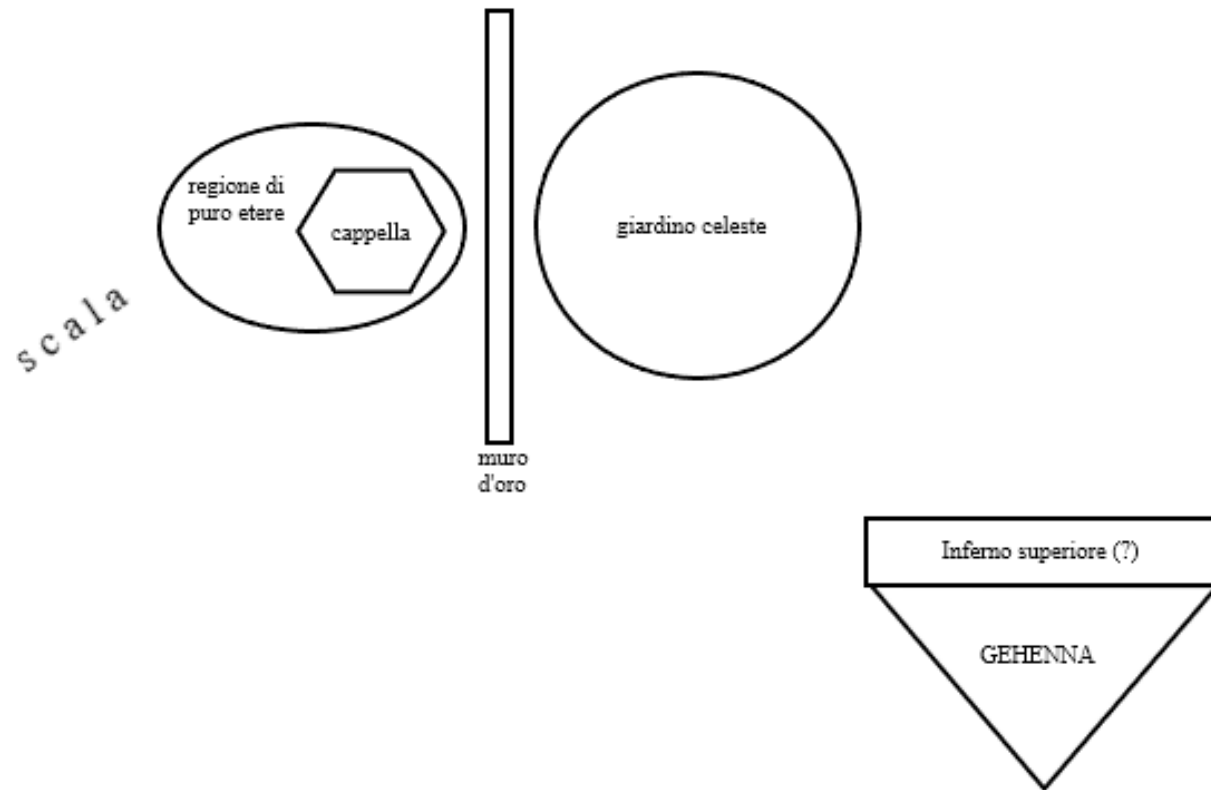
*De revelatione inferni facta Guillelmo puero*



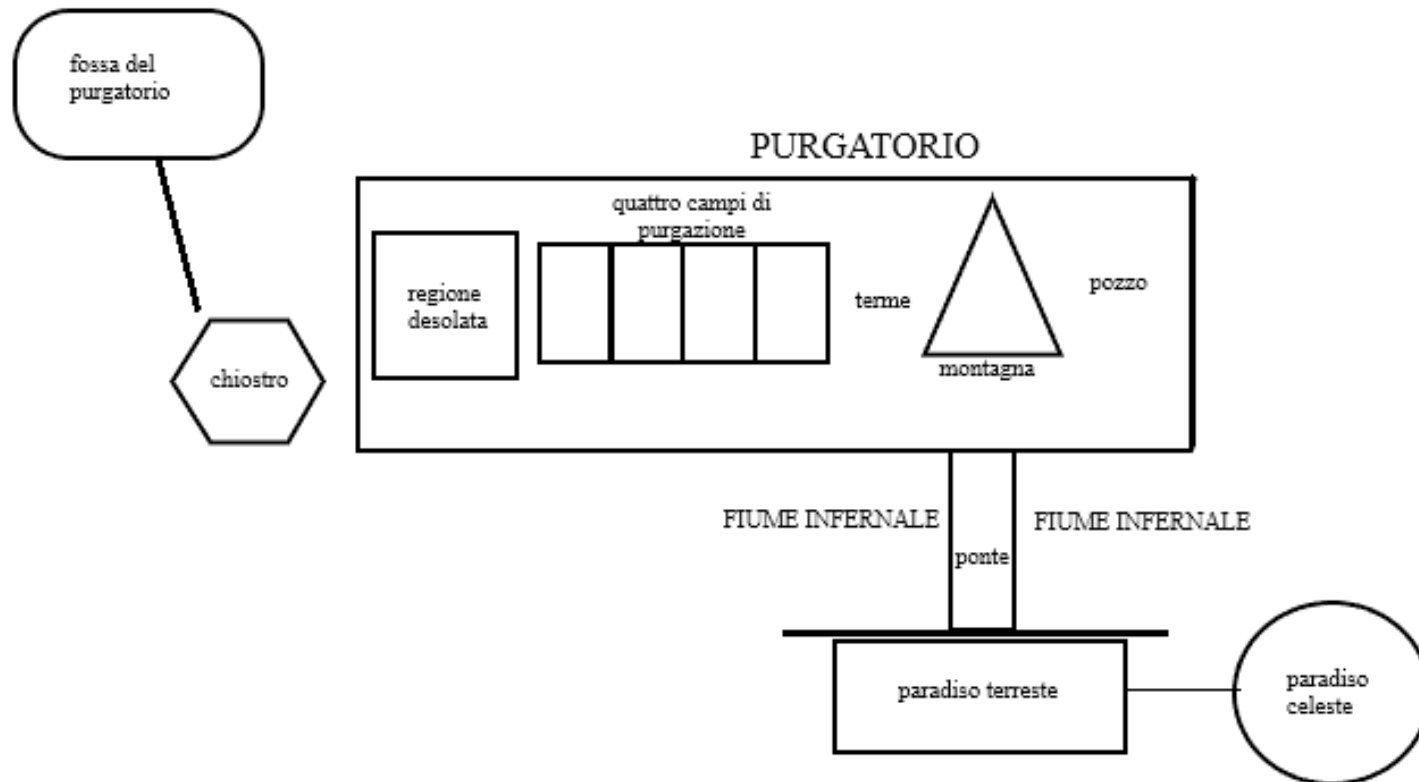
Monaco Marco, *Visio Tnugdali*



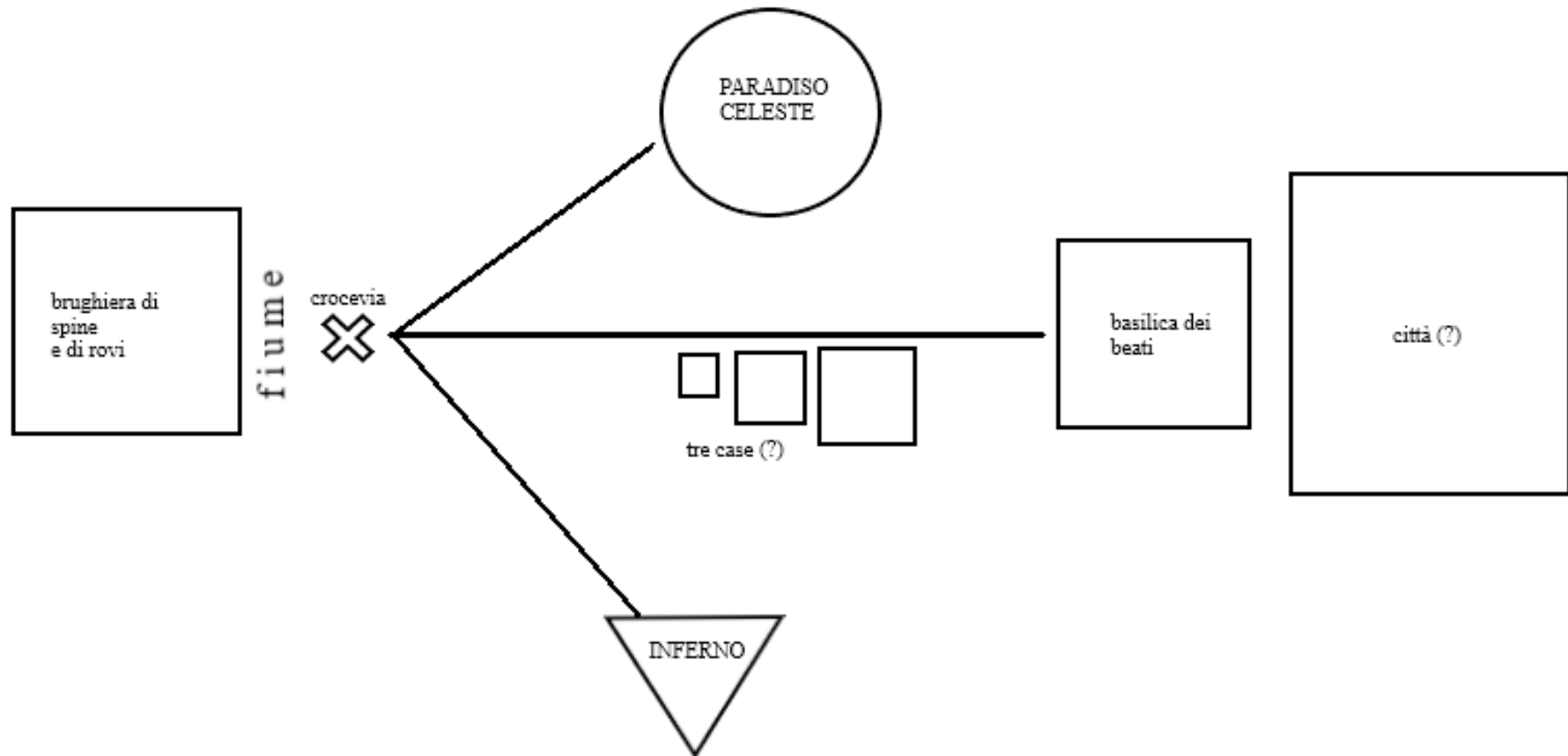
Pietro il Venerabile, *Visio Gunthelmi*



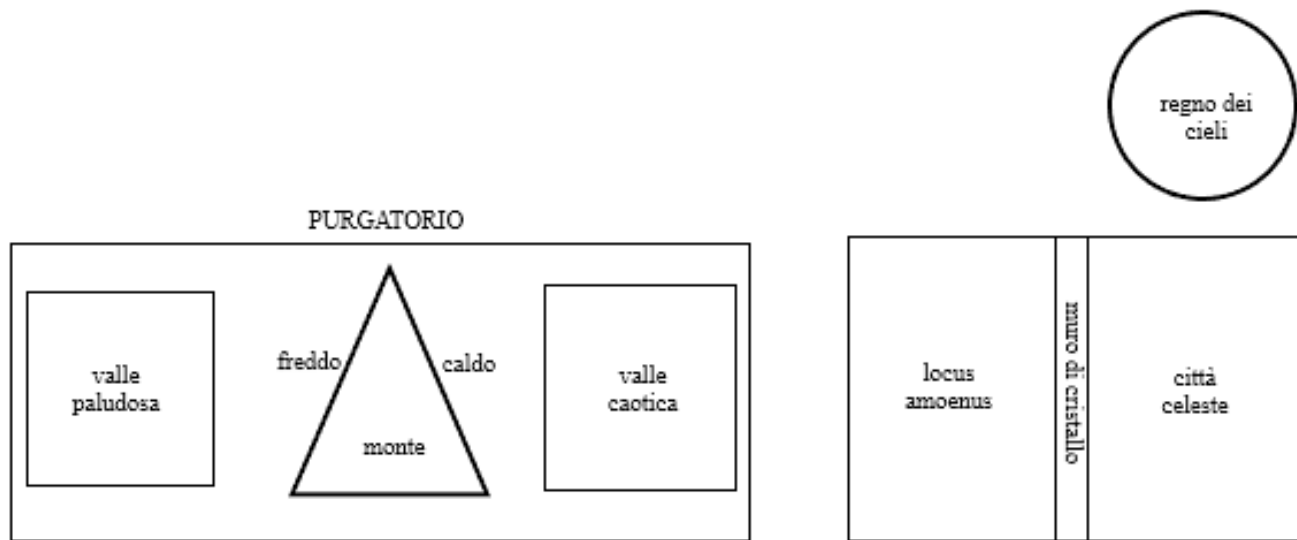
H. di Saltrey, *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*



*Visio Godeschalci*

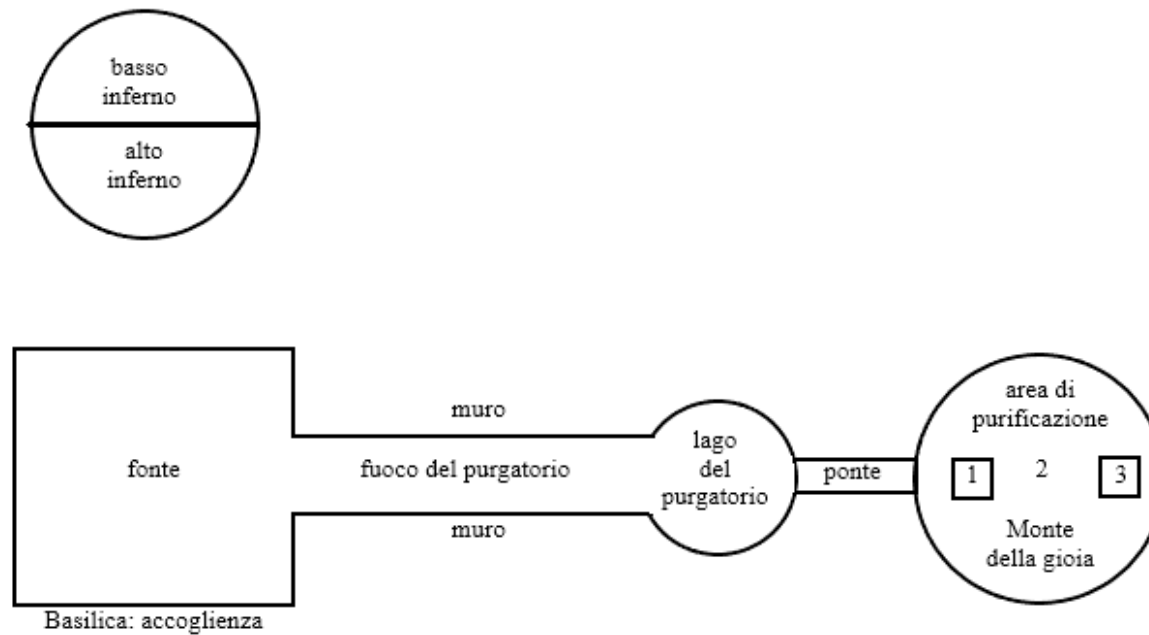


Adam di Eynsham, *Visio monachi de Eynsham*





Ralph di Coggeshall, *Visio Thurkilli*<sup>1</sup>



LEGENDA: 1. Tempio; 2. *Locus amoenus*; 3. Tempio aureo

<sup>1</sup> Lo schema della *Visio Thurkilli* è tratto, con poche modifiche, da A. MORGAN, *Dante e l'aldilà medievale*, Roma, Salerno, 2013, p. 166.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

### Fonti

#### **Adam di Eynsham, *Visio monachi de Eynsham***

S. CREMONESI, *Le visiones dell'aldilà nella cultura medievale: la Visio monachi de Eynsham*, 2017/18.

Consultabile all'indirizzo:

<http://www.studilefili.unimi.it/extfiles/unimidire/56101/attachment/cremonesi-visio-monachi-de-eynsham.pdf>

#### **Alberico e Pietro Diacono, *Visio Alberici***

C. GIZZI, *Il ponte del capello. Elementi della tradizione islamica e della Visione di Alberico nella poesia di Dante*, Pescara, Ianieri editore, 2008.

M. INGUANEZ, *Miscellanea Cassinese*, Montecassino, 1932, XI pp. 83-103.

#### **Dante, *Divina Commedia***

DANTE, *La Divina Commedia. Inferno*, a cura di U. BOSCO - G. REGGIO, Firenze, Le Monnier, 1983.

DANTE, *La Divina Commedia. Purgatorio*, a cura di U. BOSCO - G. REGGIO, Firenze, Le Monnier, 1993.

DANTE, *La Divina Commedia. Paradiso*, a cura di U. BOSCO - G. REGGIO, Firenze, Le Monnier, 1986.

#### ***De revelatione inferni facta Guillelmo puero***

VINCENZO DI BEAUVAIS, *De revelatione inferni facta Guillelmo puero*, in *Bibliotheca mundi seu speculi maioris*, l. IV. *Speculum historiale*, XXXVII 84-85, Duaci 1624, pp. 1125-26. [Ed. anast., Graz, s.e., 1965].

**Guiberto di Nogent, *De vita sua***

F. CARDINI - N. TRUCI CAPPELLETTI, *Sogni e memorie di un abate medievale*, Novara, Europa, 1986.

J. P. MIGNE, *Patrologia latina*, 56, 876-879.

**H. di Saltrey, *Tractatus de purgatorio sancti Patricii***

*Il Purgatorio di san Patrizio: documenti letterari e testimonianze di pellegrinaggio (secc. 12.-16.)*, a cura di G. P. MAGGIONI - R. TINTI - P. TAVIANI, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2018.

**Maria di Francia, *L'Espurgatoire Seint Patriz***

MARIA DI FRANCIA, *Il Purgatorio di san Patrizio*, a cura di S. M. BARILLARI, Edizioni dell'Orso, 2004.

**Monaco Marco, *Visio Tnugdali***

A. WAGNER, *Visio Tnugdali lateinisch und altdeutsch*, Hildesheim, New York, 1982, pp. 3-56.

**Omero, *Odissea***

OMERO, *Odissea*, a cura di R. CALZECCHI ONESTI, Trento, Einaudi, 2013.

**Pietro il Venerabile, *Visio Gunthelmi***

G. CONSTABLE, *Cluniac studies*, London, Variorum, 1980, pp. 93-113.

**Ralph di Coggeshall, *Visio Thurkilli***

E. F. VIOLANTE, *Le visioni dell'aldilà prima di Dante: la Visio Thurkilli*, 2017-2018 (basata sull'edizione critica di P. G. SCHMIDT "*Visio Thurkilli*" *relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall*, Leipzig, 1978).

Consultabile all'indirizzo:

<http://www.studilefili.unimi.it/extfiles/unimidire/56101/attachment/violante-visio-thurkilli.pdf>

H. L. D. WARD, *The Vision of Thurkill*, in «Journal of The British Archeological Association», 31, 1875, pp. 420-459.

### **Sigar, *Visio Ormi***

H. FARMER, *The vision of Orm*, in «Analecta Bollandiana», 75 (1957), pp. 72-82.

### ***Visio Godeschalci***

G. PULEIO, *Le due redazioni della visione di Godescalco: analisi e traduzione*, 2017/2018 (basata sull'edizione critica di E. ASSMANN, *Godescalcus und Visio Godeschalci*, Neumünster, Wachholtz, 1979).

### **Studi**

S. M. BARILLARI, *Le visioni dei laici. (Auto)biografismo, oralità, scrittura*, in *Il mondo errante. Dante fra letteratura, eresia e storia*, a cura di M. VEGLIA - L. PAOLINI - R. PARMEGGIANI, Spoleto, 2013, pp. 137-187.

A. CARPIN, *Il limbo nella teologia medievale*, Bologna, ESD-Edizioni Studio Domenicano, 2006.

C. CAROZZI, *La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Âge*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spoleto, CISAM, 1983, pp. 423-481.

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

M. CAVAGNA, *La Vision de Tondale et ses versions françaises (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Honoré Champion, 2017.

M. CAVAGNA, *La "Visione di Tungdal" e la scoperta dell'inferno*, in «Studi celtici», vol. III, 2004, pp. 207-260.

M. P. CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti modelli testi*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2003.

- C. DE VIVO, *La visione di Alberico. Ristampata tradotta e comparata con la Divina Commedia*, Ariano, Stabilimento tipografico Appulo-Irpino, 1899.
- M. DI FEBBO, *San Patrizio: dalle vitae alla leggenda del purgatorio*, «L'immagine riflessa - Testi, società, culture», n. 1-2 (2007), pp. 163-183.
- F. FIASCHINI, *La scena medievale* in R. ALONGE e F. PERRELLI, *Storia del teatro e dello spettacolo*, Torino, UTET, 2015, pp. 33-55.
- G. FIORAVANTI, *Cielo e terra, Paradiso e Inferno nei teologi del XII secolo*, in *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 197-213.
- C. FRANCESCHINI, *Storia del limbo*, Milano, Feltrinelli, 2017.
- E. GARDINER, *Medieval visions of Heaven and Hell: A Sourcebook*, Routledge, 1993.
- E. GARDINER, *Visions of Heaven and Hell before Dante*, New York, Italica Press, 1989.
- A. J. GUREVIČ, *Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà*, in «Annales», n. 2, XXXVII, marzo-aprile 1982, pp. 260-275.
- A. J. GUREVIČ, *Oral and written culture of the Middle Ages: Two "Peasant visions" of the Late Twelfth - Early Thirteenth Centuries*, in «New Literary History» 16, 1, 1984, pp. 51-66.
- H. HUGONNARD-ROCHE, *Contribution arabe à la cosmologie occidentale latine* in *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 89-109.
- J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi, 2014.
- L. MAGINI, *Le feste romane dei solstizi: Fors fortunalia e Saturnalia*.  
Consultabile al link: <http://www.leonardomagini.it/PDF/39%20-%20feste%20dei%20solstizi.pdf>.

L. MASCANZONI, *Il pellegrinaggio di Malatesta “Ungaro” al cosiddetto “Purgatorio di S. Patrizio” (Irlanda, a. 1358)*, in *Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna*, 2000, pp. 243-266.

M. MASOERO - G. ZACCARIA, *Il viaggio al Purgatorio. Antologia di “visioni” del secolo XII*, Torino, G. Giappichelli Editore, 1984.

F. MORETTI, *Dal ludus alla laude. Giochi di uomini, santi e animali dall’Alto Medioevo a Francesco d’Assisi*, Bari, Edipuglia, 2007.

A. MORGAN, *Dante e l’aldilà medievale*, Roma, Salerno, 2013.

S. PIETRINI, *Nell’inferno del teatro: lo spettacolo della crudeltà nella «Visio Thurkilli» di Ralph of Coggeshall*, in *Mirabilia: gli effetti speciali nelle letterature del Medioevo*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2014, pp. 337-363.