

FRANCESCA ROVELLI
L'eco delle *visiones* dell'Aldilà altomedievali. La
tradizione indiretta nel Basso Medioevo Latino

Tesi di Laurea Magistrale in Lettere Moderne, a.a. 2021-2022
relatore Prof.ssa Rossana Guglielmetti, correlatore Prof. Marina Gianì

La tesi esamina alcune delle più importanti visioni altomedievali: gli episodi contenuti nei *Dialogi* di Gregorio Magno, la visione di Fursa, quella di Drithhelm nell'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* di Beda e quella di Carlo il Grosso.

Di ogni testo sono indagati la struttura, i contenuti, gli scopi e il ruolo nella tradizione visionaria, con particolare attenzione alle riprese che diversi autori del Basso Medioevo - soprattutto storiografi - ne propongono, ciascuno con le sue modalità e obiettivi.

This opera is licensed under a Creative Commons Attribution - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia.



Indice

Introduzione	1
CAPITOLO I – Breve introduzione al genere visionario	4
1.1 Da dove veniamo? Chi siamo? Dove andiamo?.....	4
1.2 Origine ed evoluzione del genere visionario	6
1.3 Fortuna del genere visionario	9
CAPITOLO II – Le <i>visiones</i> gregoriane	13
2.1 Gregorio Magno e il genere visionario.....	13
2.2 La presenza e la funzione delle visioni nei <i>Dialogi</i> gregoriani.....	22
2.3 Le <i>visiones</i> gregoriane dell’Aldilà	35
2.3.1 La <i>visio</i> del <i>paterfamilias</i>	37
2.3.2 La <i>visio</i> dello <i>spectabilis vir: De morte Reparati</i>	43
2.3.3 Le <i>visiones</i> dei morti <i>quasi per errorem</i>	48
La <i>visio</i> di Stefano, l’ <i>inlustris vir</i> italico e la <i>visio</i> del <i>miles</i>	52
2.4 Conclusioni relative alla tradizione indiretta delle <i>visiones</i> Gregoriane.....	61
2.5 Tabella riassuntiva delle visioni gregoriane.....	65
2.6 Sinossi della <i>visio</i> del <i>miles</i>	67
CAPITOLO III – La <i>Visio Sancti Fursei</i>	72
3.1 Il testo e il suo protagonista.....	72
3.2 Struttura e contenuto della <i>Visio Fursei</i>	74
3.3 Brevi cenni sulla tradizione del testo e sulle sue edizioni.....	78
3.4 Testimonianze indirette: riscritture latine.....	80
3.4.1 Presentazione del personaggio Fursa nei testimoni indiretti della <i>visio</i>	80
3.4.2 Analisi comparativa e contrastiva della <i>Visio</i> nei testimoni indiretti del testo.....	94
3.5 Conclusioni relative alla tradizione indiretta della <i>Visio Sancti Fursei</i>	109
3.6 Tabella riassuntiva della <i>Visio Sancti Fursei</i>	114
CAPITOLO IV – La <i>Visio Drycthelmi</i>	115
4.1 Il testo e il suo protagonista.....	115
4.1.1 Dritelmo-personaggio <i>versus</i> Dritelmo-uomo. Chi è Dritelmo?	115
4.1.2 Il <i>miraculum memorabile</i> di Dritelmo.....	130
4.2 Beda narratore e Beda <i>auctor</i> della <i>visio Drycthelmi</i>	138
4.3 Struttura e contenuto della <i>visio Drycthelmi</i>	143

4.4 Brevi cenni sulla tradizione del testo e sulle sue riscritture latine	153
4.4.1 Testimonianze indirette: riscritture latine	153
4.4.2 Presentazione del personaggio Dritelmo nei testimoni indiretti della <i>visio</i>	162
4.4.3 Analisi comparativa e contrastiva della <i>Visio</i> nei testimoni indiretti del testo.....	171
4.5 Conclusioni relative alla tradizione indiretta della <i>Visio Drycthelmi</i>	191
4.6 Tabella riassuntiva delle visioni bediane.....	196
CAPITOLO V – <i>Visio Karoli Crassi</i>	198
5.1 Il testo e il suo protagonista: un imperatore come visionario.....	198
5.2 Scopo e contenuto della <i>Visio Karoli Crassi</i>	202
5.3 Contraddizioni e struttura ibrida della <i>Visio Karoli</i>	205
5.4 Brevi cenni sulla tradizione del testo e sulle sue edizioni.....	214
5.4.1 Testimonianze indirette: riscritture latine	214
5.4.2 Analisi comparativa e contrastiva della <i>Visio</i> nei testimoni indiretti del testo.....	227
5.5 Conclusioni relative alla tradizione indiretta della <i>Visio Karoli Crassi</i>	249
5.6 Tabella riassuntiva della <i>visio Karoli Crassi</i>	252
Conclusioni	253
Tabelle riassuntive	256
Nota bibliografica	260
Fonti.....	260
Studi.....	262

Introduzione

Borges scrive che

un grande libro come la *Divina Commedia* non è l'isolato e casuale capriccio di un individuo; molti uomini e molte generazioni tesero ad esso. Ricercare i suoi precursori non significa compiere un miserabile lavoro di carattere giuridico e poliziesco; significa indagare i movimenti, i tentativi, le avventure, i barlumi e le premonizioni dello spirito umano¹.

Questa citazione si presta come appiglio esemplare da cui partire per illustrare il presente studio, in quanto si propone di indagare lo sviluppo di questo percorso dello spirito umano, che inizia a prendere forma *in nuce* in epoca tardo antica per poi culminare nel Medioevo, proprio con la *Divina Commedia* dantesca. Ma in cosa consiste nello specifico tale cammino? Si tratta di quell'*itinerarium animae*, di quel viaggio di conoscenza e scoperta che ha portato l'uomo a proiettarsi nell'aldilà – *ubi coelum terrae se coniungit*² – per esorcizzare l'ossessione della morte, che lo tormenta nell'aldiquà. Tutto ciò ha dato vita alla cosiddetta letteratura visionaria.

Data la vastità di tale produzione, per quanto concerne le *visiones* vere e proprie si è scelto di limitarsi a esaminare soltanto l'arco cronologico che va dal VI secolo al IX secolo, selezionando alcuni testimoni esemplari del genere. Invece, relativamente agli sviluppi indiretti che hanno avuto questi testi, si è vagliata solo la tradizione in lingua latina, ponendo come termine cronologico il XIII secolo e l'inizio del XIV, più precisamente considerando come limite ultimo la morte di Dante stesso (1321). Si è individuato tale limite specifico, poiché tra gli obiettivi che ci si prefigge c'è quello di tentare di comprendere il peso che ha avuto questa «ontologia oltremondana»³ o – per ricorrere a un'espressione di Segre – tale «*vulgata* dell'altro mondo»⁴ sul capolavoro dantesco.

Che itinerario si è percorso per fare ciò? Per rappresentare visivamente il viaggio intrapreso si può ricorrere all'immagine efficace del ciclo vitale della pianta.

In particolare, nel primo capitolo si è cercato di introdurre il “seme” da cui si genera la cosiddetta letteratura visionaria. Si è partiti individuandone l'origine e cercando di cogliere i motivi

¹ J. L. Borges, *Dante e i visionari anglosassoni*, in *Nove saggi danteschi*, a cura di T. Scarano, Milano, Adelphi 2001, p. 69.

² *Ubi coelum terrae se coniungit* è il titolo che Giuseppe Tardiola sceglie esemplificativamente per la propria introduzione relativa al genere visionario. (Cfr. G. Tardiola, ...*Ubi coelum terrae se coniungit*, in *I viaggiatori del paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'Aldilà prima di Dante*, Firenze, Le Lettere 1993, pp. 7- 8, p.7.

³ M. Piccoli, *Le visiones occidentali anteriori alla Commedia e la tradizione dell'Isra'wa'l Mi'râje*, «Doctor Virtualis. Il viaggio. Tra il profeta e Dante» 12 (2013), pp. 192-241, p. 192.

⁴ C. Segre, *Viaggi e visioni d'oltremondo sino alla Commedia di Dante*, in *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Torino, Einaudi 1990, p. 35.

che hanno condotto l'uomo all'esigenza di proiettarsi «fuori del mondo»⁵, nell'aldilà. Si è passati poi a illustrare l'evoluzione e la crescita di tale “seme”, dapprima considerando i primi tentativi di “germinazione”, per poi arrivare alla maturazione vera e propria del genere visionario.

Nel corpo centrale del testo, si sono ricercate le prime “ramificazioni” generatesi da alcuni testi esemplari, capisaldi propri del genere visionario. Nello specifico si è partiti selezionando questi “germogli” tra il *corpus* delle visioni altomedievali e si è optato per scegliere:

- le visioni frammentarie, ma già significative contenute nei *Dialogi* di Gregorio Magno, considerato il «padre della visione dell'aldilà»⁶;
- la *Visio Fursei*, testo anonimo e risalente alla metà del VII secolo, incluso nella vita dell'omonimo santo;
- la *visio Drychtelmi*, esposta ed elaborata dallo stesso Beda nella sua *Historia Ecclesiastica*, ritenendola degna di nota anche perché contiene in embrione la spazializzazione del purgatorio nell'aldilà;
- la *Visio Karoli Crassi* scelta tra le *visiones* politiche del IX secolo poiché, essendo stata riportata da Guglielmo di Malmesbury nei *Gesta Regum Anglorum*, spicca tra le altre, avendo goduto di maggiore fama nella tradizione indiretta.

Da questi testi visionari selezionati, si è passati poi a indagarne la tradizione indiretta ovvero le “ramificazioni” che hanno avuto nel corso dei secoli. Infatti, essendo la letteratura visionaria un genere che ha goduto di particolare fama, tali *visiones* si sono propagate e diffuse anche in opere di genere completamente diverso, quali per esempio cronache, opere enciclopediche e leggendari agiografici. In particolare, si è cercato di comprendere il rapporto tra questi testi secondari e la loro fonte originaria. Più precisamente si è tentato di studiarne le relazioni, innanzitutto valutando la presenza di questi compendi in rapporto al genere dell'opera che li include, indagando anche le motivazioni che si celano dietro tale decisione di collocare questi racconti visionari nelle proprie opere. Una volta compresa appieno la volontà e lo scopo insiti nella scelta di tramandare le *visiones*, si è cercato di mettere in evidenza eventuali modifiche autoriali o al contrario il mantenimento della *visio* originaria. Si è riscontrata una vera e propria ramificazione del genere visionario lungo i secoli e si è osservato come da tali germogli visionari e da tali ramificazioni successive in cronache,

⁵ Fuori del mondo è un'espressione che deriva dal volume di Cesare Segre, intitolato *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*. (Cfr. C. Segre, *Fuori del mondo, dentro i modelli (quasi un'introduzione)*, in *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà* cit., pp. 3-9, p. 3).

⁶ M. P. Ciccarese, *Gregorio Magno, il «padre» della visione dell'aldilà*, in *Visioni dell'Aldilà in Occidente, fonti, modelli e testi*, Firenze, Nardini Editore 1987, pp. 115- 147, p. 115.

leggendarie, opere enciclopediche o *exempla* abbia preso vita quel “frutto” individuabile proprio nella tendenza dello spirito umano di cui è parte Dante stesso con la sua *Divina Commedia*.

In conclusione all’analisi relativa alla tradizione indiretta di ogni visione, ma anche alla fine dello studio è sembrato conveniente sia delineare un quadro complessivo di tali ramificazioni – facendo emergere gli aspetti salienti – sia inserire uno strumento di consultazione in forma di tabella riassuntiva. Questa parte conclusiva è fondamentale per comprendere tanto quali siano stati i mediatori più attivi quanto in quale genere abbia avuto maggior successo la ripresa di tali testi. Essendosi limitati a consultare soltanto le *visiones* dell’Alto Medioevo, non si può avere una panoramica complessiva circa la tradizione indiretta dell’intero genere visionario, ma si è ottenuta una “fotografia” esemplare relativa all’epoca e alle *visiones* esaminate.

CAPITOLO I – Breve introduzione al genere visionario

1.1 Da dove veniamo? Chi siamo? Dove andiamo?⁷

Fin dalla notte dei tempi, l'uomo si è sempre interrogato tanto sulla sua origine quanto sulla sua fine. In particolare quest'ultima – dato l'alone di incertezza e mistero che la avvolge – diventa un pensiero costante, martellante per l'individuo. Più precisamente, come scrive Italo Svevo

l'immagine della morte è bastevole ad occupare tutto un intelletto. Gli sforzi per trattenerla o per respingerla sono titanici, perché ogni nostra fibra terrorizzata la ricorda dopo averla sentita vicina, ogni nostra molecola la respinge nell'atto stesso di conservare e produrre la vita. Il pensiero di lei è come una qualità, una malattia dell'organismo⁸.

Pertanto, questa “malattia dell'organismo”, tale pensiero ossessivo si insedia nella mente dell'uomo e la insidia, suscitando un insieme di sentimenti contrastanti. Da un lato, predomina la paura, il terrore del non essere e del *nihil* esistenziale. Dall'altro, si generano anche emozioni positive, perché l'uomo, rifiutandosi di accettare tale fine, «con uno sforzo di suggestione mescola a questo terrore una speranza consolatoria»⁹. Tale speranza è strettamente correlata all'amore che si prova per i propri cari defunti, che spinge a immaginarli ancora “vivi” anche dopo la morte, in un'altra forma e in un altro mondo. È proprio da questa fiducia intrisa di ansia che si innesca la volontà di non arrendersi alla morte e l'uomo inizia a cercare una via di fuga, un'alternativa alla Fine in cui rifugiarsi. Tale “porto sicuro” è rappresentato dalla cosiddetta immaginazione visionaria¹⁰. Di cosa si tratta? È una modalità peculiare di vedere il mondo che, a partire dalle civiltà antiche, assume diverse forme e caratteristiche nel corso dei secoli. La base di partenza comune, però, è il «vedere di più», oltre a quello che effettivamente c'è ed è concretamente percepibile nella realtà. Da qui, inizia così a prendere forma a tutti gli effetti anche quello spazio ultraterreno che, proiettandosi al di là dell'esistenza stessa, non a caso, viene definito come aldilà.

Ma come si configura nel corso dei secoli questo immaginario oltremondano? Nell'India antica, per esempio, ai defunti – a seconda della loro condotta di vita terrena – si aprono tre vie

⁷ Da dove veniamo? Chi siamo? Dove andiamo? è il titolo di un celebre dipinto di Paul Gauguin. Tale quadro è una sorta di testamento spirituale dell'artista, volto a illustrare il ciclo della vita all'interno di un vero e proprio paradiso terrestre polinesiano. Si è scelto di adottare tale titolo per introdurre il discorso relativo alla nascita del genere visionario, poiché questi interrogativi – essendo connaturati all'esistenza stessa dell'uomo – possono essere considerati il punto di partenza da cui si originano le *visiones* dell'aldilà.

⁸ I. Svevo, *Senilità*, Milano, *Corriere della Sera – I grandi romanzi* 2002, p. 229.

⁹ Segre, *L'invenzione dell'altro mondo*, in *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà* cit., pp. 11-23, p. 11.

¹⁰ *L'immaginazione visionaria* è il titolo del secondo capitolo del volume di C. Erickson, dedicato all'analisi del genere visionario (cfr. C. Erickson, *La visione del Medioevo. Saggi su storia e percezione*, Napoli, Liguori Editore 1982, p. 36). In questo capitolo, in particolare, lo studioso delinea le diverse modalità di “vedere”, la concezione peculiare della vista nella coscienza medievale e le conseguenti implicazioni difformi insite nei termini visione e visionario, rispettivamente nel Medioevo e ai giorni odierni.

alternative¹¹. Funziona analogamente nell'antico Egitto e in Persia, dove si sviluppa un concetto di destino oltremondano strettamente modellato sull'aldilà e si crea già uno scenario infernale dotato di tutti i crismi, quali «pozzi di fuoco, abissi di tenebre, lame micidiali, corsi d'acqua bollente, esalazioni fetide, serpenti fiammeggianti, mostri spaventosi e creature dalle teste di animali, esseri crudeli e assassini di vario aspetto»¹². I Babilonesi e gli Assiri, invece, concepiscono un aldilà univoco e terribile, descritto come «il regno della polvere e delle tenebre, la “grande terra”, la “terra senza ritorno”»¹³. Nell'antica Grecia e nell'antica Roma, il regno dei morti è rappresentato come un luogo talmente oscuro da essere ritenuto “invisibile” ed essere etichettato, non a caso, come Ade¹⁴. Nella cultura ebraica, l'aldilà è concepito come un posto infernale, tenebroso e lugubre conosciuto con il termine *sheol*. A prescindere dalla conformazione che assume l'aldilà, ciò che evidentemente accomuna tutti questi scenari oltremondani è l'assenza di una separazione sistematica e dualistica vera e propria, di un sistema binario che «distingue e contrappone i luoghi dell'aldilà e i loro abitanti umani»¹⁵. Tale suddivisione, infatti, è propria della religione cristiana che, essendo concepita come una religione salvifica, non può far altro che porsi il problema relativo al destino degli uomini *post mortem*. Si origina così un aldilà inizialmente bipartito¹⁶, dove i buoni finiscono inevitabilmente a godere della gioia divina in paradiso, mentre i cattivi a patire in eterno i supplizi dell'inferno.

L'invenzione di tale scenario oltremondano incomincia ad avere ripercussioni anche nella vita quotidiana e aldilà e aldilà si compenetrano sempre di più, tanto che si originano le prime esperienze di visioni/viaggi oltremondani, esperiti rispettivamente dai cosiddetti visionari o

¹¹ Nella credenza indù, ai defunti si aprono tre possibili vie nell'aldilà, a seconda dei loro meriti in vita. Più precisamente, l'ingresso all'altro mondo è rappresentato dal fuoco su cui vengono arsi i corpi dei morti. Da questo fuoco corporeo e terrestre poi si aprono tre scenari possibili prima della reincarnazione, ma il peggiore, destinato ai cattivi, prevede dapprima la reincarnazione in vermicciattoli, insetti o animali, poi l'ingresso in un inferno avvolto dalle tenebre dalle quali è impossibile scappare. Le informazioni per redigere la nota sono state tratte da J. Le Goff, *Le tre vie indù*, in *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi 1982, pp. 24-25.

¹² Le Goff, *La nascita del Purgatorio* cit., p. 27.

¹³ Ivi, p. 33.

¹⁴ Ade deriva dal greco Ἅδης. L'etimologia del nome è controversa perché già anticamente lo si derivava da un ἄ-privativo e dalla radice ἰδ- «vedere». Di conseguenza, Ade sarebbe l'oscuro, l'invisibile.

¹⁵ J. Le Goff, *Aldilà*, in *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, vol.1, a cura di J. Le Goff - J. C. Schmitt, Torino, Einaudi 2003, pp. 3-16.

¹⁶ La concezione tripartita dell'aldilà comincia a insediarsi ufficialmente soltanto a partire dal XII secolo. In quest'epoca, infatti, avvengono alcuni grandi mutamenti – religiosi e sociali – che sconvolgono la società a tal punto che non solo si hanno ripercussioni nell'aldilà, ma perfino nell'aldilà: nasce il purgatorio. È un luogo che si colloca tra paradiso e inferno, destinato alle anime che necessitano di essere ancora purgate, prima di poter accedere al regno dei cieli. In particolare, la durata della permanenza in tale sede dipende da tre fattori. Il primo è la quantità dei peccati veniali commessi e non ancora espiati dal peccatore in punto di morte. Il secondo è strettamente correlato ai vivi, che possono intervenire in favore delle anime, tramite i suffragi. Infine, la Chiesa stessa – in seguito a un pagamento in denaro – può intercedere per riscattare integralmente o parzialmente il tempo restante da scontare per alcuni defunti. Tale sistema tripartito – sicuramente più complesso, ma al contempo più elastico – è funzionale a rendere la complessità degli statuti sociali terreni. Inoltre, è all'origine di una nuova concezione matematica dei peccati e delle penitenze, tanto che si parla di una vera e propria «contabilità dell'aldilà», cfr. Le Goff, *Aldilà*, in *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi* cit., p. 13.

viatores. Ma chi sono questi visionari/*viatores*? Come si configurano le loro visioni/viaggi dell'aldilà?

1.2 Origine ed evoluzione del genere visionario

Come sottolinea Tardiola, «da sempre, pare, e a ogni latitudine, qualcosa, forse il rimpianto di una scelta troppo frettolosamente sostenuta, ha spinto l'uomo ad incamminarsi lungo sentieri che portano a geografie iper-dimensionali, oltre i confini del conoscibile e del lecito»¹⁷. Basti pensare all'epopea di Gilgamesh, alle discese agli inferi di Enea, di Odisseo o anche ai viaggi di Orfeo, Teseo, Ercole ma pure di altri eroi del mondo celtico, germanico, iranico ... Questi viaggiatori del mondo si definiscono più propriamente *viatores* e intraprendono i loro viaggi «come presa di conoscenza del mondo»¹⁸ stesso.

Nel caso dell'aldilà, però, non c'è bisogno di spostarsi fisicamente nello spazio, poiché è possibile accedere alla conoscenza di tale luogo tramite la *visio*. In questo caso, si parla allora di visionari più che di *viatores*. Ma cosa si intende per *visio*? La visione è un fenomeno psicosomatico durante il quale chi ha la possibilità di sperimentare tale esperienza – ovvero il visionario – «ha l'impressione che la sua anima, oppure il corpo e l'anima, siano trasportati dal loro ambiente naturale in un altro spazio»¹⁹. Racconti di esperienze simili si trovano già nell'antichità – basti pensare alla *Respublica* di Platone o ai *Moralia* di Plutarco – ma anche nella letteratura classica, in particolare nella poesia cristiana di autori quali Prudenzio²⁰. Ovviamente, tali narrazioni sono presenti anche nei testi cristiani. Innanzitutto, in quelli riconosciuti ufficialmente, come la stessa *Bibbia* – in particolare esemplificativi in tal senso sono la seconda lettera ai Corinzi e alcuni passi dell'Apocalisse – oppure nei testi agiografici. Tra questi ultimi, le *passiones* rivestono un ruolo fondamentale poiché, oltre a raccontare il martirio dei primi santi, si espandono notevolmente includendo miracoli, volti a mostrare il favore divino nei confronti del cristiano perseguitato. La più celebre in tal senso è la *Passio Perpetuae et Felicitatis*²¹, che narra il martirio delle due donne che

¹⁷ G. Tardiola, *Viaggi e visioni: eredità*, in *I viaggiatori del paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'Aldilà prima di Dante*, Firenze, Le Lettere 1993, pp. 9-15, p. 9.

¹⁸ Segre, *Viaggi e visioni d'oltremondo sino alla Commedia di Dante*, in *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà* cit., pp. 25-48, p. 25.

¹⁹ P. Dinzelsbacher, *Visioni e profezie*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, vol. 2, Roma, Salerno Editrice 1994, pp. 649-687, p. 650.

²⁰ Citando Prudenzio, in particolare, si sta facendo riferimento al *Cathemerinon liber* in cui il poeta traccia la sua personale concezione di aldilà. Come nota la Ciccarese, questo aldilà è svuotato di qualsiasi tipo di connotazione cristiana e si inserisce nella tradizione più propriamente classica e pagana. Non a caso, il paradiso rimanda ai Campi Elisi, mentre l'inferno attinge in particolar modo al vocabolario virgiliano. Le informazioni per redigere la nota sono state tratte da Ciccarese, *L'aldilà poetico di Prudenzio*, in *Visioni dell'Aldilà in Occidente, fonti, modelli e testi* cit., pp. 59-66.

²¹ La composizione della *Passio Perpetuae et Felicitatis* risale molto probabilmente al III secolo d. C., periodo corrispondente al momento del martirio. È un testo fondamentale, in quanto come afferma la Ciccarese «è un autentico gioiello dal punto di vista letterario, che ci trasporta negli anni di fuoco delle persecuzioni» (cfr. Ciccarese, *Visioni di*

danno il titolo alla *passio* e di quattro uomini: Revocato, Saturnino, Secondolo e Saturo. Oltre al loro martirio si riportano anche alcune esperienze visionarie: due vissute da Perpetua e una da Saturo. In particolare, Perpetua durante la prima *visio* raggiunge il cielo tramite una scala stretta, irta e piena di pericoli; mentre nella seconda vede il fratellino morto, dapprima in difficoltà e assetato in un luogo buio, poi felice e sano, perché è riuscito finalmente a bere. A Saturo appare invece una premonizione di quello che sarebbe avvenuto dopo il loro martirio, ovvero il loro arrivo nel regno dei cieli. In secondo luogo, queste esperienze visionarie si ritrovano anche nei cosiddetti apocrifi, che cercano di completare il quadro sommario presente nelle *Scritture* ufficiali. Fondamentale per lo sviluppo di quello che sarà definito come il genere visionario vero e proprio, infatti, è la *Visio Pauli*²² che, a partire dal testo biblico ufficiale (2Cor, 12, 2), espande notevolmente il rapimento estatico vissuto da Paolo.

A partire da queste fonti classico-apocalittiche tale tipo di narrazioni, però, si espande notevolmente e ha una fioritura eccezionale proprio in epoca medievale. L'uomo, infatti, data la propria condizione di vita precaria, sente un impellente bisogno di essere rassicurato sull'aldilà e di conoscere quindi la propria sorte ultraterrena. Figure già fondamentali per la creazione di quello che diverrà il cosiddetto genere visionario – che si configura soltanto a partire dal VII secolo – sono *auctoritates* come Gregorio Magno, Gregorio di Tours e Beda il Venerabile. Per quanto concerne i “due Gregori”, questi autori giocano un ruolo chiave nell'ideazione dello scenario oltremondano, tanto che la Ciccarese – utilizzando una metafora familiare che rende immediatamente evidente la loro importanza in tal senso – dichiara che

Se Gregorio Magno a buon diritto va considerato il padre del genere letterario, allora [...] Gregorio di Tours ne dovrebbe essere considerato lo zio²³.

Beda, invece, è importante non solo perché grazie alla sua fama – e a quella della sua opera, *l'Historia ecclesiastica gentis Anglorum* – ha contribuito notevolmente alla diffusione di tali

martiri: Perpetua e Saturo, in *Visioni dell'aldilà in Occidente* cit., pp. 67-83, p. 67), ma non solo, poiché oltre alla narrazione delle prove a cui sono stati ripetutamente sottoposti i martiri, sono riferite anche le visioni dell'aldilà, funzionali a rafforzarne la fede e la speranza in un destino ultraterreno di gioia eterna, accanto al Signore.

²² La *Visio Pauli* è un testo apocrifo – probabilmente composto nel III secolo in greco nella sua forma originaria – fondamentale nella tradizione dell'aldilà. Nel corso dei secoli, quest'opera ha subito riscritture in diverse lingue e rielaborazioni, ma ha raggiunto la sua massima diffusione grazie alle forme abbreviate in latino, che sono state composte in ambiente monastico. In particolare, la *Visio Pauli*, come suggerisce il nome stesso, fa riferimento al rapimento estatico vissuto da Paolo e riportato nella seconda lettera ai Corinzi. Da qui però, l'avventura si espande notevolmente e Paolo compie un vero e proprio viaggio nell'oltretomba, accompagnato da una guida che gli illustra gli spazi oltremondani che attraversa. Per ulteriori approfondimenti sulla *Visio Pauli* si consulti Ciccarese, *Un inferno apocrifo: la Visio Pauli*, in *Visioni dell'aldilà in Occidente* cit., pp. 41-57; Le Goff, *Una fonte: l'Apocalisse di Paolo*, in *La nascita del Purgatorio* cit., pp. 44-48 e per altri riferimenti bibliografici si veda il volume di Alison Morgan, *Dante e l'Aldilà medievale*, Roma, Salerno Editrice 2012, in particolare il capitolo *Appendice II. Rappresentazioni scritte dell'Aldilà*, pp. 275-276.

²³ Ciccarese, *L'aldilà dell'altro Gregorio*, in *Visioni dell'aldilà in Occidente* cit., pp. 149-165, p. 149.

narrazioni, ma poiché l'aldilà bediano «segna un decisivo passo in avanti rispetto ai modelli precedenti»²⁴, presentando per la prima volta in embrione quella che poi sarà la sede adibita al purgatorio. Più precisamente, egli introduce un luogo di pena/godimento transitorio, destinato rispettivamente «ai peccatori pentiti e ai non perfettamente buoni»²⁵. Ciò che accomuna questi tre nomi illustri è il fatto che ricorrono a questo tipo di narrazioni nelle loro opere a scopo parenetico-didascalico. Queste fugaci esperienze oltremondane sono funzionali a istruire il proprio uditorio circa l'aldilà e più precisamente sono volte a mostrare la via della redenzione e dell'espiazione da scegliere quotidianamente, al fine di poter raggiungere il regno dei beati.

Tale tipo di racconti diventa talmente popolare e importante nella cultura medievale dell'epoca, che si assiste alla creazione di un vero e proprio «filone letterario, una *letteratura delle visioni*, che prende le mosse nella prima metà del VII sec.»²⁶ e raggiunge il suo culmine nel XII secolo, quando la *visio* perde qualsiasi tipo di fine didattico per diventare a tutti gli effetti una vera e propria creazione letteraria. Lungo i secoli, tale genere attraversa varie fasi. La prima è quella di assestamento – risalente al VII secolo – in cui gli autori acquisiscono maggiore consapevolezza e, a loro volta, le visioni acquistano autonomia, diventando delle composizioni letterarie a parte, non più incluse in opere composite. La prima *visio* di questo tipo è la *Visio Baronti*²⁷. Un secondo momento importante nello sviluppo del genere è quello che avviene nel IX secolo, dove la *visio* diventa un espediente per trattare non più soltanto tematiche religiose, ma anche politiche. In questo tipo di esperienze dell'aldilà, ottiene maggiore importanza la rappresentazione della demografia oltremondana, piuttosto che la rappresentazione della topografia, fondamentale invece nei secoli precedenti. Rappresentante di questa tipologia di *visiones* è la *Visio Karoli*, che verrà approfondita nel quinto capitolo di tale studio. Un'ultima fase è quella delle cosiddette *visiones* basso-medievali, che ha inizio con il XII secolo. I testi visionari realizzati in questo periodo sono caratterizzati da una struttura molto complessa e articolata dal punto di vista narrativo e dalla presenza di protagonisti

²⁴ Ciccacese, *Beda e la comparsa del purgatorio*, in *Visioni dell'aldilà in Occidente* cit., pp. 302-336, p. 303.

²⁵ Ivi, p. 304.

²⁶ M. P. Ciccacese, *La Visio Baronti nella tradizione letteraria delle Visiones dell'aldilà*, «RomanoBarbarica» 6 (1981), pp. 24-52, p. 26.

²⁷ La *visio Baronti* ha come protagonista Baronto, un uomo di nobile origine, che dopo aver condotto una vita non propriamente esemplare diventa poi monaco e vive un'esperienza visionaria in un monastero francese dedicato a s. Pietro – il monastero di Longoreto – durante il regno di Teodorico, re dei Franchi. In particolare, il monaco si ammala gravemente, ma, nel suo caso, non viene specificato che muore e di conseguenza il *topos* della morte apparente non è esplicitato e la visione potrebbe essere frutto delle allucinazioni vissute dal protagonista durante la malattia. Il testo può essere suddiviso in tre sezioni: la prima contiene l'introduzione dell'autore e la spiegazione degli eventi che hanno condotto Baronto alla malattia e di conseguenza al viaggio oltremondano; la seconda riguarda la visione vera e propria e la terza è nuovamente di pertinenza dell'autore ed è funzionale a spiegare il valore che attribuisce all'esperienza visionaria di questo monaco e a trasmetterne il messaggio morale insito, affinché il suo pubblico possa trarne un monito valido ed esemplare. (Informazioni tratte dal saggio già citato Ciccacese, *La Visio Baronti nella tradizione letteraria delle Visiones dell'aldilà* cit., pp. 24-52).

laici, che spesso compiono tali esperienze oltremondane per riflettere sui cambiamenti sociali e culturali insiti nella propria epoca.

Un'immagine esemplificativa per comprendere appieno l'evoluzione che ha subito nel corso dei secoli tale genere è quella che utilizza la Ciccarese. Quest'ultima, infatti, provocatoriamente ricorrendo a uno scenario molto quotidiano, dichiara che «le visioni sono come le ciliegie: una tira l'altra»²⁸. Il ricorso a questa immagine “popolare” sembra una banalizzazione, ma è pregnante poiché rende perfettamente l'idea del continuo legame che si instaura – per ricorrere a un'altra metafora – tra tutte le “tessere” che compongono il “mosaico del genere visionario”. Infatti, ogni testo è strettamente collegato all'altro «in una sorta di progressione geometrica, per cui il nucleo originario man mano si espande, ampliandosi e arricchendosi»²⁹ sempre più. A questo punto, viene spontaneo chiedersi in primo luogo come sia stato possibile che tale letteratura delle visioni – partita come una sorta di “intrusione”, “innesto” in opere di altro tipo – sia diventata a sua volta materia “viva” e in continua evoluzione, fino a raggiungere una propria indipendenza. In secondo luogo, come il genere visionario sia giunto a una fama e a un'autorità tali da continuare a essere a propria volta riprodotto e ripreso in opere di altro tipo – una volta esauritosi il genere stesso – poiché ritenuto comunque ancora significativo e valido.

1.3 Fortuna del genere visionario

Le *visiones* sono state fondamentali non solo per il loro valore letterario, ma anche perché hanno creato una sorta di “terremoto epistemologico” che ha influenzato la cultura della storia occidentale nel corso dei secoli. Iniziando da quest'ultimo aspetto, le visioni, essendo considerate come esperienze autentiche, contribuiscono a modificare le credenze relative all'aldilà. Innanzitutto, hanno creato uno scenario oltremondano completo, non solo di tutti i crismi e i *topoi* rappresentativi propri dell'inferno e del paradiso, ma strutturalmente tripartito, esattamente come lo si conosce oggi. Più precisamente, iniziando a rappresentare un luogo adibito alla purgazione delle anime imperfette nell'aldilà, si è diffuso il cosiddetto problema dottrinale del purgatorio. Così, in seguito a varie discussioni teologiche, a partire dal XII secolo, il purgatorio si insedia come luogo fisico esistente a tutti gli effetti nell'aldilà. Inoltre, tali narrazioni non solo sono funzionali a conoscere l'aldilà, ma hanno un impatto importante anche nell'aldiquà. Più precisamente, creano una volontà di *metànoia* non soltanto in colui che ha avuto la possibilità di vivere in prima persona l'esperienza visionaria, ma anche in coloro che ascoltano la sua testimonianza. Pertanto tali viaggi oltremondani hanno uno scopo più terreno che escatologico, perché il *viator* deve riportare quanto vissuto

²⁸ Ciccarese, *Introduzione*, in *Visioni dell'aldilà in Occidente* cit., pp. 9-12, p. 9.

²⁹ *Ibidem*.

nell'aldilà, di qua e diventare «promotore di un preciso cammino di vita»³⁰. Come sottolinea Segre, si può arrivare al caso estremo in cui la «vita vera può persino diventare quella dell'aldilà, mentre la nostra, terrena, non ne sarebbe che la preparazione»³¹. Effettivamente, una conseguenza diretta della diffusione di tale genere è l'incentivazione della pratica della *cura pro mortuis*, che rende ogni fedele protagonista in prima persona. Infatti, i cristiani non solo sono così tenuti a osservare gli obblighi e i doveri morali propri del cristianesimo in comunità, ma possono vivere un'esperienza di comunanza con Dio più profonda, avendo la possibilità di intervenire in prima persona per salvare le anime dei propri parenti defunti. Questi testi, inoltre, a prescindere dalle implicazioni strettamente religiose che ne derivano, sono fondamentali poiché riflettono la tradizione popolare nella quale sono iscritti. Più precisamente, come osserva la Morgan, rappresentano nel loro complesso una tradizione popolare molto diffusa, «che pertiene alle forme archetipiche della vita, del pensiero, della fede, del rapporto con la morte»³², sviluppata dalla società tardo-antica e medievale. In sostanza, tali *visiones* sono un'utilissima cartina di tornasole, funzionale a comprendere tanto la società quanto la cultura medievale.

Per quanto concerne il loro valore letterario, tali narrazioni hanno goduto di una grandissima fortuna nel corso di tutto il Medioevo, tanto da dare vita a una «*vulgata* dell'oltremondo»³³, che non solo viene ripresa e arricchita nei testi che appartengono al genere visionario stesso, ma anche successivamente quando il genere si esaurisce.

Basti pensare, per esempio, che queste esperienze oltremondane iniziano a circolare – e ad accrescere ulteriormente la propria fama – compendiate e riscritte in opere di altra natura, quali per esempio cronache storiche, geografiche, testi religiosi come leggendari e martirologi, opere enciclopediche ... Questa presenza e persistenza delle *visiones* nel corso dei secoli dimostra come queste narrazioni siano state considerate dall'*élite culturale* dell'epoca un valido strumento, da adattare e riutilizzare a seconda dei vari scopi. Per esempio, tali avventure oltremondane si ritrovano compendiate negli *exempla* basso-medievali dei predicatori, al fine di istruire in maniera immediata ed esemplare il grande pubblico, non sempre colto. Si rintracciano frammenti di visioni anche in opere storiche o enciclopediche, poiché – a prescindere dal loro insegnamento didattico-morale – sono considerate al pari di eventi storici qualsiasi, funzionali a mostrare la mentalità imperante all'epoca.

³⁰ Piccoli, *Le visiones occidentali anteriori alla Commedia e la tradizione dell'Isra'wa'l Mi'râje* cit., p. 195.

³¹ Segre, *L'invenzione dell'altro mondo*, in *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà* cit., p. 12.

³² Morgan, *Premessa all'edizione italiana*, in *Dante e l'aldilà medievale* cit., pp. 7-23, p. 12.

³³ Segre, *Viaggi e visioni d'oltremondo sino alla Commedia di Dante*, in *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà* cit., p. 35.

Andando oltre, le *visiones* hanno avuto un impatto culturale talmente notevole ed evidente dall'essere considerate come la base da cui è partito Dante per scrivere il suo capolavoro: la *Divina Commedia*. Infatti lo stesso Dante, come spiega la Guglielmetti³⁴, dichiara esplicitamente «quali sono i suoi riferimenti fondanti»³⁵ e lo fa attraverso l'obiezione che «il Dante personaggio rivolge a Virgilio in *Inferno* II»³⁶, dopo aver scoperto che è il destinatario di un'esperienza oltremondana:

Ma io, perché venirvi? o chi l'concede?

Io non Enea, io non Paulo sono;

me degno a ciò né io né altri l'crede. [*If.* II 31-33]

I riferimenti a Enea e Paolo non sarebbero infatti casuali, ma rimandano esplicitamente a quella «cornice letteraria» da cui si originano le stesse *visiones*: la catabasi classica e la letteratura cristiana, tanto canonica quanto apocrifia. Più precisamente, il nome Enea rimanda alla celebre discesa agli inferi descritta da Virgilio nell'*Eneide*; mentre il riferimento a Paolo è più ambiguo e non immediatamente intellegibile. Infatti, come spiega la Guglielmetti, può rimandare tanto alla *Seconda epistola ai Corinzi*, quanto anche alla più discussa *Visio Pauli* apocrifia. La presenza di questi due nomi in apertura del proprio viaggio visionario è fondamentale ed estremamente significativa, a prescindere se il sommo poeta si riferisca direttamente al *raptus in spiritu* di Paolo o all'avventura oltremondana rielaborata successivamente, che ha come protagonista il *viator* Paolo. È come se Dante stesso si collocasse all'interno di una precisa tradizione letteraria, rendendo esplicito «il suo profondo radicamento in questo genere, di cui raccoglie tutta l'eredità, sia in termini di *topoi*, ossia di motivi ricorrenti, sia in termini di funzioni»³⁷.

A tal proposito, la Morgan, riprendendo a sua volta le parole di Foscolo, sottolinea che il punto di partenza di Dante è analogo a quello degli autori di visioni medievali, non tanto perché Dante sicuramente è partito dalla rielaborazione di tali testi, ma poiché la sua opera si iscrive in un periodo fortemente caratterizzato da una «mitopoiesi visionaria»³⁸. Pertanto, è come se ci si trovasse dinanzi a un'unica tradizione letteraria, che inizia ad avere i suoi primi germogli in epoca tardo-antica, per poi fiorire completamente nella *Commedia* stessa. Sebbene sia difficile indagarne le relazioni e i rimandi intertestuali diretti, è evidente che Dante avesse presente questo immaginario e che la stessa *Divina Commedia* sia “imbevuta” della medesima sostanza e linfa

³⁴ R. Guglielmetti, *Dalla Visio Pauli a Dante: la lunga storia dei viaggi nell'aldilà*, in *Primus in gloria. Studi per il VII centenario della morte di Dante, 1321-2021*, a cura di D. Personeni, Bergamo, Ateneo delle Scienze Lettere e Arti di Bergamo 2023, pp. 1-15.

³⁵ Ivi, p. 1.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ivi, p. 2.

³⁸ Morgan, *Premessa all'edizione italiana*, in *Dante e l'aldilà medievale* cit., p. 12.

vitale, che ha dato origine anche alle *visiones*. Come fa notare Segre, lo scenario e i *topoi* caratteristici delle visioni sono stati “pane quotidiano” per tutti i credenti del Medioevo, pertanto «volente o nolente, Dante non poteva ignorare tutta questa produzione visionistica»³⁹. A prescindere dall’influsso e dal peso inciso sulla composizione della *Commedia* stessa – ma anche su opere di epoche successive – è evidente che nel Medioevo il genere visionario abbia creato un paradigma, un modello ontologico imprescindibile di ciò che si trova «fuori del mondo»⁴⁰: l’aldilà.

³⁹ C. Segre, *L’itinerarium animae nel Duecento e Dante*, in «Lecture Classensi» 13 (1984), pp. 9-32, p. 20.

⁴⁰ Cfr. Segre, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell’aldilà* cit., p. 3.

CAPITOLO II – Le *visiones* gregoriane

2.1 Gregorio Magno e il genere visionario

Gregorio Magno, oltre a essere considerato una personalità di spicco da un punto di vista sociale, culturale, politico e religioso tanto dall'essere definito una figura cruciale «nel passaggio dal Tardoantico al Medioevo»⁴¹, è anche individuato come un autore chiave, imprescindibile per la letteratura visionaria. Ciò che sorprende maggiormente è che questo riconoscimento non gli venga attribuito a posteriori soltanto da studiosi e critici del genere visionario⁴², ma innanzitutto da scrittori di visioni che, cimentandosi nell'elaborazione di tale tipo di narrazione, lo elevano a modello assoluto da cui partire e a cui fare riferimento.

La prima citazione, che attesta l'importanza di Gregorio come fonte principale a cui attingere e come punto irrinunciabile da cui iniziare, risale alla prima metà del settimo secolo e si ritrova in un testo agiografico di area visigotica: le *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*⁴³. In particolare, nella prefazione all'opera, l'autore scrive:

Virorum orthodoxorum maximeque catholicorum prorsus uera esse nullus ambigeat miracula quae sanctissimus egregiusque uates Romanae praesul urbis Gregorius, inflammatus paracliti charismate Spiritus, Dialogorum in libris ueridico edidit prenotationis stylo⁴⁴.

Come si può osservare chiama in causa Gregorio presentandolo come un uomo illustre, santissimo e citando il suo ruolo istituzionale – *praesul urbis Romanae* – per poi introdurlo come autore di

⁴¹ S. Boesch Gajano, *Le coordinate*, in *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma, Viella 2004, pp. 15-20, p. 15. In questa sede non si ritiene opportuno approfondire la figura di Gregorio I, noto come Gregorio Magno, ma per ulteriori approfondimenti biografici si segnala l'intero volume già citato della Boesch Gajano che ne analizza sia la biografia – partendo dalla sua gioventù fino al culmine della sua carriera quando diventa pontefice – sia in parte la sua attività letteraria, concentrandosi sull'opera più famosa di Gregorio: i *Dialogi*.

⁴² Alcuni studiosi – tra cui Cesare Segre, nel saggio *Fuori del mondo, dentro i modelli (quasi un'introduzione)*, (cfr. Segre, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà* cit., pp. 3-9) e Luca Marozzi nella *Premessa all'edizione italiana* del volume della Morgan, *Dante e l'aldilà medievale* cit., pp. 7-23 – definiscono le visioni dell'aldilà un vero e proprio genere letterario “coerente e stabile”, che si struttura e si codifica nel Medioevo.

⁴³ L'opera è stata a lungo attribuita a un certo Paolo, diacono di Merida, ma dato che i manoscritti che la tramandano non riportano alcun riferimento all'autore e non ci sono evidenze che attestino l'attribuzione al diacono Paolo, si tende a considerarla un'opera anonima. È un testo fondamentale da un punto di vista storiografico, sia per la storia della città di Merida, sia per le informazioni che fornisce sul regno visigoto, ma contiene anche narrazioni miracolose che rimandano direttamente ai *Dialogi* di Gregorio Magno. L'opera consta di cinque libri e gli ultimi due – il quarto e il quinto – sembrano quasi costituire una sezione a parte, in quanto narrano la vicenda di cinque vescovi della città di Merida. La struttura peculiare del testo ha suscitato svariate ipotesi, tra cui la differente paternità delle due sezioni o al contrario un'identica paternità, ma la fusione di due opere diverse in un unico testo composito, non per volontà dell'autore. Per approfondire ulteriormente la questione e le informazioni relative alla *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* si legga l'articolo di R. Collins, *An unreliable witness? Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium and religious conflict in Visigothic Spain*, «Revista Diálogos Mediterrânicos» n. 21 (2021), pp. 36-58.

⁴⁴ J. N. Garvin, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium. Text and translation with an introduction and commentary*, Washington D. C., The Catholic University of America Press 1946, p. 136. “Nessuno dubiti che siano veri i miracoli degli uomini ortodossi e specialmente dei cattolici, che l'eminentissimo santo che voi conoscete, il prefetto romano della città, Gregorio, infiammato dal carisma dello Spirito Santo, pubblicò nei libri dei *Dialoghi* in uno stile di notazione veridica”, (trad. italiana mia).

narrazioni miracolose, ma veritiere, composte – non a caso – in uno stile che viene definito come *veridico*. Ma perché l'autore delle *Vitas* cita nella sua prefazione Gregorio e in particolare i *Dialogi*⁴⁵? Una risposta a tale interrogativo la si trova continuando a leggere la prefazione, poiché l'anonimo scrive che vuole trattare le storie miracolose – avvenute *hodiernis temporibus in Emeritensi urbe* – di coloro che, *e corporibus mirabiliter egressos*, sono giunti *ad etherea regna*. Di conseguenza, come afferma egli stesso il riferimento gregoriano ai *Dialogi* è funzionale al pubblico destinatario dell'opera, affinché creda nella veridicità di tale tipo di narrazioni, poiché se anche un uomo dottissimo e santissimo come Gregorio – definito nella prefazione addirittura come il *sacrarium Spiritus sancti* – ha riportato episodi analoghi, allora non si dovrà pensare che gli eventi contenuti nella sua opera siano *finctas fabulas*.

Successivamente, si iniziano a trovare rimandi a Gregorio Magno anche in visioni che sono concepite e costruite come «genere letterario a se stante»⁴⁶ e non come «motivo occasionale»⁴⁷ presente in opere composte per fini differenti o in sillogi caratterizzate per loro stessa definizione da una natura composita. La prima visione in cui viene citato il suo nome come *auctoritas* è la *visio Baronti*⁴⁸, testo che risale alla fine del VII secolo. Infatti l'autore, dopo aver concluso la narrazione della vicenda oltremondana di Baronto, si sofferma a giudicare il proprio *opusculum*, commentando che gli si può rinfacciare la *rusticitatem* del linguaggio, ma di certo non lo si può accusare di falsità per quanto esposto. È proprio in questo punto che, necessitando di un precedente illustre, chiama in causa Gregorio Magno, scrivendo *hoc et Sanctus Gregorius confirmat*⁴⁹. Ma che cosa conferma il pontefice? In particolare, secondo l'autore della *visio Baronti*, con i suoi racconti di visionari o di esperienze oltremondane Gregorio dimostra che sono effettivamente esistiti casi di uomini che,

⁴⁵ I *Dialogi* di Gregorio Magno sono una raccolta di storie miracolose ed eventi straordinari di santi e confessori, suddivisa in quattro libri. In particolare, per la trattazione del genere visionario ci si soffermerà sul primo libro e sul quarto, poiché contengono esperienze oltremondane esemplari. Come si può dedurre anche dal titolo dell'opera, i *Dialogi* hanno una struttura dialogica, poiché Gregorio immagina di discutere con il diacono Pietro, che a sua volta interroga il pontefice sui vari argomenti trattati nell'opera. Questa scelta stilistica è funzionale da un punto di vista narrativo, ma anche da quello contenutistico-dottrinale, perché rende meno monotona e più dinamica l'opera, dato che Pietro spesso incalza Gregorio con domande e osservazioni, che consentono poi al pontefice di approfondire varie questioni, tematiche e fornirne esempi edificanti, volti a rendere evidente il messaggio che sottende tutta l'opera: la presenza di uomini di Dio nella penisola italiana. Inoltre, tale scelta strutturale dà l'impressione che si tratti di un progetto in continua evoluzione, che ha subito modifiche nel corso del tempo. Infatti, dal primo al terzo libro gli argomenti trattati variano, si ampliano e pur presentando una graduale espansione rispetto al progetto originario, continuano comunque a mantenere una coerenza interna. Invece, il quarto libro è quello più problematico, perché la sua natura composita rende difficile attribuire allo scritto gregoriano una struttura organica preordinata, sembrando così un'appendice esterna, un qualcosa di aggiunto. (Le informazioni sono tratte da S. Pricoco, *Introduzione*, in G. Magno, *Storie di santi e di diavoli*, a cura di S. Pricoco e M. Simonetti, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori 2005, pp. XI- XXXII).

⁴⁶ Ciccacese, *La Visio Baronti nella tradizione letteraria delle Visiones dell'Aldilà* cit., p. 36.

⁴⁷ Ivi, p. 35.

⁴⁸ Per ulteriori informazioni su tale testo si consulti la nota 27 del capitolo 1.

⁴⁹ Ciccacese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., pp. 236-275, p. 268.

avendo abbandonato la vita da peccatori, senza essersi pentiti, sono stati trascinati direttamente all'inferno. La visione del monaco si chiude così con una specie di premonizione amara riguardante i peccatori e, per rincarare il monito insito nel riferimento gregoriano e per ribadire la veridicità di quanto esposto, l'autore scrive poi che gli scettici – coloro che non crederanno in questo tipo di esperienze – saranno soltanto quelli che sono più sedotti dall'*amor saeculi et quomodo terrena*, piuttosto che dall'*amor Dei et societas angelorum adque sanctorum*⁵⁰.

Ancora più eclatante è il caso di una visione successiva: la *visio Wettini*⁵¹. Infatti, in questo testo non solo Gregorio Magno – come negli altri casi sopracitati – viene chiamato in causa «per conferire lo stigma dell'autorità papale alle visioni del mondo ultraterreno»⁵², ma sembra quasi il tramite attraverso cui Wetti riesce a vivere la visione vera e propria dell'aldilà. Perché? Innanzitutto si deve tener presente che Wetti – così come si vedrà anche per Fursa⁵³ prima di lui – vive una sorta di doppia esperienza visionaria: la prima è caratterizzata dall'apparizione di alcuni spiriti nel dormiveglia; mentre la seconda costituisce il viaggio visionario vero e proprio. Ma tra i due momenti visionari succede qualcosa di emblematico, in quanto Wetti, dopo aver esperito le prime allucinazioni/sprazzi dell'aldilà e dopo aver raccontato ai confratelli quanto visto, chiede loro di portargli i *Dialogi* di Gregorio Magno. I monaci iniziano così a leggergli i *principia ultimi libri eiusdem*⁵⁴ e dopo aver letto *novem aut decem folios*⁵⁵, Wetti li congeda e li esorta a dormire. È proprio a questo punto della narrazione che il monaco cade finalmente *in somno resolutus* e inizia così la sua avventura visionaria. Di conseguenza, anche se non è esplicitato, sembra che i *Dialogi* di Gregorio Magno – ricchi di esperienze visionarie – siano stati funzionali a far scattare la *visio* vera e propria nel monaco e siano stati una vera e propria fonte d'ispirazione, tramite la quale Wetti ha potuto finalmente accedere al suo personale viaggio oltremondano.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ La *Visio Wettini* ha come protagonista il monaco Wetti di Reichenau che ha avuto una visione poco prima di morire. Di questo testo esistono vari resoconti. Il primo è quello redatto in prosa da un suo confratello di nome Heito nel novembre 824, subito dopo la morte di Wetti. Nell'837 un altro autore, Walafrido Strabone, decide di trasporre l'esperienza visionaria del monaco in versi. Il viaggio oltremondano di Wetti è rilevante in quanto secondo la Ciccarese sono presenti «alcune delle più note caratteristiche della *Commedia* dantesca» (cfr. M. P. Ciccarese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., p. 402). Infatti, in questo testo il monaco visita un aldilà tripartito, in cui è già applicato il principio di corrispondenza colpa-pena e dove il monaco incontra personaggi pubblici. Inoltre, l'autore fa già trasparire il suo giudizio negativo sulla corruzione, sui vizi e sul clero, sempre più coinvolto negli affari del secolo e sempre più lontano dai propri obblighi morali e religiosi. (Informazioni tratte dal capitolo 19, *L'aldilà tripartito della Visio Wettini*, del volume già citato della Ciccarese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., pp. 402-445).

⁵² Morgan, *Dante e l'aldilà medievale* cit., p. 29.

⁵³ La *visio Fursei* verrà analizzata e approfondita nel capitolo 3.

⁵⁴ Ciccarese, *L'aldilà tripartito della Visio Wettini*, in *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., p. 413. “[...] il principio dell'ultimo libro di questo”.

⁵⁵ Ibidem. “[...] nove o dieci fogli”.

Rimanendo sempre nel IX secolo, Incmaro, arcivescovo di Reims, trascrive la *visio Bernoldi*⁵⁶ in una lettera rivolta a laici e chierici della sua diocesi, al fine di esortarli alla penitenza e a meditare *de mansionibus quas exuti corporibus*⁵⁷ saranno destinati ad abitare e, dopo aver esposto l'avventura del suo visionario, elenca come fonti autorevoli – grazie alle quali il suo stesso racconto può trarne veridicità e concretezza – vari autori e opere, tra cui i *Dialogi* di Gregorio Magno:

Ego per quosdam divulgari haec audiens, quia ille redivivus ad me venire non potuit, praefatum presbyterum bonae intelligentiae ac bonae vitae, cui haec retulit, ad me accersitum quae scripta sunt mihi ex ordine feci narrare, vera illa esse credens, quia huiusmodi et in libro Dialogorum sancti Gregorii, et in historia Anglorum, et in scriptis sancti Bonifacii episcopi et martyris, sed et tempore domni Hludovici imperatoris aetate nostra cuidam Witino viro religioso revelata relegi⁵⁸.

Come si può osservare, non segnala soltanto Gregorio Magno, ma anche altri nomi illustri quali Beda il Venerabile e Bonifacio⁵⁹ e nomina pure la *visio Wettini*, sebbene sia un testo non certamente del calibro degli altri esempi noti che lo precedono. Ma perché allora lo cita, equiparandolo alle opere degli altri scrittori più celebri? Lo indica probabilmente poiché, come afferma Incmaro stesso, è un esempio dell'*aetas nostra* e di conseguenza potrebbe essere funzionale al suo pubblico, dato che si tratterebbe di una storia risaputa e circolante. Invece, il riferimento a Beda, Bonifacio, ma

⁵⁶ La *visio Bernoldi* è annoverata tra le avventure visionarie, etichettate come visioni politiche. Infatti, il visionario è un laico di nome Bernoldo, che durante il suo viaggio oltremondano incontra numerosi defunti “noti” – tra cui ben 41 arcivescovi, un conte di nome Otario, ma il più celebre è il re carolingio Carlo il Calvo – che lo implorano di intercedere per loro, richiedendo ai vivi elemosine, preghiere e celebrazioni eucaristiche di suffragio per alleviarne le pene. Nel racconto si alternano così i momenti di dialogo di Bernoldo nell'aldilà con i morti e nel mondo terrestre con i vivi, al fine di assolvere alle richieste avanzategli. La visione si conclude poi con il ritorno alla vita per altri quattordici anni e con la consueta raccomandazione al visionario, sollecitato a praticare le elemosine e a operare correttamente affinché possa accedere al paradiso e godere della gioia divina. (Informazioni tratte dal volume già citato della Morgan, *Dante e l'aldilà medievale* cit., p. 262 e dalla tesi di laurea magistrale di L. Lino, *Melius erat nobis si non fuissemus nati*. Peccati e pene nelle visioni dell'Aldilà nell'Alto Medioevo, Tesi di Laurea Magistrale in Lettere Moderne, a. a. 2018-2019, relatore prof.ssa R. E. Guglielmetti, correlatore prof. L. Sacchi, pp. 99-106).

⁵⁷ Testo tratto da M. Van der Lugt, *Tradition and revision. The textual tradition of Hincmar of Reims' Visio Bernoldi with a new critical edition*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi» 52 (1994), pp. 109-49, p. 109.

⁵⁸ Ivi, p. 111. “Io, sentendo raccontare questo da alcuni, non potendo il redivivo recarsi da me, ho mandato a chiamare il bravo e buon sacerdote cui l'aveva riferito e mi sono fatto narrare per ordine le cose qui scritte, credendo nella loro verità, perché fatti del genere li ho letti nei Dialogi di san Gregorio, nella storia degli Angli, negli scritti di san Bonifacio vescovo e martire, ma so che anche ai tempi dell'imperatore Ludovico, nella nostra epoca, sono stati rivelati a un monaco, un tale Wettin”, traduzione tratta da R. Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo*, dispensa per il corso di *Letteratura Latina Medievale*, a.a. 2022-2023, Università degli studi di Milano, p. 33.

⁵⁹ Bonifacio è san Bonifacio, noto al secolo con il nome di Wynfrith, celebre per la sua missione evangelizzatrice delle tribù germaniche e per essere stato vescovo di Magonza. Egli è citato da Incmaro, però, in quanto autore di una visione, dato che in una lettera indirizzata alla Badessa di Thanet e volta a soddisfare la sua curiosità circa le visioni dell'aldilà, egli riporta quella di un monaco, avvenuta nel 717 circa nel monastero di Wenlock. (Informazioni tratte dal volume già citato della Morgan, *Dante e l'aldilà medievale* cit., p. 273).

soprattutto ai *Dialogi* di Gregorio è emblematico poiché è funzionale a far comprendere la «consapevolezza che si aveva nel Medioevo di questa tradizione letteraria»⁶⁰.

Anche nella seconda metà dell'XI secolo, le pagine gregoriane continuano a esercitare la loro influenza. Infatti, si ritrova un riferimento esplicito al quarto libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno nel già citato⁶¹ *Liber Visionum* di Otlone di Ratisbona:

Quarum omnium genera visionum multifarie in sacra reperiuntur Scriptura, maxime tamen in libro quarto Dialogorum a beato Gregorio prolata⁶².

Come si può notare, Otlone dichiara che visioni analoghe a quelle che esporrà nella sua opera appaiono già nelle *Sacre Scritture* e poi nel quarto libro dei *Dialogi*, equiparando così il valore del testo gregoriano all'autorità stessa della *Bibbia*. Continua poi il prologo affermando di voler imitare nel suo *opuscolo* tali esempi illustri e sollecita il pubblico a non soffermarsi sulla sua modalità di scrittura *rustica*, sul suo *impolito sermone*, ma piuttosto a notare le analogie che lo accomunano all'opera gregoriana, tra le quali per esempio sottolinea la stessa volontà di edificazione presente in entrambi. È esemplificativo che Otlone – proprio nel prologo accanto all'esempio delle *Sacre Scritture* – citi come fonte fondamentale per la sua raccolta il quarto libro dei *Dialogi*, a maggior ragione per il fatto che si tratta di un'opera che raduna varie visioni, non solo quelle vissute e composte da lui, ma anche quelle di altri autori. Non a caso, compaiono all'interno del testo i “soliti” nomi illustri – in quanto Otlone riporta tre visioni tratte da Beda e quella del monaco di Wenlock di Bonifacio – ma lo scrittore per convalidare la propria opera sceglie di conferire la massima autorità proprio a Gregorio Magno, attribuendogli così «il ruolo di fondatore del genere letterario»⁶³.

Com'è già stato anticipato, anche i critici e gli studiosi del genere visionario segnalano Gregorio – in particolare con l'opera dei *Dialogi* – come figura chiave per comprendere l'origine e la portata di tale tipo di scrittura. Per esempio la Ciccarese afferma che la letteratura delle visioni «trae alimento e stimolo soprattutto dai *Dialogi* di Gregorio Magno»⁶⁴ e Carozzi, caricando ulteriormente le implicazioni già insite nell'affermazione della Ciccarese, li definisce come *le*

⁶⁰ G. P. Maggioni, *Il fuoco dell'altro mondo nelle visiones altomedievali fino a Beda. Le radici di una tradizione letteraria*, in *Il fuoco nell'Alto Medioevo* (Spoleto, 12-17 aprile 2012), Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 2013, pp. 99-149, p. 133.

⁶¹ Cfr. il capitolo 4, dedicato alla *Visio Drychtelmi*.

⁶² *Liber visionum tum suarum, tum aliorum* cit., col. 341.

⁶³ Ciccarese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., p. 119.

⁶⁴ Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec., «Romanobarbarica»* 7 (1982), pp. 33-76, p. 34.

*bréviaire de tous ceux qui se soucient de l’Au-delà*⁶⁵, ovvero un vero e proprio breviario imprescindibile, a cui attingere quando ci si appresta a scrivere dell’Aldilà.

A questo punto viene spontaneo chiedersi come mai proprio i *Dialogi* abbiano goduto di cotanta fama e perché Gregorio abbia avuto una tale autorità e un ruolo chiave nella fondazione del genere, riconosciutogli fin dal principio – proprio dagli stessi scrittori che dopo di lui si sono cimentati in tali narrazioni – ma anche a posteriori, dagli studiosi che hanno scandagliato la sua opera, in cerca di riscontri.

Per tentare di rispondere al primo quesito, effettivamente stupisce che tra tutte le opere da lui composte⁶⁶ siano proprio i *Dialogi* che gli conferiscano questo ruolo. Infatti, sebbene siano un testo famosissimo della letteratura latina altomedievale, i *Dialogi* sono caratterizzati anche da una storia controversa, da «uno strano destino: quello di godere di una cattiva reputazione storiografica»⁶⁷, a partire dall’età moderna fino a oggi. Tralasciando le problematiche emerse circa la composizione e la struttura dell’opera – poiché non attinenti all’argomento trattato e perché, a prescindere, non inficiano la portata e il valore che ha avuto nel corso dei secoli il testo gregoriano – chi può aiutare a comprendere la fama e l’autorevolezza dei *Dialogi* è il critico e filologo tedesco

⁶⁵ C. Carozzi, *Dans le sillage de Grégoire le Grand*, in *Le voyage de l’âme dans l’au-delà d’après la littérature latine (Ve-XIIe siècle)*, Roma, Ecole française de Rome 1994, pp. 43-59, p. 43.

⁶⁶ Tra le opere più famose di Gregorio Magno si ricorda la *Regula Pastoralis*, un trattato di pratica pastorale in cui Gregorio traccia il profilo del sacerdote ideale; l’*Expositio in beatum Iob*, opera in trentacinque libri; le quaranta *Homiliae in Euangelia*; il commento al profeta Ezechiele in ventidue omelie, le *Homiliae in Hiezechielem*, pronunciate ai fedeli durante l’assedio longobardo a Roma; l’*Expositio in Canticum Canticorum* – opera incompleta e probabilmente rimaneggiata – e l’*Expositio in librum primum Regum* di cui però è stata messa in dubbio l’autenticità e infine il *Registrum Epistolarum*, composto da oltre ottocento lettere scritte durante il suo pontificato, fondamentali per comprenderne il suo operato. (Cfr. Pricoco, *Introduzione. L’autore*, in G. Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. XI-XVII).

⁶⁷ Boesch Gajano, *Un testo famoso, una storia controversa*, in *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo* cit., pp. 151-159, p. 159. Come spiega la studiosa, i *Dialogi* sono stati fortemente osteggiati dalla cultura della Riforma e considerati emblema di una religiosità superstiziosa da condannare. La storica illustra poi la ricezione dell’opera in età moderna ed evidenzia come, sebbene la storiografia cattolica cerchi di difenderne il valore e la paternità del pontefice, essa non abbia goduto di un futuro tranquillo. Riassume le varie prese di posizione nei confronti dei *Dialogi* in tre strade principali. La prima è la più radicale e porta alla negazione assoluta dell’autorialità gregoriana; la seconda svaluta il testo, considerandolo come opera “popolare” e di conseguenza marginale rispetto alle altre opere gregoriane e infine la terza è quella caratterizzata da «un’interpretazione metastorica del testo, volta a superare, attraverso i significati via via individuati, allegorici, morali, spirituali, il più profondo e quindi più “vero” significato di quei racconti, altrimenti inaccettabili per la loro ingenuità, spinta fino al ridicolo» (cfr. Boesch Gajano, *Un testo famoso, una storia controversa* cit., pp. 151-152). La Boesch passa poi a delineare la ricezione dell’opera fra Ottocento e Novecento, fino ad arrivare a un nuovo “terremoto epistemologico” che ha scosso il testo: il convegno sui *Dialogi* tenutosi a Chantilly nel 1982. Infatti, in quest’occasione Francis Clark ha fatto riemergere l’idea dell’inautenticità dell’opera, apportando a sostegno della sua tesi alcuni passi gregoriani volti a illustrarne la diversità autoriale. Un altro studioso, Paul Meyvart, in un articolo dedicato a confutare la tesi di Clark (cfr. *The Enigma of Gregory the Great’s Dialogues: A Response to Francis Clark*, «Journal of Ecclesiastical History» 39/3 (Luglio 1988), pp. 335-381) definisce l’opera gregoriana significativamente come un “enigma”. A prescindere dal “vespaio” generato da Clark, che non si ritiene opportuno analizzare in questa sede – ma a cui si rimanda per ulteriori approfondimenti alla bibliografia segnalata da L. Castaldi, *Per un’edizione critica dei Dialogi di Gregorio Magno: ricognizioni preliminari*, «Filologia mediolatina» 10 (2003), pp. 1-39, pp. 2-4 – ciò che rimane evidente è sia la nebulosità che tuttora investe i *Dialogi* sia la portata che ha avuto e che tuttora ha l’opera gregoriana sul suo uditorio.

Erich Auerbach. Egli infatti nei suoi studi dedicati allo stile⁶⁸ – in particolare al *sermo humilis* come forma cristiana dello stile sublime – approfondisce i *Dialogi* di Gregorio e sottolinea che la lingua che *affiora* dal testo è una «lingua popolare»⁶⁹. A sostegno di ciò, riporta anche l'*Argumentum* dell'edizione romana dell'opera, datata 1591, in cui si sottolinea proprio che i *Dialogi* sono *suaviter et luculenter scripti*. È come se lo studioso dichiarasse che, essendo elaborati in uno stile così pregnante e accattivante per qualsiasi tipo di pubblico, è inevitabile che l'opera abbia avuto un tale successo. Non a caso, evidenzia che la fama dei *Dialogi* sia stata «già grande al loro tempo, [...] ma anche molto più tardi»⁷⁰, citando a supporto di ciò personalità illustri dell'epoca che li hanno letti – quali per esempio la regina Teodolinda – e sottolineando la loro diffusione capillare, menzionando le varie traduzioni del testo che sono state fatte fin da subito in svariate lingue, quali il greco, l'arabo, l'antico francese e l'italiano. Ma ciò che risulta ancora più affascinante ed eclatante è il fatto che il critico tedesco affermi che essi «diventarono un libro popolare»⁷¹, uno dei primi e dei più tipici»⁷². In sostanza, conferisce ai *Dialogi* un ruolo fondamentale e universalmente valido, a prescindere dal genere visionario, ma come base dello stile letterario da cui poi nasceranno le letterature europee. Li sceglie tra la miriade di scritti gregoriani come opera esemplare e meritevole di essere analizzata, proprio in virtù del fatto che – a differenza degli altri suoi testi caratterizzati da uno stile completamente diverso, «molto più letterario»⁷³ – essi sono contrassegnati da un intento espressivo che li rende adeguati tanto al pubblico destinatario quanto alla materia stessa esposta tra le pagine dell'opera. Tornando invece a focalizzare l'attenzione sul versante della letteratura visionaria, Gregorio Magno, sempre secondo il filologo tedesco, inserisce viaggi nell'aldilà e storie miracolose, poiché – trattandosi di un periodo di crisi, carestie, catastrofi naturali e contrassegnato dalla violenza delle invasioni barbariche – ritiene che il suo pubblico abbia bisogno di speranza e, di conseguenza, «di visioni e di miracoli»⁷⁴. Inoltre, Auerbach sostiene anche che i *Dialogi* abbiano

⁶⁸ Auerbach approfondisce il tema dello stile in vari saggi e opere, a partire da uno dei suoi primi saggi – pubblicato nel 1941 – *Sacrae Scripturae sermo humilis* (cfr. E. Auerbach, *Sacrae Scripturae sermo humilis*, «Neuphilologische Mitteilungen» 42/2 (1941), pp. 57-67) fino ad arrivare al già citato capolavoro critico: *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*. Qui, in particolare, per la trattazione di questo tema, si fa riferimento al volume del 1956, intitolato *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo* (cfr. E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano, Feltrinelli 2018) dove Auerbach ricostruisce passo passo l'evoluzione dello stile della lingua letteraria, a partire dal momento in cui il latino comincia a esplodere, fino a Dante. In questo *excursus* attraverso i secoli, analizza anche i *Dialogi* di Gregorio Magno.

⁶⁹ E. Auerbach, *Prosa latina del primo Medioevo*, in *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano, Feltrinelli 2018, pp. 81-164, p. 96.

⁷⁰ Ivi, pp. 96-97.

⁷¹ Il «libro popolare» secondo Auerbach è caratterizzato proprio dal *sermo humilis*, che consente la mescolanza di diversi toni – familiare e semplice, quotidiano e meraviglioso, dilettono e didascalico, ma anche allo stesso tempo serio ed elevato –, rendendo così la narrazione accessibile a un pubblico più ampio, ma soprattutto per il critico sarebbe la base da cui è nato e si è formato quello stile letterario che costituisce tuttora il sostrato delle letterature europee.

⁷² Auerbach, *Prosa latina del primo Medioevo*, in *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo* cit., p. 97.

⁷³ Ivi, p. 98.

⁷⁴ Ibidem.

come loro punto di forza lo stesso Gregorio Magno, il quale assume l'atteggiamento «di un pio educatore che racconta storie»⁷⁵, che, essendo esposte in modo accattivante e interessante, il pubblico ascolta volentieri, traendone così giovamento per la salvezza terrena ed eterna. Di conseguenza, è evidente il motivo in base al quale i *Dialogi* siano stati scelti come testo esemplare anche da scrittori o rimaneggiatori successivi ed è inevitabile che la loro fama sia strettamente correlata anche all'immagine stessa del loro autore.

Rimane da approfondire proprio quest'ultimo aspetto, ovvero l'importanza attribuita a Gregorio Magno sia da parte di coloro che si accostano alle esperienze visionarie per comporre testi analoghi, sia da quelli che invece si dedicano allo studio del genere a posteriori. Com'è già stato evidenziato, i primi si riferiscono al papa per conferire alle loro narrazioni visionarie lo «stigma dell'autorità papale»⁷⁶, per trarre dalla sua opera schemi ed elementi funzionali alla propria narrazione e per assicurarsi un fondamento illustre, riferendosi così a Gregorio come «garante della verosimiglianza del racconto»⁷⁷. Per quanto concerne i critici, invece, i riferimenti a Gregorio Magno come modello e come baluardo fondamentale per il genere visionario sono svariati⁷⁸, ma ciò su cui vale la pena soffermarsi è la spiegazione che forniscono per giustificare tale fama. Infatti, Gregorio Magno non ha inventato nulla, ma già ben prima di lui circolavano narrazioni sull'aldilà – scritte oppure orali – di cui si è servito egli stesso a sua volta per comporre le proprie storie. Ma allora perché è diventato così importante, tanto dall'essere assunto come modello imprescindibile per il genere visionario? Innanzitutto, come spiega la Ciccarese, mentre i testi da cui prende spunto il pontefice non sono facilmente accessibili o reperibili per il pubblico comune – non particolarmente colto – l'opera gregoriana invece circolava ovunque e – com'è già stato messo in luce da Auerbach – era scritta in modo tale da essere immediatamente comprensibile anche per il lettore meno istruito. Così, «chi la leggeva, rimaneva tanto colpito da tutte quelle storie di morti redivivi, da dimenticare completamente di chiedersi se c'erano stati dei precedenti»⁷⁹, fino ad arrivare alla “cancellazione” dei testi visionari illustri composti anteriormente, quali per esempio la

⁷⁵ Ivi, p. 97.

⁷⁶ Morgan, *Dante e l'aldilà medievale* cit., p. 29.

⁷⁷ Ciccarese, *La Visio Baronti nella tradizione letteraria delle Visiones dell'aldilà* cit., p. 26 (nota 7).

⁷⁸ Tra i più noti, basti pensare ai già citati saggi della Ciccarese (cfr. Ciccarese, *La Visio Baronti nella tradizione letteraria delle Visiones dell'aldilà* cit., pp. 25-52 e anche Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., pp. 33-76) o di Carozzi (cfr. Carozzi, *Dans le sillage de Grégoire le Grand*, in *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., pp. 43-59), ma anche al già menzionato volume della Morgan, *Dante e l'Aldilà medievale* e in particolare l'introduzione, in cui la studiosa scrive che la visione dell'aldilà si stabilizza come vero e proprio genere letterario soltanto all'inizio del VI secolo e individua come promotori di tale avvenimento i “due Gregori” ovvero Gregorio Magno e Gregorio di Tours (cfr. Morgan, *Introduzione*, in *Dante e l'Aldilà medievale* cit., pp. 27-39).

⁷⁹ Ciccarese, *Testi. Gregorio Magno, il «padre» della visione dell'Aldilà*, in *Visioni dell'aldilà in Occidente* cit., pp. 115-147, p. 120.

*Passio Perpetuae et Felicitatis*⁸⁰. Inoltre, il pontefice per la prima volta affronta la questione dell'aldilà non trasversalmente come gli autori che lo hanno preceduto, ma dandogli un ruolo predominante nella sua opera, approfondendo il tema sia da un punto di vista teorico sia pratico, dato che Gregorio fornisce una gamma vasta ed esaustiva di esempi, creando così per il lettore una sorta di “repertorio dell'aldilà”. Infatti, pur non trattando il tema in maniera organica, i vari tasselli sparsi nella sua opera «offerti al lettore restituiscono un quadro impressionistico assai vivido»⁸¹, che rendono il testo gregoriano un modello per i posteri. Inoltre, con le invasioni barbariche e con il crollo dell'impero romano, si assiste a un mutamento di paradigma, crollano le certezze del cristianesimo e Gregorio sarebbe fondamentale in questo momento storico, poiché lui riesce a superare e a reagire al momento di incertezza, fornendo una nuova chiave di lettura per la realtà, perché con lui «viene sancito l'accoglimento nel cristianesimo di esperienze che appartengono a una sorta di universo religioso comune». In sostanza il pontefice non si chiude dinanzi agli inediti stimoli culturali e religiosi provenienti dal contatto con questi nuovi popoli, ma cerca di fornire risposte al suo pubblico, creando un linguaggio alternativo, composto da simboli universalmente validi a prescindere dalla religione e funzionali a «rendere comprensibile a tutti il destino che attende l'uomo nell'Aldilà»⁸². Questi simboli vengono poi ripresi e sviluppati ulteriormente da rimaneggiatori e scrittori successivi, che adattano questi *topos* gregoriani alla loro personale visione e struttura dell'aldilà. Di conseguenza, si genera nell'immaginario collettivo un aldilà che viene sempre più percepito come un luogo autentico e un'esperienza visionaria che, a sua volta, diventa sempre più concreta e reale. Infatti, come sottolinea Auerbach, Gregorio con la sua modalità di scrittura

incatenava la forza dell'immaginazione, suscitava il desiderio dell'imitazione; e in lui si concretizzava nel modo più semplice il potere dello spirito, il potere di uno spirito che, esponendo la propria vita, acquista potere sulla vita, vince il male, lo volge al bene, e dà la conoscenza ai malvagi stessi e li conquista⁸³.

⁸⁰ Per ulteriori informazioni su tale testo si consulti la nota 21 del capitolo 1.

⁸¹ A. Gamberini, *Alle origini dell'incubo*, in *Inferni medievali. Dipingere il mondo dei morti per orientare la società dei vivi*, Roma, Viella 2021, pp. 21-36, p. 26.

⁸² Maggioni, *Il fuoco dell'altro mondo nelle visiones altomedievali fino a Beda. Le radici di una tradizione letteraria* cit., p. 138.

⁸³ Auerbach, *Prosa latina del primo Medioevo*, in *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo* cit., p. 97.

2.2 La presenza e la funzione delle visioni nei *Dialogi* gregoriani

Gregorio Magno, come si è visto, è stato identificato da molti studiosi come il fondatore del genere visionario, tanto dall'essere definito il padre⁸⁴ delle visioni dell'aldilà. Ciò che stupisce, però, è che il pontefice non sia autore di una *visio* vera e propria, ma inserisca – come si è già sottolineato – nella lunga trattazione dei *Dialogi* sia alcuni spunti, *topoi* che saranno poi imprescindibili per la cosiddetta «letteratura delle visioni»⁸⁵, sia narrazioni visionarie “abbozzate”, *in nuce*, ma che possono ritenersi già esemplari ed esemplificative per i *viator* successivi.

Prima di soffermarsi sulle visioni gregoriane vere e proprie, è utile chiedersi come mai Gregorio abbia inserito nei *Dialogi* tali racconti esemplari. Le possibili ragioni ed esigenze autoriali stesse che si celano dietro queste inserzioni sono svariate.

Innanzitutto è possibile considerare la questione da un punto di vista prettamente storico-sociale. Infatti, si deve tener presente che l'opera gregoriana è stata scritta presumibilmente in un periodo storico peculiare, ovvero fra il 593 e il 594⁸⁶, quando il re longobardo Agilulfo premeva alle porte di Roma. Gregorio, che era stato consacrato pontefice soltanto pochi anni prima – il 3 settembre 590⁸⁷ –, si trova così a dover fronteggiare questa difficile situazione di disordine e di incertezza. Oltre alla minaccia longobarda, nello stesso periodo in Italia dilagano anche epidemie – basti pensare che il papa predecessore di Gregorio muore il 5 febbraio del 590, proprio a causa della

⁸⁴ Questo termine deriva dal volume già citato della Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente* e in particolare è il titolo del IX capitolo, dedicato alla figura e ai testi di Gregorio Magno: *Testi. Gregorio Magno, il «padre» della visione dell'Aldilà*.

⁸⁵ Ciccarese, *La Visio Baronti nella tradizione letteraria delle Visiones dell'aldilà* cit., p. 26. Il termine *letteratura delle visioni*, come spiega la Ciccarese, è un calco dal tedesco *Visionenliteratur* coniato dagli studiosi di area germanica, che per primi si sono approcciati allo studio di tale genere letterario. Per ulteriori informazioni circa la biografia utile ad approfondire l'argomento, si veda Ciccarese, *La Visio Baronti nella tradizione letteraria delle Visiones dell'aldilà* cit., nota 8, p. 26.

⁸⁶ Un'indicazione di tale datazione, la si evince dal contenuto di due epistole scritte da Gregorio stesso. La prima – datata luglio 593 – è la lettera destinata a Massimiano, vescovo di Siracusa, in cui il pontefice dichiara di voler assolvere alle richieste dei suoi confratelli, che lo esortano proprio a occuparsi dei miracoli dei *patres* italiani. La seconda risale invece al febbraio del 595 e attesta la morte del vescovo di Siracusa, nel novembre del 594. Massimiano, però, viene ricordato come ancora in vita nelle pagine dei *Dialogi*. Di conseguenza, quest'ultima epistola è funzionale a circoscriverne la data di composizione, in quanto rappresenta un *terminus post quem* – ovvero un limite cronologico oltre il quale non è possibile andare – per datare la stesura dell'opera, poiché contrasterebbe con quanto esposto nei *Dialogi* stessi. Le informazioni per la realizzazione di questa nota sono tratte dal IV capitolo «*Pastorale Officium*» del volume già citato di Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo* cit., pp. 73-91 e dall'introduzione al volume di G. Cremascoli, *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno*, Patron Editore, Bologna, 1979, pp. 9-14, p. 9.

⁸⁷ L'elezione di Gregorio Magno come pontefice viene raccontata dallo stesso Gregorio di Tours nel decimo libro dell'*Historiarum Liber*, dove sottolinea come venne acclamato e accolto unanimemente da tutto il popolo. Pertanto, la Gajano la definisce come un'elezione «plebiscitaria» (cfr. Boesch Gajano, *Il governo della Chiesa di Roma: strumenti e risorse*, in *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo* cit., pp. 53-71, p. 53), però, mette anche in luce come il pontefice stesso, forse per umiltà, abbia tentato di far leva sull'imperatore – il cui consenso sull'elezione era imprescindibile – per dissuaderlo dall'acconsentire. Infatti, come riporta Gregorio di Tours, il neoeletto pontefice manda subito una missiva all'imperatore Maurizio, contando sulla loro familiarità – poiché aveva battezzato suo figlio – e *coniurans et multa praece deposcens* (cfr. Gregorio di Tours, *Historiarum libri X*, a cura di B. Krusch, in «*Monumenta Germaniae Historica*», *Scriptores rerum Merovingicarum*, fasc. II: lib. VI-X, p. 478) lo supplica di non accordare il consenso.

peste – e si verificano catastrofi naturali, quali per esempio l’esonazione del Tevere del 589, che Gregorio di Tours descrive come un evento di portata tale che *aedes antiquae deruerent horrea etiam ecclesiae subversa sint*⁸⁸. Questa condizione di scompiglio e preoccupazione ben si riflette nelle parole stesse che Gregorio Magno scrive nel suo prologo ai *Dialogi*, dove si rappresenta come *depressus* a causa dell’agitazione *saecularium, afflictus, tacitus, infelix* e, di nuovo, infastidito dai *negotia saecularium hominum*. L’unica consolazione che gli rimane – ma che allo stesso tempo è anche fonte di dolore e rammarico – è ricordare la vita dei *virorum venerabilium* che – a differenza sua – per volontà divina hanno potuto godere di un’esistenza ritirata e per questo motivo non sono stati intaccati dagli affanni del mondo. Saranno proprio questi ultimi oggetto della sua trattazione e protagonisti delle narrazioni miracolose che Gregorio inserirà nei *Dialogi*. Però, ancor più funzionale al discorso che si sta cercando di sviluppare – ovvero rintracciare le ragioni storico-sociali per cui i miracoli e le visioni sono stati inseriti nei *Dialogi* – è la presenza di un’altra figura nel prologo: il diacono Pietro⁸⁹. Infatti, quest’ultimo dialoga con il pontefice in tutti i quattro libri che costituiscono l’opera e rappresenta l’uomo comune, che è “smarrito”, non sa più a cosa credere e porge domande a Gregorio al fine di ottenere risposte. Non a caso, quando il pontefice inizia a far riferimento all’esistenza di alcuni *patres* illustri, che hanno vissuto in prima persona miracoli o prodigi, egli si mostra scettico, dichiarando:

Et quidem bonos uiros in hac terra fuisse non dubito, signa tamen atque uirtutes aut ab eis nequaquam factas existimo, aut ira sunt hactenus silentio suppressa, ut utrumne sint facta nesciamus⁹⁰.

Qui si trova il pretesto che dà origine a tutta la narrazione gregoriana, in quanto Gregorio, partendo proprio da questa necessità espostagli dal diacono Pietro, cerca di mostrare all’intera umanità l’esistenza di tali uomini santi e di eventi miracolosi nella penisola italiana. Pietro è identificato

⁸⁸ Gregorio di Tours, *Historiarum libri X* cit., p. 477. “[...] le antiche case erano crollate e perfino i depositi di grano della Chiesa erano stati sommersi”, trad. italiana tratta dal volume di Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo* cit., p. 53.

⁸⁹ Il diacono Pietro è un personaggio realmente esistito, legato a Gregorio Magno e suo collaboratore, in quanto – come si apprende dai *Dialogi* stessi – gli affida alcuni incarichi importanti, tra i quali per esempio quello di studiare insieme a lui le *Sacre Scritture*. Inoltre, Gregorio lo nomina suo vicario in Sicilia, rettore del patrimonio pontificio in Campania e infine gli conferisce – come si può comprendere dal titolo stesso di cui è insignito nei *Dialogi* – il diaconato e lo richiama a Roma al suo fianco. All’interno dell’opera, questo personaggio riveste un ruolo fondamentale, in quanto è l’interlocutore del papa ed è funzionale alla natura dialogica del testo, dato che le sue osservazioni e i suoi quesiti sono fondamentali per far procedere il dibattito teologico, poiché rappresenta il sentire comune, «la mentalità propria del gregge dei fedeli» (cfr. Pricoco, *Introduzione*, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. XXX). Le informazioni per la realizzazione della nota sono tratte dalla già citata *Introduzione* di Pricoco – in particolare per ulteriori approfondimenti si veda il terzo paragrafo, intitolato *La forma dialogica. Il ruolo del diacono Pietro*, pp. XXVIII-XXXII – e dalla nota 8, *Petrus diaconus*, di Pricoco, *Commento I, Prologo*, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 228.

⁹⁰ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 10-11. “Certo non dubito che anche nella nostra terra ci siano state persone dabbene, ma ritengo o che essi non abbiano compiuto affatto segni e prodigi, ovvero che questi siano stati così ignorati che non sappiamo neppure se siano mai effettivamente accaduti”.

quindi «se non come il porta-parola degli scettici e degli increduli [...], come il fedele che vuole essere assicurato, con fermezza e chiarezza, sui dubbi che lo assillano e non nasconde le sue difficoltà di fronte a temi di fede e di dottrina»⁹¹. Egli, perciò, non è soltanto un personaggio funzionale dal punto di vista narrativo a far procedere la narrazione gregoriana, ma è una figura chiave proprio perché rappresenta lo stato animico dell'uomo comune, dinanzi ai problemi insiti nella società dell'epoca ed è fondamentale, poiché rende evidente come gli eventi storici abbiano ripercussioni anche da un punto di vista morale e religioso, non solo sull'uomo comune, ma perfino dentro la chiesa stessa.

A tal proposito, è possibile introdurre una seconda motivazione, strettamente correlata a quella storico-sociale: l'esigenza dottrinale. Quest'ultima, in primo luogo è inevitabilmente connessa al ruolo istituzionale di Gregorio Magno, che, sedendo sul soglio pontificio, deve rappresentare un "faro" per i fedeli. Infatti, egli ovviamente ha una visione teocentrica della realtà e, di conseguenza, considera la natura «non tanto in sé e nelle sue intrinseche leggi, quanto come il luogo dell'azione continua di Dio di cui il prodigio è il segno irrefutabile»⁹². Pertanto, in tale ottica, tutta l'*historia* dipende strettamente dall'operato di Dio e i miracoli e le visioni oltremondane altro non sarebbero che una diretta manifestazione nella realtà della potenza divina. In secondo luogo, a prescindere dalla sua carica istituzionale, la presenza di tale tipo di narrazioni nei *Dialogi* risponde alla necessità sempre più impellente di edificazione del pubblico. Infatti, come si è già anticipato, Pietro/l'uomo è scettico e non crede più indistintamente nelle verità di fede proposte dal cristianesimo. Proprio per convincere il suo uditorio, Gregorio a tal proposito sceglie di inserire degli *exempla* concreti e funzionali a dissipare tali incertezze. Tra questi ultimi, si annoverano anche le visioni dell'aldilà gregoriane, che se a livello compositivo sono da considerarsi – come evidenzia Tardiola – non testi autonomi veri e propri, ma degli episodi fini a se stessi e a-funzionali – a livello concettuale si deve tener presente che per il nostro papa rivestono un ruolo cardine, perché sono utili – come tanti altri *exempla* da lui inseriti – «a chiarire e a rendere maggiormente penetrabili le argomentazioni sostenute il momento prima»⁹³.

Di conseguenza, l'inserzione di queste parentesi narrative "altre" nella cornice dei *Dialogi* risponde anche a una terza necessità, che va al di là del ruolo istituzionale di Gregorio come pontefice, ma si riferisce più strettamente al Gregorio autore dei *Dialogi*: l'esigenza narrativa/comunicativa. Infatti, sebbene i temi trattati lungo tutta l'opera siano complessi da un

⁹¹ Pricoco, *Introduzione*, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. XXXI.

⁹² Cremascoli, *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno* cit., p. 12.

⁹³ Tardiola, *Introduzione*, in *I viaggiatori del paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'Aldilà prima di Dante* cit., p. 22.

punto di vista dottrinale, Gregorio sceglie di affrontarli ricorrendo «all'immediatezza viva ed efficace dell'*exemplum*»⁹⁴. Così facendo, egli riesce a rivolgersi a un uditorio più ampio, poiché questi racconti esemplari – caratterizzati da contenuti veridici, da un tono familiare e spesso dalla presenza di aneddoti esemplificativi – diventano uno strumento narrativo sempre più indispensabile per la predicazione, poiché proficui «per far assimilare meglio dagli ascoltatori una lezione salutare»⁹⁵. Riprendendo la definizione di *exemplum* che predilige Bremond⁹⁶, si può sostenere che questo sia un «ingrediente retorico» che Gregorio/autore sa usare in maniera eccelsa nella sua opera, ma non bisogna lasciarsi ingannare, poiché sotto questa apparente patina di familiarità, colloquialità e vivida concretezza si cela «la vasta cultura classica di cui si è nutrito l'autore e di cui l'opera è profondamente permeata»⁹⁷. In particolare, concentrando l'attenzione sugli *exempla* che hanno come oggetto la trattazione dell'aldilà, egli si serve di questi racconti parenetico-didascalici per rispondere ai dubbi del diacono Paolo, che, alla fine del terzo libro dei *Dialogi*, gli espone la perplessità di molti uomini circa l'esistenza dell'anima dopo la morte e lo sollecita a fornire sia argomenti razionali sia esempi concreti per persuadere i malfidenti:

Quam multos intra sanctae ecclesiae gremium constitutus de uita animae post mortem carnis perpendo dubitare. Quaeso ut debeas, uel quae ex ratione suppetunt, uel si qua animarum exempla animo occurrunt, pro multorum aedificatione dicere, ut hii qui suspicantur discant cum carne animam non finiri⁹⁸.

È proprio da questa richiesta che prende avvio il quarto libro dei *Dialogi*, che affronta la questione della sopravvivenza dell'anima dopo la morte del corpo – non a caso, Carozzi lo definisce come *un livre de l'âme*⁹⁹ – e di conseguenza, esamina anche il tema dell'aldilà, che ne è strettamente connesso. Ma come mai queste tematiche – che apparentemente sembrano “scollegate” rispetto agli argomenti delle tre parti precedenti – rivestono un ruolo fondamentale per Gregorio, tanto che dedica loro un libro a parte? Ciò avviene perché, come spiega egli stesso, quello che sta vivendo l'uomo del suo tempo è un momento critico della storia, in cui *praesens saeculum propinquat ad*

⁹⁴ Ciccarese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., p. 116.

⁹⁵ J. Le Goff, *L'ebreo negli exempla medievali: il caso dell'Alphabetum Narrationum*, in *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Editori Laterza, Roma-Bari 2019, pp. 145-162, p. 147.

⁹⁶ C. Bremond, *L'exemplum médiéval est-il un genre littéraire?* I. *Exemplum et littérature*, in *Les Exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, a cura di J. Berlioz e M. A. Polo de Beaulieu, Parigi, Honoré Champion, 1998, pp. 21-28, p. 23.

⁹⁷ Ciccarese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., p. 117.

⁹⁸ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 168-169. “Ritengo che molti, i quali pure fanno parte della santa chiesa, dubitano che l'anima continui a vivere dopo la morte del corpo. Ti prego perciò di esporre, a edificazione di molti, sia gli argomenti razionali che conosci sia esempi di anime che ti vengono in mente, affinché chi dubita impari che l'anima non finisce di vivere insieme col corpo”.

⁹⁹ *Un livre de l'âme* è il titolo scelto da Carozzi per introdurre il capitolo dedicato all'approfondimento del quarto libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno, poiché vuole sottolineare come l'attenzione per il destino dell'anima dopo la morte sia l'argomento saliente, il *fil rouge* che sottende tutto questo volume. Cfr. Carozzi, *Un livre de l'âme*, in *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIe siècle)* cit., pp. 44-54, p. 44.

finem e di conseguenza il *futurum saeculum* si manifesta con segni di maggior evidenza – proprio tramite i numerosi esempi da lui citati di uomini la cui anima abbandona il corpo, pur continuando a vivere o di individui che hanno avuto il privilegio di visitare l’aldilà per comprenderne l’effettiva portata – affinché anche gli scettici possano “toccare con mano” l’esistenza di una vita al di là della morte. Il pontefice, per far cogliere meglio al pubblico quanto sta cercando di illustrare – poiché è un concetto astratto ed estraneo alla mentalità comune – ricorre a una metafora visiva molto concreta. Infatti dichiara che, così come quando la notte sta per volgere al termine e il giorno sta per iniziare e, per un momento, le tenebre si mescolano con la luce, finché poi la notte si allontana sempre di più lasciando completamente il campo libero alla luce del giorno, analogamente

huius mundi finis iam cum futuri saeculi exordio promiscetur, atque ipsae reliquiarum eius tenebrae quadam iam rerum spiritualium permixtione translucent. Et quae illius mundi sunt multa iam cernimus, sed necdum perfecte cognoscimus, quia quasi in quodam mentis crepuscolo haec uelut ante solem uidemus¹⁰⁰.

In sostanza, Gregorio sta dimostrando al suo uditorio come, essendo ormai prossima la fine del mondo, Dio cerchi di rivelarsi all’uomo e di svelare l’esistenza stessa dell’aldilà tramite prodigi nell’aldilà, proprio «perché la divina pietà vuol rendere salda la fede nel secolo futuro»¹⁰¹.

Di conseguenza, data la precarietà della condizione umana, il pontefice sente la necessità di dedicarsi alla descrizione dell’aldilà. Egli affronta l’argomento sia da un punto di vista più concreto – illustrando la geografia dell’aldilà – sia da una prospettiva più teorica e simbolica, soffermandosi sulla valenza morale e sulle ricadute pastorali di tale scenario.

Per quanto concerne la geografia dell’aldilà gregoriana, i *Dialogi* costituiscono un punto di riferimento per l’immaginario oltremondano. Effettivamente, proprio a partire da quest’opera si originano dei motivi, dei *topoi* che sono funzionali a cristallizzare visivamente l’aldilà, a tal punto che verranno ripresi anche nei secoli successivi. In particolare, la concezione gregoriana dell’aldilà è bipartita e presenta l’alternativa radicale tra gli *infera loca* – a cui sono destinate le anime dei peccatori – e gli *amoena loca*, a cui possono giungere quelle dei beati. L’inferno è descritto in vari punti del quarto libro dei *Dialogi*. Una prima immagine infernale molto realistica e tangibile si può ritrovare nel capitolo 31, in cui Gregorio narra la morte del re Teodorico, tramite la visione avuta da un anacoreta di *magnae virtutis* di Lipari, che aveva visto il re ariano trascinato *discinctus atque*

¹⁰⁰ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 304-305. “[...] la fine di questo mondo si mescola con l’inizio di quello futuro, e ciò che resta delle tenebre si illumina per la mescolanza della luce spirituale. Perciò già vediamo molte cose di questo mondo a venire, ma non le conosciamo ancora perfettamente, perché le scorgiamo come in un crepuscolo della mente, prima del sorgere del sole”.

¹⁰¹ Cremascoli, *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno* cit., p. 25.

disalcitatus et uinctis minibus dal papa Giovanni e dal patrizio Simmaco¹⁰² e poi gettato *in uicina uulcani olla*¹⁰³. Come si può osservare, l'inferno è rappresentato tramite il cratere di un vulcano siciliano¹⁰⁴ e questa localizzazione peculiare è ripresa anche nel capitolo 36, dove a Stefano ed Eumorfio viene preannunciata la morte – e l'inevitabile destino di dannazione – tramite la metafora della nave¹⁰⁵ pronta a traghettarli proprio fino alla Sicilia. Quest'ultima, perciò, diventa la sede geografica prediletta per rappresentare l'inferno, perché, come spiega Gregorio stesso, proprio *in eius terrea insulis* si spalancano i crateri *eructuante igne tormentorum*. Inoltre, per rendere ancora più tangibile e allo stesso tempo spaventoso lo scenario infernale, il papa introduce anche una serie di testimonianze di uomini a cui è stata concessa una «fugace visione delle pene infernali per aver forza di ravvedersi e di mutar vita»¹⁰⁶. Di questi particolari viaggiatori dell'aldilà si parlerà in maniera più approfondita nel prossimo paragrafo, ma rimane comunque importante tenere presente che, anche in questi casi, l'inferno è rappresentato come un luogo oscuro, fetido, una cavità sotterranea dove predomina il fuoco e in cui i dannati sono sottoposti a torture atroci. Per esempio, nel capitolo 32, Gregorio riporta l'esperienza oltremondana di Reparato, che, una volta tornato nell'aldilà, racconta di aver assistito alla preparazione di un *rogus* altissimo, sul quale era stato poi condotto a bruciare il presbitero Tiburzio, condannato alla dannazione eterna, poiché in vita era stato più dedito ai piaceri della carne che alla cura della propria anima. Come si può facilmente

¹⁰² Il riferimento a queste due personalità non è casuale, poiché coloro che in vita erano state vittime dello stesso Teodorico – il papa Giovanni I, morto in carcere a causa sua e il senatore Simmaco, giustiziato sempre per ordine del re – nell'aldilà diventano suoi “carnefici”, trascinandolo e gettandolo nel cratere del vulcano e di conseguenza condannandolo simbolicamente alla dannazione eterna. Come sottolinea Le Goff, «il leggendario castigo di Teodorico è una delle tessere da inserire nell'utilizzazione politica dell'aldilà» (cfr. Le Goff, *Storie di Purgatorio in terra: Gregorio Magno, ultimo padre del Purgatorio*, in *La nascita del Purgatorio*, cit. p. 107). Infatti, la minaccia della dannazione eterna rivolta a un rappresentante del mondo laico, insita in questo episodio, è una vera e propria arma politica nelle mani della Chiesa, che Gregorio Magno inizia a sfruttare sapientemente e che avrà eco anche nelle visioni dei secoli successivi, fino ad arrivare al culmine, rappresentato dalla *Divina Commedia* dantesca.

¹⁰³ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 256-257.

¹⁰⁴ Il ricorso all'immagine del vulcano per rappresentare l'inferno, da un lato è “scontata”, poiché è l'elemento naturale che più rimanda visivamente sia al fuoco infernale, sia – allo stesso tempo – alla voragine infernale, essendo per sua stessa conformazione una profonda apertura naturale della crosta terrestre. Dall'altro lato, questa descrizione rinvia anche alla letteratura classica, in particolare alle *Georgiche* e all'*Eneide* di Virgilio. Infatti, nella prima opera, Virgilio descrive il cratere dell'Etna come un'enorme fucina abitata da Ciclopi, che forgiavano incessantemente fulmini con le masse vulcaniche. Nell'*Eneide*, invece, si fa riferimento proprio all'isola eolia di Lipari, che viene sempre descritta come una fornace in cui operano instancabili i fabbri/Ciclopi e come una cavità che trabocca di fuoco. Per leggere le descrizioni virgiliane, si segnala che i passi interessati sono *Georgiche* IV, 170-175 ed *Eneide* VIII, 416-421. La presenza dei ciclopi che lavorano nel vulcano, si spiega perché essi sono i fabbri al servizio del dio Vulcano stesso e ovviamente questo aspetto pagano non si ritrova nella descrizione gregoriana del vulcano siciliano. Infatti Gregorio si avvale soltanto dell'idea e del concetto stesso di vulcano per rappresentare geograficamente l'inferno sulla terra.

¹⁰⁵ La specifica della nave è chiaramente superflua, ma allo stesso tempo fondamentale per comprendere il messaggio che vuole trasmettere Gregorio Magno. Infatti, quando il diacono Pietro gli chiede come mai abbia fatto riferimento alla nave, il pontefice gli risponde che ovviamente il corpo non ha bisogno di nessun mezzo materiale per essere “traghettato” nell'aldilà, ma che, trattandosi di una fugace visione avuta da Eumorfio quando ancora era in vita, gli è apparsa la nave come elemento familiare, per aiutarlo ad assimilare meglio il destino ormai ineluttabile riservato alla sua anima – e a quella dell'amico Stefano – dopo la morte. Spesso Gregorio si avvale di questi riferimenti quotidiani proprio come mezzo per orientare la conoscenza e per svelare i significati allegorici e simbolici che si celano dietro a questi richiami che afferiscono esplicitamente all'uomo.

¹⁰⁶ Cremascoli, *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno* cit., p. 31.

dedurre, compare nuovamente l'elemento del fuoco¹⁰⁷, ma il dettaglio più interessante è che Gregorio riporta – proprio per mezzo della testimonianza del redivivo Reparato che ha potuto assistervi in prima persona – l'allestimento stesso del rogo *ut per haec adsueta audience discerent quidde inquieti timere debuissent*¹⁰⁸. In sostanza, il pontefice aggiunge questo particolare che apparentemente sembra banale e insignificante, ma egli stesso esplicita che tale elemento non è da sottovalutare e non è superfluo, proprio perché di nuovo – come nel caso precedente della barca pronta a traghettare i due peccatori in Sicilia –, tramite un'immagine concreta e vicina alla realtà dell'uomo comune, sta cercando di trasmettere verità più alte, altrimenti aleatorie e difficilmente comprensibili per il suo uditorio. Oltre a quest'immagine tipizzata del fuoco e delle fiamme, Gregorio si avvale di un ulteriore *topos* per “dipingere” il suo personale quadro infernale: il fiume. In realtà, «l'idea che l'inferno sia attraversato da fiumi risale a un'epoca molto remota»¹⁰⁹, ma ciò che stupisce è che egli introduca una variante, che avrà tanto successo dall'essere ripresa e riutilizzata fino al XIII secolo, sia in letteratura sia nelle arti visive: il *pons subtilis* o *pons probationis*¹¹⁰. Sulla descrizione di questo *topos* ci si soffermerà meglio nei paragrafi successivi, poiché lo si ritrova nel capitolo 37, dedicato a Stefano, uno dei *viator* gregoriani, ma è utile citarlo

¹⁰⁷ Gregorio Magno ricorre spesso nei *Dialogi* all'elemento del fuoco e delle fiamme, sia per caratterizzare lo scenario infernale, sia come strumento per infliggere le pene eterne ai peccatori. Proprio quest'ultimo utilizzo del fuoco desta perplessità e domande nel diacono Pietro, che gli chiede come possa un fuoco materiale avere effetti su qualcosa di incorporeo. La risposta a questo dubbio la si ritrova nel capitolo 30 dei *Dialogi*, dove Gregorio cerca di far comprendere a Pietro – ma allo stesso tempo anche al suo uditorio – come ciò sia possibile. Procede nella sua argomentazione, all'inizio, fornendo una spiegazione un po' vaga, sostenendo che così come lo spirito incorporeo è contenuto nel corpo quando si è ancora in vita, una volta morti, allora è possibile che esso, nell'aldilà, sia contenuto in un fuoco corporeo, proprio perché senta e percepisca il tormento del fuoco. Infatti, in questo modo, l'anima patisce «il fuoco in quanto lo vede, e si sente bruciare perché si vede bruciare» (cfr. Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 253). Alla fine apporta come argomento forte per convincere il suo uditorio la sorte – evidente a tutti – a cui è destinato il diavolo stesso e i suoi seguaci, che sono condannati a bruciare per l'eternità. Di conseguenza, Gregorio afferma che se questi – che sono ugualmente spiriti incorporei – riescono a percepire i tormenti delle fiamme, allo stesso modo le anime incorporee dei peccatori, prima di rientrare nei loro corpi, nell'aldilà avranno modo di provare dolore e sentire il fuoco che brucia. Come sottolinea G. P. Maggioni, esibendo tali spiegazioni «l'intendimento di Gregorio è però innanzitutto pedagogico più che teologico», poiché il suo obiettivo non è quello di spiegare razionalmente questo fenomeno, ma di «mostrare la terribilità delle fiamme infernali, perché siano da monito per coloro che ancora vivono nell'aldiqua» (cfr. Maggioni, *Il fuoco dell'altro mondo nelle visiones altomedievali fino a Beda. Le radici di una tradizione letteraria* cit., p. 134).

¹⁰⁸ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 260-262. “[...] in tal modo, grazie a questa immagine ordinaria, gli ascoltatori avrebbero imparato che cosa dovessero temere riguardo a ciò che è fuori dell'ordinario”.

¹⁰⁹ Morgan, *Dante e l'aldilà medievale* cit., p. 55.

¹¹⁰ Per approfondire l'origine e il significato di questo *topos* si segnala il saggio di I. P. Culianu, “Pons Subtilis”: *storia e significato*, «Aevum» 2/53 (1979), pp. 301-312. Anche la Piccoli si dedica a indagare l'esordio di tale motivo e mette in luce la presenza del *pons subtilis* perfino nella tradizione orientale, citando per esempio il testo zoroastriano dell'*Ardâ Vîrâf* (cfr. Piccoli, *L'attraversamento del pons subtilis*, in *Le visiones occidentali anteriori alla Commedia e la tradizione dell'Isra'wa'l Mi'râje* cit., pp. 211-212). Notizie interessanti circa la presenza di tale *topos* nella letteratura visionaria si ritrovano nel volume già citato della Morgan, *Dante e l'Aldilà medievale* (cfr. in particolare il paragrafo 5. *Il ponte* del primo capitolo, volto ad analizzare – come si può comprendere dal titolo stesso – *I motivi topografici dell'Aldilà*). Qui la Morgan sottolinea che il motivo del ponte viene rielaborato e ripreso dai due Gregori – Gregorio Magno per l'appunto, ma anche Gregorio di Tours, seppur in maniera più abbozzata – e poi lo si ritrova in svariati testi successivi, quali per esempio le molteplici redazioni della *Visio Pauli*, la *Visione del monaco di Wenlock*, il *Fis Adamnain*, la visione di Esdra, le *visiones* di Alberico, Tundalo e Thurkill e perfino nel *Purgatorio di San Patrizio*. Questo elemento viene anche incluso – non a caso – nel *Tractatus* di Étienne de Bourbon, ma anche nel *Liber Scalae* e nella letteratura celtica, dove viene riutilizzato nel ciclo arturiano.

qui, sia poiché introduce un dettaglio inedito – funzionale a delineare al meglio lo scenario infernale gregoriano – sia perché questo ponte è letteralmente un elemento liminare tra due aree: l’inferno e il paradiso. Di conseguenza, si può “attraversare” questa struttura di raccordo e ci si può addentrare nella descrizione degli *amoena loca*. Infatti, al di là del ponte, Gregorio rappresenta *amoena prata atque uirentia, odoriferis herbarum floribus*, dove si scorgono gruppi di *albatorum hominum*. Come si può osservare, si trovano tutti i consueti *topos* paradisiaci, ovvero i prati ameni, pullulanti di fiori profumati e abitati soltanto da uomini puri e biancovestiti. Gregorio però completa questo scenario paradisiaco, inserendo anche il motivo – di ascendenza apocalittica – delle dimore celesti, che rimanda esplicitamente alla descrizione della Gerusalemme celeste¹¹¹, poiché scrive che ci sono alcune *mansiones diuersorum singulae magnitudine lucis plenae*¹¹². Specifica anche che, tra queste abitazioni ce n’è una in particolare di *mirae potentiae*, perché sembra rivestita di *aureis laterculis*. Di nuovo, è presente una descrizione molto terrena e collegata alla realtà quotidiana, poiché si specifica che questi mattoni, con cui è edificata la casa, sembrano essere d’oro. Questa notazione non solo appare strana al lettore moderno, ma desta sospetti anche nel diacono Pietro stesso, che – una volta che Gregorio finisce di raccontare la *visio* di Stefano – commenta prontamente proprio questo aspetto, contestando che sia *ridiculum* sostenere che anche *in illa uita* si abbia ancora bisogno dell’oro. Il pontefice però lo riprende immediatamente, dicendogli che nessun uomo *sanum* potrebbe intenderla in questo modo e lo esorta «con fermezza a cogliere la verità nascosta oltre i veli dei simboli»¹¹³. Infatti, come gli chiarisce, il riferimento a tale metallo prezioso non è altro che un simbolo per rappresentare il valore della carità, poiché chi è stato generoso in vita sicuramente potrà godere del *premium lucis aeternae* ed è evidente che *l’auro aedificat mansionem suam*. Come si può osservare, a partire da questo dettaglio concreto e in parte assurdo – la costruzione della dimora nell’aldilà con mattoni d’oro – Gregorio cerca di trasmettere un messaggio molto chiaro al

¹¹¹ Il motivo delle dimore celesti è etichettato come un *topos* di ascendenza apocalittica, poiché effettivamente rinvia alla descrizione della Gerusalemme celeste che si può trovare nell’*Apocalisse* di Giovanni. Questa città in particolare sarebbe la sede destinata alle anime degli eletti, che avranno così la possibilità di dimorare con Dio per l’eternità. Come si può osservare, è un luogo caratterizzato tanto da elementi più spirituali e simbolici, quali per esempio la descrizione della presenza massiccia della luce – che pervade tutto essendo una città illuminata direttamente dalla gloria di Dio – quanto da notazioni concrete. Infatti, è presentata come una vera e propria *urbs*, con una costruzione peculiare poiché dotata di una “pianta” caratteristica – «fondata sulla virtù di dodici pietre, aperta ai quattro lati in dodici porte» (cfr. A. I. Galletti, *Gerusalemme o la città desiderata*, «Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen Age, Temps modernes» 96/1 (1984), pp. 456-487, p. 462) – ma anche di strutture ed elementi topografici umani, come le mura e le porte. Questa città ha qualità così singolari, poiché Dio stesso è il suo costruttore e ideatore. Oltre al già citato saggio della Galletti – utile a comprendere i legami tra la Gerusalemme celeste e quella terrena e a cogliere nell’immaginario che si crea intorno a questa città le implicazioni correlate alla sensibilità urbana che si stava diffondendo in quell’epoca –, le informazioni per la stesura della nota sono state tratte dall’ormai noto volume di Morgan, *La rappresentazione del paradiso*, in *Dante e l’Aldilà Medievale* cit., pp. 212-240. Si segnala che la parte dedicata all’*Apocalisse* la si ritrova nelle pagine 214-216 e per ulteriori approfondimenti sul tema si rimanda alla bibliografia segnalata dalla Morgan nella nota 8, p. 214.

¹¹² Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 280-283. “[...] dimore, diverse una dall’altra, piene di luce”.

¹¹³ Cremascoli, *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno* cit., p. 124.

suo pubblico, che va al di là del significato letterale di quanto espone. Infatti, qui sta cercando di comunicare e di insegnare all'uomo che, tramite l'utilizzo corretto e consapevole dei mezzi e dei beni materiali di cui dispone nell'aldilà – quindi leggendo fra le righe, esercitando la prodigalità e la generosità –, può ottenere la gloria ultraterrena.

Come risulta evidente proprio da questo stesso passo gregoriano che si è scelto per esemplificare la sua concezione del paradiso, il pontefice non si limita solo alla rappresentazione materiale della vita oltremondana e alla descrizione geografica dell'aldilà, ma intesse il suo racconto anche di significati allegorici e simbolici, fondamentali per trasmettere il fine pastorale e morale, che impregna le pagine gregoriane. D'altra parte però – dalle parole di perplessità del diacono Pietro che, spaesato da tale scenario, interroga direttamente il pontefice per avere delucidazioni maggiori – è altrettanto lampante che il pubblico necessita di una spiegazione senza sottintesi, diretta, poiché fatica ad andare oltre e non riesce a cogliere il significato implicito nelle parole gregoriane, limitandosi a comprenderne soltanto quello esplicito ed evidente, che però inevitabilmente è anche quello più superficiale. Secondo Gregorio però – come si è già anticipato – tanto la rappresentazione del paradiso quanto quella dell'inferno non devono essere intese soltanto come una verità letterale. Sicuramente tali scenari visivamente concreti – apocalittici da un lato e bucolico-paradisiaci dall'altro – sono adatti a impressionare il lettore e a indurlo inconsciamente a riflettere, ma l'obiettivo del pontefice è quello di servirsi di tali immagini come se fossero «un'allegoria, un modo di parlare della verità eterna»¹¹⁴. Per quanto concerne gli *amoena loca*, si è già illustrato un esempio edificante e pregno di valore allegorico, che non deve essere inteso soltanto in senso letterale – ovvero il riferimento alle dimore splendide di luce e oro come emblema del valore della carità –, ma lo stesso avviene anche per lo scenario infernale. Infatti, oltre alla descrizione spaventosa dei luoghi che costituiscono l'inferno, Gregorio introduce anche la rappresentazione delle pene che subiscono le anime dei dannati. Per esempio – come si vedrà in maniera più approfondita nei paragrafi seguenti – nel resoconto del redivivo Stefano, il pontefice – che solitamente adotta un linguaggio sobrio e pulito – indugia nel racconto della pena a cui è sottoposto il prelado Pietro, che presenta *deorsum positum in loci teterrimis, magno ferri pondere religatum ac depressum*¹¹⁵. In realtà, si sofferma nella rappresentazione di tale punizione, non per un suo gusto perverso o per aggiungere alla narrazione un tocco più accattivante, ma poiché – come spiega lui stesso – questo prelado in vita aveva avuto a sua volta il compito di infliggere dei castighi

¹¹⁴ Morgan, *Dante e l'aldilà medievale* cit., p. 217.

¹¹⁵ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 282-283. “[...] in basso, in luoghi spaventosi, legato e gravato da pesanti catene”.

e lo aveva fatto, spinto *plus ex crudelitatis desiderio quam oboedientia*¹¹⁶. Di conseguenza, nell'aldilà merita tale supplizio eterno, poiché ha abusato della sua carica e non si è comportato correttamente da un punto di vista morale, andando contro i precetti previsti dal suo stesso ufficio e traendo godimento nel far del male, piuttosto che nel professare il bene supremo. Un altro esempio analogo lo si ritrova poco dopo, nel capitolo 40, dove Gregorio riporta un'altra pena esemplare: quella destinata a un monaco, che godeva di *magnae aestimationes* presso il monastero in cui risiedeva. Il fatto di voler sottolineare che questo religioso fosse un uomo rispettato e apparentemente rispettabile è una spia narrativa, funzionale a mettere sull'attenti il lettore e a suscitare ancora più scalpore a posteriori, una volta scoperto il destino di questo uomo. Infatti, Gregorio ribadisce che egli era ritenuto da tutti come un *vir* di buoni costumi, dato che apparentemente seguiva la morigeratezza e il digiuno imposto ai monaci, ma che poi, di nascosto dai confratelli, in realtà non lo era, poiché infrangeva il digiuno, mangiando. Qual è il destino che spetta, una volta morto, a questo monaco ipocrita? Lo si viene a conoscere proprio tramite il discorso che egli stesso fa in fin di vita ai confratelli, radunati attorno al suo letto. Infatti il penitente, dopo aver confessato loro la verità sulla propria condotta, racconta di aver avuto una visione sul suo destino ultraterreno e che, non avendo avuto il tempo necessario per pentirsi, è destinato alla dannazione eterna. Riferisce così ai confratelli il supplizio continuo che dovrà subire:

Et nunc ecce ad deorandum draconi sum traditus, qui cauda sua mea genua pedesque conligauit, caput uero suum intra meum os mittens, spiritum meum ebibens abstrahit¹¹⁷.

Come si può intendere dal suo stesso resoconto, egli è consegnato alle grinfie di un drago affinché lo divori – proprio come lui in vita aveva a sua volta trangugiato il cibo di nascosto – ma non solo, perché si specifica anche che questa creatura infernale ingoia persino il capo del peccatore per estrarne lo spirito. Gregorio/autore non solo si dilunga nella descrizione della pena, ma cerca di rendere la scena ancora più efficace e vivida, curandone anche la modalità espositiva. Infatti, per rappresentare questa creatura infernale che risucchia l'anima del peccatore, egli ricorre al verbo *ebibens*, che rimanda al bere smodatamente, «fino all'ultima goccia, tracannando e aspirando»¹¹⁸. Di conseguenza, anche la scelta lessicale e linguistica non è casuale, poiché il campo semantico del verbo *ebibere* rimanda esplicitamente sia al peccato commesso in vita dal monaco – l'ingordigia – sia alla pena a cui è sottoposto: l'essere ostaggio tra le fauci del drago, che ne aspira e risucchia lo spirito, direttamente dal suo capo, proprio come un bevitore smodato, che ha sempre la bocca

¹¹⁶ Ibidem. “[...] più dal desiderio di incrudelire che dall'obbedienza”.

¹¹⁷ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 296-297. “Ed ecco che ora vengo consegnato al drago, perché mi divori: mi ha già legato gambe e piedi con la sua coda, ha introdotto la sua testa nella mia bocca ed estrae il mio spirito per aspirarlo”.

¹¹⁸ Pricoco, *Commento IV, 40-41*, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 491, nota 95.

attaccata alla bottiglia o al bicchiere per trangugiarne il contenuto. In entrambi gli esempi sopracitati, si può quindi notare “l’anima” che sottende le pagine dei *Dialogi*, poiché è evidente che la volontà ultima del pontefice sia quella di far riflettere il proprio uditorio – mostrando la sorte nefasta che spetta alle anime dei peccatori – e di ammonire così gli uomini a cambiare vita, finché sono ancora in tempo, per evitare di incappare nelle pene eterne, stabilite dal giudice supremo: Dio. Infatti spesso Gregorio mira a infondere nel suo uditorio un «salutare timore al pensiero del gran passo»¹¹⁹, che condurrà alla vita eterna, poiché non solo agisce, generando inevitabilmente un’inconscia inclinazione al bene, ma funziona come «un vero mezzo di purificazione»¹²⁰, che libera e purga le *egredientes anima iustorum* dalle colpe commesse soltanto a causa della debolezza della condizione umana.

Ancora più significativa per cogliere appieno il significato dottrinale e allegorico che si cela nell’opera gregoriana è la rappresentazione – puramente teorica in questo caso – del purgatorio. Infatti, com’è già stato messo in luce, l’aldilà gregoriano è fisicamente bipartito, ma si può affermare che sia teoricamente tripartito. Secondo Gregorio Magno esisterebbero infatti dei luoghi di purgazione – che coesistono con quelli di dannazione – adibiti alla purificazione delle anime che in vita si sarebbero “macchiate” di peccati minori

sicut est assiduus otiosus sermo, immoderatus risus uel peccatum curae rei familiari, quae uix sine culpa uel ab ipsis agitur qui culpam qualiter declinare debeant sciunt, aut in non grauibus rebus error ignorantiae¹²¹.

Per giungere al *caeleste regnum*, quindi, queste anime necessitano di essere purgate. In che modo? Il pontefice, come al solito, ricorre agli *exempla* per istruire il suo pubblico sulle prassi di intervento atte alla purificazione e, in queste storielle accattivanti, ma allo stesso tempo edificanti, si trova esposta sia la teologia del purgatorio sia la conseguente dimostrazione pratica dell’utilità del suffragio per i morti. Tra gli svariati esempi¹²² inseriti da Gregorio a tal proposito, si considera quello di un *quidam*, esposto nel capitolo 57 dei *Dialogi*. Questo episodio è una sorta di doppione, poiché riprende il “canovaccio” di un racconto edificante, esposto qualche pagina prima: la vicenda

¹¹⁹ Cremascoli, *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno* cit., p. 55.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 298-299. “[...] come il parlare troppo e senza motivo, ridere fuor di misura, curare troppo il patrimonio familiare, attività che difficilmente può essere praticata senza colpa anche da parte di chi sa bene come evitarla, e inoltre l’errore dovuto a ignoranza in cose di poco conto”.

¹²² Gli aneddoti volti a illustrare l’esistenza del purgatorio e a fornire “il manuale di buona condotta cristiana”, fondamentale per intercedere per i defunti che si trovano in questo limbo, sono svariati, ma – non essendo questo l’oggetto principe di tale esposizione – si è ritenuto sufficiente esplicitarne soltanto uno, esemplificativo. Per ulteriori approfondimenti su tale aspetto, si può consultare: Le Goff, *Storie di Purgatorio in terra: Gregorio Magno, ultimo padre del Purgatorio*, in *La nascita del Purgatorio*, cit. pp. 99-107; Cremascoli, *Purgatorio*, in *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno* cit., pp. 105-118 e Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., pp. 33- 76, in particolare pp. 42- 43.

di Pascasio¹²³. Infatti, si tratta in entrambi i casi di aneddoti riguardanti anime purganti, che si svolgono in un luogo analogo e peculiare: le terme. Queste non sono state scelte a caso dal pontefice, perché sono sia «il luogo per eccellenza dell'igiene e della socialità antiche»¹²⁴, sia uno spazio funzionale a trasmettere visivamente proprio l'idea dell'alternarsi tra caldo e freddo, caratteristica tipica «dei luoghi purgatori tramandati al cristianesimo dalle religioni più antiche»¹²⁵. Di conseguenza, Gregorio ricorre nuovamente a uno scenario quotidiano e familiare al suo pubblico – le terme – per trasmettere messaggi pastorali e dottrinali, teologicamente molto complessi, che però rende più accessibili proprio tramite questa “patina” di apparente normalità. Tornando alla storia vera e propria di questo fantomatico personaggio senza nome, Gregorio, prima di addentrarsi nel racconto esemplare del *quidam*, cita la sua fonte autorevole: il vescovo Felice. Come illustra a Pietro, quest'ultimo a sua volta era venuto a conoscenza della vicenda dell'anima purgante da un *presbiter* – ovviamente di *venerabilis vitae* – che presiedeva la chiesa di San Giovanni e che lo aveva incontrato in prima persona. Infatti, il presbitero un giorno si era recato alle terme di Tauriana – poiché era solito curare il corpo, quando necessario, con dei bagni – e vi aveva trovato un uomo pronto a servirlo *cum magno famulatu*. Il religioso era tornato più volte in questo luogo e dinanzi ai suoi occhi si ripeteva di continuo la stessa scena, con il tale sempre pronto ad aiutarlo. Un giorno allora, egli decide di portare con sé *duas coronas oblationum* da consegnare all'uomo misterioso in segno di ringraziamento, ma, una volta offertegli, quest'ultimo *adflactus* le rifiuta e spiega di non potere accettare il dono. Infatti, trattandosi di pane santo, egli non può beneficiarne e mangiarlo, dato che – come chiarisce al visitatore – lui è il padrone delle terme e si trova ancora lì, perché *post mortem* è stato assegnato a quel luogo proprio a causa dei suoi peccati. A quel punto, mostratagli l'impossibilità di accettare il dono, gli chiede di offrire quel pane per lui direttamente a Dio e di intercedere così per i suoi peccati. Infatti con la sua richiesta questo misterioso uomo dichiara implicitamente al suo interlocutore che avrebbe potuto influire sul suo destino, perché gli comunica che avrebbe potuto comprendere di essergli stato d'aiuto, quando, una volta tornato lì, non lo avrebbe più trovato. Come si può notare, qui si cela la teoria dell'utilità della celebrazione delle

¹²³ La storia di Pascasio si trova raccontata nel capitolo 42 del IV libro dei *Dialogi*. In particolare, il diacono Pascasio è un uomo molto dotto, ma altrettanto testardo nell'esprimere le proprie opinioni. Egli infatti si era ostinato a parteggiare per Lorenzo, nell'aspra contesa tra quest'ultimo e Simmaco – che genera un vero e proprio scisma in seno alla chiesa nel 498 – e sebbene sia stato smentito, poiché viene consacrato pontefice per consenso generale il candidato avversario, egli continua a manifestare la sua dedizione per quello non scelto. Di conseguenza, una volta morto, si racconta che Germano, il vescovo di Capua, lo abbia incontrato nelle terme Angolane e, domandandogli perché si trovasse in quel luogo, Pascasio stesso gli aveva spiegato di essere lì per aver preso parte nella diatriba tra i due pontefici e lo invita a pregare per lui, affinché egli possa abbandonare tale condizione. Il vescovo inizia così a pregare e – tornato pochi giorni dopo nello stesso luogo in cui aveva incontrato Pascasio – scopre che le sue preghiere sono state d'aiuto, perché, non trovandolo, apprende che al peccatore è stato accordato il perdono divino.

¹²⁴ Le Goff, *Storie di Purgatorio in terra: Gregorio Magno, ultimo padre del Purgatorio*, in *La nascita del Purgatorio*, cit., p. 105.

¹²⁵ *Ibidem*.

messe in suffragio dei defunti, perché nel momento in cui il *quidam* chiede al sacerdote di offrire il pane a Dio, si sta facendo riferimento proprio al sacrificio eucaristico. Gregorio poi esplicita il tutto, scrivendo espressamente che il presbitero per una settimana intera si affligge, pregando per l'anima di quell'uomo – inserendo così anche la preghiera come strumento fondamentale di intercessione *pro defunctis* – e offrendo quotidianamente a Dio la *salutarem ostiam* fino al giorno in cui, tornato alle terme – proprio come gli era stato anticipato dall'anima stessa –, non trova più nessuno e capisce di aver interceduto per l'anima di quel defunto. Questo *exemplum* apparentemente banale è molto importante da un punto di vista teorico, dottrinale e teologico per la concezione stessa dell'aldilà. Infatti, da un lato, come nota la Ciccarese, si puntualizza tanto il tipo di suffragio richiesto – la *sacra oblatio hostiae salutaris* – quanto il tempo necessario per l'intercessione stessa (*ebdomade continua*), anticipando l'istituzione vera e propria delle “messe gregoriane” – che viene illustrata nel medesimo capitolo con il racconto di Giusto¹²⁶ – e confermando così l'utilità della pratica del suffragio *pro defunctis*, che troverà poi piena espressione, una volta consolidatosi il purgatorio. Dall'altro lato, appare anche un riferimento molto preciso al tipo di punizione – che è costretto a subire questo tale per purgare la propria anima – con una corrispondenza evidente nel suo stato prima e dopo la morte, «che sembra anticipare quella concezione del rapporto colpa-pena, che tanta fortuna godrà presso gli scrittori medievali»¹²⁷.

¹²⁶ Giusto è un monaco che – come apprendiamo dal pontefice – viveva con lui, nel suo stesso monastero. Di conseguenza, ci troviamo dinanzi a un *exemplum* vissuto da Gregorio in prima persona. Infatti, egli racconta che un giorno questo monaco si ammala gravemente e, quasi in fin di vita, confessa a Copioso – il confratello che lo stava curando – di aver nascosto tre monete d'oro. Il misfatto viene riferito allo stesso Gregorio che, contrariato, inizia a chiedersi che cosa possa fare, sia per aiutare l'anima del morente a purgarsi, sia per gli altri monaci, affinché ne possano trarre un insegnamento utile. Alla fine decide di ordinare ai confratelli di non recarsi da Giusto, ma di lasciarlo solo fino alla morte, al fine di non concedergli alcuna consolazione e di indurlo a pentirsi di quanto commesso. Preannuncia poi ai monaci che il corpo del peccatore, una volta morto, sarebbe stato sepolto in un letamaio e che, durante la sepoltura, avrebbero dovuto gettarci sopra le tre monete d'oro, gridando *Pecunia tua tecum sit in perditione* (cfr. Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 340). Tutto avvenne come aveva predisposto Gregorio, ma poi quest'ultimo, crucciandosi nel pensiero delle pene che il monaco stava certamente subendo nell'aldilà, sollecita un confratello, Prezioso, a celebrare una messa al giorno per trenta giorni. L'unico che rimane all'oscuro di quanto disposto da Gregorio è Copioso e, alla fine di questo periodo, Giusto appare proprio a quest'ultimo per comunicargli che, fino a quel giorno, lui aveva sofferto, ma finalmente era stato ammesso alla comunione degli eletti. Copioso riferisce così quanto visto ai confratelli che, contando i giorni che sono passati dalla richiesta di Gregorio a Prezioso, stupiti, si rendono conto che quel giorno era proprio il trentesimo, da quando avevano iniziato a offrire il sacrificio per il defunto. Il pontefice commenta così l'accaduto dichiarando che era evidente che il confratello morto fosse riuscito a evitare il supplizio eterno, proprio grazie all'ostia salvifica. Le informazioni per la stesura di tale nota sono state tratte sia dalla lettura stessa del capitolo 57 dei *Dialogi* (cfr. Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 335-343), sia dal capitolo del già citato volume di Le Goff dedicato a Gregorio Magno, *Storie di Purgatorio in terra: Gregorio Magno, ultimo padre del Purgatorio*, in *La nascita del Purgatorio*, cit. pp. 99-107. Si deve tener presente che la descrizione di tale rituale che si racconta nell'*exemplum* di Giusto prende il nome per l'appunto di messe gregoriana. Tale nome non deve trarre in inganno, poiché Gregorio non è l'ideatore di tale suffragio – in vigore già come rito fin dai tempi più remoti della comunità cristiana – ma semplicemente – come illustra la Ciccarese – è il fondatore di questo particolare tipo di suffragio, «consistente nella celebrazione del sacrificio eucaristico per trenta giorni consecutivi» (cfr. Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., p. 38).

¹²⁷ Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., pp. 43-44.

Si può concludere osservando come Gregorio, per illustrare la sua personalissima idea di aldilà, attui una tecnica narrativa sorprendentemente efficace, prediligendo l'*exemplum* che diventerà poi a tutti gli effetti una strategia di predicazione che la Chiesa adotterà, con particolare intensificazione a partire dal XIII secolo. In sostanza, il pontefice è una specie di precursore di questa modalità di divulgazione della dottrina religiosa, ma ciò che desta ancor più scalpore è la sua consapevolezza autoriale, poiché sapientemente sceglie «l'attrattiva di un racconto con le seduzioni della narrazione, un intrigo, dei dettagli piccanti, una "suspense", un epilogo sorprendente»¹²⁸ al fine di mostrare al suo uditorio in maniera diretta «le evidenze di un sovrannaturale palpabile»¹²⁹. Questa sua strategia autoriale ha evidenti ricadute dottrinali, perché inevitabilmente gli permette di raggiungere con le sue predicazioni un uditorio sempre maggiore. Come osserva Carozzi, però, è anche interessante perché fa emergere una nuova concezione della religione stessa, visibile proprio grazie a queste testimonianze dell'aldilà, perché

avec Grégoire, le christianisme s'ouvre à l'univers religieux commun, incorpore des expériences plus larges à sa théologie¹³⁰.

Infatti, la modalità di racconto dell'aldilà gregoriano rende manifesta la compenetrazione sempre maggiore tra aldilà e aldiquà e imprime nell'uditorio l'idea che anche dall'aldiquà si possa operare e agire in funzione dell'aldilà, rafforzando così allo stesso tempo la sensazione dell'esistenza di «un mondo celeste e un mondo infernale, percepibili anche da un punto di vista geografico»¹³¹.

2.3 Le *visiones* gregoriane dell'Aldilà

I *Dialogi* di Gregorio Magno, come si è già ampiamente sottolineato, contengono numerosi spunti volti a rappresentare «quello che egli chiama "il cammino dell'anima nel viaggio verso l'eternità" e i modi di sopravvivenza dell'anima»¹³² nell'aldilà, ma anche alcuni *exempla* più significativi, che possono essere già definiti embrionalmente delle vere e proprie *visiones* oltremondane e che hanno come protagonisti dei *viatores*. In particolare, si considerano tali un episodio raccontato nel capitolo 12 del primo libro dei *Dialogi* – che ha come protagonista un *paterfamilias* – e altre quattro vicende, appartenenti tutte al quarto libro. Il fatto che queste esperienze oltremondane siano concentrate principalmente nell'ultimo volume dei *Dialogi* non

¹²⁸ Le Goff, *Storie di Purgatorio in terra: Gregorio Magno, ultimo padre del Purgatorio*, in *La nascita del Purgatorio*, cit. p. 105.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Carozzi, *La géographie de l'Au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Âge*, in *Popoli e paesi nella Cultura altomedievale*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XXIX, Spoleto 1983, pp. 423-481, p. 430.

¹³¹ H. Vorgrimler, *L'inferno secondo papa Gregorio I*, in *Storia dell'Inferno*, Bologna, Odoja 2010, pp. 183-194, p. 194.

¹³² Boesch Gajano, *Narratio e expositio*, in *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo* cit., pp. 230-252, p. 240.

sorprende, perché – come si è già esplicitato – è quello dedicato al discorso sull’immortalità dell’anima ed è quindi inevitabile che Gregorio intercali proprio qui le esperienze oltremondane dei suoi *viatores*. Nello specifico, il pontefice inserisce la storia di uno *spectabilis vir* di nome Reparato nel capitolo 32 e altri tre brevi *exempla* – quello di un monaco, quello di Stefano e quello di un *miles* – esposti tutti nel capitolo 37, poiché è volto a rispondere alla seguente domanda, postagli dal diacono Pietro:

Sed quidnam est, quaeso te, quod nonnulli quasi per errorem extrahuntur e corpore, ita ut facti exanimis redeant, et eorum quisque audisse se dicat quia ipse non fuerit qui erat iussus deduci?¹³³

Come chiarisce Gregorio stesso, questi sono esempi funzionali a restituire un ammonimento, perché Dio – essendo misericordioso – concede ad alcuni uomini di ritornare nel loro corpo, dopo essere morti, affinché testimonino i *tormenta inferi* a cui hanno assistito e possano sia redimersi e cambiare il proprio destino, sia fungere da esempio vivente per coloro che – ascoltando tali storie – cercano a loro volta di comportarsi rettamente, per evitare di incorrere in una brutta fine. Infatti, come spiega lo stesso pontefice, a volte alle anime è concessa la visione delle pene infernali *ad aedificationem suam*, altre *ad aetificationem audentium*¹³⁴. A prescindere dal beneficiario, egli predilige tale tipo di scenario nefasto proprio perché vuole “scuotere” l’uomo ed è «spinto dal desiderio di influire concretamente sugli spiriti»¹³⁵, affinché questi apprendano inconsciamente la giusta condotta morale e siano orientati *ad amorem venturae vitae*.

Un’ulteriore conferma circa il valore e la qualità di siffatti episodi la si ritrova nel fatto che questi abbiano una tradizione indiretta, essendo stati ripresi e rimaneggiati da autori successivi, che hanno estrapolato queste vicende gregoriane per adattare e inserirle nelle proprie opere. Data la natura frammentaria di tali narrazioni, si preferisce analizzare questi cinque racconti esemplari dell’aldilà – e la rispettiva tradizione indiretta – considerandoli separatamente.

¹³³ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 276-277. “Ma perché mai, ti chiedo, alcuni sono portati via dai loro corpi come per errore, in quanto dopo essere morti tornano in sé, e ognuno di loro dice di aver appreso che non era lui quello che si era comandato di tirare fuori dal corpo?”

¹³⁴ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 290.

¹³⁵ Cremascoli, *Di fronte alle ultime realtà*, in *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno* cit., pp. 15-36, p. 33.

2.3.1 La visio del *paterfamilias*¹³⁶

Questa fugace esperienza oltremondana, come si è già esplicitato, è l'unico *exemplum* di tale genere presente nel primo libro dei *Dialogi*. Infatti, si è deciso di considerarla una visione per i temi esposti, ma non è annoverata tra le *visiones* vere e proprie, perché l'attenzione del pontefice è volta a esaltare la grandezza non del *paterfamilias*, ma di un *quidam uir ualde admirabilis*¹³⁷: Severo. In sostanza, la temporanea visita dell'aldilà di questo *paterfamilias* altro non sarebbe che un mezzo, un'occasione per rendere manifesta la potenza di questo *uir venerabilis*. Ecco spiegata la presenza dell'episodio nel primo libro dei *Dialogi* volto, non a caso, a illustrare le *uirtutes* dei *boni vires*.

Sebbene il *paterfamilias* non sia il protagonista assoluto di questo capitolo ma un coprotagonista insieme a Severo, la sua vicenda è fondamentale tanto quanto l'operato del *sacerdos*. Infatti, egli è contemporaneamente sia il soggetto che vive l'esperienza oltremondana, sia l'oggetto a cui è concesso di godere di tale miracolo, proprio grazie all'intervento del *uir* Severo. Quest'ultimo, a sua volta, è tanto l'artefice del ritorno in vita del *paterfamilias* – perché ha interceduto per lui con le sue lacrime e la sua preghiera – quanto, allo stesso tempo, uno strumento nelle mani di Dio, che, grazie alla sua forza spirituale, lo sceglie come intermediario meritevole per manifestare la sua potenza, concedendogli così la risurrezione dell'uomo. Di conseguenza, come si può notare, è come se fossero presenti nella storia di questo *paterfamilias* due diversi *topoi* agiografici: «il miracolo della resurrezione e la visione dell'aldilà»¹³⁸. Relativamente al primo aspetto, la Boesch Gajano circoscrive ancora di più il campo, definendolo un miracolo “pratico”. Infatti, secondo la studiosa, rientrerebbero in tale casistica «gli episodi in cui la *virtus* incide su un evento – naturale o storico che sia, comunque concepito come ineluttabile →»¹³⁹ o in funzione protettiva, quindi modificando il corso degli eventi – alleggerendone o addirittura eliminandone le conseguenze – o in funzione punitiva, nel caso in cui protagonisti di tali avvenimenti siano peccatori. Il *paterfamilias* rientrerebbe quindi nel primo caso, poiché la *virtus* incide in funzione protettiva, riportandolo in vita e consentendogli di modificare la propria condotta, al fine di evitare il destino di dannazione eterna di cui aveva potuto avere un “assaggio” con la sua *visio*. Per quanto concerne il secondo aspetto, la *visio* dell'aldilà, al *paterfamilias* appaiono alcuni *taetri homines*, che

¹³⁶ Un *paterfamilias* sarà protagonista – in questo caso a tutti gli effetti – anche di una visione successiva: la *visio Drychtelmi*. Questa *visio* è raccontata per la prima volta da Beda e la si ritrova nel XII capitolo del quinto libro dell'*Historia Ecclesiastica*. A differenza del *paterfamilias* gregoriano, che vive una fugace esperienza visionaria soltanto per esaltare la santità di Severo – e per questo motivo l'attenzione è concentrata più sulla risurrezione avvenuta per mezzo del *uir uenerabilis*, piuttosto che sul viaggio nell'aldilà – quello bediano è un *viator* vero e proprio. Pertanto, nell'approfondimento della *visio* bediana, si cercherà anche di comprendere il significato insito nella scelta di tale protagonista insolito come *viator*. Per ulteriori informazioni, si rimanda al capitolo 4.

¹³⁷ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 98.

¹³⁸ Pricoco, *Commento I, 12*, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 293, nota 5-7.

¹³⁹ Boesch Gajano, *Narratio e Expositio*, in *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo* cit., p. 232.

emettono fuoco dalle loro bocche e dal naso e lo conducono *per obscura loca*. Come si può notare, qui Gregorio Magno non menziona esplicitamente l'inferno, ma si capisce che si tratta già proprio di tale luogo, sia dalla descrizione dei suoi abitanti – che vengono definiti *homines*, ma sono demoni con «le fattezze di un'umanità deforme e spaventosa»¹⁴⁰ – sia dalla presenza del fuoco e delle fiamme, che è propria – come si è già rimarcato – dell'inferno gregoriano. È come se in questo capitolo si trovasse già una bozza dello scenario infernale, che poi troverà maggior espressione e compimento nel quarto volume, in cui il pontefice svilupperà ulteriormente questi motivi, presenti qui *in nuce*.

Per quanto concerne l'intreccio di questo celebre caso di ritorno dall'oltretomba, la storia inizia con la descrizione del luogo in cui si colloca la vicenda – una valle chiamata da molti in *verbo rustico Inteocrina*¹⁴¹ – e con la presentazione del personaggio che dà il titolo al capitolo 12, a lui interamente dedicato: Severo¹⁴². Come di consueto, Gregorio introduce il suo *exemplum* fornendo all'uditorio dati concreti e verificabili, sia per dotare il suo racconto di una cornice reale, sia per garantire una patina di verosimiglianza alla sua narrazione esemplare che, ai più scettici – senza tali riferimenti certi –, potrebbe risultare aleatoria e difficilmente credibile. Subito dopo, introduce anche l'altro personaggio, coprotagonista della storia di Severo: *un quidam paterfamilias*. Quest'ultimo è il mezzo attraverso cui Gregorio Magno innesca l'*exemplum* del redivivo che torna dall'aldilà per redimersi e raccontare la sua esperienza oltremondana. Infatti, egli è descritto come un uomo in punto di morte, che ha bisogno del *sacerdos Seuerus*, affinché vada da lui per intercedere *pro peccatis eius*¹⁴³, con le sue preghiere. Il presbitero, tuttavia, non accorre subito al capezzale del morente, ma – essendo impegnato nella sua vigna – indugia, decidendo di ultimare un lavoro, prima di recarsi da lui. Una volta messosi in cammino, però, gli vengono incontro gli uomini che lo avevano cercato per conto del *paterfamilias*, che, subito, gli chiedono come mai avesse tardato così tanto – «*Quare tardasti pater?*»¹⁴⁴ – e poi lo avvisano di non affaticarsi – «*noli fatigare*»¹⁴⁵ –, che non c'era più bisogno di sbrigarsi, perché ormai il malato *defunctus est*. L'invito/critica a non sforzarsi oltre e la domanda retorica – che non avrà mai una risposta da parte

¹⁴⁰ Pricoco, *Commento I, 12*, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 293, nota 25-6.

¹⁴¹ Questa valle Interorina, come sottolinea Capannolo, corrisponderebbe all'attuale cittadina di Antrodoco, che si trova nell'Alto Lazio, «sulla Via Salaria tra Rieti e L'Aquila» (cfr. L. Capannolo, *Severo di Interocrium, modello di santità rustica nei Dialogi di Gregorio Magno*, «Saeculum Christianum» 21 (2014), pp. 28-41, p. 29).

¹⁴² Severo rimane ancora oggi una figura avvolta da un alone di mistero e caratterizzata da un'identità ambigua. Infatti, Gregorio precisa che è stato il prete di una chiesa dedicata alla Vergine Maria, ma sulla figura sono state avanzate varie ipotesi e non si è ancora giunti a una soluzione univoca. Egli, effettivamente, è stato spesso confuso con altri santi omonimi, quali per esempio Severo di Ravenna, Severo di Septempeda o Severo, vescovo di Pitinum (l'odierna Pittino, in provincia dell'Aquila). Per ulteriori informazioni a tal proposito, si consulti il già citato saggio di Capannolo, *Severo di Interocrium, modello di santità rustica nei Dialogi di Gregorio Magno*.

¹⁴³ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 98.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

di Severo – sono funzionali al Gregorio/autore, perché implicitamente hanno un tono recriminatorio e servono a far sentire ancora più colpevole Severo, che immediatamente reagisce all’annuncio della morte del *paterfamilias*, accusandosi di esserne la causa. A questo punto, il presbitero accorre disperato al capezzale del defunto e comincia a piangere e sbattere la testa per terra, non capacitandosi di tale fine e incolpandosi di esserne l’artefice. Proprio mentre Severo non si dà pace, il morto all’improvviso si rianima tra lo stupore degli astanti, che iniziano a piangere di gioia e gli chiedono delucidazioni su dove sia stato e come abbia fatto a tornare in vita. È qui che si trova la narrazione della *visio* vera e propria, perché il redivivo spiega di aver avuto una fugace visione delle pene infernali – con i diavoli che avevano tentato in tutti i modi di impossessarsi del suo corpo – ma che poi, all’improvviso, era apparso un *iuuenis* di bell’aspetto che lo aveva strappato dalle grinfie dei demoni, ammonendoli di riportarlo indietro, *quia Seuerus presbiter plangit*¹⁴⁶. In sostanza, come spiega l’angelo stesso, proprio grazie alle lacrime¹⁴⁷ e al dolore di Severo, Dio ha avuto pietà di lui, concedendogli di tornare in vita. Dopo aver udito le parole del *paterfamilias*, Severo allora inizia ad aiutare l’uomo a pentirsi per i suoi peccati e con la sua intercessione il *paterfamilias* fa penitenza per sette giorni, fino a quando, *octauo die*, abbandona il corpo *laetus*. A questo punto, interviene esplicitamente Gregorio, sollecitando il diacono Pietro a soffermarsi sul valore inestimabile di questo presbitero Severo, che, evidentemente, deve essere annoverato tra i *virii venerabiles* perché, proprio grazie a lui, il *paterfamilias* ha avuto il privilegio di tornare nel mondo dei vivi – dopo aver assistito alle pene infernali – e di pentirsi dei peccati commessi, riuscendo così a ottenere la gloria celeste.

Come si può desumere dalla trama, è evidente che in questa vicenda siano già presenti tanto alcuni *topoi* propri della letteratura visionaria, quanto dei veri e propri modelli a cui ha attinto Gregorio per la stesura di tale *exemplum*. Il *topos* più lampante è il motivo della morte apparente, che consente al *paterfamilias* di accedere alla visione stessa dell’aldilà. Altri motivi topografici si

¹⁴⁶ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 100.

¹⁴⁷ L’indicazione delle lacrime di Severo non è casuale da parte di Gregorio. Infatti, il pianto sembra il mezzo attraverso il quale il presbitero riesce a riscattare l’anima del *paterfamilias*, poiché l’angelo di Dio dichiara esplicitamente che *eius enim eum lacriminis Dominus donauit* (cfr. Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 100). Ma che significato assume tale affermazione e perché le lacrime acquisiscono un ruolo così importante per Gregorio? Si parla del “dono del pianto”, perché diventa uno strumento di purificazione, «un merito, una ricompensa, una sanzione della penitenza» (cfr. Le Goff, *Il dono delle lacrime*, in *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Bari, 2010, pp. 55-60, p. 56). Infatti le lacrime hanno una funzione fondamentale nell’economia del racconto e segnalano un cambiamento importante avvenuto nell’ambiente monastico, proprio in seno alla riforma gregoriana. Come spiega Le Goff «le lacrime diverranno il segno dell’imitazione, dell’incarnazione di Cristo nell’uomo» (cfr. *Il corpo nel Medioevo* cit., p. 57). Di conseguenza, non si devono più né controllare né reprimere, ma, come mette in luce Capannolo, l’“esibizione del pianto” nel caso del *presbyter* Severo è essenziale sia perché diventa *imitator Christi* – dato che, nelle narrazioni evangeliche, lo stesso Gesù piange più volte – sia poiché «ribadisce la sua appartenenza a un clero secolare, che, a differenza dei monaci, non deve controllare rigidamente la dinamica dei fluidi corporei» (Capannolo, *Severo di Interocrium, modello di santità rustica nei Dialogi di Gregorio Magno* cit., p. 37). In questo *exemplum*, assumendo proprio tale significato, di nuovo, sono un segno del valore inestimabile di questo *vir venerabilis*.

riscontrano nella descrizione, o meglio nella breve allusione all'inferno, perché è caratterizzato dall'oscurità ed è abitato da *homines*, che però hanno già tutte le caratteristiche proprie degli esseri demoniaci: sono spaventosi e gettano fuoco dalle narici e dalla loro bocca. È anche presente – seppur abbozzato – il motivo della contesa dell'anima, dato che il *paterfamilias* racconta di essere stato salvato dall'intervento di un *pulcher iuuenis*, che ha ordinato a queste creature spaventose – che lo stavano trascinando con loro *per obscura loca* – di lasciarlo andare per ordine di Dio. Invece, considerando le fonti di cui ha usufruito il pontefice, si segnalano come possibili modelli «il racconto evangelico della figlia di Giairo resuscitata da Gesù (*Eu. Marc.* 5, 35-43; *Eu. Luc.* 8, 49-56), la risurrezione del catecumeno Martino di Tours a tre giorni dalla morte (Sulpicio Severo, *Vita Martini* 7)»¹⁴⁸ e la *Vita Germani* di Costanzo di Lione, che racconta la risurrezione di Volusiano – operata dal vescovo di Auxerre, Germano – che però prende spunto dalla stessa *Vita Martini*. Tutti e tre i testi infatti, come osserva Pricoco, condividono lo stesso schema narrativo ovvero la malattia, che conduce poi il malato alla morte – sopraggiunta prima che il taumaturgo possa agire per scongiurarla – e il ritorno del *vir venerabilis* che interviene, riportandolo in vita. La Ciccarese, però, tra queste possibili fonti, segnala come modello lampante la *Vita Martini* di Sulpicio Severo, tanto da definire il racconto stesso di Gregorio come un «figlio d'arte»¹⁴⁹. Come mai conia tale etichetta? Effettivamente, anche la *Vita* di Sulpicio Severo ha due protagonisti – Martino e il suo catecumeno – e narra una vicenda molto simile a quella del *paterfamilias*, poiché racconta la morte improvvisa – e la conseguente risurrezione – del catecumeno e la sua visione dell'aldilà. Inoltre, come Severo, pure Martino si sente profondamente in colpa per la morte dell'uomo, poiché avviene proprio quando lui si era assentato. Così, una volta tornato e scoperta la notizia nefasta, Martino reagisce disperandosi, addolorandosi e pregando Dio fino a quando all'improvviso – proprio come il *paterfamilias* – il catecumeno ritorna in vita tra la gioia degli astanti. Come si può osservare, i due testi condividono lo stesso “canovaccio” narrativo, però si discostano soprattutto per quanto concerne la descrizione dell'esperienza oltremondana. Infatti, il racconto di Sulpicio è molto più lineare, scarno, poiché non è presente la descrizione dell'aldilà, ma il catecumeno dichiara di essere venuto a conoscenza del suo destino di dannazione – condannato alla permanenza in *obscuri locis* e tra *vulgaribus turbis* – e di essere stato salvato dall'intervento di due *angelos*, che hanno informato il giudice – che lo stava condannando – che lui era proprio l'uomo *pro quo Martinus oraret*¹⁵⁰. Dinanzi a questa notizia, il catecumeno viene liberato e, una volta tornato in vita, – a differenza del *paterfamilias* – vive ancora per molti anni, viene immediatamente battezzato e diventa testimone vivente del miracolo di Martino. Come si può intendere, seppur siano evidenti alcune tracce

¹⁴⁸ Pricoco, *Commento I*, 12, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 293, nota 5-7.

¹⁴⁹ Ciccarese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., p. 117.

¹⁵⁰ Ivi, pp. 100-101. “[...] per il quale pregava Martino”.

tematiche comuni ai due testi, il *miraculum* di Martino descritto da Sulpicio Severo ha tutt'altro intento rispetto all'*exemplum* gregoriano. Infatti, il primo è volto principalmente a esaltare la figura di Martino come intermediario scelto da Dio per compiere i miracoli sulla terra; mentre la vicenda della morte esemplare del *paterfamilias* è sì utile a manifestare la potenza di Severo come *vir venerabilis*, ma allo stesso tempo – proprio tramite la descrizione più accurata dell'avventura oltremondana vissuta dal *viator* – funzionale all'uditorio gregoriano per trarne un modello di comportamento edificante, in quanto al protagonista è concesso di tornare «in vita solo il tempo necessario per fare adeguata penitenza ed evitare così la dannazione eterna»¹⁵¹.

A sua volta, l'*exemplum* gregoriano diventa un modello autorevole e viene ripreso – com'è già stato anticipato – da autori successivi che o lo riadattano per includerlo poi nella loro opera o lo utilizzano come canovaccio da cui partire per elaborare invece la propria personale *visio*. Relativamente a quest'ultimo punto, si sta facendo riferimento alla *visio Drycthelmi*¹⁵² bediana che ha come protagonista proprio un *paterfamilias*. Tale scelta del Venerabile non è sicuramente casuale, ma, partendo dallo spunto gregoriano del *paterfamilias*, Beda elabora una sua personalissima visione con tutti i crismi, ben più articolata e complessa rispetto a quella abbozzata nei *Dialogi*. Invece, per quanto concerne la tradizione indiretta del testo, la storia del *paterfamilias* – o meglio la storia del presbitero Severo – compare tra le pagine dello *Speculum Historiale* del frate domenicano Vincenzo di Beauvais. È proprio su quest'ultima versione che si vuole focalizzare l'attenzione, poiché la *visio Drycthelmi* verrà approfondita separatamente in un apposito capitolo e non è rilevante a questo punto della trattazione, dato che non deriva direttamente dalla *visio* gregoriana.

Tornando alla cronaca di Vincenzo di Beauvais, inserisce la visione del *paterfamilias* nel suo progetto più celebre e anche colossale ovvero lo *Speculum Maius*. Lo *Speculum* è un'opera enciclopedica e il titolo *Speculum Maius* è già emblematico per comprendere alcune caratteristiche fondamentali del testo. Infatti, la parola *speculum*, come sottolinea Mattia Cavagna¹⁵³, rimanda all'idea del libro inteso come uno specchio attraverso il quale il lettore può conoscere la realtà delle cose terrene, una realtà che è a sua volta un riflesso del disegno divino universale. Invece, l'aggettivo *Maius*, “maggiore”, è stato aggiunto dall'autore stesso per distinguere la redazione finale dell'opera da un altro suo testo precedente, ma di proporzioni minori: lo *Speculum vel imago mundi*.

¹⁵¹ Ivi, p. 118.

¹⁵² Per l'analisi e l'approfondimento di tale testo e del suo protagonista, il *paterfamilias*, si rimanda al capitolo 4.

¹⁵³ M. Cavagna, “La notion de “digression” dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais.” In *La digression dans la littérature et l'art du Moyen âge* [en ligne]. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 2005, pp. 89-96.

In particolare, la narrazione che ha come protagonista il *paterfamilias* si trova nel *Liber vigesimus secundus*, più precisamente, nel capitolo LXVII. Lo storico, come si può notare dalla successione dei capitoli dello *Speculum*, rispetta la collocazione gregoriana della storia di Severo. Infatti, nei *Dialogi* il capitolo è preceduto dalla vicenda di Fortunato, vescovo di Todi e dal breve capitolo dedicato a Martirio – un monaco della provincia di Valeria – ed è situato in chiusura del primo libro dei *Dialogi*. Di conseguenza, la storia di Severo è seguita dal secondo libro, interamente dedicato alla vita e ai miracoli del *venerabilis Benedicti abbatis*. Analogamente, Vincenzo situa la storia tra l’episodio di Fortunato – che si racconta nei capitoli LXV e LXVI, intitolati rispettivamente *De muliere voluptuosa per Sanctum Fortunatum episcopum a legione daemonum curata* e *De caeteris eiusdem Episcopi virtutibus* – e il capitolo LXVIII, dedicato alle virtù di San Benedetto: *De Sancto Benedicto Abbate et eius virtute contra daemones*. L’unica variazione che apporta lo storico è quella di unire il capitolo del monaco Martirio a quello di Severo, associando le loro storie – probabilmente decide di compiere tale operazione, data la brevità stessa del testo gregoriano su Martirio – e dedicando a entrambi il capitolo LXVII: *De virtutibus Sanctorum, Martirii et Severi*. Come si può osservare sfogliando il *Liber vigesimus secundus* dello *Speculum*, la presenza di tale narrazione si spiega perché lo storico, a partire dal capitolo XIX – *De moribus et conuersatione beati Gregorii Papae* – inizia a trattare la vita e le opere di Gregorio Magno. Ciò risulta evidente dal titolo stesso che Vincenzo di Beauvais antepone al capitolo XXIV: *De libris ab ipso beato Gregorio compositis*. Dopo aver compendiato e analizzato altre opere gregoriane, a partire dal capitolo LIX, lo storico inizia così a sintetizzare proprio i *Dialogi*. Per quanto concerne la versione della *visio* del *paterfamilias* contenuta nello *Speculum*, essa mantiene tutte le caratteristiche principali della narrazione gregoriana, non presentando alcuna variante, perché lo storico riporta esattamente il testo gregoriano. Ovviamente si sta facendo riferimento alla parte relativa all’esposizione della storia del *paterfamilias*, perché Vincenzo di Beauvais non riporta interamente il capitolo 12 dei *Dialogi*, escludendo dalla sua trattazione, logicamente, il dialogo tra Gregorio stesso e il diacono, poiché superfluo per la sua trattazione eminentemente storica, volta in questo caso a fornire un panorama esaustivo della biografia e bibliografia gregoriana. Nel testo dello storico, si può notare soltanto una minima variante, in quanto egli tralascia la localizzazione esatta in cui è ambientata la vicenda – la *vallis Interorina* – e, di conseguenza, elimina anche la notazione linguistica inserita da Gregorio – ovvero che in dialetto è chiamata *Interocrina* – relativa al toponomastico del luogo. Potrebbe sembrare strana l’espunzione di tale riferimento geografico in un’opera di carattere prettamente storico come lo *Speculum Historiale*, ma, in realtà, questa si spiega poiché è una notazione per lui – ma anche per il suo stesso pubblico – troppo specifica e poco rilevante, relativa a un ambito geografico differente. Inoltre, tale omissione potrebbe essere

funzionale a dotare la vicenda del *paterfamilias* di una patina di maggior universalità. Infatti, a differenza del pontefice – che sente la necessità di specificare i luoghi, poiché deve dimostrare l’esistenza di *uires uenerabiles* e di esperienze miracolose nella penisola italiana – Vincenzo non vuole confinare questa esperienza miracolosa soltanto in un ambito territoriale circoscritto – anche perché, come si è sottolineato, questo è un luogo lontano ed estraneo ai riferimenti spaziali, noti a lui e al suo pubblico – e mira così a renderla valida ed edificante, a prescindere dal territorio italiano, ma entro un qualsiasi orizzonte geografico. Inoltre, risulta rilevante il commento che Vincenzo aggiunge alla fine di tale episodio, poiché è una vera e propria nota – tanto che lo storico stesso la definisce *annotatio* – in cui, a partire dalla vicenda di Severo e del *paterfamilias*, Vincenzo di Beauvais prende spunto per rilevare e far notare al suo lettore l’importanza della confessione dei peccati prima della morte:

Ex hac historia confessionis peccatorum coram sacerdote necessitas maxime declaratur, cum ex ea aperte perspiciatur eum qui sine confessione decesserat diaboli potestati fuisse traditum¹⁵⁴.

Dopo aver esplicitato che l’intercessione del sacerdote è stata fondamentale per il *paterfamilias* – poiché è riuscito a uscire dal suo corpo liberato dalle colpe, proprio grazie al suo intervento – Vincenzo aggiunge altri passi gregoriani che fanno riferimento a tale tema:

De hac peccatorum confessione saepe D. Greg. agit ut lib. 8. Moral. Cap. 15 et 25 et lib 22. cap.13. et multis aliis in locis¹⁵⁵.

Questa notazione è interessante perché è come se fosse una vera e propria nota a piè di pagina moderna e qui si scorge la vena storica di Vincenzo di Beauvais, che studiando le sue fonti ricerca altri passi utili al lettore per approfondire il tema che sta cercando di trasmettere tramite le parole gregoriane: la necessità della confessione dei peccati prima della morte.

2.3.2 La visio dello *spectabilis vir: De morte Reparati*

Com’è già stato anticipato, la *visio* dello *spectabilis vir* è la prima delle fugaci esperienze visionarie, che appare nel quarto libro dei *Dialogi* e occupa un intero capitolo: il trentaduesimo. Come al solito, Gregorio/autore, prima di dedicarsi al racconto dell’*exemplum* visionario vero e proprio, introduce la fonte autorevole dalla quale è venuto a conoscenza della storia: un *quidam*

¹⁵⁴ Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*, ed. Douai, ex officina typographica Baltazaris Belleri 1624, p. 882. “Da questa storia, si spiega più chiaramente la necessità della confessione dei peccati davanti al sacerdote, poiché da essa si vede apertamente che, colui che era morto senza confessione, fu consegnato al potere del diavolo” , (trad. italiana mia).

¹⁵⁵ Ibidem.

*honestus senex*¹⁵⁶ di nome Deusdedit. Di quest'ultimo, in realtà, non si conosce l'identità, ma dalla descrizione precisa che ne fa Gregorio si deduce che sia una persona importante e, di conseguenza, un testimone autorevole, addirittura «a quadruplice titolo»¹⁵⁷. Infatti, oltre a definirlo onesto, rispettabile e a sottolinearne l'età, Gregorio specifica che è un suo conoscente e che ha amicizie importanti tra i nobili romani. Successivamente, il pontefice passa a collocare cronologicamente la storia – *Gothorum tempore* – e a introdurre il protagonista: un *quidam expectabilis uir, Reparatus nomine*¹⁵⁸. Poi, inizia la narrazione vera e propria della vicenda di questo Reparato e, come al solito, la “miccia” che innesca l'esperienza visionaria è il *topos* della morte apparente, poiché Gregorio scrive che *uisum est quod ab eo funditus flatus uitalis exisset atque exanime remansisset corpus*¹⁵⁹. All'improvviso, però, l'uomo si rianima e chiede agli astanti, stupiti da tale avvenimento, di mandare un servo a chiamare un certo Tiburzio, presbitero della chiesa di san Lorenzo martire. Come sottolinea lo stesso pontefice, effettivamente, questo prete non godeva di una buona fama – poiché era noto per essere dedito ai *carnalibus desideriis* – e Reparato lo manda a chiamare proprio perché, come racconta alle persone radunatesi in veglia attorno al suo corpo morente, aveva avuto una visione del suo destino di dannazione eterna e lo vuole avvisare di quanto venuto a sapere. Nello specifico, Reparato dichiara di aver assistito alla preparazione di un *rogus ingens*, sul quale venne condotto e bruciato proprio il *presbiter Tiburtius*. Mentre stava riferendo quanto vissuto, l'*expectabilis uir* all'improvviso muore e il servo, una volta tornato, non può far altro che comunicare agli astanti che non aveva potuto avvertire Tiburzio, poiché, arrivato da lui, lo aveva trovato già morto. Questa morte improvvisa e inspiegabile di Tiburzio, sebbene sia citata solo corsivamente tramite il servo che non può far altro che dichiarare di essere arrivato tardi, è fondamentale tanto dal punto di vista narrativo quanto da quello parenetico-didascalico, poiché altro non è che la conferma indiretta della veridicità di quanto raccontato dal redivivo stesso. A questo punto, data la conclusione nefasta dell'*exemplum*, viene da chiedersi a che cosa sia servito il breve ritorno alla vita del nobile *Reparatus*, dato che non ha scongiurato il destino di dannazione eterna del prete. Infatti, apparentemente, la fugace visione dell'oltretomba e il conseguente racconto del redivivo sembrano non avere senso, ma è Gregorio stesso che mostra al suo uditorio il valore insito in tale avvenimento, poiché dichiara che:

¹⁵⁶ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 258-259. “[...] un rispettabile vecchio”.

¹⁵⁷ Pricoco, *Commento IV*, 31-32, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 477, nota 7.

¹⁵⁸ Ibidem. “[...] un uomo ragguardevole, di nome Reparato”. Sull'identità di Reparato sono state avanzate varie ipotesi, ma l'unica certezza è che si tratti – come lo definisce Gregorio stesso – di uno *expectabilis uir*, ovvero di un uomo sicuramente appartenente alla classe senatoria. Per approfondire le varie teorie sull'identità di Reparato, si può consultare la nota 7, in Pricoco, *Commento IV*, 31-32, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., p. 477.

¹⁵⁹ Ibidem. “[...] sembrò che avesse emesso l'ultimo respiro e che il suo corpo fosse rimasto senza vita”.

Qui uidelicet Reparatus, ductus ad loca poenarum, dum uidit rediit narrauit et obiit, aperte monstratur quia nobis illa, non sibi uiderit, quibus dum adhuc concessum est uiuere, licet etiam a malis operibus emendare¹⁶⁰.

In sostanza, Reparato ha vissuto questa esperienza non a suo beneficio, ma per essere testimone vivente dell'utilità di redimersi e di comportarsi in maniera corretta, quando si ha ancora la possibilità di modificare la propria condotta e prima che sia troppo tardi, evidentemente come avvenuto nel caso di Tiburzio. Le parole di Gregorio sopracitate, inoltre, sono importanti, poiché implicitamente confermano che l'episodio di Reparato – a differenza di quello del *paterfamilias* – è a tutti gli effetti una visione vera e propria, dato che «è il primo ad avere, sia pure in modo ancora embrionale, il respiro letterario e gli elementi strutturali della “visione”». Infatti, come illustra Gregorio stesso, Reparato è un *viator* che apparentemente muore, torna in vita, riporta la sua esperienza oltremondana – vissuta nei *loca inferni*, anche se non sono descritti – e, una volta raccontato quanto ha visto – avendo assolto al suo compito – muore, questa volta definitivamente. In questa *visio* riveste un ruolo di primaria importanza la scena a cui ha potuto assistere Reparato, più che la descrizione stessa dell'aldilà, che appare come un vero e proprio sfondo all'azione principale, riportata dal redivivo: il rogo su cui brucia Tiburzio. Quindi, sebbene da un punto di vista topografico l'aldilà visitato dal *viator* non sia descritto ampiamente, si può comunque facilmente identificare tale spazio con i *loca inferni*. Infatti, compare il simbolo per eccellenza dell'inferno gregoriano – ovvero il fuoco –, ma rappresentato tramite un'immagine molto concreta e umana: quella del *rogus*. Lo stesso Gregorio giustifica la presenza di un siffatto scenario infernale – che potremmo definire allo stesso tempo “stilizzato” e antropizzato –, di nuovo, dando rilievo a quella che, secondo lui, è l'essenza stessa della *visio*, ovvero l'esemplificazione di ciò che succede ai peccatori nell'aldilà. Infatti, spiega che il *rogus* ha una valenza simbolica ed è fondamentale per la riuscita stessa della missione di Reparato, poiché, avendo avuto il compito di raccontare ai vivi quanto aveva visto e vissuto nell'aldilà, egli necessita di elementi tangibili e pratici – quali per esempio la legna accatastata del rogo – per trasmettere un messaggio che va ben al di là dell'ordinario e che, di conseguenza, altrimenti sarebbe difficilmente comprensibile. Quindi, ciò che conta per Gregorio in questo *exemplum* non è tanto la rappresentazione scenica dell'inferno, quanto la valenza simbolica che assume questo viaggio e ancor di più le ripercussioni pedagogiche che ne derivano.

¹⁶⁰ Ivi, pp. 260-261. “Il fatto che Reparato, condotto al luogo dove si scontano le pene, abbia visto, sia tornato, abbia raccontato e sia morto dimostra con evidenza che quelle cose egli le ha viste non per sé ma per noi perché, fin tanto che ci è concesso di vivere, ci è data la possibilità di purificarci dalle cattive opere”.

Anche questo breve *exemplum*, nonostante non sia particolarmente rilevante per contribuire alla creazione della topografia dell'aldilà, essendo – com'è già stato sottolineato – importante da un punto di vista dottrinale, diventa una lezione che merita di essere tramandata. Proprio per questo motivo, probabilmente, Vincenzo di Beauvais decide di includerla anch'essa – oltre al miracolo di Severo – nello *Speculum Historiale*. In particolare, la vicenda di Reparato è situata nel capitolo LXXXIX, sempre del *Liber vigesimus secundus*. Infatti, lo storico, a partire dal capitolo LXXXIV *De vita Animae post obitum* – come si può intuire dal titolo stesso –, inizia a trattare il tema gregoriano della sopravvivenza dell'anima *post mortem*, citando esplicitamente il quarto libro dei *Dialogi* e selezionando alcuni esempi gregoriani adatti in tal senso, tra cui quello del transito dell'anima del paralitico Servolo¹⁶¹. Successivamente, lo storico si dedica a illustrare il caso funesto delle anime dei reprobis, alle quali nell'aldilà non spetta altro che bruciare nella geenna. È proprio il capitolo LXXXIX, intitolato per l'appunto *De igne gehennali, qui iam reprobos exurit*, che include anche la storia di Reparato. Soffermandosi soltanto sul titolo prescelto dallo storico, si può notare già una differenza rilevante rispetto a quello selezionato da Gregorio: *De morte Reparatu*. Infatti, se quest'ultimo dà più importanza, evidentemente, alla figura del visionario – in quanto è il messaggero di Dio sulla terra ed è il portatore dell'insegnamento che vuole trasmettere al suo uditorio – il primo, invece, pone l'accento sulla pena che tocca, inevitabilmente, ai reprobis: il fuoco eterno della geenna. Infatti, limitandosi a leggere soltanto l'intestazione del capitolo e le prime righe introduttive della versione contenuta nella cronaca, non si capisce immediatamente che si tratta della storia di Reparato, poiché non vi è alcun riferimento esplicito al testo gregoriano. Nell'introduzione, Vincenzo di Beauvais si limita a chiarire che, così come gli *electi* potranno godere della beatitudine una volta morti, è altrettanto certo che, al contrario, i reprobis saranno destinati al fuoco, che li brucerà per l'eternità. Poi continua questo discorso, riprendendo indirettamente il concetto di fuoco corporeo, spiegato da Gregorio nel quarto libro dei *Dialogi*, poiché dichiara:

Ignem vero gehennae corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari¹⁶².

È proprio a questo punto che, per citare un esempio a sostegno di questa sua dichiarazione – a favore della corporeità del fuoco nell'aldilà – inserisce la storia di Reparato o meglio ancora del

¹⁶¹ Tale *exemplum* si trova esposto da Gregorio nel capitolo 15 del IV libro dei *Dialogi*, intitolato *De transitu Seruuli paralitici* (cfr. Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 210-215). Vincenzo di Beauvais, invece, lo riprende nel capitolo LXXXVI, *De viro Seruulo et eius transitu*, del *Liber vigesimus secundus* dello *Speculum Historiale* (cfr. Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale* cit., p. 889).

¹⁶² Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale* cit., p. 890. “Non dubito che il fuoco dell'inferno sia corporeo ed è certo che in esso i corpi saranno torturati”, (trad. italiana mia).

peccatore Tiburzio, destinato proprio a bruciare tra tali fiamme. A differenza della storia del *paterfamilias*, lo storico però compendia il capitolo gregoriano. Come si può notare, infatti, toglie dettagli per lui superflui e poco funzionali alla sua narrazione. Innanzitutto, elimina la citazione della fonte autorevole, riportata da Gregorio a sostegno del suo *exemplum* – l'*honestus senex Deusdedit* –, ma lascia semplicemente il riferimento cronologico all'epoca in cui si svolge la storia: *Gothorum tempore*. Decide di mantenere questo dettaglio, probabilmente, sia perché trattandosi di un'indicazione temporale la ritiene imprescindibile – essendo lui uno storico ed essendo questa un'opera storiografica – sia poiché è utile da un punto di vista prettamente narrativo per dotare la vicenda di un contesto reale. Dopo questa notazione storica, Vincenzo di Beauvais passa a introdurre direttamente il protagonista: un *quidam spectabilis vir*, di nome Reparato. Inoltre, arriva subito al “nocciolo” della questione perché, senza troppi preamboli, dopo averlo presentato lo dichiara morto. A differenza di Gregorio, come si può notare, non si attarda a specificare che il *uir* era ammalato da tempo e non rimane vago circa la sua morte, perché, a distanza di poche parole, afferma prima che *venit ad mortem*, poi che la famiglia lo stava piangendo, ritenendolo per l'appunto *mortuum*. In seguito, lo storico scrive che, all'improvviso, Reparato torna in vita e racconta la sua esperienza oltremondana ai parenti che si erano radunati attorno al suo letto. Da qui in poi, non vale la pena soffermarsi sul testo di Vincenzo di Beauvais, perché è identico a quello gregoriano. Ma come mai, proprio in questo punto del racconto, lo storico si mantiene fedele al modello ripreso dai *Dialogi*? Probabilmente poiché coincide con il momento narrativo in cui si innesta il resoconto della *visio* vera e propria che – essendo considerata e trattata al pari di un qualsiasi evento realmente accaduto –, da buono storico, Vincenzo presenta proprio così come compare nelle pagine gregoriane. Dopo aver esposto la fine esemplare del peccatore Tiburzio – a lui congeniale per dimostrare che i reprobis finiscono per bruciare tra le fiamme corporee nell'aldilà – introduce un altro *exemplum* gregoriano analogo: quello del curiale, esposto nei *Dialogi*¹⁶³ nel capitolo immediatamente successivo a quello dedicato a Reparato. In sostanza, è come se lo storico – volendo essere chiaro ed esaustivo – offrisse un dittico di esempi, funzionali alla materia che vuole esporre in questo capitolo: la dimostrazione che il fuoco eterno sia corporeo. Allo stesso

¹⁶³ Si tratta del capitolo 33, *De morte curialis cuius sepultura incensa est*, che ha come protagonista un curiale disonesto che non solo si abbandona all'ebbrezza, ubriacandosi con il vino, ma violenta anche la figlioccia, che gli era stata affidata come padrino. Consapevole dei suoi peccati, il giorno del battesimo della ragazza decide comunque di recarsi in chiesa, temendo più il giudizio degli uomini – che lo avrebbero sicuramente biasimato per la sua assenza – piuttosto che quello divino, per quanto aveva commesso. Non essendogli capitato niente durante la cerimonia, il curiale inizia a pensare che o a Dio fosse sfuggito il suo delitto o che – essendo misericordioso – lo avesse perdonato e così continua a recarsi in chiesa, incurante per i sei giorni successivi. Il settimo giorno, però, muore all'improvviso e dal suo sepolcro iniziano a uscire delle fiamme, al punto che tutto viene bruciato: dalle sue ossa al sepolcro stesso. Come spiega Gregorio, Dio, agendo in questo modo, ha voluto rendere evidente anche agli uomini ancora in vita, sia che non si può scappare dai propri peccati nemmeno da morti, sia quanto soffra un'anima peccatrice, avvolta nel fuoco punitore, che la consuma per l'eternità. Per la stesura di tale nota si è fatto riferimento al capitolo 33, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 260-264.

tempo, però, per quanto concerne strettamente la *visio* di Reparato, la versione di Vincenzo di Beauvais è come se rimanesse incompleta, lacunosa. Infatti, lo storico si limita a riportare il contenuto della *visio*, eliminando però la spiegazione teologica inserita da Gregorio nei *Dialogi*, volta – come si è già sottolineato – tanto a spiegare il senso più profondo di tale esperienza oltremondana, quanto la presenza peculiare del simbolo del rogo nell’aldilà. Di conseguenza, questo testo inserito nello *Speculum* più che essere ricordato e definito come la *visio* di Reparato, si può etichettare come la “brutta fine di Tiburzio”, poiché ciò che resta impressa nella mente del lettore è proprio l’immagine vivida del “rogo tiburziano”. Inoltre, è evidente che – limitandosi a riportare soltanto il contenuto dell’esperienza oltremondana, senza illustrarne il significato allegorico più profondo – la versione dello storico rimane difficilmente intellegibile all’uditorio. Infatti, se nell’originale gregoriano il pontefice esplicita la funzione pedagogica che assegna alla storia di Reparato – risorto per comunicare ai vivi quanto visto, proprio perché funga da lezione e da monito agli altri e li induca a emendarsi prima della morte – ed è chiara la portata che ha tale avvenimento – ritenuto da Gregorio un vero e proprio miracolo – invece, nel testo storico ciò non è dichiarato esplicitamente da Vincenzo. Questo però non vuol dire che tali elementi siano completamente assenti, ma che sono da dedurre autonomamente, perché impliciti nella narrazione stessa. Infatti, trattandosi di una cronaca storica, questi non sono i messaggi principali che Vincenzo vuole veicolare direttamente ai suoi lettori, ma si limita a riportare queste storie come se fossero dei veri e propri eventi storici. Implicitamente però, con l’inserimento di tali narrazioni – l’episodio di Tiburzio, ma anche quello del curiale vizioso – anche lo storico mira a suscitare scalpore e timore nel suo uditorio, perché è spinto così inconsciamente a redimersi.

2.3.3 Le *visiones* dei morti *quasi per errorem*

Il capitolo 37 del IV libro dei *Dialogi* – com’è già stato anticipato – è volto a rispondere a Pietro, che chiede al pontefice chiarimenti riguardo il caso di coloro che muoiono *quasi per errorem*. Ma chi sono i morti “quasi per errore”? Cosa intende il diacono con questa etichetta? Pietro definisce in questo modo gli uomini che hanno abbandonato il proprio corpo per poi tornare in vita, avendo scoperto di non essere loro i destinatari di tale morte, così imminente. Però egli, non capendo a pieno lo scopo di questi trapassi, invita il pontefice a esprimersi sull’argomento. Quest’ultimo chiarisce prontamente al diacono che, in realtà, non si può affermare che si tratti di un vero e proprio errore, perché queste morti sono funzionali a dare un ammonimento ai più scettici, a coloro che non credono nei *tormenta inferi* per sentito dire, ma che necessitano di una prova più concreta affinché – avendoli visti e vissuti in prima persona – comincino a temerli. È a questo punto della narrazione che Gregorio, avendo bisogno di esempi realistici a sostegno di quanto esposto,

riporta le *visiones* esemplari di tre uomini, che rientrerebbero in questa casistica di morti *per errorem*: un monaco di nome Pietro; un *inlustris uir* italico di nome Stefano e infine un soldato. Il primo *exemplum* – quello del monaco – non presenta particolari problematiche, perché dimostra esattamente quanto asserito dal pontefice, ovvero l’efficacia della morte temporanea e della visione delle pene infernali come *admonitio*. Infatti, dopo aver vissuto questa esperienza visionaria, il monaco cambia completamente atteggiamento – sottoponendosi a veglie e digiuni continui – al punto che la sua stessa condotta di vita manifestava *ut inferni eum uidisse et pertimuisse tormenta*¹⁶⁴. Gli altri due casi, invece, risultano più enigmatici e contorti sia da un punto di vista più strettamente concettuale, simbolico sia da quello narrativo. A livello puramente teorico, infatti, dopo aver esposto l’avventura del monaco Pietro, Gregorio stesso, implicitamente, introduce una situazione, un “sottocaso” più complesso: quello di coloro che sono così tanto duri di cuore, da non rimanere turbati nemmeno dinanzi alla visione delle pene infernali. È a questo punto che riporta l’avventura di Stefano che – come si vedrà – rientra proprio in quest’ultimo caso, perché, sebbene abbia potuto godere di tale esperienza visionaria, una volta tornato in vita – a differenza del monaco Pietro – sottovaluta l’occasione ricevuta, non migliorando il suo modo di vivere e non dedicandosi completamente alla redenzione. Tutto ciò, però, non lo si deduce soltanto dalla lettura della *visio* dell’*inlustris uir Stephanus*, ma da quella successiva del *miles*. Come mai? Questo avviene poiché le due *visiones* sono l’una strettamente correlata all’altra, ma non solo, perché per cogliere a pieno il significato dell’esperienza visionaria di Stefano e avere un quadro completo sulla sua situazione è necessario procedere con la lettura dell’avventura del soldato. A questo punto, risulta evidente anche la maggior complessità che assume l’assetto narrativo gregoriano. Effettivamente, le due visioni se da un lato possono essere considerate indipendentemente – poiché dotate ciascuna di una propria trama, un proprio aldilà e un proprio *viator* (Stefano e il *miles*) –, dall’altro lato, però, sono intrinsecamente collegate l’una all’altra, poiché la storia dell’*inlustris uir* non solo si intreccia con la *visio* del *miles* – tanto che Stefano vi compare come personaggio, essendo uno dei peccatori che il soldato incontra nell’aldilà – ma acquisisce senso e compimento proprio soltanto in relazione all’esperienza visionaria di quest’ultimo. Infatti, limitandosi a considerare soltanto l’*exemplum* dell’*inlustris uir* come *visio* autonoma, questo non solo sembra apparentemente scollegato rispetto alla situazione che vuole dimostrare Gregorio al suo uditorio – quella degli uomini duri di cuore, che non rimangono colpiti dalla visione delle pene infernali –, ma è allo stesso tempo elusivo e allusivo. È elusivo perché Stefano viene condotto all’inferno e, soltanto quando si trova dinanzi al giudice, scopre di essere stato scambiato per qualcun altro: *Stephanus ferrarius*. Di conseguenza,

¹⁶⁴ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 278-279. “[...] che egli aveva visto e temuto i supplizi dell’inferno”.

l'ambiguità insita in questo *exemplum* è evidente, poiché sembra che Stefano sia morto soltanto per uno scambio di persona. In realtà – sebbene Gregorio/autore giochi con questo espediente letterario del doppio – non è così, perché è proprio lui il protagonista della morte *per errorem*, ma si avrà una conferma di ciò soltanto leggendo la visione del soldato. È anche allusivo perché ricorda un altro episodio, già citato precedentemente dal pontefice: quello di Reparato. Le due *visiones*, infatti, condividono una trama molto simile: tanto Reparato quanto Stefano, durante la loro esperienza visionaria, hanno la possibilità di assistere alla condanna di un peccatore – rispettivamente di Tiburzio e di Stefano il fabbro – e, una volta tornati in vita, dopo aver raccontato quanto scoperto, le loro parole – e di conseguenza la veridicità stessa della loro esperienza oltremontana – vengono confermate indirettamente dalle morti improvvise e immediate dei due dannati. Di conseguenza, la storia di Stefano, se presa individualmente, rimane aperta e incomprensibile, poiché pare un semplice doppione della visione di Reparato. Invece, se messa in relazione alla storia del *miles*, acquisisce senso e significato ed è lo stesso Gregorio a rendere evidente che le due *visiones* si intreccino indissolubilmente l'una con l'altra. Infatti, non solo si scopre in parte il destino di Stefano – che era rimasto senza risposta alla fine della sua *visio* volta a illustrare la brutta fine del fabbro Stefano –, ma si rivela anche il valore che acquisisce la sua esperienza visionaria per Gregorio stesso. Questo *inlustris uir*, dopo essere stato il soggetto protagonista di una *visio*, diventa l'oggetto della *visio* del *miles* e – come si vedrà nell'apposito paragrafo – si scopre che rientra proprio nel caso, preannunciato dal pontefice stesso proprio prima di introdurre la sua *visio*, di coloro che, pur avendo avuto l'occasione di vedere le sedi infernali, non si redimono.

Gregorio in questo capitolo ha cercato quindi di esporre il caso di coloro che hanno la possibilità di accedere prima del previsto all'aldilà – e di conoscere in anteprima le pene che spettano ai peccatori – e ha mostrato una panoramica di possibili reazioni. Infatti, se per il monaco la vista dell'inferno è stata funzionale perché avvenisse un effettivo cambio di vita in lui, su Stefano non ha avuto lo stesso effetto. Ma cosa si può dedurre da queste morti avvenute *per errorem*? Lo spiega molto chiaramente il pontefice stesso:

Qua de re collegitur quia ipsa quoque inferni supplicia cum demonstrantur, aliis hoc ad adiutorium, aliis uero ad testimonium fiat, ut isti uideant mala quae caueant, illi uero eo amplius puniantur, quo inferni supplicia nec uisa et cognita uitare uoluerunt¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 284-285. “Ne deduciamo che, quando si vedono i supplizi infernali, per alcuni questa esperienza è di giovamento ma per altri solo di testimonianza, affinché quelli vedano i mali e se ne astengano, mentre questi invece vengono puniti più duramente, perché non hanno voluto evitare i supplizi dell'inferno, pur avendoli visti e conosciuti”.

Di conseguenza, il monaco rientrerebbe nel gruppo di coloro per i quali la visione dei supplizi è *ad adiutorium* – ovvero di giovamento –; mentre Stefano al contrario farebbe parte di quelli per cui è *ad testimonium*, perché si limita a riportare quanto ha visto senza trarne beneficio.

Da un punto di vista strettamente teorico e per comprendere le implicazioni dottrinali insite nel capitolo 37, è importante considerare queste tre esperienze oltremondane come se fossero un tutt'uno. Perché? Per Gregorio infatti esse rappresentano una sorta di trittico argomentativo, volto a persuadere il suo uditorio circa la tesi che vuole trasmettere: il diverso effetto che può avere la visione precoce delle pene infernali su coloro che muoiono *per errorem* e l'inevitabile destino di dannazione che spetta alle anime dei peccatori nell'aldilà. Però, tale struttura tripartita – così nodale per la trattazione gregoriana – si perde nella tradizione indiretta di queste visioni, poiché gli autori che decidono di riprendere il capitolo dei *Dialogi* lo tramandano ritenendolo sì fondamentale – come si vedrà, per motivi diversi –, ma selezionano soltanto le parti funzionali alla propria opera, al proprio pubblico e al proprio intento autoriale.

Come si può notare esaminando le opere che riprendono il capitolo gregoriano, le *visiones* che hanno avuto fortuna nella tradizione indiretta sono soltanto quelle del *uir Stephanus* e del *miles*, mentre la *visio* del monaco Pietro non viene riportata. Ciò potrebbe essere dovuto al fatto che effettivamente la storia di Pietro non è altro che un *exemplum* volto a sostenere l'insegnamento gregoriano circa l'efficacia della visione delle pene infernali come *admonitio*, ma, da un punto di vista più strettamente narrativo, tale vicenda risulta poco caratterizzata e non aggiunge nessun dettaglio funzionale alla creazione dello scenario dell'aldilà. Infatti, è come se presentasse già tutti gli elementi, i motivi fondamentali per dare il via all'avventura oltremondana – il *topos* della malattia e morte/apparente; il ritorno in vita e il racconto dei *supplicia inferni* e degli *innumera loca flammaram*; la presenza di un *angelus* che lo salva dalle fiamme e lo sollecita a tornare nel mondo dei vivi, ma lo ammonisce anche di comportarsi bene dopo aver vissuto tale esperienza e infine il ritorno in vita e il cambio radicale nella sua condotta, che diventa esemplare proprio per testimoniare il suo viaggio nei luoghi infernali –, ma questi rimangono in parte inespressi, poiché Gregorio non è interessato ad approfondirli. Questo accade perché l'obiettivo della sua trattazione è unicamente quello di mostrare la conseguenza, il fine ultimo di tale esperienza, ovvero che, per *mira largitate* di Dio onnipotente, il monaco era giunto precocemente alla morte, affinché non dovesse morire (*ne mori debuisset*). Questa frase sibillina che chiude l'episodio di Pietro, in realtà, sintetizza alla perfezione il significato insito nella visione del monaco, perché Dio misericordioso gli ha concesso di vivere tale esperienza oltremondana per dargli sì la possibilità di vedere le pene a cui erano sottoposti i reprobis, ma soprattutto per dargli tempo e modo di correggersi prima di

incorrere nella vera morte eterna: la dannazione. Per approfondire la tradizione indiretta di questo capitolo, pertanto, si considereranno soltanto le *visiones* di Stefano e del soldato che – date le implicazioni mostrate – saranno esaminate insieme. In realtà, come si vedrà, non tutti gli autori scelgono di riportare entrambi gli episodi nella propria opera e questa operazione, inevitabilmente, ha delle conseguenze, poiché in parte si perde il senso insito nel doppio *exemplum* gregoriano. Infatti, com'è già stato sottolineato, le due *visiones* sono da considerare un tutt'uno, poiché le domande implicite nella prima *visio* trovano risposta soltanto nella vicenda del *miles* o, per dirlo in altre parole, si possono scorgere gli effetti delle scelte e delle azioni del *uir Stephanus* – che rimangono inespresse nella sua esperienza oltremondana – soltanto nella *visio* del soldato.

La *visio* di Stefano, l'*inlustris vir* italico e la *visio* del *miles*

Entrambi gli *exempla* si ritrovano nella cronaca storica di Vincenzo di Beauvais che, comprendendone il valore insito nella scelta gregoriana di accostare queste due vicende oltremondane, sceglie anch'egli di trascriverle una di seguito all'altra nel suo *Speculum Historiale*. In realtà, però, a differenza del pontefice che le colloca nello stesso capitolo – il trentasettesimo –, nella cronaca si può osservare una sottile variante. Infatti, la storia di Stefano è situata nel capitolo XC, intitolato *Quod ignem illum etiam in praesenti mortalibus ad terrorem Deus ostendit*; invece, la vicenda del *miles* la si ritrova sia in quello successivo, a lui interamente dedicato – come si può osservare dal titolo stesso *Cap. XCI, De visione cuidam militi ostensa* – sia nel capitolo XCII, *Qualiter misericordibus elemosynae suae post mortem suffragantur*, dove non solo continua e si conclude la sua *visio*, ma si scoprono anche le sorti di Stefano, l'*inlustris uir* presentato nel capitolo XC. Più precisamente, lo storico classifica l'avventura oltremondana dell'*inlustris uir* come quella di un *quidam paenas inferni vidit* e per questo motivo la inserisce proprio nel capitolo in cui sta affrontando il tema delle manifestazioni dei tormenti infernali, che Dio concede agli uomini quando sono ancora in vita. Qui, Vincenzo di Beauvais riprende quanto contenuto a livello teorico nei *Dialogi* di Gregorio, ma è come se facesse un riassunto, riportando e selezionando soltanto le informazioni fondamentali e valide anche per il suo pubblico, estrapolandole da varie parti¹⁶⁶ dell'opera gregoriana. In particolare, apre il capitolo facendo un vago riferimento all'esistenza di un'*ollae Vulcani in Sicilia* e, sebbene sia un'immagine che – com'è già stato sottolineato – è presente in vari punti dei *Dialogi*¹⁶⁷, egli scrive semplicemente *ut solent narrare*, senza

¹⁶⁶ In particolare, Vincenzo di Beauvais compendia in questo capitolo XC, il capitolo 36 dei *Dialogi* e parte del 37.

¹⁶⁷ Come si è già sottolineato, la metafora infernale della *ollae vulcani* in Sicilia appare sia nel capitolo 31, dove viene raccontata la morte atroce di Teodorico, sia nel 36, in cui si trova prima un vago riferimento a una nave pronta a traghettare le anime dei peccatori Eumorfio e Stefano in Sicilia e poi la spiegazione gregoriana relativa al fatto che i due sono destinati a essere condotti proprio in Sicilia, poiché nelle isole di quella terra si spalancano i crateri da cui erutta l'*igne tormentorum*.

approfondirne la fonte o citare episodi illustri, collegati a quest'immagine vulcanica. Infatti, questo elemento infernale terrestre gli serve soltanto per introdurre le manifestazioni della potenza di Dio, volte *ad correptionem viventium* che faticano a credere nell'esistenza stessa dei tormenti infernali. A questo punto, la trattazione dello storico, però, sembra "scollegata", poiché inserisce la seguente frase:

Messores autem Angeli zizania ad comburendum in fasciculus ligant, compares paribus in tormentibus similibus sociant, ut superbi cum superbis, luxuriosi cum luxuriosis ardeant¹⁶⁸.

In realtà, egli sta facendo riferimento al capitolo 36 dei *Dialogi*, dove Gregorio Magno approfondisce il destino riservato alle anime dei giusti e dei reprobri nell'aldilà ed evidenzia che, così come gli eletti sono accomunati dal proprio modo corretto di agire e saranno destinati alla stessa sede oltremondana, analogamente, le anime dei peccatori saranno "abbinare" nei tormenti, tramite la colpa commessa. Ma che attinenza ha questa specifica così dottrinale con la sua trattazione storica? Apparentemente nessuna, ma – sebbene tale indicazione risulti sia avulsa dal tema esposto sia priva dei riferimenti e delle argomentazioni teologiche e pastorali necessarie, presenti invece nella trattazione gregoriana – è comunque significativo il fatto che Vincenzo di Beauvais decida di salvare e mantenere questa metafora gregoriana molto esemplificativa della "fascina umana" di peccatori, poiché è evidente che la ritenga un'immagine "parlante" da sé ed efficace anche per il suo pubblico, a prescindere dai risvolti teorici. A questo punto, egli passa a compendiare il capitolo 37 dei *Dialogi*, poiché continua la sua ricerca – volta a illustrare il caso di coloro che da vivi hanno potuto assistere alla visione del fuoco infernale –, introducendo la vicenda particolare di alcuni uomini ai quali è stato concesso di tornare nel proprio corpo, dopo esserne usciti all'improvviso, affinché potessero vedere in prima persona i tormenti infernali, che erano risultati loro difficili da credere soltanto per sentito dire. Come si può notare, è totalmente assente la definizione gregoriana di tali morti come *quasi per errorem*, ma lo storico si limita a presentare questa concessione divina in maniera più lineare, imputando ciò soltanto alla *magna misericordia* e alla *largitas* di Dio e non menzionando la questione ambigua dell'errore, correlata al fatto che tali anime tornino in vita. Quindi, è proprio a questo punto che Vincenzo intercala la storia dell'*inlustris uir Stephanus*, riprendendo pari pari il testo gregoriano, poiché anche Stefano – come tanti altri

¹⁶⁸ Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale* cit., p. 890. "Gli angeli mietitori quindi legano in fasci le zizzanie da bruciare, associano in tormenti simili il pari con il pari, così che vengano bruciati i superbi con i superbi e i lussuriosi con i lussuriosi", (trad. italiana mia).

scettici – soltanto una volta *ductus ad inferni loca*¹⁶⁹, inizia a credere alle cose *quae prius audita non credidit*¹⁷⁰. Il fatto che lo storico recuperi letteralmente l'*exemplum* gregoriano, da un lato di nuovo dimostra che gli episodi miracolosi sono trattati al pari di un qualsiasi evento storico – pertanto vengono modificati il meno possibile –, dall'altro lato ciò è problematico, poiché si generano alcune ambiguità. Infatti, quando Gregorio per presentare il suo *exemplum* al diacono Pietro si rivolge direttamente a lui, dicendogli che questo caso gli era stato raccontato direttamente – *mihi narrare consueuerat*¹⁷¹ – e da un uomo che ben conosceva a sua volta (*quem bene nosti*¹⁷²), tali specifiche hanno senso soltanto all'interno della dinamica di dialogo che si innesca tra Gregorio e Pietro nei *Dialogi*, ma risultano inutili e addirittura non pertinenti nel testo di Vincenzo di Beauvais. Innanzitutto, la prima specifica – quella relativa al fatto che Stefano avesse raccontato in prima persona la storia direttamente al pontefice stesso – riportata all'interno dello *Speculum* è assurda, poiché – mentre è evidente il legame possibile tra Gregorio e Stefano – risulta irragionevole pensare che l'*inlustris uir* possa aver raccontato la storia direttamente a Vincenzo di Beauvais. Per quanto concerne il secondo elemento, invece, nel testo gregoriano ha senso specificare il dettaglio della conoscenza reciproca tra Pietro e Stefano, poiché Gregorio – com'è solito fare in tutte le occasioni in cui inserisce un *exemplum* – sta presentando al suo interlocutore la fonte autorevole dalla quale è venuto a sapere dell'esistenza della storia esemplare – che in questo caso però coincide anche con il protagonista – e, trattandosi di un uomo conosciuto dal diacono stesso, quest'ultimo – così come il pubblico di Gregorio – non può dubitare della veridicità di quanto riportatogli. Tutto ciò, però, nella cronaca non ha alcun valore, tanto per la natura stessa dello *Speculum* – “specchio” storico – quanto per la sua struttura, non essendo concepito come un'opera dialogica, ma come un'esposizione lineare di eventi storici. Tuttavia, bisogna considerare che si tratta di un punto dello *Speculum Historiale* in cui Vincenzo chiaramente esplicita che sta esaminando le opere di Gregorio. Di conseguenza, è “normale” trovare inserite senza nessuna variazione le pagine dei *Dialogi* gregoriani, sia poiché questa era la procedura di citazione delle opere consona all'epoca, sia perché probabilmente, trattandosi di un testo scritto da un pontefice – su tematiche alte e con implicazioni dottrinali molto forti – lo storico ha deciso di non intervenire e ha optato per inserire la *visio* di Stefano tale e quale, non compendiandola e non modificandone nemmeno il dettato linguistico. In ogni caso, tale modalità espositiva diretta dell'*exemplum*

¹⁶⁹ Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale* cit., p. 890. “[...] portato nell'inferno”, (trad. italiana mia).

¹⁷⁰ Ibidem. “[...] che prima non aveva creduto vere, quando ne aveva sentito parlare”, (trad. italiana mia).

¹⁷¹ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 278-281. “[...] mi raccontava di sé”.

¹⁷² Ivi, pp. 278-279. “[...] che tu hai ben conosciuto”.

gregoriano – se decontestualizzata e considerata senza far riferimento ai capitoli precedenti dello *Speculum* – può risultare problematica per il lettore e può dar vita ad alcune ambiguità.

Esaurita apparentemente la vicenda dell'*inlustris uir*, a questo punto, Vincenzo di Beauvais passa alla trattazione della storia del *miles*, definendolo nella nota a margine – volta a riassumerne il contenuto – come un *quidam acheronta et Elysios campos vidit*¹⁷³. Come si può constatare da questa breve notazione, ciò che conta in particolare nella storia del *miles* è la descrizione dell'altro mondo che ne deriva. Infatti, a differenza degli altri visionari gregoriani, il soldato visita un aldilà che inizia ad assumere forma e connotati ben precisi, sia per la descrizione topografica dei luoghi visitati, sia per le implicazioni teologiche, insite in tale esperienza. Relativamente alla topografia oltremondana – come si è già anticipato – questa è la *visio* in cui compare il simbolo per eccellenza del *pons subtilis* o *pons reprobationis*. Quest'ultimo serve tanto a riprodurre visivamente la separazione tra inferno e paradiso – il primo rappresentato tramite l'immagine del *fluuis niger atque caligosus* che esala una *nebulam* di fetore insopportabile; mentre il secondo per mezzo degli *amoena prata*, pullulanti di fiori profumati e abitati da *conuenticula* di *albatorum hominum* –, quanto a far intendere concettualmente che le anime, per giungere al regno dei cieli, devono superare una vera e propria *probatio*: l'attraversamento simbolico di tale ponte. Infatti, come spiega lo stesso Gregorio

Haec uero erat in praedicto ponte probatio, ut quisquis per eum iniustorum uellet transire, in tenebroso foetetique fluuio laberetur, iusti uero, quibus culpa non obsisteret, securo per eum gressu ac libero ad loca amoena peruenirent¹⁷⁴.

Effettivamente, il *miles* ha potuto constatare con i suoi occhi tale *probatio*, poiché ha assistito prima all'attraversamento di un uomo giusto – un *presbiter peregrinus* –, che passa il ponte sciolto e sicuro di sé, non temendo tale prova, poiché in vita si era sempre comportato rettamente. Poi, su quel ponte vede anche l'*inlustris uir Stephanus*, che cerca di attraversarlo, ma è come se rimanesse bloccato, poiché diventa oggetto del *certamen* tra diavoli e santi per il possesso della sua anima. Più precisamente, come spiega il *miles*, Stefano

¹⁷³ Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale* cit., p. 890. “Un certo soldato che ha visto l'Acheronte e i Campi Elisi”, (trad. italiana mia).

¹⁷⁴ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 282-283. “Quel ponte serviva di prova: se ci voleva passare un cattivo, andava a cadere nel fiume tenebroso e puzzolente; invece i giusti, dato che nessuna colpa li impediva, vi passavano con passo sicuro e libero e arrivavano ai luoghi ameni”.

[...] transire uoluisset, eius pes lapsus est, et ex medio corpore iam extra pontem deiectus, a quibusdam teterrimis uiris ex flumine surgentibus per coxas deorsum, atque a quibusdam albatis et speciosissimis uiris coepit per brachia sursum trahi¹⁷⁵.

È proprio con la scena dell'attraversamento del *pons* da parte di Stefano che Vincenzo di Beauvais introduce il capitolo XCII, che conclude tanto la *visio* del *miles* quanto appunto quella di Stefano. Ciò che spiazza, però, è il titolo scelto dallo storico per introdurre questo prosieguo: *Qualiter misericordibus elemosynae suae post mortem suffragantur*. Infatti, tale indicazione non sembra esemplificare al meglio la conclusione dell'avventura oltremondana del *miles*, poiché l'attenzione è posta sul valore dell'elemosina in suffragio ai defunti, ma nel trentasettesimo capitolo dei *Dialogi* non si fa alcun riferimento esplicito a tale aspetto. Tanto la *visio* gregoriana quanto il testo dello storico – com'è ovvio dato che è identico – effettivamente, si limitano a riportare quanto succede a Stefano sul ponte e le conseguenze implicite di tale rappresentazione:

Qui enim per coxas deorsum, per brachia trahebatur sursum, patet nimirum quia et elemosinas amauerat et carnis uitiiis perfecte non restiterat, quae eum deorsum trahebant¹⁷⁶.

Come si può notare, c'è un rimando corsivo all'importanza dell'elemosina, poiché Gregorio spiega che è trascinato *per brachia* dalle figure angeliche, proprio perché in vita si era dedicato all'esercizio della carità, tramite la pratica dell'elemosina. D'altro canto, però – non essendo esplicito il riferimento alla questione dell'utilità delle elemosine per i defunti – questa informazione presente nel titolo della cronaca rimane quindi un'indicazione ambigua, poiché non rimanda al contenuto primario del capitolo, che invece può essere sintetizzato con l'etichetta che lo storico stesso inserisce a margine per riepilogare tale momento narrativo: *nota certamen*. In effetti, l'attenzione di Gregorio – e ovviamente di conseguenza anche quella dello storico – è volta a esplicitare al lettore la valenza simbolica di tale momento.

Continuando nell'analisi della *visio*, come si può notare, nella *disputatio* per l'anima dell'*inlustris uir* compaiono anche altri elementi funzionali a descrivere lo scenario oltremondano. Infatti, inevitabilmente, in tale lotta vengono introdotti gli abitanti dell'aldilà, che si differenziano tramite il forte contrasto cromatico che li caratterizza, perché si tratta sì sempre di *uires* – quindi non si parla ancora di diavoli o angeli – ma, nel caso dell'inferno sono *taeterrimi uires*, che escono

¹⁷⁵ Ibidem. “Voleva passare, ma il piede scivolò, e quando con metà del corpo stava già fuori del ponte, alcuni uomini dall'aspetto terrificante, venendo su dal fiume, cercavano di tirarlo giù afferrandolo per le cosce; invece altri uomini, bellissimi e biancovestiti si adoperavano a tirarlo su per le braccia”.

¹⁷⁶ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 284-285. “Dato che veniva tratto giù per le cosce e su per le braccia, è evidente che egli aveva amato fare elemosina, ma non aveva resistito adeguatamente alle sollecitazioni della carne, che lo tiravano in basso”.

direttamente dal fiume infernale nel quale si trovano invischiati; mentre per il paradiso appaiono *albati et speciosissimi uires*. Alla fine, Gregorio non svela al suo uditorio la sorte ultima che tocca a questo *inlustris uir*, decidendo di lasciare incerto il destino di quest'anima, poiché quello che conta per il suo pubblico – secondo lui – non è tanto il sapere l'esito del *certamen*, ma il senso insito in tale diatriba. Infatti, Stefano è oggetto della contesa tra creature infernali e angeliche, poiché tornato in vita – dopo aver assistito a sua volta alla dannazione eterna, toccata a *Stephanus ferrarius* – il suo comportamento è ambiguo, in quanto se da un lato si era dedicato alle opere di carità, dall'altro aveva continuato a cedere alle sollecitazioni della carne. Come si può osservare, a prescindere dalla descrizione geografica e topografica dell'aldilà, tali scenari e descrizioni paesaggistiche assumono un valore simbolico, che va ben al di là di quello che rappresentano. Infatti, non a caso, Carozzi sostiene che di questo *fameux pont* Gregorio fa *un récit allégorique*¹⁷⁷ e la visione stessa del soldato *n'est rien d'autre que le reflet des actions bonnes ou mauvais accomplies ici bas par ceux qui sont maintenant dans l'Au-delà*¹⁷⁸. Per quanto concerne invece l'insegnamento implicito che si può trarre da tale *visio*, il *miles* ha la possibilità di incontrare vari peccatori – tra cui Pietro il *maiolem ecclesiasticae familiae, [...]deorsum positum in loci teterrimis, magno ferri pondere religatum ac depraesum*¹⁷⁹ – e di osservare quindi le pene che subiscono i dannati a seconda della gravità del peccato commesso. Inoltre, l'incontro del *miles* con Stefano, seppur rimanga vago e indefinito, poiché – com'è già stato sottolineato – non si conosce il suo destino ultimo, è comunque fondamentale, dato che serve a Gregorio per mostrare al suo uditorio il caso di un uomo che, pur avendo visto le sedi infernali, aveva perseverato nel peccato e *perfecta uitam minime correxit*¹⁸⁰.

Nello *Speculum Historiale*, quindi, Vincenzo di Beauvais riprende tutto l'*exemplum* gregoriano pedissequamente proprio fino a questo punto della narrazione – in cui il pontefice spiega il significato insito nell'incontro con l'*inlustris uir* –, in quanto è la parte corrispondente all'esposizione della *visio* vera e propria. Finita la trasposizione della storia del *miles* o meglio dell'evento memorabile che lo coinvolge – che lo storico ritiene opportuno tramandare al suo pubblico così com'è – a questo punto, iniziano gli interventi autoriali veri e propri di Vincenzo. Infatti, egli decide di togliere una parte prettamente didascalica – e pertanto adatta più al pubblico dei *Dialogi* che a quello dello *Speculum* – ovvero la spiegazione gregoriana relativa all'utilità della visione dei supplizi infernali, che per alcuni è *ad adiutorium*, mentre per altri soltanto *ad testimonium*. In questo caso, conserva anche il dialogo *post visionem* tra il diacono Pietro e

¹⁷⁷ Carozzi, *La géographie de l'Au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Âge* cit., p. 428.

¹⁷⁸ Ibidem. “[...] non è altro che il riflesso delle azioni buone o cattive compiute qui da coloro che si trovano nell'Aldilà”.

¹⁷⁹ Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* cit., pp. 282-283. “[...] il capo del personale di servizio nella chiesa [...] che stava in basso, in luoghi spaventosi, legato e gravato da pesanti catene”.

¹⁸⁰ Ivi, pp. 284-285. “[...] non aveva emendato perfettamente il suo modo di vivere”.

Gregorio, riportando esattamente lo scambio dialogico avvenuto tra i due: Pietro che chiede al pontefice chiarimenti sulla dimora d'oro che il *miles* ha visto costruire nell'aldilà e la risposta di quest'ultimo, che gli fa notare che tale immagine è evidentemente un'allegoria e non è da intendersi in senso letterale. Lo storico, probabilmente, pensando che tale punto della *visio* possa essere oscuro e risultare problematico anche per il suo pubblico, piuttosto che compendiare lui stesso la risposta del pontefice, preferisce inserire direttamente questo spaccato comunicativo dei *Dialogi* – pur non avendone mantenuto la struttura dialogica altrove – in modo tale che il suo lettore possa trovare autonomamente risposta ai dubbi che la lettura di tale passo gregoriano potrebbe aver suscitato.

La *visio* del *miles* compare anche in un altro tipo di raccolta: in questo caso non si tratta di una raccolta enciclopedica, ma di un leggendario ovvero una silloge di leggende agiografiche. In particolare, la storia del *miles* è presente nel leggendario dell'agiografo domenicano Iacopo da Varazze, che la inserisce nella sua opera di grandissimo successo: la *Legenda Aurea*. Più precisamente, il domenicano la inserisce nel capitolo CLIX, *De commemoratione omnium fidelium defunctorum*¹⁸¹, ovvero – come si può intendere dal titolo stesso – nel giorno dedicato alla commemorazione dei defunti: il 2 novembre. Ma come mai la vicenda del *miles* viene intercalata proprio qui? Tale scelta del domenicano si spiega perché egli, partendo dall'illustrazione di tale festività, chiarisce come la cura verso il defunto non sia più appannaggio soltanto della famiglia, ma rientri «nell'ambito più vasto della comunità cristiana nel suo insieme, dell'intera Chiesa»¹⁸². Così, Iacopo si dedica a mostrare al suo pubblico come si possa intervenire per aiutare i morti e – proprio all'interno di questa trattazione volta a illustrare i possibili suffragi che si possono compiere a loro favore – inserisce l'*exemplum* gregoriano del *miles*. Quest'ultimo rientra nel *secundum genus suffragiorum, scilicet elemosinarum largitio*¹⁸³. Di nuovo, come si può notare, la *visio* del *miles* viene esposta come un *exemplum*, volto a dimostrare l'efficacia dell'elargizione delle elemosine per i defunti. Questa presentazione della *visio* – che evidentemente rimanda al titolo del capitolo dello *Speculum Historiale* – è peculiare e fa pensare che il domenicano abbia tratto la vicenda del *miles* dalla cronaca di Vincenzo di Beauvais, piuttosto che dai *Dialogi* gregoriani. Infatti, tra le fonti utilizzate da Iacopo per comporre il proprio leggendario si annovera l'opera enciclopedica dello storico e la sua scelta di inserire l'episodio del *miles* nel capitolo dedicato alla trattazione della commemorazione dei defunti – in particolare proprio come esempio volto a provare l'efficacia del

¹⁸¹ Iacopus de Voragine, *De commemoratione omnium fidelium defunctorum*, in *Legenda aurea*, vol. II, ed. G. P. Maggioni, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 1248-1265.

¹⁸² G. P. Maggioni, “Commento e annotazioni. CLIX La commemorazione di tutti i fedeli defunti”, in *Legenda aurea con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf.*, a cura di G. P. Maggioni, Firenze Sismel, Edizioni del Galluzzo 2007, pp. 1685-1688, p. 1686.

¹⁸³ Iacopus de Voragine, *De commemoratione omnium fidelium defunctorum* cit., pp. 1256-1257. “[...] il secondo tipo di suffragi, cioè l'elargizione di elemosine”.

suffragio dell'elemosina – dimostrerebbe questa “filiazione” dell'*exemplum* proprio dallo *Speculum*. A ulteriore riprova di ciò, si può anche considerare che, proprio come nello *Speculum Historiale*, anche qui è assente la parte gregoriana più prettamente didascalica, relativa a spiegare la funzione della visione dei supplizi infernali, che per alcuni può essere *ad adiutorium*, per altri solo *ad testimonium*. Comunque, analizzando il testo della *Legenda Aurea*, si può osservare che il domenicano – nel riportare la vicenda del soldato – ha mantenuto tutti i *topoi* fondamentali, che appaiono tanto nel capitolo gregoriano, quanto ovviamente nel compendio storico. Infatti, nella sua trattazione si ritrova innanzitutto il motivo della morte apparente del soldato – che poi torna in vita per raccontare la propria esperienza oltremondana – in quanto è fondamentale per l'esistenza della *visio* stessa. Poi, compare il *pons probationis*, sia con la relativa descrizione del fiume infernale sottostante il ponte – *niger, ac caliginosus et fetidus*¹⁸⁴ – e dei luoghi paradisiaci – che invece sono collocati emblematicamente al di là di esso – sia con la spiegazione gregoriana, riferita al suo significato simbolico: *haec uero erat in predicto ponte probatio*¹⁸⁵. A questo punto, come di consueto, compare anche il ventaglio di anime di coloro che sono sottoposti a tale prova: il peccatore Pietro – che viene condannato a rimanere rovesciato all'ingiù, legato a un ferro pesantissimo – e al contrario un *peregrinus*, che aveva oltrepassato il ponte senza problemi, poiché in vita aveva vissuto con *sinceritate*. Nel mezzo – tra i due estremi del reprobato e del giusto – si colloca l'anima di un certo *Stephanus*. Nella versione del domenicano, questo uomo compare come un qualsiasi peccatore e non viene nemmeno identificato con l'etichetta gregoriana di *inlustris uir*. Infatti, Iacopo non riporta la sua *visio*, ma lo cita semplicemente come caso esemplare di anima che diventa oggetto di un *luctamen*, tra coloro che vogliono trascinarlo giù nel fiume infernale e quelli che al contrario lo tirano per le braccia, tentando di salvarlo dalla dannazione eterna. In realtà, questo personaggio enigmatico, descritto come un qualsiasi defunto che si trova a dover affrontare la *probatio* del ponte per conoscere il proprio destino oltremondano, diventa una figura chiave per quanto vuole dimostrare il domenicano circa l'efficacia dell'elargizione delle elemosine. Come spiega Iacopo stesso, l'esito incerto della sua sorte e la contesa – tra esseri infernali e angelici – che ne deriva per l'appropriazione della sua anima, rendono manifesto che *in illo mala carnis cum elemosinarum operatione certabant*¹⁸⁶. In sostanza, proprio l'attività caritativa – compiuta da quest'uomo in vita – è di vitale importanza anche nell'aldilà, perché è lo strumento attraverso il quale l'anima di questo “mezzo” peccatore si salva in parte, non finendo direttamente immersa nelle putride acque infernali, ma avendo ancora una minima speranza di essere salvata. Di nuovo, come nel caso dell'episodio inserito nello *Speculum Historiale*, le implicazioni e i risvolti insiti in tale

¹⁸⁴ Ibidem. “[...] nero, tenebroso e fetido”.

¹⁸⁵ Ibidem. “Ma questo ponte era il luogo di una prova”.

¹⁸⁶ Ibidem. “[...] in lui le malvagità della carne si trovavano a confliggere con l'attività caritativa”.

esperienza oltremondana non sono così immediatamente lampanti. In questo caso, però, il domenicano dota l'*exemplum* di un contesto ben definito – l'elencazione dei vari suffragi che si possono compiere per aiutare i defunti – che aiuta a comprendere meglio tanto il valore della *visio* del protagonista in senso stretto – il *miles* – quanto il ruolo chiave giocato dalla “comparsa” Stefano, in rapporto al tema delle elemosine. Di conseguenza, come si può notare, il domenicano estrapola soltanto i dettagli della vicenda oltremondana del *miles* a lui congeniali per dimostrare la validità del suffragio dell'elemosina per i defunti. Pur mantenendo il canovaccio originale dell'*exemplum* gregoriano, egli elimina tanto l'antecedente dell'*inlustris uir*, quanto le conseguenze pastorali esplicitate da Gregorio – ma anche dallo storico – relative al significato ultimo della morte *quasi per errorem*. Infatti, nel suo leggendario abbreviato Iacopo non sta approfondendo questo argomento gregoriano – *De his qui quasi per errorem educi uidentur e corpore* – ma sfrutta comunque l'esposizione del pontefice a suo vantaggio, citandolo direttamente come fonte autorevole, utile a verificare quanto dichiarato da lui:

Quantum etiam elemosine defunti ualeant, colligitur per illud exemplum quod narrat Gregorius in IV libro dialogorum¹⁸⁷.

Si segnala anche che la *visio* del *miles* ha avuto fortuna perfino nella letteratura in volgare. Infatti, l'esperienza oltremondana del soldato viene ripresa nel *Manuel des Péchés*¹⁸⁸, un testo scritto in anglonormanno, «in un'epoca compresa tra il 1250 e il 1270 e dichiaratamente concepito per l'uso sia da parte dei laici sia del clero»¹⁸⁹. In particolare, si tratta di un manuale in cinque libri e l'*exemplum* del *miles* è compreso nel secondo volume – dedicato all'approfondimento dei dieci comandamenti – nello specifico, nella parte relativa all'analisi del quinto comandamento. Questa non è la sede opportuna per trattare tale compendio, ma l'inserimento di tali esperienze oltremondane in opere di questo genere dimostra sia «la nuova enfasi sull'individuo e sulle precise circostanze del suo peccato»¹⁹⁰, sia la stretta relazione che si genera «tra questi manuali e le credenze popolari relative all'aldilà»¹⁹¹. Effettivamente, la *visio* del soldato non è l'unica che compare in quest'opera, ma nel settimo comandamento si ritrova anche la *visio Fursei* e negli altri

¹⁸⁷ Ibidem. “Quanto servano ai defunti anche le elemosine lo si deduce da quell'esempio che racconta Gregorio nel quarto libro dei *Dialoghi*”.

¹⁸⁸ Il *Manuel des Péchés* è un compendio religioso in lingua volgare, destinato ai chierici, compilato da Guglielmo di Waddington, un influente servitore dell'arcidiocesi di York. In realtà la storia testuale di quest'opera è molto complessa, poiché il testo ha subito degli accrescimenti e delle espansioni che non sono da attribuire a Waddington. Per ulteriori dettagli circa quest'opera si rimanda al saggio di M. Sullivan, *A Brief Textual History of the Manuel des Péchés*, «Neuphilologische Mitteilungen» 93/2 (1992), pp. 337–346.

¹⁸⁹ Morgan, *Dante e l'aldilà medievale* cit., p. 169.

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ Ibidem.

capitoli sono descritte scene e vicende esemplari, che rimandano esplicitamente a episodi presenti in altre visioni¹⁹².

In ogni caso, la fortuna di cui ha goduto autonomamente la *visio* del *miles* in opere che hanno caratteristiche così diverse – trattandosi di una cronaca storica (lo *Speculum Historiale*) e due testi religiosi di natura differente¹⁹³ – evidenzia tanto l’impatto che ha avuto tale storia esemplare gregoriana – che è diventata a sua volta fonte di *exempla* nei secoli successivi – quanto allo stesso tempo la versatilità a cui si prestano le *visiones* dell’aldilà in generale, che vengono riadattate, rielaborate e in parte snaturate dai vari rimaneggiatori, secondo i propri fini autoriali. Infatti, nel caso specifico delle *visiones* gregoriane, tali racconti oltremondani diventano sia la base da cui si diffonde e nasce la letteratura visionaria vera e propria, sia la fonte da cui prendono spunto gli autori basso-medievali per scrivere i loro *exempla*.

2.4 Conclusioni relative alla tradizione indiretta delle *visiones* Gregoriane

Ricapitolando quanto si è ricostruito, la *visio* del *paterfamilias* (Gregorio Magno, *Dialogi* I, 12) è inclusa nello *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais (*Liber XXII, cap. LXVII De virtutibus Sanctorum, Martirii et Severi*). In particolare si è rilevato che lo storico:

- segue la collocazione esatta presente nei *Dialogi*, ma non mantiene la struttura dialogica propria dell’opera gregoriana;
- si mantiene assolutamente fedele al testo gregoriano per quanto concerne propriamente la *visio*;
- trascuri dettagli quali per esempio la citazione specifica del luogo in cui si svolge la *visio* (la *vallis Interocrina*). Questo può essere dovuto sia al fatto che si riferisca a un ambito geografico diverso rispetto a quello in cui è situata la propria opera – e di conseguenza il suo uditorio – sia a una volontà di dotare la vicenda di maggiore universalità.

La *visio* dello *spectabilis vir* (Gregorio Magno, *Dialogi* IV, 32) è inserita anch’essa nello *Speculum Historiale* (*liber XXII, cap. LXXXIX De igne gehennali, qui iam reprobos exurit*). Rispetto alla *visio* originaria si è notato:

¹⁹² Un esempio in tal senso è un riferimento esplicito al racconto del monaco di Eynsham, in particolare relativamente all’episodio della battaglia del fabbro contro il vizio dell’alcol, che viene ripreso per illustrare un altro peccato simile: quello di un monaco che sta cercando con tutte le sue forze di allontanare il desiderio che prova per una certa donna. Per approfondire la presenza di altre *visiones* o motivi relazionati a questi racconti dell’aldilà, si veda Morgan, *La classificazione dei peccati*, in *Dante e l’aldilà medievale* cit., pp. 142-183, in particolare pp. 168-171.

¹⁹³ Si sta facendo riferimento alla *Legenda Aurea* e al *Manuel des Péchés*, che sono stati scritti entrambi, evidentemente, con un intento parentetico didascalico, ma con obiettivi compositivi diversi. Il primo, infatti, è un compendio adatto alla predicazione; mentre il secondo, più specificatamente, è un’opera legata alla confessione e volta a sistematizzare lo schema dei possibili peccati.

- un cambiamento non tanto strutturale nella *visio*, ma più propriamente nel modo in cui lo storico domenicano decide di introdurla. Vincenzo infatti ricorre al titolo *De igne gehennali, qui iam reprobos exurit* che pone l'accento sulla pena che spetta ai reprob; invece Gregorio sceglie *De morte Reparati*, mettendo in primo piano il visionario;
- una modifica nell'incipit. In primo luogo, perché Vincenzo elimina dettagli superflui e poco significativi per la propria opera come la citazione della fonte autorevole riportata da Gregorio (*Deusdedit*). In secondo luogo, dato che compendia l'incipit della *visio* gregoriana, dichiarando *Reparato* morto senza troppi preamboli;
- il mantenimento del testo riguardante la *visio* vera e propria;
- una variazione nella chiusura poiché, a differenza di Gregorio, lo storico non riporta la spiegazione teologica relativa all'avventura oltremondana di *Reparato* e nemmeno quella allegorica connessa al rogo di *Tiburzio*. In sostanza mantiene soltanto tali episodi – senza dilungarsi in spiegazioni teologiche poco consone alla sua opera storica – perché con la loro presenza mira a suscitare scalpore e timore, inducendo inconsciamente l'uditorio a redimersi.

Delle tre *visiones* presenti nel capitolo 37 del IV libro dei *Dialogi* hanno avuto fortuna nella tradizione indiretta soltanto la *visio* del *uir Stephanus* e quella del *miles*. La visione del monaco Pietro non è stata considerata, probabilmente in quanto si tratta più di un *exemplum* volto a sostenere l'insegnamento gregoriano circa l'efficacia della visione delle pene infernali come *admonitio* e dal punto di vista narrativo risulta poco caratterizzata.

In particolare, tali *visiones* gregoriane si ritrovano inserite entrambe nello *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais; mentre nella *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze è conservata soltanto la storia del *miles*.

Per quanto concerne lo *Speculum Historiale* si è subito palesata una differenza strutturale rispetto alle *visiones* gregoriane. Infatti, Vincenzo dedica un capitolo alla storia di Stefano (il cap. XC *Quod ignem illum etiam in praesenti mortalibus ad terrorem Deus ostendit*) e due alla vicenda del *miles* (nei capitoli XCI *De visione cuidam militi ostensa* e XCII *Qualiter misericordibus elemosynae suae post mortem suffragantur*); invece, Gregorio colloca entrambe le visioni nel capitolo 37.

Nella visione dell'*inlustris vir* si evidenziano le seguenti modifiche:

- un cambiamento strutturale. Più precisamente, Vincenzo inserisce la *visio* nel capitolo dedicato al tema della manifestazione dei tormenti infernali, in cui ha estrapolato varie parti

- dell'opera gregoriana, a lui congeniali per rappresentare lo scenario infernale. Gregorio, invece, la considera come uno di quei casi esemplari di morti *quasi per errorem*;
- una variazione relativa al senso stesso della validità dell'esperienza visionaria. Infatti, il racconto dell'*inlustris uir* è rappresentato dallo storico come il caso esemplare di alcuni uomini a cui è stato concesso di tornare nel proprio corpo, dopo esserne usciti all'improvviso. Gregorio, invece, lo ha presentato come un esemplare di uomo dal cuore talmente duro da non essere scalfito nemmeno dalla visione delle pene eterne;
 - alcune incongruenze narrative. Nello *Speculum* sono presenti dei punti problematici, perché riprendendo il testo gregoriano della *visio* alla lettera, ci sono alcuni particolari che nell'opera dello storico non hanno senso.

Si segnala che lo storico, anche in questo caso, ha mantenuto il testo originario per quanto riguarda la *visio* vera e propria.

Invece, relativamente alla storia del *miles*, Vincenzo di Beauvais:

- introduce il capitolo in un modo peculiare, perché il titolo scelto (*Qualiter misericordibus elemosynae suae post mortem suffragantur*) fa riferimento al valore delle elemosine in suffragio ai defunti e la *visio* gregoriana non fa alcun riferimento a questo aspetto, ma si limita a riportare quanto succede a Stefano sul *pons probationis*;
- mantiene la *visio* vera e propria alla lettera;
- interviene sul testo, una volta finita la *visio*. In particolare, è assente la parte didascalica gregoriana relativa all'utilità della visione dei supplizi infernali *ad adiutorium* o *ad testimonium*;
- lascia in chiusura alla *visio* la richiesta di chiarimenti da parte di Pietro circa il paradiso e la dimora d'oro che il *miles* ha visto costruire, mantenendo qua anche la struttura dialogica propria dei *Dialogi*. Ha optato per tale soluzione insolita, probabilmente, poiché sembra voler simulare una presunta domanda che potrebbe nascere nel suo stesso uditorio, fornendo così una risposta immediatamente chiara e diretta.

Relativamente alla versione della *visio* del *miles*, contenuta nella *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze, si ritiene opportuno tener presente che:

- la *visio* ha una collocazione particolare – più precisamente la si ritrova nel cap. CLIX *De commemoratione omnium fidelium defunctorum* – perché è inserita nel giorno della commemorazione dei defunti. Nello specifico, Iacopo cerca di illustrare le modalità di

intervento per aiutare i morti e la *visio* rientra nel caso particolare della *largitio elemosinarum*;

- seppure la *visio* non sia esattamente identica a quella gregoriana, sono mantenuti tutti i *topoi* fondamentali: il motivo della morte apparente, il *pons subtilis*, la contesa tra angeli e diavoli, il fiume infernale e la descrizione dei luoghi paradisiaci;
- l'*inlustris uir* – non essendo presente la *visio* a lui espressamente dedicata – appare nella *visio*, ma è presentato come un qualsiasi peccatore o meglio come caso esemplare di anima, che diventa oggetto di un *luctamen* tra angeli e diavoli. Diventa così il personaggio chiave della *visio*, perché l'esito incerto della contesa della sua anima rende manifesto che l'attività caritativa – compiuta in vita da quest'uomo – ha evidentemente un ruolo anche nell'aldilà, perché non viene trascinato all'inferno ma ha speranza di salvarsi;
- sono estrapolati soltanto i dettagli della vicenda del *miles* congeniali a Iacopo per dimostrare la validità del suffragio dell'elemosina. Più precisamente, è mantenuto il canovaccio della *visio*, ma è eliminato sia l'antecedente relativo all'*inlustris uir* sia le conseguenze pastorali concernenti la *morte quasi per errorem*.

2.5 Tabella riassuntiva delle visioni gregoriane

Autore/opera	Epoca	Protagonista della visione	Aldilà visitato	Tradizione indiretta
Gregorio Magno, <i>Dialogi</i>	Metà VI sec.			
La visio del <i>paterfamilias</i> , <i>Dialogi</i> I, 12		Un anonimo <i>paterfamilias</i> italico, che muore prima dell'arrivo del sacerdote Severo	Accede a un aldilà infernale che non viene descritto topograficamente, ma si rappresentano solo i diavoli che tentano di ghermirlo	Vincenzo di Beauvais , <i>Speculum Historiale</i> : → <i>Liber XXII, cap. LXVII</i> <i>De virtutibus Sanctorum,</i> <i>Martirii et Severi</i>
La visio dello <i>spectabilis uir</i> , <i>Dialogi</i> IV, 32		Reparato, uno <i>spectabilis uir</i> italico, che muore apparentemente e poi si rianima	<i>Loca inferni</i> non descritti, ma facilmente identificabili per la presenza del fuoco. Il <i>uir</i> assiste anche al rogo di un certo Tiburzio	Vincenzo di Beauvais , <i>Speculum Historiale</i> : → <i>Liber XXII, cap.</i> <i>LXXXIX De igne</i> <i>gehennali, qui iam reprobos</i> <i>exurit</i>
La visio del monaco Pietro, <i>Dialogi</i> IV, 37		Pietro, un monaco spagnolo	Visione delle pene infernali come <i>admonitio</i>	
La visio dell' <i>inlustris uir</i> , <i>Dialogi</i> IV, 37		Stefano, un <i>inlustris uir</i> italico	Viene condotto all'inferno ma, davanti al giudice, scopre che c'è stato uno scambio di persona e quello destinato all'inferno è <i>Stephanus</i> <i>ferrarius</i>	Vincenzo di Beauvais , <i>Speculum Historiale</i> : → <i>Liber XXII, cap. XC</i> <i>Quod ignem illum etiam in</i> <i>praesenti mortalibus ad</i> <i>terrorem Deus ostendit</i>

<p>La visio del miles, <i>Dialogi IV, 37</i></p>	<p>Un soldato italico che si ammala e giunge <i>ad extrema</i></p>	<p>Visita tanto l'inferno – caratterizzato dal <i>pons subtilis</i> e dal fiume nero e caliginoso che scorre sotto – quanto il paradiso, rappresentato tramite prati ameni e profumati</p>	<p>Vincenzo di Beauvais, <i>Speculum Historiale:</i></p> <p>→ <i>Liber XXII, cap. XCI (De visione cuidam militi ostensa)</i> e <i>XCII (Qualiter misericordibus elemosynae suae post mortem suffragantur)</i></p> <hr/> <p>Iacopo da Varazze, <i>Legenda Aurea:</i></p> <p>→ <i>cap. CLIX De commemoratione omnium fidelium defunctorum</i></p>
--	--	--	---

2.6 Sinossi della *visio del miles*

Si è ritenuto opportuno inserire una sinossi relativa alla *visio del miles* e alle sue versioni compendiate, incluse nello *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais e nella *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze, poiché ciò rende immediatamente evidente le relazioni che intercorrono tra la *visio* originaria e le trasposizioni. Più precisamente si osserva che lo storico Vincenzo di Beauvais riprende esattamente la *visio* contenuta nei *Dialogi* gregoriani, apportando soltanto minime varianti linguistiche o lessicali. Invece, il domenicano abbrevia la *visio* notevolmente, pur preservando il testo originario nelle parti più attinenti all'avventura oltremondana vera e propria.

Gregorio Magno *Dialogi* IV, cap. 37 e Vincenzo di Beauvais, *Speculum Historiale*, Liber XXII, cap. CXI

Legenda:

- parti comuni;
- parti proprie solo dei *Dialogi*, non conservate nella tradizione indiretta;

Gregorio Magno, *Dialogi* IV, cap. 37. *De his qui quasi per errorem educi videntur e corpore, et de vocatione et revocatione Petri monachi et de morte et resuscitatione Stephani ac de visione cuiusdam militis.*

(...) 7. Quidam vero miles in hac eadem nostra urbe percussus ad extrema pervenit. Qui eductus e corpore exanimis iacuit, sed citius rediit et quae cum eo fuerant gesta narravit. 8. Aiebat enim, sicut tunc res eadem etiam multis innotuit, quia pons erat, sub quo niger atque caliginosus foetoris intolerabilis nebulam exhalans fluvius decurrebat. Transacto autem ponte amoena erant prata atque virentia, odoriferis herbarum floribus exornata, in quibus albatorum hominum conventicula esse videbantur. Tantusque in loco eodem odor suavitatis inerat, ut ipsa suavitatis flagrantia illic deambulantes habitantesque satiaret. 9. Ibi mansiones diversorum singulae magnitudine lucis plene. Ibi quaedam mirae potentiae aedificabatur domus, quae aureis videbatur laterculis construi sed cuius esset non potuit agnosci. Erant vero super ripam praedicti fluminis nonnulla habitacula, sed alia exurgentis foetoris nebula tangebantur, alia autem exurgens foetor a flumine minime tangebatur. 10. Haec vero erat in praedicto ponte probatio, ut quisquis per eum iniustorum vellet transire, in tenebroso foetentique fluvio laberetur, iusti vero, quibus culpa non obsisteret, securo per eum gressu ac libero ad loca amoena peruenirent. 11. Ibi se etiam Petrum, ecclesiasticae familiae maiorem, qui ante quadriennium est defunctus, deorsum positum in locis teterrimis, magno ferri pondere religatum ac depressum uidisse confessus est. Qui dum requireret cur ita esset, ea se dixit audisse quae nos, qui eum in hac ecclesiastica domo nouimus, scientes eius acta recolimus. Dictum namque est: «Haec idcirco patitur, quia si quid ei pro facienda ultione iubebatur, ad inferendas plagas plus ex crudelitatis desiderio quam oboedientia seriebat». Quod sic fuisse nullus qui illum nouit ignorat. 12. Ibi se etiam quemdam peregrinum presbiterum uidisse fatebatur, qui ad praedictum pontem ueniens, tanta per eum auctoritate transiit, quanta et hic sinceritate uixit. In eodem quoque ponte hunc quem praedixi Stephanum se recognouisse testatus est. Qui dum transire uoluisset, eius pes lapsus est, et ex medio corpore iam extra pontem deiectus, a quibusdam

teterrimis uiris ex flumine surgentibus per coxas deorsum, atque a quibusdam albatis et speciosissimis uiris coepit per brachia sursum trahi. Cumque hoc luctamen esset, ut hunc boni spiritus sursum, mali deorsum traherent, ipse qui haec uidebat, ad corpus reuersus est, et quid de eo plenius gestum sit, minime cognouit. 13. Qua in re de eiusdem Stephani uita datur intellegi quia in eo mala carnis cum elemosinarum operatione certabant. Oui enim per coxas deorsum, per brachia trahebatur sursum, patet nimirum quia et elemosinas amauerat et carnis uitiiis perfecte non restiterat, quae eum deorsum trahebant. Sed in illo occulti arbitris examine quid in eo uicerit, et nos et eum qui uidit et reuocatus est latet. 14. Constat tamen quia isdem Stephanus, postquam, sicut superius narraui, et inferi loca uidit et ad corpus rediit, perfecte uitam minime correxit, qui post multos annos de corpore adhuc ad certamen uitae et mortis exit. Qua de re collegitur quia ipsa quoque inferni supplicia cum demonstrantur, alis hoc ad adiutorium, aliis uero ad testimonium fiat, ut isti uideant mala quae caueant, illi uero eo amplius puniantur, quo inferni supplicia nec uisa et cognita uitare uoluerunt. 15. PETRVS. Quid est hoc, quaeso te, quod in amoenis locis cuiusdam domus laterculis aureis aedificari uidebatur? Ridiculum est ualde, si credimus quod in illa uita adhuc metallis talibus egeamus. 16. GREGORIVS. Quis hoc, si sanum sapit, intellegat? Sed ex eo quod illic ostensum est, quisquis ille est cui mansio ista construitur, aperte datur intellegi quid est quod hic operatur. Nam quoniam praemium lucis aeternae elemosinarum largitate promerebitur, nimirum constat quia auro aedificat mansionem suam. Quod enim superius memoriam fugit ut dicerem, idem miles qui haec uiderat narrabat quod eosdem laterculos aureos ad aedificationem domus senes ac iuuenes, puellae et pueri ferebant. Qua ex re collegitur quia hii, quibus hic pietas facta est, ipsi illic operatores esse uidebantur.

[Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli*, a cura di S. Pricoco e M. Simonetti, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori 2005, pp. 280-287]

Vincenzo di Beauvais, *Speculum Historiale, Liber XXII, cap. CXI De visione cuidam militi ostensa.*

7. Ante triennium quoque in hac pestilentia, quae hanc urbem clade uehementissima depopulauit, in qua etiam corporali visu sagittae caelitus uenire et singulos quosque ferire videbantur sicut nosti Stephanus idem defunctus est. Quidam uero Miles in hac eadem nostra, urbe percussus ad extrema peruenit. Qui eductus ex corpore exanimis iacuit, sed citius redijt, et quae cum eo fuerant gesta narrauit. 8. Aiebat enim, sicut tunc res eadem etiam multis innotuit, quia pons erat, sub quo niger atque caliginosus foetoris intolerabilis nebulam exhalans fluuius decurrebat. Transacto autem ponte amoena erant prata atque virentia, odoriferis herbarum floribus exornata, in quibus albatorum hominum conuenticula esse videbantur. Tantisque in loco eodem odor suauitatis inerat, ut ipsa suauitatis flagrantia illic deambulantes habitantesque satiaret. 9. Ibi mansiones diuersorum singulae magnitudine lucis plenae. Ibi quaedam mirae potentiae aedificabatur domus, quae aureis uidebatur laterculis construi sed cuius esset non potuit agnosci. Erant uero super ripam praedicti fluminis nonnulla habitacula, sed alia exurgens foetoris nebula tangebantur, alia autem exurgens foetor a flumine minime tangebatur. 10. Haec uero erat in praedicto ponte probatio, ut quisquis per eum iniustorum uellet transire, in tenebroso foetentique fluuio laberetur, iusti uero, quibus culpa non assisteret, securo per eum gressu ac libero ad loca amoena peruenirent. 11. Ibi se etiam Petrum, ecclesiasticae familiae maiorem, qui ante quadriennium defunctus est, deorsum positum in locis teterrimis, magno ferri pondere ligatum ac depressum uidisse confessus est. Qui dum requireret cur

ita esset, ea se dixit audisse quae nos, qui eum in hac Ecclesiastica domo nouimus, scientes eius acta recolimus. Dictum namque est Haec idcirco patitur, quia si quid ei pro facienda ultione iuebatur, ad inferendas plagas plus ex crudelitatis desiderio quam oboedientia seruebat. Quod sic fuisse nullus qui illum nouit ignorat. 12. Ibi se etiam quendam peregrinum presbyterum uidisse fatebatur, qui ad praedictum pontem veniens, tanta per eum auctoritate transijt, quanta et hic sinceritate vixit.

CAP. XCII: Qualiter misericordibus elemosynae suae post mortem suffragantur

In eodem quoque ponte hunc quem praedixi Stephanum se recognouisse testatus est. Qui dum transire uoluisset, eius pes lapsus est, et ex medio corpore iam extra pontem deiectus, a quibusdam teterrimis uiris ex flumine surgentibus per coxam deorsum, atque a quibusdam albatis et speciosissimis uiris coepit per brachia sursum trahi. Cumque hoc luctamen esset, ut hunc boni spiritus sursum, mali deorsum traherent, ipse qui haec uidebat, ad corpus reversus est, et quid de eo plenius gestum sit, minime cognouit. 13. Qua in re de eiusdem Stephani uita datur intelligi quia in eo mala carnis cum elemosinarum operatione certabant. Oui enim per coxam deorsum, per brachia trahebatur sursum, patet nimirum quia et elemosinas amauerat et carnis uitiiis perfecte non restiterat, quae eum deorsum trahebant. Sed in illo occulti arbitrij examine quid in eo uicerit, et nos et eum qui uidit et revocatus est latet. 14. Constat tamen quia isdem Stephanus, postquam (sicut superius narraui) et inferi loca uidit et ad corpus redij, perfecte uitam minime correxit. 15. PETRVS. Quid est hoc, quaeso te, quod in amoenis locis cuiusdam domus laterculis aureis aedificari uidebatur. Ridiculum est ualde, si credimus quod in illa uita adhuc metallis talibus egeamus. 16. GREGORIVS. Quis hoc, si sanum sapit, intelligat? Sed ex eo quod illic ostensum est, quisquis ille est cui mansio ista construitur, aperte datur intelligi quid est quod hic operatur. Nam quoniam praemium lucis aeternae elemosynarum largitate promerebitur, nimirum constat quia auro aedificat mansionem suam. Quod enim superius memoriam fugit ut dicerem, idem miles qui haec uiderat narrabat quod eosdem laterculos aureos ad aedificationem domus senes ac iuuenes, puellae et pueri ferebant. Qua ex re collegitur quia hi, quibus hic pietas facta est, ipsi illic operatores esse uidebantur.

[Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*, ed. Douai, ex officina typographica Baltazaris Belleri, 1624, p. 890]

Gregorio Magno *Dialogi IV*, cap. 37 e Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cap. CLIX

Legenda:

- si segnalano in **grassetto** le parti identiche ai *Dialogi* gregoriani.

Gregorio Magno, *Dialogi IV*, cap. 37. *De his qui quasi per errorem educi videntur e corpore, et de vocatione et revocatione Petri monachi et de morte et resuscitatione Stephani ac de visione cuiusdam militis.*

(...) 7. Quidam uero miles in hac eadem nostra urbe percussus ad extrema peruenit. Qui eductus e corpore exanimis iacuit, sed citius rediit et quae cum eo fuerant gesta narravit. 8. **Aiebat** enim, sicut tunc res eadem etiam multis innotuit, quia **pons erat, sub quo niger atque caliginosus** foetoris

intolerabilis nebulam exhalans **fluvius decurrebat. Transacto autem ponte amoena erant prata atque virentia, odoriferis herbarum floribus exornata, in quibus albatorum hominum conventicula esse videbantur.** Tantusque in loco eodem odor suavitatis inerat, ut ipsa suavitatis flagrantia illic deambulantes habitantesque satiaret. 9. Ibi mansiones diversorum singulae magnitudine lucis plenae. Ibi quaedam mirae potentiae aedificabatur domus, quae aureis videbatur laterculis construi sed cuius esset non potuit agnosci. Erant vero super ripam praedicti fluminis nonnulla habitacula, sed alia exurgens foetoris nebula tangebatur, alia autem exurgens foetor a flumine minime tangebatur. 10. **Haec vero erat in praedicto ponte probatio, ut quisquis per eum iniustorum vellet transire, in tenebroso foetentique fluvio laberetur, iusti vero, quibus culpa non obsisteret, securo per eum gressu ac libero ad loca amoena peruenirent.** 11. Ibi se etiam **Petrum**, ecclesiasticae familiae maiorem, qui ante quadriennium est defunctus, **deorsum positum** in locis teterrimis, **magno ferri pondere religatum** ac depressum uidisse confessus est. **Qui dum requireret cur ita esset**, ea se dixit audisse quae nos, qui eum in hac ecclesiastica domo nouimus, scientes eius acta recolimus. Dictum namque est: «**Haec idcirco patitur, quia si quid ei pro facienda ultione iubebatur, ad inferendas plagas plus ex crudelitatis desiderio quam oboedientia seriebat**». Quod sic fuisse nullus qui illum nouit ignorat. 12. Ibi se etiam **quemdam peregrinum** presbiterum **uidisse fatebatur, qui ad praedictum pontem ueniens, tanta per eum auctoritate transiit, quanta et hic sinceritate uixit.** In eodem quoque ponte hunc quem praedixi Stephanum se recognouisse testatus est. **Qui dum transire uoluisset, eius pes lapsus est, et ex medio corpore iam extra pontem deiectus, a quibusdam teterrimis uiris ex flumine surgentibus per coxas deorsum, atque a quibusdam albatis et speciosissimis uiris coepit per brachia sursum trahi. Cumque hoc luctamen esset, ut hunc boni spiritus sursum, mali deorsum traherent, ipse qui haec uidebat, ad corpus reuersus est, et quid de eo plenius gestum sit, minime cognouit.** 13. Qua in re de eiusdem Stephani uita datur intellegi quia in eo **mala carnis cum elemosinarum operatione certabant.** Oui enim **per coxas deorsum, per brachia trahebatur sursum, patet nimirum quia et elemosinas amauerat et carnis uitiiis perfecte non restiterat**, quae eum deorsum trahebant. Sed in illo occulti arbitris examine quid in eo uicerit, et nos et eum qui uidit et reuocatus est latet. 14. Constat tamen quia isdem Stephanus, postquam, sicut superius narraui, et inferi loca uidit et ad corpus rediit, perfecte uitam minime correxit, qui post multos annos de corpore adhuc ad certamen uitae et mortis exit. Qua de re collegitur quia ipsa quoque inferni supplicia cum demonstrantur, alis hoc ad adiutorium, aliis uero ad testimonium fiat, ut isti uideant mala quae caueant, illi uero eo amplius puniantur, quo inferni supplicia nec uisa et cognita uitare uoluerunt. 15. **PETRVS.** Quid est hoc, quaeso te, quod in amoenis locis cuiusdam domus laterculis aureis aedificari uidebatur? Ridiculum est ualde, si credimus quod in illa uita adhuc metallis talibus egeamus. 16. **GREGORIVS.** Quis hoc, si sanum sapit, intellegat? Sed ex eo quod illic ostensum est, quisquis ille est cui mansio ista construitur, aperte datur intellegi quid est quod hic operatur. Nam quoniam praemium lucis aeternae elemosinarum largitate promerebitur, nimirum constat quia auro aedificat mansionem suam. Quod enim superius memoriam fugit ut dicerem, idem miles qui haec uiderat narrabat quod eosdem laterculos aureos ad aedificationem domus senes ac iuuenes, puellae et pueri ferebant. Qua ex re collegitur quia hii, quibus hic pietas facta est, ipsi illic operatores esse uidebantur.

[Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli*, a cura di S. Pricoco e M. Simonetti, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori 2005, pp. 280-287]

Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cap. CLIX *De commemoratione omnium fidelium defunctorum* (pp. 1256-1257)

(...) Quod uero secundum genus suffagiorum, scilicet elemosinanim largitio eis prosit, manifeste haberi potest ex eo quod in libro Machabeorum legitur quoriam uir fortissimus Iudas collatione facta XII milia dragmas argenti misit Iherosolimam offerri eas ibi pro peccatis mortuorum, iuste et religiose de resurrectione cogitans. Quarantum etiam elemosine defunctis ualeant, colligitur per illud exemplum quod narra Gregorius in IV libro dialogorum.

Quidam namque miles ex corpore eductus exanimis iacuit, sed citius rediens que cum eo gesta fuerint enarrauit. **Aiebat** namque quod **pons erat sub quo niger ac caliginosus et fetidus fluuius decurrebat. Transacto autem ponte amena erant prata odoriferis herbarum floribus exornata, in quibus albatorum hominum conuenticula esse uidebantur**, quos mira forum suauitas satiabat. **Hec uero erat in predicto ponte probatio, ut quisquis iniustorum uellet transire in tenebrosum fetentemque fluuium laberetur, iusti uero securo gressu ad loca amena peruenirent. Ibi** quendam **Petrum nomine deorsum positum magno ferri pondere ligatum se uidisse asseruit. Qui dum requireret cur illic esset, dictum est: «Hoc idcirco patitur, quia si quid ei pro ultione facienda iubebatur, ad inferendas plagas plus ex crudelitatis desiderio quam obedientia seruiebat»**. Ibi etiam quendam peregrinum se uidisse fatebatur, qui ad **predictum pontem ueniens tanta eum auctoritate transiuit, quanta hic sinceritate uixit**. Alter uero Stephanus nomine **dum transire uoluisset eius pes lapsus est et ex medio corpore iam extra pontem deiectus est**. Tunc **a quibusdam teterrimis uiris ex flumine surgentibus per coxas deorsum atque a quibusdam albatis et speciosissimis uiris cepit per brachia trahi sursum. Cumque hoc luctamen fieret, is qui uidebat ad corpus redit et quis in illo occultis arbitris examine obtinuerit scire non ualuit**. In quo datur intelligi quod in illo **mala carnis cum elemosinarum operatione certabant**. Quod enim **per coxas deorsum, per brachia trahebatur sursum, patet nimirum quia et elemosinas amauerat et carnis uitii perfecte non restiterat**.

[Iacopus de Voragine, *De commemoratione omnium fidelium defunctorum*, in *Legenda aurea*, vol. II, ed. G. P. Maggioni, Firenze, Edizioni del Galluzzo 2007, pp. 1256-1257]

CAPITOLO III – La *Visio Sancti Fursei*

3.1 Il testo e il suo protagonista

La *Visio Sancti Fursei* è un testo fondamentale per il genere¹⁹⁴ letterario delle visioni dell'aldilà, tanto da esserne considerato il vero punto di partenza. In realtà, come sottolinea Claude Carozzi nel già citato volume *Le voyage de l'âme dans l'au-delà*, la visione di Fursa è tramandata non tramite un testo indipendente, ma all'interno della biografia stessa del santo, in quanto occupa più di due terzi della *Vita Sancti Fursei*¹⁹⁵. Infatti, a differenza di altre agiografie di santi, quella di Fursa non trasmette notizie biografiche dettagliate, ma il redattore si concentra maggiormente sulla narrazione delle sue visioni. Stefanie Hamman¹⁹⁶, però, afferma che ci sono tre indizi testuali nella *Vita*, utili a ricostruire la biografia del santo. Il primo lo si ritrova subito in apertura al testo, in quanto viene specificato che Fursa è *nobilis genere* – quindi di famiglia nobile – oltre a essere un uomo devoto. Poi, dopo aver raccontato per brevi cenni la sua infanzia, il biografo scrive che a un certo punto Fursa abbandona la famiglia per studiare la *Sacra Scrittura*, tanto che alla fine costruisce anche un monastero a cui giungono monaci da tutte le parti, richiamati dalla sua fama. Infine, un ulteriore elemento utile per collocarlo in un possibile contesto spazio-temporale reale si rintraccia nel racconto della sua visione, in quanto gli appaiono in sogno *Beoanus* e *Meldanus, duos venerabiles viros illius provinciae e praesules cunctorum memoria usque ad nostra tempora celebratos*¹⁹⁷: due vescovi irlandesi originari della sua provincia. Del Fursa personaggio realmente esistito, la *Vita* quindi riferisce poche informazioni utili ed è difficile stabilire con certezza sia la

¹⁹⁴ Quando si parla della *Visio Fursei* bisogna tenere presente che è anacronistico parlare di genere letterario, in quanto la prima visione strutturata e concepita come vero e proprio genere indipendente è la *Visio Baronti* che risale alla fine del VII secolo.

¹⁹⁵ Il testo integrale della *Vita Fursei* è consultabile nell'edizione degli *Acta Sanctorum* di J. Bolland del 1643 oppure in quella del 1669 di J. Mabillon. Per quanto concerne l'edizione critica, la *Vita Fursei* è stata pubblicata per la prima volta da Bruno Krusch nel 1902 in MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum* 4, pp. 434-40, ma come spiega Maria Pia Ciccacese nel suo saggio *Le visioni di S. Fursa*, «Romanobarbarica» 8 (1984), pp. 231-303, questa edizione tralascia proprio la parte che riguarda le visioni. A tal proposito la Ciccacese, considerando le visioni una parte fondamentale – e di conseguenza non trascurabile – dell'esperienza spirituale del santo, ha approntato una nuova edizione dell'opera (si veda la nota 4 per i dati bibliografici). Per ulteriori dettagli a proposito del testo critico della *Vita Fursei* si vedano M. P. Ciccacese, *Le visioni di S. Fursa* e P. Ò Riain, *Les vies de Saint Fursy: les sources irlandaises*, «Revue du nord» 68 (1986), pp. 405-413.

¹⁹⁶ S. Hamman, *St Fursa: the genealogy of an irish saint – The historical person and his cult*, «Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature» 112C (2012), pp. 147-187.

¹⁹⁷ *Vita sancti Fursei*, ed. M. P. Ciccacese, «Romanobarbarica» 8 (1984-85), pp. 231-303, p. 291. Il testo che si è scelto di riportare è quello dell'edizione critica di Ciccacese, ma, a proposito di questa frase, S. Hamann rimarca che nei vari manoscritti che tramandano la vita si possono ritrovare tre varianti che cambiano rispettivamente il senso dell'affermazione, rendendo dubbio il riferimento biografico. Infatti, alcuni esemplari riportano *duos venerabiles viros illius provinciae, in qua vir domini Furseus haec videns quasi obisse credebatur*, altri *illius provinciae, in qua vir domini Furseus notus erat* e altri ancora una terza soluzione, ovvero *illius provinvinciae, in qua vir domini Furseus natus erat*. Di conseguenza la studiosa, date le variazioni testuali divergenti, dichiara che bisogna prestare attenzione a questo passaggio. Per approfondire questo punto si legga il suo saggio *St Fursa: the genealogy of an irish saint – The historical person and his cult*.

genealogia¹⁹⁸ sia la cronologia¹⁹⁹ della sua esistenza. Sulla possibile datazione della vita di Fursa sono state avanzate varie ipotesi. In particolare, la data della sua morte sarebbe stata fissata intorno al 649 e, come chiarisce il biografo stesso, sarebbe avvenuta durante uno spostamento del santo con il re Clodoveo II e il suo maggiordomo Erchinoaldo. Quindi, dal testo che ci è stato tramandato, sicuramente si può dedurre che Fursa sia stato un irlandese di nobile origine, un missionario itinerante che ha abbandonato la *túath* per dedicarsi all'evangelizzazione sul continente e alla fondazione di monasteri e che, a un certo punto della sua vita, abbia avuto delle visioni che sono state fondamentali per orientare la sua missione spirituale sulla terra.

A proposito delle visioni, come ha notato la Ciccarese, si può dichiarare che esse «non siano da considerare mera *fictio* letteraria»²⁰⁰, ovvero che non siano un'invenzione dell'agiografo, ma che siano esperienze realmente vissute dal santo. A supporto di questa ipotesi, evidenzia alcune tracce testuali importanti. Innanzitutto, leggendo la *Vita* ci si rende conto che c'è un'insistenza quasi ossessiva del biografo per queste visioni e di conseguenza si comprende che non sono il frutto della fantasia di Fursa o dell'autore, ma «che Fursa stesso doveva essere convinto di aver ricevuto una sorta di investitura divina conferitagli mediante visione»²⁰¹. Oltre a ciò, in una delle visioni vissute dal santo c'è un passo ambiguo, che è emblematico proprio a sostegno della storicità delle visioni. Infatti, quando gli viene comunicato che deve tornare nel mondo dei vivi, al fine di compiere il mandato divino affidatogli, Fursa reagisce male, con sgomento e mestizia. A quel punto, intervengono i sacerdoti (*Beoanus* e *Meldanus*), che lo pungolano chiedendogli: *Quid times? Unius diei iter est, quod laboraturus es*²⁰². Da quest'affermazione, Fursa inizialmente crede di dover attendere un solo anno prima di poter raggiungere la tanto agognata pace celeste, ma, prontamente, viene smentito. Infatti, come spiega il redattore della biografia, la notte dell'anniversario riceve la visita di un angelo che gli chiarisce che avrebbe dovuto passare altri dodici anni a predicare:

vidit angelum Domini ea quae ad opus praedicationis sunt congrua sibi aduntiantem et unius diei iter exponentem hac duodecim annos in opere praedicationis completurum praedicentem. Quae ita factum est²⁰³.

Ma non solo, perché al termine dei dodici anni nuovamente non si verifica quanto si aspettava. Infatti, ha un'ulteriore visione, ma in essa gli viene ribadita la necessità della sua predicazione e di

¹⁹⁸ In merito alla possibile genealogia di Fursa e alla diffusione del culto del santo si legga il saggio già citato di Stefanie Hamann, *St Fursa: the genealogy of an Irish saint – The historical person and his cult*.

¹⁹⁹ In riferimento alla cronologia della vita di Fursa, la Ciccarese nel suo articolo *Le visioni di S. Fursa* scrive che è solo possibile stabilire delle date limite in riferimento ad alcuni eventi storici vissuti dallo stesso Fursa, come per esempio l'arrivo nell'Anglia orientale, che sarebbe da collocare intorno al 631.

²⁰⁰ Ciccarese, *Le visioni di S. Fursa* cit., p. 237.

²⁰¹ Ivi, p. 235.

²⁰² Ivi, p. 293.

²⁰³ B. Krusch in MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum* 4, cap. 5, p. 436.

conseguenza Fursa si rassegna a tornare sulla terra per portare avanti la sua attività missionaria, senza sapere quando avrebbe potuto partecipare alla gioia divina:

Completis vero duodecim annis quos angelus praedixerat, sanctus quadam infirmitate correptus, angelica fruitur visione, ubi etiam praedicationis instantiam admonitur, nullum vivendi finem audivit; certum diem tacendo euangelicum praeceptum admonens: *Vigilate et orate, quia esciti diem neque horam* (Marc. 13, 33)²⁰⁴.

Nella logica testuale, inserire questi due episodi in cui il santo quasi viene “preso in giro” dagli angeli, in quanto viene tenuto in sospeso senza saper effettivamente quando potrà godere della gioia ultraterrena, significherebbe in qualche modo sminuire il Fursa personaggio, protagonista della *Vita*. Infatti, nell’ottica dell’esaltazione della singolare personalità di Fursa aggiungere questi momenti ambigui, dove lui appare impotente e in balia degli eventi, potrebbe togliere lustro alla sua persona, alla sua eccezionale santità, ma non è così e non solo, poiché il biografo li ha dovuti scrivere proprio perché era stato Fursa stesso a insistere sulla questione. Alla luce di tutto ciò, di conseguenza, le visioni non possono essere considerate solo frutto dell’invenzione del compilatore al fine di arricchire la narrazione ed esaltare il suo protagonista, in quanto avrebbe adoperato altri stratagemmi letterari, prediligendo probabilmente una narrazione dell’episodio piana e senza le incertezze temporali evidenziate, che rischiano di mettere in dubbio la personalità del Fursa eroe. Inoltre, ulteriori prove a favore della storicità delle visioni si rintracciano al di fuori della *Vita*, in quanto bisogna tenere presente che c’è una traccia storica di esse anche negli annali irlandesi dell’Ulster, che le collocano nell’anno 627: *The vision which the religious bishop Fursa beheld*. Si può quindi affermare che le visioni di questo santo siano state un evento chiave anche dal punto di vista storico, tanto da essere incluse in una narrazione di tipo cronachistico insieme ad altri eventi memorabili, ritenuti fondamentali per la storia dell’Irlanda.

3.2 Struttura e contenuto della *Visio Fursei*

Le visioni di Fursa, come già ampiamente sottolineato, sono il centro attorno al quale orbita tutta la fama di questo santo e del testo stesso. Non sono trattate dall’agiografo come un corollario, un caso isolato e non hanno una funzione narrativa fine a se stessa, ma sono congeniali alla missione divina affidata a Fursa, tanto che la visita all’aldilà «è una specie di premio concesso in anticipo, da guadagnarsi assolvendo una speciale missione nel mondo dei vivi»²⁰⁵. Questa è una

²⁰⁴ Ivi, cap. 7 Krusch, p. 437.

²⁰⁵ Ciccicarese, *Visioni dell’aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi* cit., p. 189.

caratteristica propria in generale delle visioni o, come lo definisce Cesare Segre, un “modello immanente”²⁰⁶, proprio di questo tipo di narrazioni in quanto le visioni hanno:

un doppio fruitore: il protagonista e la comunità dei fedeli. Il protagonista vede realizzarsi la propria purificazione grazie al contatto anticipato con le sofferenze che cancellano le colpe alle anime dei trapassati. D'altra parte l'esperienza purificatrice, una volta narrata ai vivi, può aiutare questi a scegliere subito la via del bene, che li porterà alle gioie invece che ai tormenti. Insomma, due itinerari sovrapposti, di purificazione (personale) e di edificazione (collettiva)²⁰⁷.

Nel caso di Fursa si parla di visioni al plurale, perché durante la sua vita sperimenta due visioni, entrambe collocate cronologicamente nella sua gioventù – e di conseguenza quando si trova ancora in Irlanda – e spazialmente sia nell'inferno, dove entrerà in contatto con i demoni, sia nel paradiso dove assisterà al canto delle schiere angeliche intente a elogiare la gloria divina. In realtà, però, si deve tenere presente che l'aldilà visitato da Fursa non è connotato né geograficamente né nominalmente, tanto che si può affermare che, «pur essendo un viaggio nell'Aldilà, l'inferno rimane lontano e non viene mai nominato»²⁰⁸ e lo stesso vale anche per il paradiso. Infatti, per entrambi i luoghi si descrivono semplicemente alcuni elementi simbolici che rientrano nell'immaginario collettivo, come il fuoco e i diavoli nel caso dell'inferno, o le schiere angeliche, la luce e il canto per il paradiso.

Per quanto concerne la struttura della *visio Fursei*, questa dal punto di vista dell'azione segue lo schema tipico dei racconti dell'aldilà, delineato da Segre²⁰⁹. Di conseguenza dalla prospettiva del protagonista – in questo caso Fursa – si susseguono le seguenti fasi: buona volontà, apprendimento e testimonianza; mentre dalla prospettiva divina i momenti che si alternano sono: elezione, istruzione e missione. Anche Claude Carozzi²¹⁰, analizzando la *Visio Fursei* dal punto di vista strutturale, la suddivide in tre parti: salita, rivelazione e ritorno.

Se invece dovessimo delineare una *morfologia*²¹¹ della *Visio Fursei*, questa si può suddividere nei seguenti momenti:

²⁰⁶ Segre, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà* cit., p. 30.

²⁰⁷ Ivi, pp. 30-31.

²⁰⁸ Maggioni, *Il fuoco dell'altro mondo nelle visiones altomedievali fino a Beda. Le radici di una tradizione letteraria* cit., p. 141.

²⁰⁹ Segre approfondisce la struttura e la trama sottostante al genere letterario delle visioni nel secondo e nel terzo capitolo del volume già citato, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*. Qui delinea gli schemi epistemici, archetipi e storici che si possono intravedere in filigrana nelle *visiones* e traccia un percorso in parallelo, ma anche evidenziandone alcune intersezioni importanti tra il viaggio e la visione dell'oltremondo.

²¹⁰ Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., p. 106.

²¹¹ Si è scelto di usare il termine *morfologia*, in quanto Giuseppe Tardiola nel secondo capitolo *Il viaggio e la visione nel Medioevo* della sua opera già citata *I viaggiatori del paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'Aldilà*

1. Situazione iniziale: presentazione del personaggio, informazioni sulle sue origini, la sua formazione, la sua condotta morale esemplare e la scelta di allontanarsi dalla famiglia e dalla sua terra natale per dedicarsi allo studio delle *Sacre Scritture*.
2. Condizione di malattia/*topos* della morte apparente/risveglio inaspettato: Fursa, mentre cerca di tornare nella sua terra natia, viene colto da un malore e trasportato nella casa paterna, dove apparentemente esanime vive la prima visione.
3. La prima visione dell'aldilà: è la visione che si può definire come preparatoria alla seconda *visio*, che è quella vera e propria con tutti i crismi del genere. In questa breve esperienza ultraterrena, Fursa viene circondato dall'oscurità delle tenebre e vede quattro mani che lo sorreggono e lo portano verso il cielo, ma a un certo punto interviene un angelo che ordina di ricondurre Fursa al suo corpo.
4. Il ritorno nel corpo e il racconto della visione: all'improvviso Fursa torna nel suo corpo e i parenti che lo stavano vegliando reagiscono con stupore al suo ritorno, credendolo ormai morto. Fursa racconta loro lo splendore a cui aveva assistito.
5. Il sonno/la morte apparente e l'ascesa al cielo: dopo tre giorni dalla prima visione, Fursa abbandona nuovamente il corpo e ascende al cielo dove sente gli angeli cantare *cum omni suavitatis dulcedine*.
6. La seconda visione, la vera e propria rappresentazione dell'aldilà:
 - a. L'apparizione dei diavoli: inizia a sentire degli strepiti e degli ululati e vengono descritti come una *nigram²¹² nubem*, come deformi, con il collo allungato e la testa grossa, come una *horribilem et volaticam umbram*.
 - b. La lotta tra angeli e diavoli: i diavoli iniziano a lanciare saette infuocate, che però vengono respinte dallo scudo di un angelo guerriero che li esorta a lasciare stare Fursa, perché non è destinato alla dannazione. A questo proposito interviene Satana stesso che, citando anche il *Vangelo*, cerca di perorare la sua causa e prendersi il corpo di Fursa, in quanto peccatore. Anche Satana fallisce e l'angelo conclude il *certamen* dialettico rimandando la decisione finale al giudizio divino: *Iudicemur ante dominum*.

prima di Dante, analizzando la struttura di viaggi e visioni, evidenzia come lo schema narrativo di questo tipo di testi possa avere alcune analogie in comune con quello elaborato da V. J. Propp nella *Morfologia della fiaba*, in quanto afferma che «se infatti “morfologicamente possiamo chiamare fiaba qualunque *svolgimento* che da un danneggiamento, (A), o da una *manca*za, (a), attraverso *funzioni intermedie* giunge fino al matrimonio, (C), o *ad altre funzioni* utilizzate in qualità di *conclusione*”, sarà allora, strutturalmente parlando, questa la definizione più appropriata da assegnare alle nostre edificanti leggende» (*op. cit.* p. 17). Ovviamente, come sottolinea Tardiola, quando si parla di matrimonio, nel caso delle narrazioni dell'aldilà che hanno come protagonisti personaggi di altissimo calibro ascetico, si intende l'unione, la comunione con il divino e il raggiungimento dell'aldilà, ovvero, per usare la citazione di Tardiola «quel luogo nel quale si *congiunge* lo *cielo* colla *terra*».

²¹² Il colore nero per descrivere i diavoli non è casuale, ma è tipico infernale.

- c. L'invito alla contemplazione del mondo e i quattro fuochi: l'angelo che lo guida lo esorta a guardare il mondo e Fursa vede sotto di lui una *vallem tenebrosam* e poi sospesi nell'aria quattro fuochi, che, come spiega l'angelo stesso, sono i fuochi che bruciano il mondo, ovvero il fuoco della menzogna, della cupidigia, della discordia e della durezza di cuore.
 - d. Nuovo contrasto tra angeli e diavoli: questo è il momento della disputa teologica per la contesa dell'anima. Durante questa lotta a colpi di citazioni bibliche, gli angeli, i diavoli e Satana stesso si contendono l'anima di Fursa. Alla fine, per giudizio divino, hanno la meglio gli angeli e Fursa è avvolto da un'immensa luce e dai canti degli angeli.
 - e. La visione del paradiso e delle schiere celesti: Fursa riesce a vedere le schiere celesti di angeli e santi e il tutto è caratterizzato da una luce straordinaria e da un candore che avvolge ogni cosa e fa dimenticare a Fursa il terrore e il clangore dei demoni.
 - f. L'incontro con *Boeanus* e *Meldanus*. Mentre assiste al *conventus* dei beati, Fursa ha l'occasione di parlare con questi due vescovi irlandesi, che si dilungano rispettivamente in due sermoni molto dettagliati e di grande valore teologico: è il momento dell'affidamento del mandato missionario e dell'invito al *contemptus mundi*.
7. Il viaggio di ricongiungimento con il proprio corpo e l'ustione: ricevuta l'investitura divina e compresa la sua missione sulla terra, Fursa inizia il viaggio di ritorno al suo corpo accompagnato da tre angeli. Sulla via del ritorno appare dinanzi loro un fuoco enorme, che però viene diviso in due parti dai suoi accompagnatori, al fine di farlo passare in mezzo. Mentre attraversa questa fenditura, un diavolo gli scaglia addosso l'anima di un peccatore, che prima di essere cacciato via da una delle sue guide, lo ferisce a una spalla e alla mascella. Questa "fiamma umana" che gli viene gettata addosso non è casuale, ma rimanda a una colpa che Fursa avrebbe commesso nella sua vita²¹³ e di conseguenza sta ricevendo una giusta punizione, un monito affinché, come sottolinea l'angelo, possa predicare a tutti che bisogna fare penitenza.
8. Il ritorno nel mondo dei vivi: gli angeli, prima di lasciare che Fursa si ricongiunga al suo corpo, si fermano con lui sul tetto di una chiesa dove Fursa osserva il suo corpo esanime e

²¹³ Questo episodio, infatti, non sarebbe casuale e rimanderebbe a una sua esperienza autobiografica, in quanto Fursa avrebbe accettato le vesti che un moribondo gli aveva offerto in segno di pentimento. Questa massa infuocata che gli viene addosso, bruciandolo, sarebbe proprio quest'uomo che aveva confessato in punto di morte e dal quale aveva accettato questo dono. Inoltre, questo punto si collega anche al discorso precedente di Beoano, che condanna, come mette in luce Ciccarese, coloro che «ricevevano donativi o lasciti dal penitente, il quale così credeva di assicurarsi più facilmente il perdono» (*Le visioni di S. Fursa* cit., p. 245). Come ammonisce prontamente il diavolo, infatti, chi accetta beni da un peccatore, sarà fatto partecipe anche della sua pena.

non vuole riassumere le sembianze umane, ma gli angeli lo esortano a non aver paura. A quel punto vede proprio fisicamente il suo corpo aprirsi, pronto a riaccoglierlo e gli angeli lo invitano a curarsi le bruciate ricevute con dell'acqua, una volta svegliatosi, e ad agire nella rettitudine fino alla fine dei suoi giorni. Fursa all'improvviso riprende coscienza, come se si fosse risvegliato da un sonno ristoratore, da una *profunda mortis quiete* e inizia a riferire quanto vissuto.

Tenendo conto di entrambe le proposte di suddivisione strutturale – quella di Segre e quella di Carozzi – e del tentativo di suddivisione morfologica della *Visio Fursei*, nella prima fase, quella che possiamo etichettare come buona volontà/elezione e salita, rientrano i primi 6 punti a esclusione dell'incontro con i due vescovi (f), che invece appartiene già al secondo momento, quello dell'apprendimento/istruzione e rivelazione. All'ultima fase, quella della testimonianza/missione e ritorno appartengono gli ultimi due punti (7) e (8), dove Fursa si ricongiunge al proprio corpo e torna nel mondo dei vivi al fine di compiere il mandato missionario affidatogli.

3.3 Brevi cenni sulla tradizione del testo e sulle sue edizioni

La *Visio Sancti Fursei*, come già anticipato, è stata tramandata all'interno della *Vita Fursei* (BHL 3209-10), che viene messa per iscritto subito dopo la morte di Fursa, probabilmente, da un monaco irlandese originario di *Perrona* (Péronne, dip. Somme) e possibile “testimone oculare”²¹⁴ degli ultimi avvenimenti che riguardano la vita di Fursa, data la maggior insistenza su di essi e i maggiori dettagli riportati rispetto ad altri episodi della vita del santo, che invece sono narrati solo corsivamente. Questa località di provenienza del biografo, *Perrona*, non è casuale, perché corrisponde al luogo in cui viene trasportato il corpo di Fursa per ordine del re Ercanwaldo e, di conseguenza, il posto dove vengono conservate le reliquie del santo e dove si erige un monastero legato al suo culto²¹⁵, che diventa una meta di pellegrinaggio per gli irlandesi. La fama del culto di Fursa, però, non sarebbe connessa soltanto a questo monastero, ma si sarebbe diffusa presso tutti i monasteri da lui fondati e i luoghi in cui aveva vissuto. Di conseguenza, data la popolarità del Fursa predicatore e santo, si suppone che anche il testo della *Vita Fursei*, che narrava la sua storia ed elogiava le sue qualità eccezionali, abbia avuto un grande successo, tanto da essere stato trascritto e tramandato in numerosi manoscritti e da aver dato vita pure a trasposizioni indipendenti. Infatti, diede una propria versione del testo lo stesso Beda, inserendo il santo nel III libro dell'*Historia*

²¹⁴ Lo definisce in questi termini la Ciccarese, *Le visioni di S. Fursa* cit., p. 235.

²¹⁵ Più precisamente l'occasione della composizione del testo, secondo Krusch, risalirebbe proprio al trasferimento delle reliquie del santo – quattro anni dopo la sua morte – in una cappella fatta costruire appositamente per lui. Infatti, il corpo di Fursa venne ritrovato intatto e, dato il miracoloso rinvenimento, venne fatto costruire un monastero a lui destinato.

*ecclesiastica gentis Anglorum*²¹⁶, ma non solo, perché vennero anche redatte nuove versioni della vita a Lagny, prima nella seconda metà dell’VIII secolo (BHL 3213) e poi alla fine dell’XI secolo per ordine dell’abate Arnolfo, che diede il compito di riordinare il testo delle diverse *Vitae* e di conseguenza ne derivò un’ulteriore redazione (BHL 3215)²¹⁷. Di queste trascrizioni e del testo originario, però, oggi non rimarrebbe traccia. Tutti i manoscritti che sono stati tramandati, infatti, deriverebbero da una versione successiva della *Vita Fursei* – quella di Beda – e trasmetterebbero un testo strettamente dipendente da essa e, di conseguenza, contaminato. Infatti, lo stesso Iacopo da Varazze, quando inserisce la storia di Fursa all’interno della sua opera, la *Legenda Aurea*, scrive esplicitamente *cuius hystoriam Beda scripsisse creditur*²¹⁸, sottolineando come fosse opinione comune questa origine “bediana”.

Vari studiosi si sono dedicati allo studio di questa tradizione incerta, tentando anche di approntare un’edizione critica della *Vita*. In particolare, sia Krush sia la Ciccarese hanno indagato in maniera approfondita la tradizione del testo, suddividendo i manoscritti superstiti in classi e arrivando a esiti più o meno differenti²¹⁹, anche perché, Krush per la sua edizione si è concentrato soltanto sulla prima e sull’ultima parte della *Vita Fursei*, eludendo il corpo centrale riguardante le *visiones*; Ciccarese, al contrario, ha dato risalto e importanza a questa parte, che secondo lei sarebbe proprio quella «più utile ai fini della ricostruzione del testo originario»²²⁰. Da ricordare è anche il più recente lavoro di Carozzi²²¹, che pubblica un’edizione *provisoire*, come la definisce lui, concentrandosi sempre sulla parte relativa alle *visiones*, ma discostandosi dall’edizione della Ciccarese, in quanto avrebbe commesso l’errore di non considerare un manoscritto – il ms. Rh (Zurich, Zentralbibliothek, 8, ff. 352-378) – per lui imprescindibile e si sarebbe concentrata troppo su manoscritti risalenti all’XI-XII secolo, tralasciando la versione inserita nel *Codex Salmanticensis* curata da Heist²²². Quest’ultima è precedente rispetto all’edizione di Krush ed è da tenere presente,

²¹⁶ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V*, a cura di M. Lapidge, trad. di P. Chiesa, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 2010, pp. 83-95. Nel III libro dell’*Historia Ecclesiastica*, infatti, Beda tratta la diffusione del cristianesimo nell’Anglia Orientale, nel Lindsey e nella Northumbria e inserisce la storia di *Furseus* come digressione all’interno della narrazione delle vicende del re Sigeberto. Successivamente verranno approfondite ed esposte le peculiarità del testo della *Visio Fursei* tramandato da Beda.

²¹⁷ Cfr. G. P. Maggioni, *Commento e annotazioni. CXL San Fursa vescovo*, in *Legenda aurea con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf.*, a cura di G. P. Maggioni, Firenze Sismel, Edizioni del Galluzzo 2007, p. 1657.

²¹⁸ Iacobus de Voragine, *Legenda aurea* cit., p. 1100.

²¹⁹ Per ulteriori approfondimenti relativi allo studio della tradizione del testo si vedano i saggi di B. Krush (*Vita Fursei Virtutesque Fursei Abbatis Latiniacensis*) e in particolare la pagina 429 dove elenca i manoscritti superstiti suddividendoli nelle classi A, B e C via via che secondo lui il testo si allontana dall’archetipo) e il saggio già citato della Ciccarese, *Le visioni di S. Fursa*, in cui la studiosa riprende anche il lavoro di Krush e anzi, partendo proprio dalla sua proposta, spiega le modifiche che ha apportato e le sue considerazioni alternative circa lo studio della tradizione manoscritta, preliminari alla sua edizione delle *visiones* di Fursa.

²²⁰ Ciccarese, *Le visioni di S. Fursa* cit., p. 248.

²²¹ Carozzi, *Le voyage de l’âme dans l’au-delà d’après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., pp. 677-692.

²²² W.W. Heist, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, Bruxelles, 1965, pp. 37-50.

in quanto è più completa rispetto al testo edito da Krush, che, com'è già stato sottolineato, è mutilo della parte relativa alle visioni.

3.4 Testimonianze indirette: riscritture latine

3.4.1 Presentazione del personaggio Fursa nei testimoni indiretti della *visio*

Il testo della *Visio Fursei*, proprio a partire dall'*Historia Ecclesiastica* di Beda – la cui versione della *visio* potrebbe già definirsi il primo testimone indiretto dell'opera – inizia ad avere una diffusione capillare tanto dall'essere ripreso, modificato e inserito in opere di vario genere, destinate a un pubblico diverso ed elaborate in epoche differenti. Si viene così a creare tutta una serie di testimonianze che hanno un rapporto indiretto con l'opera originaria e sono caratterizzate da una propria specificità e da tutta una serie di peculiarità legate spesso alla presenza di personalità che lasciano trasparire la propria impronta autoriale, riscrivendo il testo, modificandolo, orientandolo e adattandolo alle proprie esigenze anche sulla base degli *opera omnia* in cui viene inserito.

Com'è stato anticipato, la prima rielaborazione del testo potrebbe essere considerata quella inserita nell'*Historia Ecclesiastica* di Beda, in quanto già lo storico anglosassone apporta modifiche alla *Vita Fursei* adattando il testo all'economia della sua opera. Beda con la sua *Storia* intende raccontare l'evangelizzazione dei popoli germanici sul continente e lo sviluppo della chiesa in Inghilterra, sviluppo che si basa sul legame con la chiesa per eccellenza – quella di Roma – e avviene quindi in stretta collaborazione con essa: non a caso, definisce la sua *Historia* con l'aggettivo *ecclesiastica*. In particolare, la sua opera consta di cinque libri e intercala la storia di Fursa nel capitolo 19 del terzo libro, che tratta il «nuovo impulso alla cristianizzazione in Northumbria dato da monaci irlandesi come Aidan», ma allo stesso tempo anche il «parallelo acuirsi dei problemi creati dalle loro pratiche non canoniche, risolti infine in favore dell'ortodossia romana nel sinodo di Whitby (664)»²²³. Pensare di trovare un testo come quello della *Vita Fursei* all'interno di un'opera che si definisce con l'etichetta di *Storia*²²⁴ potrebbe sembrare strano, in quanto le produzioni agiografiche apparentemente hanno poco a che vedere con la narrazione di

²²³ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., pp. XXX-XXXI.

²²⁴ In base alla definizione data da Isidoro di Siviglia nella sua celebre opera intitolata le *Etymologiae* – in particolare nel cap. XLI, *De Historia*, del primo libro – si comprende che la storia è narrazione di cose accadute, di *res gestae*, attraverso la quale si fa luce su ciò che è avvenuto nel passato. Isidoro riporta poi anche la radice greca del termine, *ιστορία*, che significa proprio “indagare, osservare”, sottolineando così l'importanza della componente esperienziale, autoptica che per Isidoro è fondamentale. Di conseguenza, sulla base di questa definizione, l'aggiunta da parte di Beda di storie di vite di santi o di *visiones* sembrerebbe discostarsi da questo tipo di definizione esperienziale dell'*historia*, ma non è così, perché, pur non essendo esperienze vissute in prima persona dall'autore che le riporta, le narrazioni agiografiche offrono al pubblico un infinito repertorio di *exempla*, fondamentali per trasmettere il messaggio cristiano e modelli di comportamento concreti.

tipo storiografico e con la documentazione storica. In realtà, Beda spesso fa ricorso a questo tipo di fonti agiografiche inserendo vite di santi, storie di miracoli e di *visiones*, in quanto sono narrazioni sia accattivanti per il pubblico dell'epoca sia allo stesso tempo edificanti, perché nel caso dei miracoli si vuole provare la "santità" e l'eccezionalità della fede del beato che viene scelto per essere intermediario di Dio; mentre nel caso delle *visiones* queste «vogliono provare la realtà dell'aldilà e ispirare ai vivi un timore sufficiente a far desiderare loro di sfuggire ai tormenti dopo la morte e a far sì che riformino la propria vita»²²⁵. Non per questo, però, dobbiamo pensare che Beda sia uno "storico ingenuo", anzi, egli stesso nella *Praefatio* spiega dettagliatamente come si è procurato i materiali e le fonti di cui si è servito per scrivere la sua *Storia*, facendo anche una distinzione in base all'argomento che doveva trattare. Infatti, dichiara che per i secoli più antichi, *usque ad tempus quo gens Anglorum fidem Christi percepit*²²⁶, ha dovuto far riferimento a opere storiografiche precedenti, ma via via che si avvicinava ai suoi tempi è andato a cercare della documentazione vera e propria, sfruttando anche la sua rete di conoscenze presso altre chiese e monasteri dell'isola e chiedendo copie di documenti che attestassero i momenti salienti della storia delle varie parti del regno, funzionali alla sua narrazione. Quindi avvisa il lettore scrivendo:

Lectoremque suppliciter obsecro ut, si qua in his quae scripsimus aliter quam se ueritas habet posita repperit, non hoc nobis imputet, qui, quod uera lex historiae est, simpliciter ea quae fama uulgante collegimus ad instructionem posteritatis litteris mandare studuimus²²⁷.

Evidenzia la *ueritas* come elemento chiave della sua opera e il fatto di aver voluto trasmettere queste conoscenze *ad instructionem posteritatis*. La narrazione di Fursa, quindi, si inserisce alla perfezione in questo contesto e Beda per l'elaborazione della sua versione si basa su un *libellus de uita eius*²²⁸ che, come sottolinea Michael Lapidge, sarebbe la BHL 3210, ovvero l'anonima *Vita Sancti Fursei*, redatta verso la fine del VII secolo. Da un lato, lo storico copia pedissequamente²²⁹ il testo della *visio* e della vita del santo che aveva a disposizione, perché la storia di Fursa ben si adatta al suo progetto editoriale. Dall'altro però, Beda interviene attivamente attuando una *selectio* dei materiali, eliminando le parti poco funzionali per la sua opera e aggiungendo dettagli,

²²⁵ Le Goff, *La nascita del Purgatorio* cit., p. 126.

²²⁶ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., p. 8.

²²⁷ Beda, *Storia degli inglesi. Libri I-II* cit., p. 12. "Se il lettore trovasse in ciò che abbiamo scritto qualcosa di non conforme alla verità, lo supplico di non imputarcelo a colpa: noi ci siamo limitati a mettere per iscritto, come lezione per la posterità, quanto abbiamo raccolto divulgato dalla fama, e questa è appunto la regola dello scrivere storia".

²²⁸ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., p. 86.

²²⁹ Come precisa M. Lapidge nel commento relativo al capitolo XIX dell'*Historia Ecclesiastica* (trad. italiana a cura di Paolo Chiesa), Beda riporta fedelmente il testo della *Vita* che aveva a disposizione, tanto da riprodurre anche alcune corrotte testuali. Infatti, per esempio nel caso della descrizione dei quattro fuochi, dopo *unum*, *alterum* e *tertium*, Beda riporta *quartus* invece di *quartum*, dimenticandosi di modificarne la desinenza e mantenendo inalterata la forma che si trovava nella *Vita*.

informazioni per lui rilevanti. Già solo soffermandosi sul titolo che sceglie per il capitolo XIX, *Vt Furseus apud Orientales Anglos monasterium fecerit, et de uisionibus uel sanctitate eius, cui etiam caro post mortem incorrupta testimonium prehibuerit*, si nota che – in linea con l'intero progetto dell'*Historia Ecclesiastica* – al centro dell'interesse di Beda c'è la costruzione del monastero presso gli Angli Orientali e, di conseguenza, la missione evangelizzatrice portata avanti dal santo riveste un ruolo di primaria importanza nella sua narrazione. Infatti, anche quando introduce il Fursa personaggio del suo capitolo, specifica sì che è un monaco irlandese, ma immediatamente mette in luce il suo legame con l'area inglese, collocandolo durante il regno del re Sigiberth e spiegando questa sua presenza in un'area diversa da quella originaria, in quanto lo definisce come un uomo che conduce una vita *peregrinam* per Dio e di conseguenza si troverebbe nella *provinciam Orientalium Anglorum* – area di primario interesse per lo storico inglese – proprio per predicare la parola di Dio agli Angli. Ed ecco che quindi compare il vero protagonista del capitolo e il fulcro su cui si basa la narrazione di Beda, ovvero il monastero fondato da Fursa in East Anglia:

Qua uisione confirmatus, curauit locum monasterii, quem a praefato rege Sigbercto acceperat, velocissime construere ac regularibus instituere disciplinis. Erat autem monasterium siluarum et maris uicinitate amoenum, constructum in castro quodam quod lingua Anglorum Cnobheresburg, id est Vrbs Cnobheri, uocatur; quod deinde rex pruincia illius Anna ac nobiles quique augustioribus aedificiis ac donariis adornarunt²³⁰.

Come si può osservare, Beda qui nomina velocemente la *visio* per poi dilungarsi sugli effetti indiretti di essa, ovvero sulla descrizione della fondazione di questo monastero, avvenuta grazie all'aiuto del re Sigiberht, che gli aveva donato il luogo in cui poterlo erigere. Dopo aver situato la fondazione temporalmente in un momento circoscritto della storia degli Angli (il regno di re Sigiberth) e geograficamente in uno spazio preciso (Burgh Castle), aggiunge anche una notazione linguistica, ovvero una glossa per spiegare il nome che gli è stato assegnato nella *lingua Anglorum*, perché chiarisce che Cnobhereburg sta per “città di Cnobhere”. Questo è uno tra i luoghi testuali più emblematici in cui si osserva l'intervento dell'*actor* Beda ed è un punto in cui il testo discorda rispetto alle altre versioni tramandate dagli ulteriori testimoni indiretti dell'opera, perché è strettamente correlato al fine ultimo delle opere di Beda. Di conseguenza, si può affermare che il Venerabile plasmi il *libellus* della *Vita* aggiungendo dettagli e notazioni che rimandano alla sua area, alla storia della *gens Anglorum* e in particolare alla missione evangelizzatrice in Britannia.

²³⁰ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., p. 84. “Rinfrancato da questa visione, si preoccupò di costruire quanto più rapidamente possibile un monastero in un luogo che aveva ricevuto dal re Sigiberth, e lo dotò di una regola. Il monastero era in una posizione molto bella, vicino ai boschi e al mare, e si trovava in un vecchio castello che nella lingua degli Angli si chiama Cnobheresburg, cioè «Città di Chnobhere» [Burgh Castle]; Anna, re di quella regione, e tutti i nobili lo abbellirono in seguito con splendidi edifici e doni”.

Non a caso, Beda definisce Fursa non soltanto come un uomo di vita santa *nobilis quidem genere sed nobilior fide*²³¹, ma scrive *de nobilissimo genere Scottorum*, facendo risaltare la sua appartenenza proprio al popolo degli Scoti. Leggendo in maniera più approfondita l'intero capitolo, si osserva che il testo è stato perfettamente adattato al suo stile, creando un *continuum* con tutta l'*Historia*, che strutturalmente potrebbe sembrare un mosaico composto da tante piccole tessere giustapposte, ma dove in realtà c'è una coerenza formale e contenutistica che sottende tutta l'opera e che è garantita proprio dalla presenza del Venerabile. Infatti, Beda dà un'impronta molto precisa alla sua scrittura, riflettendo attivamente sulle tematiche affrontate e tra le pagine dell'*Historia* in un punto si trova proprio il suo nome ed egli interviene in prima persona per motivare quanto sta scrivendo e per ribadire il suo *modus operandi*:

Haec de historia ecclesiastica Britanniarum, et maxime gentis Anglorum, prout uel ex litteris antiquorum uel ex traditionem maiorum uel ex mea ipse cognitione scire potui, Domino adiuuante digessi Baeda famulus Christi et prsbyter monasterii beatorum apostolorum Petri et Pauli, quod est Ad Viuraemuda et In Gyruum²³².

Anche nel capitolo relativo a Fursa, si osserva che Beda mette in pratica proprio quanto afferma riguardo al suo metodo di scrittura e composizione dell'opera. Infatti, dopo aver presentato il soggetto della sua narrazione e aver descritto per sommi capi le visioni di Fursa, egli compie una specie di salto temporale, inserendo uno spaccato del suo tempo, volto a corroborare quanto da lui esposto circa le visioni. Scrive che:

6. Superest adhuc frater quidam senior monasterii nostri, qui narrare solet dixisse sibi quendam multum ueracem ac religiosum nomine, quod ipsum Furseum uiderit in prouincia Orientalium Anglorum, illasque uisiones ex ipius in prouincia Orientalium Anglorum, illasque uisiones ex ipsius ore autieri, adiciens quia tempus hiemis fuerit acerrimum et glacie constrictum, cum sedens in tenui ueste uir ita inter dicendum propter magnitudinem memorati timoris uel suauitatis quasi in mediae aestatis caumate sudauerit²³³.

²³¹ Ciccarese, *Le visioni di S. Fursa* cit., p. 190.

²³² Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., p. 478. "Queste notizie sulla storia ecclesiastica delle Britannie, e in particolare del popolo degli Angli, con l'aiuto del Signore le ho redatte io, Beda, servo di Cristo e presbitero nel monastero dei santi apostoli Pietro e Paolo che si trova a Monkwearmouth e Jarrow, come ho potuto apprendere dagli scritti degli antichi, o dai racconti degli anziani, o dalla mia personale esperienza".

²³³ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., pp. 90-92. "Ancora oggi è in vita un anziano fratello del nostro monastero che dice di aver sentito un uomo molto religioso e degno di fede raccontare di aver conosciuto Fursa nella regione degli Angli Orientali, e di aver sentito narrare dalla sua bocca quelle visioni. Aggiungeva che questo era avvenuto nel pieno di un inverno freddissimo; ma Fursa sedeva coperto solo di una veste leggera, e mentre parlava sudava come in mezzo alla calura estiva, tali erano la paura e il piacere che gli suscitava il ricordo".

Questo breve episodio è strettamente correlato anche al genere a cui appartiene l'*Historia Ecclesiastica*, che essendo un'opera storiografica deve raccontare episodi veri e fornire dati reali. Proprio per questo, Beda procura al suo lettore un testimone indiretto delle visioni che riporta di Fursa: il *frater senior* appartenente allo stesso monastero di Beda, che aveva ascoltato la storia di Fursa a sua volta da un *quendam multum ueracem ac religiosum hominem*, che aveva conosciuto Fursa in prima persona. Beda intercala questa testimonianza proprio per fornire una patina di autenticità al suo resoconto ed è una sorta di digressione metatestuale, che permette all'autore di riflettere sui fatti che sta presentando, sulle fonti su cui sta lavorando e sul taglio che vuole dare alla sua opera. Anche l'aggiunta del dettaglio accattivante del testimone che specifica che, nonostante l'inverno molto rigido, Fursa mentre ricorda e gli racconta le visioni non sente il freddo sebbene sia vestito solo di una veste leggera, ma anzi suda, è un modo per avvalorare ulteriormente quanto esposto e per fornire al lettore anche un'ennesima prova di autorevolezza e validità alla storia. Difatti il personaggio Fursa poteva aver sperimentato quelle visioni, proprio perché non era un uomo qualunque, ma si trovava in uno stato di grazia eccezionale, che lo stesso testimone aveva potuto verificare con i suoi occhi. Beda stesso evidenzia che la testimonianza riportata è una sorta di parentesi all'interno della sua narrazione, in quanto subito dopo scrive *cum ergo, ut ad superiora redeamus* ovvero "per tornare alla nostra storia": è come se riprendesse il filo del discorso dopo aver deviato per un attimo dalla narrazione principale, ma questa deviazione è fondamentale proprio per sostanziare quanto raccontato a proposito dell'esperienza visionaria del santo. In realtà, tutta la parte relativa alle visioni potrebbe essere considerata come una parentesi, una sorta di *exempla* per dare autorità all'attività missionaria del santo, che è al centro dell'interesse di Beda. Infatti, subito dopo aver esposto le *visiones* – riportate come sottolinea Beda stesso per l'utilità di molti – è come se tornasse indietro nel tempo, ribadendo nuovamente alcune tappe cruciali della *peregrinatio* missionaria di Fursa e sottolineando ancora che il santo abbandona l'Irlanda per predicare la Parola del signore nelle terre degli Angli. Qui si riallaccia di nuovo a quanto esposto precedentemente nel paragrafo 2 e continua il tracciato biografico del santo aggiungendo che, dopo aver fondato il monastero e ben avviato la sua fondazione – anche se non lo specifica il monastero è quello di Cnobhereburg già presentato all'inizio del capitolo –, decide di ritirarsi e dedicarsi all'eremitaggio, raggiungendo il fratello Ultán che già era passato alla vita eremitica e lasciando il monastero e la cura delle anime al Fratello Fóillán e ai presbiteri Gobán e Dícuil. In seguito, in poche frasi si delinea la parentesi missionaria di Fursa in Gallia presso il re dei Franchi Clodoveo e il *maior domus* Erchinoaldo, nominando anche la costruzione del monastero di Lagny: *monasterium construxit in loco Latineaco nominato*. Come si può osservare, la parte biografica relativa alla pratica evangelizzatrice in Gallia è estremamente concisa, in quanto non è un'area che rientra

nell'ambito di azione di Beda e di conseguenza nei suoi interessi. È come se la sua narrazione a un certo punto assumesse un nuovo ritmo, perché improvvisamente si velocizza e, dopo essersi soffermato e dilungato soltanto su alcuni anni ed episodi per lui fondamentali della storia di Fursa, di colpo, arriva ad esporre gli ultimi anni della sua vita scrivendo soltanto che *non multo post infirmitate correptus diem clausit ultimum*. Successivamente conclude il capitolo, indugiando su un dettaglio per lui rilevante ovvero l'incorruttibilità del corpo di Fursa, che rimane deposto in una cappella per 27 giorni in attesa della consacrazione, ma, nonostante questo, al momento della sepoltura il corpo viene trovato intatto: *inuentum est ita illesum ac si eadem hora de hac luce fuisset egressus*²³⁴. A questo punto si crea una sorta di duplicazione, perché il dettaglio dell'incorruttibilità del corpo viene ribadito nuovamente, in quanto si racconta che, quattro anni dopo, viene costruita una cappella a oriente a lui dedicata, dove è traslato il suo corpo, che ancora una volta viene descritto come *sine macula corruptionis inuentum*. Beda aggiunge che addirittura qui avvengono dei miracoli e lo specifica proprio per comprovare l'eccezionalità dell'uomo e di conseguenza il valore sacrale che assume il luogo in cui viene conservato. C'è un'insistenza quasi ossessiva su questo aspetto, perché si descrivono due sepolture ed entrambe le volte – prima a distanza di soli ventisette giorni e poi a distanza di quattro anni, enfatizzando ancora di più la portata retorica della scoperta – il corpo di Fursa viene ritrovato perfettamente integro. Questo episodio della “doppia sepoltura” è funzionale alla sua narrazione, perché è un'ulteriore notazione accattivante che prova la grandezza di Fursa, che non è un uomo qualunque ed è lo stesso Beda che lo spiega, in quanto scrive chiaramente:

Haec et de corporis eius incorruptione breuiter adtingimus, ut quanra esset uiri sublimitas, legentibus notius existeret²³⁵.

La scelta dell'avverbio *breviter* da parte di Beda per definire proprio il punto della narrazione relativo all'incorruttibilità del corpo di Fursa sembra contrastare con quanto affermato circa la sua insistenza su questo argomento, ma in realtà lo mette ancora più in risalto, perché è come se Beda sentisse la necessità di giustificarsi con il suo lettore, scusandosi per essersi dilungato su questo aspetto e non a caso interviene proprio in prima persona per spiegare la sua scelta autoriale. A sostegno dell'importanza di questo “tema dell'incorruttibilità” nella sua narrazione, bisogna tenere presente che questo compare fin dal titolo scelto per introdurre il capitolo XIX in cui Beda lo inserisce a riprova della santità di Fursa, come *testimonium*. Infine, Beda conclude la storia

²³⁴ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., p. 94. “[...] lo si trovò perfettamente conservato, come se fosse morto in quel momento”.

²³⁵ Ibidem. “Abbiamo così voluto ricordare in breve anche l'incorruttibilità del corpo, perché chi legge abbia più chiara idea di quale fu la grandezza dell'uomo”.

di Fursa di nuovo nominando la sua fonte scritta, il *libellus*, e invitando il lettore curioso di apprendere ulteriori notizie sul santo a leggerle direttamente dalla sua *Vita*. Quindi Beda da un lato sembra un semplice intermediario invisibile che tramanda, in questo caso, alcuni episodi salienti della vita di Fursa, ma in generale la storia dell'evangelizzazione dell'Anglia, però, dall'altro lato è una figura, talvolta anche dirompente, che trapela nelle pagine per esprimere il suo giudizio, per spiegare meglio le sue scelte autoriali e narrative e anche per sollecitare il lettore a comprendere tutti gli aspetti reconditi della sua *Historia*, fornendogli un panorama il più completo possibile, ma sempre tenendo presente che sta trattando solo uno spaccato della Storia, ovvero la storia *ecclesiastica* del suo territorio.

Beda cita anche il nome di San Fursa in un'altra sua opera, ovvero il celebre *Martyrologium*²³⁶, che viene considerato il primo martirologio storico, in quanto amplia le notazioni relative ai vari santi e martiri che elenca, con una serie di narrazioni o particolari agiografici. Qui Fursa compare soltanto come nome tra i santi celebrati il 16 gennaio o l'*XVII Kalendas Februarias*, in quanto tale data corrisponde al suo *dies natalis*.

Una sezione più approfondita relativa a Fursa si trova invece in un altro martirologio storico successivo, ampiamente debitore a quello di Beda: il *Martyrologium* di Rabano Mauro²³⁷. Anche in questo caso Fursa compare al *XVII Kalendas Die Februarias* ovvero il 16 gennaio. Qui, rispetto a Beda, Rabano Mauro non si limita a citare il suo nome soltanto in quanto santo commemorato in tale giorno, ma aggiunge dettagli biografici e amplificazioni narrative alla storia di Fursa. Per quanto concerne i particolari biografici, Rabano Mauro è come se partisse dalla fine della sua storia, in quanto introduce subito il tema della sepoltura di Fursa *in Perona monasterio* e poi, però, riparte

²³⁶ Il martirologio di Beda (sec. VIII) generalmente attinge il suo materiale oltre che dalle *passiones* o dagli *acta martyrum*, anche dal *Martyrologium Hieronymianum*, che è il più antico catalogo di martiri cristiani della chiesa latina a noi pervenuto. Più precisamente è stato composto in Italia verso la metà del V secolo, ma il testo che si ha a disposizione risale alla fine del secolo VI o all'inizio del VII ed è stato progressivamente modificato e ampliato rispetto al contenuto originale con santi via via più recenti. Per quanto concerne l'apparizione di Fursa, però, c'è una discordanza, in quanto nel martirologio geronimiano compare in un'altra data rispetto a quella individuata da Beda, perché è citato il 9 febbraio, *V idus Februarias*, dopo un elenco serrato di nomi di santi commemorati in tale giorno e, in linea con l'andamento schematico tipico del martirologio geronimiano, si riporta soltanto *In Parrona, natalis Fursei confessoris* senza aggiungere ulteriori notazioni o elementi relativi alla vita del santo.

²³⁷ Il *Martyrologium* di Rabano Mauro è un martirologio storico che risale al IX secolo. Non è l'unico martirologio composto in tale periodo, in quanto nel IX secolo c'è stata una grandissima fioritura ed espansione del genere. Tra gli altri martirologi del IX secolo che riportano la voce dedicata a san Fursa si ricorda il martirologio di Usuardo, che lo cita nello stesso giorno di Rabano (*XVII Kal. Die Febr.*) in maniera molto sintetica, facendo riferimento solo al monastero a lui dedicato: *Parrona monasterio, sancti Fursei confessoris*. Altri martirologi, come quelli di Floro e Adone, non lo citano in nessuna data, nonostante siano strettamente correlati al *Martyrologium* bediano. Un altro autore che ricorda san Fursa nel proprio martirologio è il monaco sangallese Notker Balbulus che espande il riferimento a San Fursa rispetto a Usuardo e, analogamente a Rabano Mauro, cita anche le visioni. In particolare, la voce relativa al monaco irlandese compare anche qui nel giorno *XVII Kal. Die Febr.* e Notker scrive: *In pago vero Mandensi in Perona monasterio S. Fursei Hiberniensis. Qui de hoc saeculo raptus multa mirabilia conspexit, et reversus mortalibus admiranda narravit, ac postmodum in austera districtione demigravit*. Come si può vedere c'è sempre riferimento al monastero di *Perona* e alla sua provenienza irlandese e poi si accenna a un suo "rapimento", che lo porta a godere di molte meraviglie che, una volta tornato, racconta agli uomini. Infine si menziona in modo enigmatico la morte.

dall'inizio, facendo riferimento alla sua origine irlandese, scrivendo che Fursa a un certo punto abbandona la casa dei genitori al fine di dedicarsi allo studio delle *Sacre Scritture* e menzionando anche la costruzione di un monastero, senza però specificarne il luogo. Dopo questa breve introduzione, il dotto carolingio passa ad amplificarne la vicenda agiografica aggiungendo il tema della malattia e il racconto delle sue visioni. Scrive:

quadam die corporis aegrotantis molestia corripitur, ac post subito in exstasi raptus, jacuit quasi exanimis a vespertina hora usque ad galli cantum; sed dum ad se rediret, agnovit angelicam esse visionem, et sumpto corpore ac sanguine Christi, jacuit infirmus ipso die et altera; tertia vero nocte iterum ab angelis sublatu mirabiles vidit visiones, sicut liber Vitae ipsius testatur²³⁸.

Anche l'erudito carolingio, come Beda nell'*Historia Ecclesiastica*, fa esplicitamente riferimento al *liber Vitae ipsius* come fonte per dare autorevolezza a quanto sta riportando e per verificare la storia che sta riassumendo nella sua voce dedicata ai santi celebrati il 16 gennaio. Successivamente, cita velocemente la parentesi in Gallia di Fursa, nominando la fondazione di alcuni monasteri e arrivando al punto principale del suo interesse ovvero la morte di Fursa. Qui è come se la narrazione assumesse un andamento circolare, in quanto Rabano Mauro, così come apre il racconto di Fursa riportando la sepoltura nel monastero di *Perona*, allo stesso modo lo chiude, citando nuovamente il momento della sua sepoltura:

Corpus vero ejus ab Ercanwaldo duce et caeteris fidelibus in Perona monasterio in ecclesia S. Petri apostoli et caeterorum apostolorum juxta altare honorifice conditum est²³⁹.

Lasciando i martirologi e passando a un'altra tipologia di genere letterario, la storia di san Fursa si ritrova anche nello *Speculum Maius* di Vincenzo di Beauvais. In particolare, la narrazione che ha come protagonista Fursa e le sue visioni è riportata nella sezione storica, intitolata *Speculum Historiale*²⁴⁰ e occupa i capitoli 81-83 del XXIII libro. Il testo base usato da Vincenzo di Beauvais per elaborare la sua versione deriverebbe, come sottolinea Giovanni Paolo Maggioni, da una delle *Vitae* più antiche, la BHL 3213, che viene adattata e modificata a seconda delle esigenze dell'autore. Infatti, egli spesso si definisce come un mero "compilatore" o collettore, ma in realtà apporta un'impronta fondamentale e riconoscibile al materiale che raccoglie, selezionandolo,

²³⁸ Hrabanus, Maurus, *Rabani Mauri Martyrologium*, Turnholti, Brepols 1979, p. 44 (mensis: 1, dies: 16).

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Tra le fonti usate da Vincenzo di Beauvais per il suo *Speculum Historiale*, alcuni studiosi individuano il *Chronicon* di Elinando di Froidmont. Per quanto concerne la narrazione di Fursa, Elinando non può essere considerato come fonte principale di questa narrazione, in quanto egli cita il nome di san Fursa nel libro 45 soltanto facendo un veloce riferimento ad alcuni elementi biografici fondamentali della sua vita: che è un monaco irlandese e che diventa un *peregrinus pro Christo* in Gallia, dove grazie al sostegno del re Clodoveo fonda il *Latiniacum*. Quindi nel *Chronicon* di Elinando non c'è alcun riferimento alle visioni di Fursa, nonostante Elinando nella sua opera riporti altri casi di visioni, come quelle di Carlo il Grosso, Guntelmo, Tundalo e Dritelmo.

ordinandolo e sistematizzandolo secondo una logica ben precisa nella sua *summa*. Questa costante attenzione del Bellovacense all'organizzazione delle varie "pagine" che compongono la sua *Bibliotheca mundi* non è casuale, ma si lega a una concezione precisa, secondo la quale l'opera enciclopedica deve riflettere la realtà del mondo in modo fedele e non mediato, proprio perché l'ordine del libro-specchio deve corrispondere in modo simbolico all'ordine dell'universo. Di conseguenza, trovandosi inserita nello *Speculum Historiale* la narrazione relativa alla vita di Fursa assume alcune peculiarità strettamente dipendenti dai fini compositivi del Bellovacense. Seguendo l'andamento cronologico²⁴¹ che struttura la sezione storica dello *Speculum*, il nome di Fursa compare la prima volta nel capitolo LXXX, *De quibusdam incidentibus illius temporis*, in cui Vincenzo di Beauvais elenca, con un andamento annalistico, tutta una serie di episodi chiave e di personaggi celebri del 600 – tra i quali per esempio Dagoberto re dei Franchi, Remaclo, Rodoaldo, il califfo Umar – citando infine proprio anche san Fursa:

Anno quinto sanctus Furseus in Hibernia claruit, qui peregrinationem pro Christo aggressus, ad Gallias usque pervenit et a Clodoveo Rege honorifice susceptus, Latiniacum caenobium fundavit, quem non multo post fratres suis Foillanus et Ultanus, pari peregrinandi voto secuti, per Gallias claruerunt²⁴².

Lo storico inserisce proprio in questo punto della sua trattazione Fursa, perché è vissuto esattamente in questi anni e ritiene che la sua vicenda sia un fatto storico degno di importanza tanto quanto gli eventi relativi alla storia secolare. Già questo aspetto è peculiare del Bellovacense, in quanto le narrazioni agiografiche nello *Speculum* non sono soltanto inserite al fine di farne uno strumento al servizio della lettura edificante o della liturgia di tutti i giorni, ma diventano parte integrante del racconto storico, delle *res gestae* del tempo e, di conseguenza, non si segue il consueto ordine *per circulum anni* proprio delle raccolte agiografiche, ma sono trattate al pari degli eventi storici. Come si può osservare dal testo sopra riportato, il domenicano in poche righe presenta al lettore il santo, sintetizzando alcuni elementi chiave della sua biografia. Si ritrovano le abituali informazioni

²⁴¹ Lo *Speculum Historiale* è una sorta di storia universale dell'uomo, che inizia dalle origini, ovvero da Adamo ed Eva, e prosegue fino al tempo in cui scrive l'autore. Lungo questi dodici secoli, i fatti storici seguono un ordine cronologico preciso – ovvero quello dell'alternarsi dei vari regni, tanto che l'impero romano, secondo Miles A. Blizard, sarebbe il paradigma organizzativo di questa sezione – ma a essi vengono intercalate anche narrazioni agiografiche ed esemplari, in quanto lo storico vuole illustrare in filigrana il progresso e il trionfo della Chiesa. Per comprendere a pieno la sua opera è infatti fondamentale tener presente la visione soteriologica e salvifica che sottende la storia. Per le notizie circa l'opera di Vincenzo di Beauvais sono stati consultati i seguenti saggi: A. M. Blizard *Constructing the Christian Past in the "Speculum historiale" of Vincent of Beauvais* (c.1190-c.1264), Indiana, University ProQuest Dissertations Publishing 2017, pp. 52-77; F. J. Vergara Ciordia, *Los dominicos de primera hora y su contribución a la sistematización pedagógica medieval: la figura clave de Vicente de Beauvais (1190-1264)*, «Anuario de historia de la Iglesia» 30 (2021), pp. 141-173.

²⁴² Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*, ed. Douai, ex officina typographica Baltazaris Belleri, 1624, p. 927.

relative a Fursa: è un monaco missionario irlandese divenuto celebre in *Hibernia*, che a un certo punto della sua vita si trasferisce in Gallia dove fonda il *Latiniacum* – il più importante dei monasteri da lui istituiti – e poi si menzionano anche i due monaci suoi confratelli, già citati anche da Beda, che lo seguono in Gallia ovvero *Foillanus et Ultanus*. Come si può osservare, l’attenzione di Beauvais per introdurre il Fursa protagonista della sua narrazione ricade sull’azione missionaria del santo in Gallia, tanto che viene nominato il re Clodoveo II e si racconta che Fursa, dopo aver ottenuto il permesso del re, fonda il *Latiniacum*. Quindi, rispetto a Beda che si concentra sugli aspetti biografici collegati all’area inglese e nomina la fondazione del monastero di Cnobheresburg, Vincenzo, per presentare Fursa al suo pubblico, sposta la lente d’ingrandimento sui momenti salienti della vita del santo collocabili nell’area francese, prediligendoli probabilmente per fornire ai suoi lettori un orizzonte riconoscibile e tangibile in cui inquadrarlo. Dopo questo ritratto sommario ma essenziale del santo e dopo averlo inserito in questa sorta di cornice cronologica e spaziale, Vincenzo di Beauvais entra nel vivo della storia di Fursa, dedicandogli ben tre capitoli e, in questo caso, al centro non c’è la biografia del monaco, la sua esperienza nel mondo terreno, ma la *visio*. Qui, le *visiones* sono esplicitamente due, tanto che Vincenzo intitola i capitoli LXXXI e LXXXII, rispettivamente *De sancto Furseo et primo eius raptu ac reditu* e *De secunda visione eiusdem*²⁴³. Nel capitolo LXXXIII, invece, Vincenzo narra il ritorno nel corpo di Fursa e il periodo *post visionem*. Soltanto a questo punto, si inseriscono alcuni dettagli relativi alla sua biografia e all’attività missionaria e, nonostante la collocazione di tali nozioni possa sembrare strana, in quanto è come se ci presentasse il personaggio Fursa soltanto alla fine della sua trattazione, nell’ottica di Vincenzo di Beauvais la giusta *dispositio* degli eventi è proprio questa, perché Fursa torna nel mondo dei vivi proprio con la missione di diffondere la parola di Dio. Di conseguenza, lo storico sintetizza qui quanto si ritrova già in Beda: l’attività evangelizzatrice di Fursa *in Hibernia*, la fondazione del monastero grazie al supporto del re Sigeberto e il relativo abbandono della neocomunità monastica, che viene lasciata nelle mani del fratello Foillan, perché Fursa sceglie di ritirarsi alla vita eremitica con il fratello Ultano. Successivamente, per fornire un panorama completo del Fursa *peregrinus pro Christo* sposta la narrazione in Gallia e descrive brevemente la fondazione del *Latiniacum* concessa dal re Clodoveo e la morte del santo, aggiungendo che essa sopraggiunge proprio mentre Fursa si trova in viaggio con il re. Conclude il capitolo citando la sepoltura del santo a *Perona* e il successivo trasferimento del corpo, avvenuto quattro anni dopo la morte, in una cappella costruita a oriente dell’altare. In questo punto, Vincenzo cita due personaggi, *Eligio et Autberto*, individuandoli come responsabili della traslazione e anche lui, come Beda, rimarca che il corpo di Fursa è immacolato, *sine ulla putredine*, ma a differenza dell’inglese

²⁴³ Si approfondiranno le caratteristiche relative al racconto delle visioni nel prossimo paragrafo.

inserisce questa notazione per fornire un quadro completo al lettore e non insiste su di essa come un elemento di eccezionalità del santo, tanto che non fa alcun riferimento nemmeno ai miracoli che dal quel momento, sempre secondo Beda, sarebbero avvenuti in quel luogo. Infine, a differenza del monaco inglese che non menziona alcuna data, Vincenzo specifica che il giorno in cui viene celebrato il santo è il *quarto nonas Martii*. Questa datazione è peculiare dell'opera di Vincenzo, in quanto solitamente Fursa viene commemorato o nel suo *dies natalis*, il 16 gennaio, o nel giorno della sua deposizione o traslazione, il 9 febbraio.

La *visio Fursei* o meglio la voce *De Sancto Forseo Episcopo* compare anche in un altro tipo di raccolta, non più enciclopedica, ma un leggendario agiografico. Si tratta della celebre *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze. Essendo questa un leggendario abbreviato ovvero un sorta di compendio elaborato in modo da essere funzionale alla predicazione, Iacopo sceglie come criterio per collocare i vari santi che include – che sarebbero 178 secondo l'edizione di Maggioni²⁴⁴ – la disposizione secondo l'ordine del calendario liturgico che, però, corrisponde a sua volta alle cinque fasi della storia della salvezza, che sono: il *tempus deuiationis, renouationis siue reuocationis, reconciliationis et peregrinationis*²⁴⁵. La narrazione di Fursa si trova quindi intercalata proprio in quest'ultima parte, quella dedicata al *tempus peregrinationis* ovvero al periodo liturgico che va dalla Pentecoste all'Avvento. Questa posizione però risulta strana, in quanto Fursa come si è detto è commemorato o il 16 gennaio oppure il 9 febbraio e di conseguenza sarebbe stato “normale” trovarlo inserito in un altro punto dell'opera. Un ulteriore elemento inconsueto rispetto agli altri santi inclusi nella *Legenda* è che per Fursa è assente qualsiasi tipo di riferimento ai suoi dati cronologici e in più non compare nemmeno la spiegazione etimologica relativa al suo nome. Tutto ciò induce a pensare che «si possa trattare di un materiale allo stato grezzo, inserito nell'esemplare di lavoro per illustrare il capitolo che segue»²⁴⁶ per l'affinità tematica che li lega. Infatti, la vita di Fursa precede il capitolo su San Michele²⁴⁷, caratterizzato anch'esso da apparizioni angeliche, da un combattimento tra angeli e diavoli e anche da una lotta tra lo stesso arcangelo Michele e il “drago”, ovvero Lucifero, per la contesa dell'anima di Mosé: tutte tematiche simili a quelle già presenti nel racconto di Fursa, che avrebbe così una funzione preparatoria, accessoria alla storia di San Michele.

²⁴⁴ Iacobus de Voragine, *Legenda aurea*, ed. G. P. Maggioni, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2007.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 3.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 1657.

²⁴⁷ In realtà, anche nel *Martyrologium* di Rabano Mauro il nome di Fursa precede quello di San Michele. Infatti l'erudito carolingio nella voce relativa al 16 gennaio, dopo aver ricordato i vari santi celebrati in quel giorno, tra cui inserisce com'è già stato messo in luce – anche la storia di Fursa, conclude il capitolo menzionando la costruzione della chiesa di San Michele sul sito del cimitero del monastero di Fulda. Probabilmente Rabano Mauro fa un riferimento a questa fondazione perché è un elemento collegato alla sua biografia, essendo stato lui abate di Fulda, e la colloca in questo punto del martirologio in quanto è stata consacrata il 15 gennaio.

In particolare, Iacopo prende come testo di partenza per la sua trattazione la BHL 3213 ed estrapola soltanto quanto ritiene necessario. Infatti, dopo aver tratteggiato con poche pennellate il ritratto del personaggio di Fursa definendolo con l'attributo di *episcopus*, vescovo – carica ecclesiastica che non viene specificata dagli altri mediatori della sua storia, che lo presentano semplicemente come monaco – e sottolineando solo che è arrivato alla fine della sua vita ricco di virtù e bontà, la sua narrazione si concentra immediatamente sulla *visio Fursei*, menzionando anche la versione di Beda, in quanto dichiara esplicitamente che la storia di Fursa *Beda scripsisse creditur*, ma si discosta da essa. È come se citasse il Venerabile come fonte autorevole per la sua storia, ma in realtà, com'è già stato sottolineato, Iacopo assume come testo di partenza la stessa versione della *Vita* scelta già a sua volta come base da Vincenzo di Beauvais: la BHL 3213. Di conseguenza, una possibile fonte della storia di Iacopo potrebbe essere la storia contenuta nello *Speculum Historiale* ed esaminando il racconto della *visio* vera e propria ci si soffermerà più che sulle eventuali somiglianze e discrepanze rispetto all'epitome di Beda su quelle relative al racconto di Vincenzo di Beauvais, in quanto, a parte la versione della *Vita* che entrambi selezionano come punto di partenza, il Bellovacense è citato esplicitamente tra le fonti storiche di cui si serve il predicatore per la compilazione del leggendario. Infatti, leggendo il capitolo CXL della *Legenda* ci si accorge subito che la narrazione di Iacopo assume delle caratteristiche completamente diverse e un *focus* totalmente differente sia rispetto a Beda sia rispetto al Bellovacense. Al centro dell'attenzione di Iacopo non c'è più né l'attività di evangelizzazione dell'Anglia del monaco, né tantomeno la presentazione esaustiva del Fursa personaggio storico vissuto entro la prima metà del VII secolo, ma il domenicano si sofferma sulla *visio* come *exemplum* edificante di condotta per il buon cristiano. Di conseguenza, le informazioni relative alla biografia di Fursa e alla sua attività missionaria sono ridotte al minimo e Iacopo entra subito nel vivo della storia, introducendo fin dalle prime righe le visioni di Fursa o meglio la *visio*, perché le riassume in un'unica visione. Oltre a ridurre all'osso la parte introduttiva relativa al personaggio Fursa, Iacopo toglie anche alcuni episodi della *visio* stessa, sia perché ritenuti poco funzionali rispetto alla sua narrazione, sia perché, essendo la predicazione il fine ultimo della sua opera, cerca di controllare questa massa informe di materiale agiografico, comportandosi un po' come un *editor* moderno e compiendo delle vere e proprie scelte editoriali. Nel primo caso rientra l'eliminazione del lungo incontro con i due vescovi *Beoanus* e *Meldanus*, a cui l'anonimo redattore della *Vita* aveva dedicato particolare attenzione, mentre lui lo rimuove, in quanto sono due figure legate più all'ambiente irlandese, che poco hanno a che fare con il suo pubblico più europeo e latino. Nel secondo caso, invece, rientra il racconto del ritorno nel corpo e la conclusione della storia che è narrata da Iacopo in poche righe, perché scrive semplicemente

*tandem ad proprium reductus est corpus, plangentibus propinquis qui eum mortuum extimabant*²⁴⁸ togliendo dei particolari ormai inutili dal suo punto di vista, in quanto ciò su cui si doveva concentrare il suo pubblico era la *visio* in sé, la disputa teologica tra angeli e diavoli e la punizione di Fursa. Su quest'ultimo punto, Iacopo insiste particolarmente e qui compare esplicitamente nominata la pratica dell'usura, perché si sottolinea che Fursa ha peccato poiché *quandam uestem a quodam usuraio recepit*, circoscrivendo così la categoria alla quale appartiene il peccatore. Questa è una precisazione che invece non si ritrova in Beda o in Vincenzo di Beauvais e, certamente, l'utilizzo del termine *usuraio* da parte di Iacopo da Varazze per definire "la massa infuocata" che viene lanciata contro Fursa dai diavoli non è casuale. Infatti, proprio nel tempo in cui scrive Iacopo si infiammava il dibattito sul peccato dell'usura, tanto che Le Goff la definisce come «uno dei grandi problemi del XIII secolo»²⁴⁹. Il voler sottolineare che l'uomo da cui aveva accettato la veste Fursa fosse proprio un usuraio, il fatto che, come si vedrà più avanti, viene in qualche modo punito anche Fursa stesso per questo peccato, perché rimane ustionato dal contatto con una "figura infuocata" che gli viene scagliata contro dai diavoli e l'ammonimento dell'angelo che gli dice «il fuoco che hai acceso ti ha bruciato» evidenziandone la colpa, quindi, sono espedienti narrativi che ben si inseriscono all'interno di questa disputa teologica e si adattano perfettamente all'intento edificatorio insito nella *Legenda Aurea*.

Proprio in riferimento a questo episodio, un breve estratto della vita di Fursa si ritrova anche nell'opera di un altro predicatore, precedente Iacopo da Varazze: Giacomo di Vitry. La storia di Fursa viene contratta e presentata sottoforma di *exemplum* all'interno dei *Sermones vulgares* o *ad status* e in particolare è compresa nel *Sermo XL*, rivolto *ad hospitalarios et custodes infirmorum*. Qui, la visione vera e propria viene riassunta in poche parole, in quanto si afferma soltanto che l'anima di Fursa *egredetur de corpore* e Giacomo di Vitry si sofferma maggiormente sul fatto che Fursa è accusato dai demoni di aver accettato una *capam a fenerator*. Anche in questa versione, quindi, si sottolinea il fatto che Fursa abbia preso il mantello di un *fenerator*, un usuraio e nelle poche righe che riassumono la sua storia è ripetuto molte volte proprio il termine *fenerator*, quasi in maniera ossessiva (*capam a fenerator*; *animam feneratoris*; *ex anima feneratoris*; *ex fenerator*), tanto da renderlo il fulcro stesso della storia di Fursa. Inoltre, il racconto procede diversamente rispetto alle altre versioni, in quanto in questo *exemplum*, dopo aver abbandonato il suo corpo, Fursa si trova davanti al giudizio di Dio, il quale, avendo ascoltato sia le accuse dei diavoli sia le preghiere degli angeli in suo favore, decide che l'anima di Fursa deve ricongiungersi con il suo corpo al fine di affrontare un periodo di penitenza sulla terra per purgare il peccato commesso. È a

²⁴⁸ Iacobus de Voragine, *Legenda Aurea* cit., p. 1102.

²⁴⁹ J. Le Goff, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Bari, Laterza, 1987, p. 4.

questo punto che, in seguito alla decisione di Dio di non condannarlo all'inferno, ma soltanto a un periodo di punizione sulla terra, i diavoli contrariati scagliano l'anima dell'usuraio addosso a Fursa, che, anche in questo caso, rimane ferito dal contatto come monito da portare con sé una volta tornato nel mondo dei vivi. L'*exemplum* si conclude poi sottolineando che, probabilmente, Fursa non sapeva che il mantello fosse dell'usuraio, ma nonostante l'attenuante concessagli, Giacomo di Vitry ribadisce che egli

debuisset diligenter inquirere, sicut qui in macello carnes emunt, utrum sit sana vel leprosa aut fetida diligenter intendunt²⁵⁰.

In questa prospettiva, Fursa appare molto più umanizzato e meno idealizzato rispetto alle versioni di Beda o Iacopo da Varazze e ciò si ricollega anche al fatto che il genere a cui appartiene questa versione della storia è quello del sermone, che secondo Le Goff è «il più importante mezzo di comunicazione di massa del secolo XIII»²⁵¹. Questo Fursa più umano, peccatore egli stesso (anche se inconsapevolmente), che torna nel suo corpo per scontare la pena impostagli da Dio è un modello di comportamento più concreto e più vicino al pubblico laico al quale si rivolgevano i predicatori con i loro sermoni. Infatti, come sottolinea Chris Wilson, in questo *exemplum* «Fursa's sanctity and sainthood are completely eroded and he is no longer any different from one of the lay people listening to this redacted version of the account»²⁵².

Si segnala che la storia di Fursa si trova poi anche in un altro leggendario successivo: le *Vitae Sanctorum* di Rodrigo del Cerrato. Purtroppo, non essendo disponibile integralmente il testo di tale leggendario, non è stato possibile analizzare il compendio della *Visio Fursei* qui inserito.

In questo paragrafo si è cercato non solo di mettere in luce le caratteristiche peculiari che assume la narrazione della storia di Fursa all'interno delle varie opere di autori che decidono di riprenderla, riscrivendola e rimaneggiandola per adattarla alla propria concezione del testo e alle proprie esigenze, ma ci si è anche soffermati sulle connotazioni diverse che assume la presentazione del personaggio Fursa e sulla *selectio* dei vari episodi principali della sua vita, a seconda degli autori e del testo che la contengono. Considerando il tentativo di suddivisione del testo presentato nel paragrafo *Struttura e contenuto del testo*, il punto 1 Situazione iniziale è stato quindi analizzato in questa parte, in quanto si è ritenuto funzionale per far emergere i “diversi volti” che assume il

²⁵⁰ Giacomo di Vitry, *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, ed. Thomas Frederick Crane, Londra, Nutt for the Folk-Lore Society 1890, p. 46 (n. XCIX).

²⁵¹ Le Goff, *La nascita del Purgatorio* cit., p. 338.

²⁵² C. Wilson, *The Vision of St Fursa in Thirteenth-Century Didactic Literature*, in «Studies in Church History» 47 (2011), pp. 159-170, p. 165.

Fursa personaggio, a seconda dell'autore che rimaneggia la sua storia e a seconda del genere e del collettore in cui è inserita la sua *Visio*. In parte, è stato anche affrontato il punto 8 relativo al ritorno nel mondo dei vivi, in quanto ci si è concentrati sulla fine della sua vita e sulla sua sepoltura. Nel prossimo paragrafo, invece, ci si soffermerà principalmente sul *corpus* delle visioni e di conseguenza si analizzeranno in maniera comparativa e contrastiva i restanti punti in cui è stata suddivisa la *Vita* (2-7).

3.4.2 Analisi comparativa e contrastiva della *Visio* nei testimoni indiretti del testo

Per analizzare il contenuto della *Visio Fursei* nel *corpus* dei testimoni indiretti che la contengono si riprenderà la suddivisione presentata precedentemente e, di conseguenza, si approfondiranno i tre stadi in cui è stata scomposta l' "ossatura" della *visio*:

1. Prima fase: buona volontà/elezione e salita
2. Seconda fase: apprendimento e istruzione
3. Terza fase: testimonianza/missione e ritorno.

1. Prima fase: buona volontà/elezione e salita

Da dove si origina la *visio* e che cosa la fa innescare? Per entrare nel vivo della rappresentazione della *visio Fursei* nei vari testimoni è fondamentale cercare di rispondere a questa domanda. Infatti, la *visio* è come una sorta di "miccia" che per "accendersi" ha bisogno di un input esterno. Questo impulso, nel caso della *visio Fursei* – ma non solo, perché anche in altre visioni è così – è rappresentato dalla condizione di malattia del personaggio e dal *topos* della morte apparente. Ancora prima però di approfondire questo aspetto, bisogna soffermarsi su un altro punto: chi è la persona a cui è concessa la visione dell'Aldilà? Nel nostro caso, com'è già stato messo in luce, è il monaco irlandese Fursa, ma a prescindere dalla sua identità, è necessario tenere presente che la persona a cui è accordato l'accesso all'aldilà è un individuo scelto da Dio, in quanto possiede delle determinate caratteristiche che lo rendono l'intermediario ideale attraverso il quale la parola divina può rivelarsi. Descritto in questi termini così materialistici, Fursa sembra perdere le connotazioni di personaggio/protagonista illustrate precedentemente, ma in realtà ciò è strettamente correlato al fatto che ci si sta concentrando sulla *visio* e se il protagonista della *Visio Fursei* è ovviamente Fursa stesso, celebrato in quanto *vir vitae venerabilis*, quando si analizza la *visio* vera e propria perde di senso soffermarsi strettamente sul Fursa uomo realmente esistito, in quanto, come nota Segre, è immediatamente chiaro che «i protagonisti dei viaggi ultraterreni e delle visioni non

sono veri personaggi²⁵³» perché tutto ciò che avviene nei viaggi o, come nel nostro caso, nelle visioni, dipende strettamente da «una volontà esterna, divina». Infatti, nelle sezioni testuali relative al racconto della *visio* che verranno approfondite di seguito, è come se Fursa fosse una sorta di marionetta nelle mani di Dio e ciò è visibile anche perché appare spesso in balia degli eventi e delle decisioni divine. Ritorniamo ora sulla “miccia” che dà origine alla *visio* e osserviamo dapprima come si innesca nella *Vita Fursei* e poi come si evolve nelle varie epitomi dell’opera.

L’anonimo redattore della *Vita* racconta che, mentre Fursa sta tornando nella sua terra natia per raggiungere la famiglia, viene colto da un malore, una *molestia* che dapprima gli rende difficoltoso procedere autonomamente e lo costringe a sorreggersi a un compagno di viaggio e successivamente lo paralizza completamente, tanto che non riesce nemmeno a raggiungere la casa paterna da solo, ma *quasi iam mortuus ad proximam deportatus est casam*. Quindi viene introdotto anche il *topos* della morte apparente, dato che viene descritto come se fosse praticamente morto e poi da qui, come si vedrà, prende avvio la narrazione vera e propria della prima *visio*.

Anche Beda nell’*Historia Ecclesiastica* nomina la malattia, ma non si dilunga nelle descrizioni, presentandola semplicemente come il mezzo attraverso il quale Fursa ha potuto accedere alla *visio* e di conseguenza al mandato missionario impostogli. Scrive, infatti, senza specificare né il dove né il quando, che *Vbi quadam infirmitate corporis arreptus, angelica meruit uisione perfrui*²⁵⁴, togliendo la parte relativa al ritorno di Fursa nella terra natale, in quanto non rientra nell’area di suo interesse e difatti usa la *visio* come mero espediente per introdurre l’evangelizzazione del territorio inglese e la fondazione del monastero di Cnobhere. Anche in questo caso²⁵⁵, c’è una sorta di sdoppiamento di questo momento della malattia, poiché è come se Beda iniziasse a introdurre al lettore la prima visione di Fursa, ma poi, spinto dalla necessità di rappresentare la sua attività missionaria in East Anglia, interrompe il discorso della visione per introdurre il monastero fondato dal santo. Successivamente, forse rendendosi conto di non aver esposto quanto contenuto nella *Vita* circa la prima visione del monaco, Beda reintroduce il tema, riprendendo la narrazione esattamente dove l’aveva interrotta ovvero con la malattia di Fursa. Infatti, come se non avesse introdotto una parentesi più storica e biografica, scrive

²⁵³ Segre, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell’aldilà* cit., p. 29.

²⁵⁴ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., p. 84. “Una volta, caduto ammalato, ebbe il privilegio di godere di una visione angelica”.

²⁵⁵ Si è già parlato di un caso analogo di sdoppiamento nella narrazione di Beda, per quanto concerne il punto della narrazione relativo alla sepoltura del corpo di Fursa e alla sua incorruttibilità.

Procedente tempore et ipse sibi monasterium, in quo liberius caelestibus studiis uacaret, construxit; ubi correptus infirmitate, sicut libellus de uita eius conscriptus sufficienter edocet, raptus est e corpore, et a uespera usque ad galli cantum corpore exutus [...] ²⁵⁶.

L'elemento di raccordo tra i due momenti narrativi è proprio il monastero – a ulteriore riprova che questo è il vero protagonista dell'epitome di Beda – e poi il Venerabile si serve di alcune categorie grammaticali specifiche, come l'avverbio di luogo *ubi* e il pronome *ipse sibi*, come “spie” testuali per esplicitare al suo lettore il collegamento con la parte precedente. Inoltre, è proprio in questo punto della narrazione in cui lo storico inglese sta abbandonando la sua *comfort zone* per dedicarsi al racconto della visione dell'aldilà, che sente anche la necessità di riprendere in causa la sua fonte, ovvero il *libellus de uita eius*, quasi come a volersi giustificare per quello che segue, che sembra apparentemente discostarsi dallo scopo principale della sua opera.

Invece, nelle loro forme compendiate della *visio Fursei*, sia Rabano Mauro sia Vincenzo di Beauvais riprendono esattamente le stesse parole che si trovano nel testo della *Vita* per introdurre il *topos* della malattia: *quadam die corporis aegrotantis molestia corripitur*. Infatti, seppur in forma più stringata, entrambi fanno riferimento al fatto che Fursa viene sorpreso da un malore proprio mentre sta andando a fare visita ai familiari, ma se Rabano Mauro scrive esplicitamente che sta tornando in patria, *in Hibernia*, il Bellovacense si limita a nominare i parenti senza sottolinearne la provenienza. Inoltre, Rabano Mauro esplicita poi che lo scopo di questa visita sarebbe proprio quello di predicare loro il verbo divino e infatti ricorre a una subordinata finale introdotta da *ut* (*ut inter illos sacri verbi semina spiritualibus seminaret eloquiis*) che non compare né in Vincenzo né nell'anonimo redattore della *Vita* ²⁵⁷. Poi, mentre Rabano Mauro lo descrive come *in exstasi raptus* e *quasi examinis*, il Bellovacense rimane più fedele al testo della *Vita* riprendendone il *topos* della morte apparente e ribadendo che viene condotto alla casa paterna *quasi iam mortuus*.

Nella *Legenda Aurea* è completamente assente il “motivo” della malattia per avviare il racconto della *visio*. Infatti, Iacopo dipinge Fursa come un uomo degno di virtù e bontà che si trova ormai alla fine della sua vita e a un certo punto scrive *spiritum emisit*, facendo intendere che muore.

²⁵⁶ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., pp. 84-86. “Con l'andare del tempo egli si costruì un monastero dove potersi dedicare con maggiore libertà alle pratiche celesti; e qui, in occasione di quella malattia – com'è esaurientemente spiegato nel libro che racconta la sua storia –, rapito dal corpo e liberato da esso dalla sera fino al canto del gallo [...]”.

²⁵⁷ Anche Vincenzo di Beauvais ricorre a una struttura subordinata per esprimere l'azione della predicazione di Fursa tra i parenti, ma, a differenza di Rabano, predilige una subordinata temporale introdotta dal *dum* che serve per collocare temporalmente l'evento dell'improvvisa malattia di Fursa. Invece l'anonimo redattore della *Vita* predilige una coordinata introdotta dall'*et* per descrivere l'azione della predicazione di Fursa (*et inter illos sacri verbi semina spiritalia spiritalibus seminaret eloquiis*) e di conseguenza cambia leggermente il senso della frase, in quanto non è il fine ultimo della visita ai parenti, ma sembra che Fursa stia predicando la parola del signore durante il suo viaggio di ritorno a casa.

Poi inizia subito la narrazione della *visio* e, soltanto alla fine della sua voce dedicata al santo, si capisce che anche in questo caso la morte è apparente, perché conclude la storia di Fursa scrivendo:

Tandem ad proprium reductus est corpus, plangentibus propinquis qui eum mortuum extimabant. Ille autem aliquanto tempore superuixit et in bonis operibus laudabiliter uitam finuit²⁵⁸.

Qui è come se ci fossero alcune discrepanze narrative, che portano il lettore moderno²⁵⁹ della *Legenda* a rivalutare l'intero episodio. La prima discordanza riguarda la nomina dei parenti di Fursa, che però compaiono all'improvviso nel racconto, senza che siano stati menzionati in precedenza, in quanto il domenicano, a differenza dei predecessori, non riporta alcun viaggio del santo in direzione della patria d'origine per visitare i familiari. Sempre in questa frase finale del capitolo CXL della *Legenda*, c'è un'ulteriore discordanza, in quanto soltanto in questo punto di chiusura del racconto compare l'espedito della morte apparente, utilizzato invece da altri mediatori e dall'autore della *Vita* per introdurre la *visio*. Di conseguenza, mentre all'inizio il lettore è portato a credere che Fursa sia morto e sia passato all'altro mondo, poi, è costretto a ricredersi e a rivalutare tutta la storia della *visio* alla luce di quanto scoperto, dato che, soltanto alla fine, Iacopo lo rende partecipe del fatto che Fursa ha vissuto un'esperienza extra-corporea quando era ancora in vita. Infine, l'ultimo elemento che non torna completamente nell'esposizione dell'agiografo è che introduce Fursa come un uomo in fin di vita, per indurre il pubblico a credere che effettivamente sia morto, ma poi, una volta svelato l'arcano relativo al suo trapasso, scrive che Fursa rimane in vita *aliquanto tempore* compiendo opere meritevoli, smentendo quindi la figura del personaggio in punto di morte che ci presenta all'inizio della storia.

Nell'*exemplum* della *visio* tratto dal *Sermo* di Giacomo da Vitry, dato che il predicatore riporta la *visio* soltanto come caso di "punizione" esemplare per il peccato dell'usura, non è presente alcun riferimento né alla malattia né alla morte apparente di Fursa, ma si dichiara soltanto che l'anima esce (Giacomo usa il verbo *egredior*) dal suo corpo, senza specificare ulteriori dettagli in merito e focalizzandosi subito sulla parte della *visio* per lui rilevante, spunto dell'intero *exemplum*: il contatto con il *fenerator*.

Dopo aver delineato l'espedito scelto dai vari autori per introdurre la propria versione della *visio Fursei*, a questo punto si deve entrare nel vivo della *visio*, chiedendosi in cosa consista, quale sia il fulcro del racconto, chi siano i personaggi che compaiono e quali siano i luoghi

²⁵⁸ Iacobus de Voragine, *Legenda aurea*, cit., p. 1102. "Alla fine fu ricondotto nel suo corpo, mentre i suoi cari piangevano credendolo morto. Visse ancora per un bel po' di tempo e concluse la sua vita in modo encomiabile, compiendo buone opere".

²⁵⁹ Si è specificato che il discorso vale per un lettore moderno, in quanto la *Legenda Aurea* appartiene al genere delle *legendae novae*, che nasce nel XIII secolo in seno agli Ordini Mendicanti e risponde proprio alla loro esigenza di raggiungere un pubblico più vasto con le loro predicazioni. Di conseguenza, questi testi più che essere letti venivano recepiti oralmente dal pubblico destinatario delle prediche.

dell'aldilà che si visitano. Bisogna però premettere che nel testo originale della *Vita*, com'è già stato messo in luce, ci sono due visioni distinte: la prima è quella "preparatoria" e la seconda è quella vera e propria, che avviene a distanza di tre giorni. Sulla stessa linea si presenta la visione anche nello *Speculum Historiale*, tanto che Vincenzo, addirittura, rende visibile questa bipartizione perfino sulla pagina, suddividendo i due momenti e dedicando a ciascuno un capitolo *ad hoc*: alla *visio* preparatoria riserva il capitolo LXXXI, alla seconda visione il successivo, LXXXII. Però, non tutti i mediatori presentano questa distinzione in modo così chiaro e alcuni addirittura sintetizzano il racconto in un'unica visione. Nel primo caso rientra Beda perché non specifica chiaramente che Fursa vive due visioni, tanto che non impiega nemmeno esplicitamente il termine *visio*, ma per il racconto della prima visione scrive *raptus est e corpore* e poi nel giro di poche righe esaurisce l'argomento; mentre per la seconda scrive *rursum eductus*, quindi, tramite l'utilizzo dell'avverbio *rursum*, si capisce che è un'altra esperienza visionaria, successiva alla prima. Nell'ultimo caso, sono compresi sicuramente Iacopo da Varazze e Giacomo da Vitry ed essendo entrambi autori di opere che sono caratterizzate già dalla *brevitas* come tratto distintivo, questo non sorprende.

Il resoconto di Rabano Mauro, invece, è ambiguo in quanto, pur non raccontando in maniera diffusa le visioni, fa trasparire che Fursa ne abbia avuta più di una, perché prima sottolinea che il monaco vive una sorta di epifania, poiché quando riprende conoscenza e ritorna nel suo corpo in seguito alla malattia, Fursa *agnovit angelicam esse visionem* e poi, sempre recuperando la distinzione temporale riportata nella *Vita* e citandola direttamente (*sicut liber Vitae ipsius testatur*), dichiara che *tertia vero nocte iterum ab angelis sublatus mirabiles vidit visiones*²⁶⁰. Parla quindi di *visiones* al plurale e poi, non potendo dilungarsi nella trattazione di queste, in quanto sta scrivendo una voce appartenente a un martirologio, rimanda il lettore interessato ad approfondire il tema a consultare direttamente il *liber* dell'anonimo e si concentra invece sugli effetti di tale/i visita/e nell'aldilà.

Per quanto concerne il contenuto della prima *visio*, dopo essere stato avvolto dalle tenebre, Fursa vede comparire dapprima solo *quatuor manus* che lo sollevano verso l'alto e poi questi corpi estranei, che non vengono ancora definiti come figure angeliche, si mettono a volare e l'anonimo si sofferma di nuovo a descrivere altri dettagli del loro corpo: le penne del colore della neve. A questo punto, scrive che Fursa *quasi per caliginem angelica cernebat corpora*, sottolineando che condivide gli stessi sospetti del lettore e, ricorrendo a una sorta di *climax* ascendente, infine, dichiara che salendo sempre più in alto si rende conto che sono creature celesti e li chiama esplicitamente angeli. Qui da un lato il biografo utilizza una tecnica di *ralenti* per aumentare il senso di sospensione nel suo pubblico, perché presenta solo delle "parti angeliche" instillando il dubbio che si tratti o meno

²⁶⁰ Hrabanus Maurus, *Martyrologium* cit., p. 44.

di figure celesti; dall'altro lato è come se stesse fornendo al suo uditorio degli indizi per capire autonomamente che la narrazione si è spostata nel mondo ultraterreno e che sono veramente angeli, perché Fursa è stato trasportato in cielo. Infatti, ciò che fa scattare il *clic* nel suo pubblico è la presenza di alcuni elementi tipici dell'aldilà, come il contrasto tra l'oscurità delle tenebre e la luce, il candore delle creature celestiali, il bagliore fortissimo che impedisce di vedere altro se non *luminis claritatem* e anche la *caliginem*, sempre presente quando i visionari o i viaggiatori accedono in un mondo altro. Nell'esplorazione di questo luogo, Fursa è guidato da tre angeli che lo rendono partecipe della gioia celeste, in quanto è circondato ovunque da bellezza, luce, dolci melodie dei canti angelici e la sua anima è completamente in pace. Il monaco cerca di perlustrare meglio il posto che sta visitando, ma dice che, a causa dello splendore della luce, non riesce a distinguere bene ciò che lo circonda e infatti nella *visio* non si trova una descrizione topografica accurata di questo paradiso. A un certo punto, proprio mentre è intento nell'assorbire quanti più dettagli possibili, una figura indefinita, *unus ex supernis agminibus*²⁶¹ ordina all'angelo che lo sta conducendo per quei luoghi di riportarlo sulla terra, in quanto non era ancora giunto il suo momento e qui, nel giro di poche righe, viene ripetuto per tre volte il termine *sollicitudo*: due volte *sollicitudinem* e una *praedicta sollicitudine*, sottolineando che Fursa, prima di poter partecipare alla gioia celeste, deve necessariamente compiere la missione divina affidatagli. Questa prima *visio* si conclude così con Fursa che, contro voglia, rientra nel suo corpo, mentre gli angeli lo accompagnano nel suo viaggio di ritorno, cantandogli alcuni salmi. Il ritorno nel corpo ovviamente è imprescindibile, in quanto il monaco diventa strumento di Dio attraverso il quale può manifestare la sua grandezza e diffondere la sua Parola e il suo insegnamento agli altri uomini. Quando riassume sembianze umane, Fursa è disorientato, inquieto e cerca di spiegarsi quanto è avvenuto, ma senza successo. Qui, il redattore anonimo riprendendo il *topos* della malattia e della morte apparente si concentra anche sugli effetti fisici e corporei di questo ritorno e, lasciando in sottofondo il canto degli angeli che pian piano scompare, descrive la ricomparsa del *roseo colore* sul suo volto. Successivamente, sono subito mostrate le emozioni dei parenti che, credendolo morto, sono attoniti dalla situazione. Essi incarnano la reazione che invade anche l'ascoltatore o il lettore della *visio Fursei* e, proprio come il pubblico della *visio*, fungono da espediente per narrare all'interno del racconto l'avvenimento straordinario e il relativo insegnamento appreso da Fursa.

Allo stesso modo, Vincenzo di Beauvais nello *Speculum* si dilunga nel racconto del *primo eius raptu ac reditu* dedicandogli il capitolo LXXXI. Qui, non si segnalano variazioni significative, ma lo storico riprende i medesimi elementi presenti già nella *Vita*. Si può soltanto notare che c'è

²⁶¹ Anche l'utilizzo di questo termine, che potrebbe sembrare strano in quanto appartiene al lessico militare significando "esercito", non deve stupire, in quanto spesso le figure angeliche o gli intermediari di Dio sono definiti proprio come "soldati" schierati nel suo *agmen* celeste per compiere la sua volontà.

un'insistenza minore su dettagli quali il candore delle figure angeliche (le piume non vengono classificate con l'aggettivo *niveus*) e il loro splendore, in quanto in più occasioni “taglia” le espansioni retoriche del biografo relative alla luce che emanano questi corpi celesti. Anche in questo testo, Fursa è guidato da tre angeli che lo accompagnano nel viaggio e cantano alcuni salmi e la narrazione della *visio* procede analogamente con l'intervento di *unus ex supernis agminibus* che ordina il ritorno di Fursa nel suo corpo. Il monaco, nuovamente, reagisce a questo comando controvoglia e gli angeli lo sollecitano a ritornare sulla terra per compiere la *sollicitudo* impostagli e lo accompagnano a riassumere sembianze umane cantando un salmo²⁶². Qui Vincenzo, a differenza del biografo, non descrive gli effetti fisici, immediatamente visibili del ritorno nel corpo dell'anima di Fursa, ma si limita a riportare la reazione stupefatta dei parenti e poi il resoconto del monaco relativo all'esperienza vissuta.

Contrariamente Beda, come già sottolineato, riduce al minimo questa prima esperienza visionaria del monaco, concentrandosi maggiormente sugli effetti di questa *visio*. Si ritrovano comunque alcuni elementi già presenti nel *libellus*, che Beda esplicitamente chiama in causa nel momento in cui si dedica all'esposizione delle avventure ultraterrene. Infatti, torna l'immagine dell'esercito celeste e l'elemento del canto angelico, dato che scrive che *angelicorum agminum et aspectus intueri et laudes beatas meruit audire*²⁶³, ma in più sottolinea che Fursa ha potuto accedervi per “merito”. Beda poi, a differenza del biografo, esplicita qui la funzione della *visio*, poiché scrive

in qua ammonitus est coepto uerbi ministerio sedulus insistere, vigili consuetis et orationibus indefessus incumbere, eo quod certus sibi exitus sed incerta eiusdem exitus esset hora futura, dicente Domino: *Vigilate itaque, quia esciti diem nequem horam*.²⁶⁴

Il Venerabile, quindi, anticipa già in questa prima visione il mandato missionario affidato a Fursa, che invece nella *Vita* si troverà espresso nella seconda *visio*. Inoltre, introduce anche una sorta di ammonimento per tutti i suoi lettori, in quanto ricorda loro, riportando una citazione del *Vangelo* di Matteo²⁶⁵, di prestare attenzione in quanto la morte è un avvenimento certo per tutti, ma di prepararsi spiritualmente e non farsi cogliere impreparati da essa, perché può avvenire in qualsiasi momento, dato che dipende strettamente dalla volontà di Dio. È come se Beda riassumesse

²⁶² Anche il Bellovacense cita il riferimento esatto ai salmi che vengono cantati dagli angeli.

²⁶³ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., pp. 86-87. “[...] ebbe il privilegio di vedere le schiere angeliche e udire le loro lodi beate”.

²⁶⁴ Ivi, p. 84-85. “[...] attraverso la quale gli fu indicato di proseguire con solerzia l'impegno di predicazione che si era assunto, di dedicarsi instancabilmente alle veglie consuete e alle preghiere, perché la sua morte era certa, ma incerto il momento in cui essa doveva avvenire, secondo l'ammonimento del Signore: *Vigilate, perché non sapete né il giorno né l'ora*”.

²⁶⁵ La frase è tratta dal *Vangelo* di Matteo 15 (13) dalla parabola delle dieci vergini.

con questa citazione evangelica il lungo discorso relativo alla morte che si trova nella *Vita* alla fine della seconda visione del monaco, quando, avendo compreso che ormai è giunta l'ora del suo ritorno, egli chiede ai vescovi *Beoanus* e *Meldanus* quanto avrebbe dovuto attendere per la fine del mondo. Infatti, dapprima gli viene risposto che non deve temere, in quanto deve sopportare solo il cammino di un giorno e poi che la fine della creazione, seppur vicina, non è imminente, in quanto *mortalitas vero propter dei patientiam modicum quidem detenta est*²⁶⁶. Entrambi gli scrittori sottolineano quindi che la decisione è nelle mani di Dio. Si deve però tenere presente che lo storico anglosassone plasma la narrazione rendendola funzionale alla sua cronaca e facendo sembrare che, proprio in seguito a questa *visio* (*qua uisione confirmatus*), Fursa, per perseguire quanto gli era stato raccomandato, avrebbe fondato il monastero di Cnobhere. Non indugia nemmeno sulla descrizione del ritorno al corpo, ma la accenna soltanto e utilizza questo riferimento come mero espediente narrativo per introdurre e segnalare la nuova visione.

Per Rabano Mauro, Iacopo da Varazze e Giacomo da Vitry non ci si può soffermare sul contenuto della prima *visio*, in quanto il primo, com'è già stato messo in evidenza, parla di *visiones* al plurale senza soffermarsi sul contenuto, ma rimandando direttamente alla fonte; mentre gli altri due predicatori domenicani la presentano come un'unica *visio* e si soffermano in particolare, più che sull'esperienza mistica in sé e sulla visita dell'aldilà, sull'episodio esemplare dell'ustione.

A tre giorni di distanza dalla prima visione, il *libellus de vita eius* racconta che Fursa vive una nuova esperienza ultraterrena. Di nuovo, il biografo introduce la seconda *visio* servendosi dell'espediente della malattia e della morte apparente, in quanto scrive che Fursa *tenebris inruentibus, pedes eius frigore ingravati duruerunt; manibusque in oratione estensi, laetus exceptit mortem*²⁶⁷, ma non solo, perché è come se preparasse l'uditorio a vivere una nuova esperienza visionaria, anticipando che il monaco stesso ha questo presentimento, ricordandosi che la prima *visio* era stata preceduta proprio da sintomi analoghi. Questa volta, però, non è accolto dal suono angelico delle voci celesti e tantomeno dalla luce eterea e dal senso di pace tipico del paradiso. Infatti, sente *horribiles magnae multitudinis voces clamantium*, tanto che cerca di sfuggire da questa visione, spalancando gli occhi, proprio come quando si vuole scappare da un incubo, ma non può, dato che è già nell'aldilà e infatti gli riappaiono le tre guide celesti, che cercano di calmarlo cantando soavemente. Anche in questo punto della narrazione compaiono dei “motivi topografici”²⁶⁸, che mettono sull'attenti il lettore sia medievale sia moderno, facendogli

²⁶⁶ Ciccacese, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi*, cit., pp. 210-211. “Vero è che la Morte è stata un poco trannennuta grazie alla pazienza di Dio [...]”.

²⁶⁷ Ciccacese, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi* cit., pp. 196-197. “[...] al calar delle tenebre i suoi piedi si irrigidirono nella morsa del freddo; levate le mani in preghiera, accolse lieto la morte”.

²⁶⁸ Il termine rimanda al titolo *Motivi topografici dell'aldilà* del primo capitolo del volume di Alison Morgan, *Dante e l'aldilà medievale* in cui la studiosa illustra in maniera approfondita proprio i motivi caratteristici, tipici delle visioni.

comprendere che sta per essere introdotto in un nuovo aldilà, ancora prima che gli venga specificato che è un luogo infernale. Queste prime spie infernali sono: il clangore, le voci che non sono più soavi, ma *horribiles* e il fatto che il protagonista sia privo della vista e non riesca a scorgere niente se non la sua guida, ovvero i tre angeli. Poi appaiono sulla scena anche gli abitanti di questo aldilà: i diavoli. Anche per la loro descrizione l'anonimo ricorre a dei *topos* descrittivi, perché sono presentati come figure deformi, animalesche, incorporee, che ululano, strepitano, bestemmiano, lottano tra loro avanzando come una *nigram nubem* o una *horribilem et volaticam umbram*. A questo proposito interviene anche il biografo stesso, sottolineando che questa descrizione dei diavoli come una massa minacciosa e informe di colore scuro è volta a instillare timore e ansia nel visionario, che si trova dinanzi a questo spettacolo orribile e pungola il *prudens lector* specificando che dovrebbe essere già avvezzo a tali espedienti narrativi e, di conseguenza, dovrebbe riconoscerli autonomamente. Dopo che sono stati presentati gli abitanti di questo spazio, dinanzi agli occhi di Fursa scoppia poi una specie di guerriglia e i diavoli cercano di impossessarsi della sua anima, accusandolo di essere un peccatore, in quanto affermano, che «*Non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus, digni sunt morte (Rom. 1, 32)*²⁶⁹». Questa citazione biblica che viene inserita è la chiave di lettura della *visio* ed è una sorta di elemento prolettico, che, apparentemente, sembra privo di importanza in quanto viene inserito *en passant* in questo dibattito tra angeli e diavoli per la contesa dell'anima di Fursa, ma poi assumerà rilievo, rappresentando una sorta di avvertimento per il lettore, che man mano che procede nella lettura o nell'ascolto del testo deve tenere presente questo "campanello d'allarme", ovvero che Fursa ha una "macchia" su di sé da purgare, nonostante non sia lui peccatore in prima persona. Interviene poi nella disputa a sostegno dei suoi scagnozzi anche il padrone assoluto del nuovo aldilà visitato dal monaco, ovvero Satana, che viene associato come da tradizione a un serpente, ma *victus*, in quanto si vede sfuggire l'anima di Fursa e cerca di rincarare la dose, accusandolo di aver pronunciato spesso *otiosos sermones*. Si innesca così un serratissimo dibattito teologico a colpi di citazioni bibliche tra il diavolo e gli angeli, che viene momentaneamente interrotto con una prima vittoria dei messi di Dio che, certi dell'innocenza di Fursa, rimandando al giudizio divino per qualsiasi tipo di decisione relativa alla sua anima, mettono a tacere il diavolo, togliendogli la possibilità di replica. Quindi, si sospende per un attimo il verdetto sull'anima di Fursa e viene intercalata una specie di parentesi narrativa che tiene in sospenso il lettore, ritardando il momento in cui scopre il destino di Fursa, ancora sospeso tra l'inferno e il paradiso. Infatti, approfittando dell'apparente momento di quiete, l'angelo invita Fursa a guardare il

Queste costanti creano una sorta di rete intertestuale tra le varie esperienze visionarie e sono elementi di riferimento per il pubblico stesso, in quanto la loro presenza garantiva ai lettori medievali la veridicità e la validità del racconto visionario stesso.

²⁶⁹ Ciccicarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi* cit., pp. 198-199. "È degno di morte non solo chi fa un peccato, ma anche chi consente con chi lo fa".

mondo dall'alto e sotto di lui, dapprima vede una *vallem tenebrosam*, ma anche *quattuor ignes*. L'angelo lo incalza con una domanda retorica, chiedendogli se sa che cosa rappresentino questi quattro fuochi e, dopo aver ricevuto una risposta negativa da Fursa, inizia una sorta di predica in cui gli spiega che ciascun fuoco corrisponde a un vizio diverso – rispettivamente alla menzogna, alla cupidigia, alla discordia e alla durezza di cuore – ma poi essi si uniscono a formare un'unica massa infuocata, dato che questi peccati sono strettamente dipendenti l'uno dall'altro e si alimentano a vicenda. Subito dopo, Fursa vede il fuoco avvicinarsi sempre di più e teme di essere bruciato dalle fiamme, ma l'angelo lo ammonisce bonariamente dicendogli non aver paura in quanto «*quod non accendisti non ardebit in te*»: questo è un ulteriore elemento prolettico, che assumerà valore solo alla luce di tutta la *visio*. Dopo questa breve parentesi istruttiva, si riprende la disputa esattamente nel punto in cui era stata interrotta e, a suon di citazioni e riferimenti biblici, ancora una volta, gli angeli riescono ad averla vinta sui diavoli. Questa sezione della *visio* nella versione dell'anonimo è molto dettagliata, prolissa, ricca di insegnamenti teologici funzionali ai lettori medievali. In seguito alla vittoria dell'esercito di Dio sui diavoli, a Fursa è quindi concesso di godere della visione del paradiso. Qui c'è proprio un cambiamento di scenario che fa immediatamente comprendere che ci si trova in uno spazio diverso: tutto di nuovo è avvolto dalla luce, dallo splendore, dal candore. Anche lo stato d'animo del personaggio cambia, perché Fursa non è più impietrito dal terrore del fuoco e dei demoni ed è proprio in questo luogo paradisiaco che incontra *duos venerabiles viros illius provinciae*: i vescovi Beano e Meldano.

Per introdurre la seconda *visio*, Vincenzo inizialmente segue i motivi narrativi che si ritrovano anche nella *Vita*, presentando il monaco nel suo letto, provato dopo la prima esperienza mistica, che *quasi somno gravatus* all'improvviso inizia a sentire delle voci orribili e cerca di scappare dal presunto incubo che sta vivendo, ma, quando apre gli occhi, capisce di trovarsi di nuovo nell'aldilà perché gli riappaiono le tre guide angeliche. Il racconto procede analogamente, ma taglia alcuni particolari poco funzionali alla sua narrazione storica, come la descrizione dei corpi dei demoni e l'ammiccamento al lettore che introduce il biografo a proposito del comportamento dei diavoli: questi sono tutti elementi sacrificabili all'interno dell'opera di Vincenzo, in quanto non apportano conoscenze utili al suo pubblico. Successivamente la narrazione dello *Speculum* si discosta in maniera più evidente dalla *Vita* dato che il domenicano francese riduce notevolmente la disputa teologica tra angeli e diavoli per la contesa dell'anima di Fursa, scrivendo soltanto un generico *adversario virum sanctum blasphemante et eum in multis accusante*²⁷⁰ ma non solo, in

²⁷⁰ Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*, ed. Douai, ex officina typographica Baltazaris Belleri, 1624, p. 927.

quanto toglie anche la parte didattico-moraleggiante relativa alla spiegazione del fuoco aereo simboleggiante i peccati dell'uomo, menzionandolo solo quando Fursa contempla quanto gli sta sotto: una *vallem tenebrosam* e un *ignem in aere ardentem*. L'unica notazione formativa che viene ripresa dalla *Vita* e inserita anche qui è quella che fornisce l'angelo in risposta al timore del monaco che, vedendo il fuoco avvicinarsi, ha paura di rimanerne bruciato. Proprio per tranquillizzarlo, una delle guide angeliche lo avvisa che, sebbene sia un fuoco grande e terribile, non deve preoccuparsi perché *quia non accendesti, non ardebit in te* e infatti sottolinea che *secundum merita operum singulos examinat, quia uniuscuiusque cupiditas in eo ardebit*²⁷¹. Quindi lo storico in questo caso interviene in maniera importante sul testo originario espungendo alcuni episodi, poiché nella sua opera non hanno ragione di essere riportati, perché essendo uno *speculum historiale*, l'erudito include la vicenda di Fursa proprio considerandolo al pari di un personaggio storico. Di conseguenza, tratta e narra anche la parte relativa alla *visio* come un qualsiasi evento realmente accaduto e non si sofferma sugli *excursus* morali e didattici inseriti dall'agiografo, perché per lui hanno maggior importanza gli avvenimenti, le *res gestae* memorabili della vita di Fursa. Non può però togliere completamente il riferimento al fuoco aereo, perché la visione di questo enorme fuoco che si avvicina pericolosamente al monaco è un elemento prolettico funzionale alla sua narrazione per introdurre poi l'episodio dell'ustione, che non può essere tralasciato in quanto è un evento memorabile della sua vita e per questo motivo è degno di essere ricordato. Successivamente anche Vincenzo, come il biografo, riprende a esporre la disputa tra angeli e diavoli, ma, di nuovo, seleziona solo quanto ritiene utile ai fatti che deve trattare e per questo motivo tra le varie accuse avanzate dai diavoli a Fursa nella *Vita*, egli sceglie quella relativa all'aver accettato *dona iniquorum*, perché nuovamente è un input da tenere presente poi alla luce della bruciatura. Senza dilungarsi troppo sulle reciproche accuse di angeli e diavoli a proposito dei presunti peccati di Fursa, Vincenzo segnala semplicemente la vittoria degli angeli sui diavoli e l'accesso del monaco al paradiso. Questo aldilà è connotato con le stesse caratteristiche della *Vita*, ovvero la presenza delle schiere angeliche che cantano e anche qui compaiono *duos venerabiles praesules illius provinciae in qua natus erat* che prendono la parola prima che Fursa venga ricondotto sulla terra. Lo storico però non riporta i nomi dei due vescovi, probabilmente in quanto non ha reperito notizie storiche sufficienti a garantirne l'affidabilità e, di conseguenza, preferisce soltanto citarli sotto questa etichetta generica di "due venerabili antenati". In particolare essi intervengono in risposta alla reazione contraria di Fursa, che è turbato dall'idea di tornare *ad speculum* e, per rassicurarlo, gli comunicano che avrebbe dovuto sopportare soltanto il cammino di un giorno. Successivamente Vincenzo compendia gli insegnamenti tramandati dai due uomini scrivendo *cumque eum de modo*

²⁷¹ Ibidem.

*vivendi docuissent e multis sermonis hortati fuissent*²⁷² per poi dedicarsi all'episodio più importante della *Vita Fursei*: l'ustione dovuta al contatto con il peccatore.

Anche nell'*Historia Ecclesiastica* la seconda *visio* prende avvio a distanza di tre giorni. Beda sintetizza alla perfezione il contenuto della visione, specificando che i luoghi visitati da Fursa in questa occasione sono due in quanto *uidit non solum maiora beatorum gaudia sed et maxima malignorum spirituum certamina*. Poi in poche frasi ne riassume l'intero contenuto, menzionando la disputa teologica tra angeli e diavoli, le accuse che gli rinfacciano i *daemones*, il sostegno da parte degli angeli e anche gli insegnamenti appresi dai *uiris iustis*, ovvero da Beoano e Meldano, che però non vengono nominati. Rimanda il lettore che non si accontenta del suo riepilogo a leggere direttamente il *libellum*, anche per trarne un *profectus spiritalis*. L'unica parte che ritiene importante e su cui infatti si sofferma è quella relativa alla descrizione del fuoco aereo. La spiegazione dei quattro fuochi coincide con quella avanzata dal biografo, ma lo storico inglese amplia il commento relativo ai quattro vizi che corrispondono ai quattro fuochi, esplicitando alcuni insegnamenti morali al suo lettore e adottando la prima persona plurale. L'uso del *nos* include Beda stesso tra i peccatori e sembra che, in questo modo, mettendosi sullo stesso piano, lo storico cerchi un punto di contatto per familiarizzare con il suo pubblico, coinvolgendolo direttamente al fine di far arrivare con maggior efficacia il messaggio educativo insito negli *opera omnia* dello storico: il *contemptus mundi*. Quindi il buon cristiano deve rinunciare alla materialità della vita, all'attaccamento ai beni terrestri, che innescano i quattro vizi (menzogna, cupidigia, discordia e durezza di cuore) e condurre un'esistenza in cui, tramite le buone opere, il pentimento per i peccati commessi e la carità ci si possa innalzare e avvicinare a Dio. Secondo la modalità tipica della sua scrittura, dopo aver introdotto questa parentesi educativa, Beda riprende brevemente quanto stava esponendo prima di "interrompersi", facendo nuovamente riferimento alla disputa tra angeli e diavoli e alla schiera dei *uirorum de sua natione sanctorum* – perifrasi a cui ricorre per rappresentare l'incontro con i due vescovi – ma senza aggiungere niente di nuovo alla sua narrazione e utilizzando tale ripresa come raccordo narrativo per procedere con il racconto del ritorno al corpo di Fursa.

2. Seconda fase: apprendimento e istruzione

Questa seconda fase è presente in maniera chiara ed estesa soltanto nella *Vita*. Nelle altre epitomi non viene inserita (da Iacopo da Varazze, Rabano Mauro e Giacomo da Vitry) oppure viene menzionata più o meno corsivamente (da Beda e da Vincenzo di Beauvais) in quanto è una

²⁷² Ivi, p. 928.

parentesi strettamente connessa all'ambito irlandese e, di conseguenza, ha senso solo per un pubblico legato al territorio dell'*Hibernia*. Infatti è una sorta di espediente narrativo che viene introdotto dall'autore della *Vita*, che sfrutta la notorietà di questi due personaggi (*Beoanus* e *Meldanus*) per veicolare tramite i loro discorsi sia i messaggi teologici che il monaco deve trasmettere ai vivi una volta tornato sulla terra sia, indirettamente, ulteriori insegnamenti utili al suo pubblico, in quanto essendo i due vescovi considerati degli esponenti di rilievo della Chiesa in Irlanda, già solo la presenza del loro nome fungerebbe da garante di autorità per i fruitori stessi dell'opera. Non a caso infatti, l'incontro con i due irlandesi narrato nella *Vita* appartiene a questa fase definita di "apprendimento e istruzione". Dopo una breve descrizione della sua ascesa al regno celeste, comincia quindi un lungo *excursus* narrativo della *visio* in cui Fursa dialoga o meglio ascolta le parole dei due santi irlandesi. Bisogna tenere presente che questo momento di confronto è un *topos* narrativo comune nelle visioni, in quanto spesso i visionari incontrano personaggi celebri del loro tempo e dei loro luoghi, che hanno il compito generalmente di farli riflettere e stimolarli su determinati argomenti. In questo caso addirittura Beoano e Meldano sono i tramiti attraverso i quali Dio esplicita la missione di Fursa sulla terra:

Vade ergo, terrae huius Hiberniae principibus verbum dei adnuntians, ut relicta iniquitate per penitentiam ad salutem perveniant animarum. Tum deinde excellentioribus sanctae ecclesiae sacerdotibus haec ipsa adnuntia, quod *omnipotens deus zelotes est* (*Ex. 34, 14*), si plus amant saeculum quam ipsum²⁷³.

Come si può osservare dalla citazione, questa parte della *Vita* è fortemente connotata in senso irlandese, in quanto i due personaggi chiamati in causa condividerebbero la stessa regione di origine di Fursa e quando gli viene chiarito il mandato missionario si specifica che esso avrà luogo *in Hiberniae*.

3. Terza fase: testimonianza/missione e ritorno

A questo punto sia la narrazione di Vincenzo di Beauvais sia quella di Beda seguono la *Vita* e succede qualcosa di inaspettato, che spiazzava il lettore in quanto, proprio mentre Fursa sta tornando sulla terra, ricompare il fuoco che gli si avvicina pericolosamente e, nonostante l'intervento della sua guida che cerca di controllare le fiamme per tenerle lontano da lui, all'improvviso si brucia, perché dal fuoco balza fuori un uomo che i demoni gli scagliano contro e che lo colpisce sulla

²⁷³ Ciccurese, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi* cit., pp. 220-221. "Va' dunque a proclamare la parola di Dio ai principi di questa terra d'Irlanda, che abbandonino la loro malvagità e attraverso la penitenza giungano alla salvezza dell'anima. Annunzia poi questo ai sacerdoti più illustri della santa Chiesa, che Dio onnipotente è geloso se amano il mondo più di lui".

mascella e sulla spalla. Tutto ciò appare strano, poiché per l'intera *visio* e proprio quando Fursa era circondato da diavoli e fuoco ovunque, non gli succede nulla; mentre a questo punto della narrazione – in cui ormai il suo viaggio è giunto al termine e ha beneficiato non solo della visione delle schiere celesti, ma anche del privilegio di un colloquio con due figure di riferimento fondamentali per lui, che gli hanno esplicitato la famosa *sollicitudo* anticipatagli nella prima *visio* – rimane marchiato. Come mai succede ciò? La spiegazione di quanto è accaduto in tutti e tre i testi è affidata nuovamente a un diverbio tra l'angelo che lo guida e il diavolo. Infatti, come si legge nella *Vita*, dapprima il diavolo lo accusa di aver accettato un qualcosa dal peccatore, senza specificare di cosa si tratti ed è l'angelo che poi esplicita che sono le vesti di un uomo morto nel peccato e redarguisce Fursa dicendogli:

«Quod incendisti hoc arsit in te. Si enim huius viri in peccatis suis mortui vestimenta non suscepisses, nec poenae illius in corpore tuo arderent²⁷⁴».

Di conseguenza il monaco si è meritato la punizione e questa è una sorta di “lettera scarlatta” per Fursa, che a questo punto della narrazione deve rientrare nel suo corpo con lo scopo di predicare ai vivi il *contemptus mundi* e le grandezze del Signore. Può compiere ciò proprio anche grazie a questo marchio, che non è da considerare soltanto come una mera punizione, ma un segno della magnificenza e della bontà di Dio, che è ben disposto a perdonare e ad accogliere anche l'uomo che ha peccato, sempre che sia aperto al pentimento. Infatti, questo segno distintivo diventa uno strumento funzionale alla sua predicazione e proprio su questo apparente “sfregio” – ma in realtà pregio da mostrare con orgoglio – si chiude la narrazione della *visio Fursei*. Infatti si descrive brevemente il ritorno dell'anima nel corpo di Fursa e qui il testo di Vincenzo continua a seguire il tracciato della narrazione originaria, mentre Beda se ne discosta compendiando il tutto e riducendolo a poche parole. Sia il biografo irlandese sia lo storico infatti scrivono che il ricongiungimento al corpo avviene tramite i tre angeli-guida, poiché lo “spirito” di Fursa inizialmente è scettico e non vuole rientrare nel suo corpo, non riconoscendolo: *ignotum cadaver timens*. Gli angeli inoltre, prima di lasciarlo, gli raccomandano di prendersi cura dapprima del suo corpo, che viene definito come un *revivescens corpus*, consigliandogli di versarsi dell'acqua sulla fronte e poi soprattutto della sua anima, al fine di raggiungere il tanto agognato regno dei cieli. Fursa segue le istruzioni angeliche e viene rivelato il marchio sul suo corpo, che diventa uno strumento fondamentale di predicazione per Fursa per dimostrare *in modum quod anima sola*

²⁷⁴ Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi* cit., pp. 222-223. “Quel che tu hai acceso, ora ti ha bruciato. Se non avessi accettato le vesti di quest'uomo morto nel peccato, neppure le sue pene ti brucerebbero il corpo”.

*sustinuit in carne demonstrabatur*²⁷⁵. Beda invece non si dilunga a raccontare il ritorno al corpo, scrivendo soltanto che *postmodum in corpore restitutus* e non menziona nemmeno il consiglio della guida angelica ad aspergere il suo corpo con l'acqua, ma descrive direttamente i *signum incendii*, chiarendo che erano i segni della bruciatura che Fursa aveva subito nell'anima e che ora manifestava sulla carne come monito per il suo pubblico.

Per quanto concerne invece la *visio* esposta nella voce della *Legenda Aurea*, essendo un'unica visione, presenta elementi comuni a entrambe le visioni esposte nella *Vita* e dagli altri intermediari del testo. Si preferisce quindi trattare il compendio inserito nel leggendario separatamente, in quanto è difficile individuare la suddivisione strutturale proposta e seguita per esporre il contenuto delle visioni nel caso degli altri autori. Analizzandone il contenuto si può notare che in particolare alcuni protagonisti sono gli stessi, perché compaiono i tre angeli che fungono da guida – e il terzo angelo è descritto con gli stessi attributi ovvero *armato scuto candido et gladio fulgureo* – e i diavoli, ma non c'è nessun riferimento né al paradiso, al canto soave delle schiere angeliche o al bagliore emanato dai corpi celesti, né tantomeno al clangore, alla bestialità, alla deformità e ripugnanza dei diavoli o a Satana stesso che qui non viene menzionato. Nonostante Iacopo attui una *selectio* importante dei materiali inerenti alla *Vita Fursei*, in quanto elimina completamente alcuni episodi, il predicatore, però, si dilunga notevolmente a riportare la parte relativa alla disputa tra angeli e diavoli che corrisponde nel contenuto, ma non nell'ordine di apparizione, a quanto gli viene rinfacciato anche nel testo del biografo. Infatti i diavoli lo accusano di aver spesso fatto *otiosos sermones*, di non essere puro e innocente e poi – a differenza del testo originale che intercala la parentesi relativa al fuoco aereo in questo punto della narrazione, interrompendo momentaneamente la lotta per la contesa dell'anima di Fursa – anticipano la colpa più importante di cui si sarebbe macchiato il monaco, ovvero l'aver accettato *dona iniquorum*. A proposito di questo peccato, come già stato messo in luce, Iacopo da Varazze è molto più chiaro rispetto agli altri autori ed esplicita che la macchia sulla condotta perfetta di Fursa sarebbe l'aver accettato la veste di un usuraio, ma giustifica il comportamento del santo in quanto l'angelo controbatte che Fursa «*credidit quod unusquisque eorum penitentiam egisset*²⁷⁶». In ogni caso il diavolo non demorde e, dopo aver ribadito che Fursa avrebbe dovuto accertarsi che fosse veramente così e aver constatato che l'angelo, nonostante le accuse mosse continui a giustificare il suo protetto, esasperato, dapprima *tam grauitur eum percussit ut postmodum uite restitutus semper*

²⁷⁵ Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi cit.*, pp. 224-225. “[...] come nella sua carne si manifestava quello che la sua anima sola aveva sofferto”.

²⁷⁶ Iacopo da Varazze, *Legenda aurea con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf.*, a cura di G. P. Maggioni, Firenze Sismel, Edizioni del Galluzzo 2007, p. 1100. “Credeva che ciascuno di loro si fosse pentito”.

*percussionis uestigium retineret*²⁷⁷ e poi i demoni, suoi scagnozzi, gli scagliano addosso una figura infuocata che gli brucia la spalla e la mascella. In questa versione, anche la punizione assume un maggior peso, non solo perché viene anticipata all’inizio della narrazione – mentre nel testo della vita e nelle altre epitomi si trova alla fine, poco prima del suo ritorno nel corpo – ma anche perché qui la punizione viene raddoppiata, dato che, prima di essere bruciato dal contatto con il peccatore di cui aveva accettato la veste, il diavolo in persona lo percuote tanto forte da lasciargli un segno visibile come monito del suo peccato. L’angelo interviene giustificando tanto la bruciatura («*quod incendisti arsit in te*») quanto le percosse, che gli sarebbero state date con il permesso di Dio, al fine di punirlo per aver accettato la veste. Dopo queste punizioni esemplari, i diavoli continuano a rimproverare a Fursa, riprendendo le medesime accuse che i demoni gli rinfacciano nella *Vita*: il non aver amato il prossimo come se stesso, il suo non aver rinunciato al mondo e il non aver proclamato abbastanza la penitenza ai peccatori. A questo punto la battaglia si interrompe con la vittoria schiacciante degli angeli e a Fursa è concesso un momento di pace. È qui inserita la parentesi relativa al fuoco aereo con l’attinente spiegazione degli angeli, che ben si adatta a questo momento distensivo della narrazione. Alla fine di questo momento educativo ed esplicativo, Fursa può tornare nel suo corpo e il pubblico della *Legenda* può dedicarsi ad altre voci significative, perché Iacopo interrompe la storia del monaco irlandese in modo piuttosto brusco, non soffermandosi su ulteriori dettagli, in quanto ha trasmesso quanto riteneva valido.

3.5 Conclusioni relative alla tradizione indiretta della *Visio Sancti Fursei*

Ricapitolando quanto si è ricostruito, la *Visio Fursei* è inclusa:

- da Beda nell’*Historia Ecclesiastica (Liber III, cap. XIX Vt Furseus apud Orientales Anglos monasterium fecerit, et de uisionibus uel sanctitate eius, cui etiam caro post mortem incorrupta testimonium prehibuerit)* e nel *Martyrologium* in corrispondenza del 16 gennaio o del *XVII Kalendas Februarias*, dove Fursa compare solo come nome tra i santi celebrati, perché è il suo *dies Natalis*;
- da Rabano Mauro nel *Martyrologium*, sempre in corrispondenza del 16 gennaio o del *XVII Kalendas Februarias*;
- da Vincenzo di Beauvais nello *Speculum Historiale (Liber XXIII, cap. LXXXI De sancto Furseo et primo eius raptu ac reditu e LXXXII De secunda visione eiusdem)*;
- da Iacopo da Varazze nella *Legenda Aurea (cap. CXL De Sancto Furseo Episcopo)*;

²⁷⁷ Ibidem. “[...] lo percosse tanto forte che anche in seguito, quando fu restituito alla vita, conservò sempre il segno della percossa”.

- da Giacomo da Vitry nei *Sermones vulgares* o *ad status* (*Sermo XL*, rivolto *ad hospitalarios et custodes infirmorum*).

In particolare si è rilevato che Beda:

- usa come testo di partenza della *visio* quello della BHL10;
- rispetto alla *visio* originaria in generale aggiunge dettagli e notazioni in linea con l'intero progetto dell'*Historia Ecclesiastica*, soffermandosi in particolar modo sulla storia della *gens Anglorum* e sulla missione evangelizzatrice in Britannia. Basti pensare al titolo stesso del capitolo XIX in cui è inserita la *visio*, che ha come protagonista assoluto non Fursa, ma il monastero da lui costruito presso gli Angli Orientali;
- presenta il protagonista come un monaco irlandese, che si trova nella *provincia Orientalium Anglorum* per predicare la parola di Dio e sottolinea la sua appartenenza al popolo degli Scoti (*Ex Fursa de nobilissimo genere Scottorum*);
- si dilunga maggiormente sugli effetti della *visio* (fondazione di monasteri da parte di Fursa) piuttosto che sul racconto vero e proprio;
- inserisce dei testimoni indiretti di quanto riporta poiché, essendo la sua un'opera storica, necessita di una fonte autorevole e affidabile. Per esempio, segnala il *frater senior* – appartenente al suo stesso monastero – come fonte certa della *visio*, perché a sua volta l'aveva ascoltata da un uomo religioso che aveva conosciuto Fursa;
- taglia e sintetizza la parte relativa alla *peregrinatio* missionaria di Fursa in Gallia, perché non rientra nella sua area di competenza;
- duplica alcuni episodi, ritenendoli particolarmente rilevanti per il suo uditorio. Per esempio è presente la duplicazione dell'incorruttibilità del corpo del santo e la conseguente doppia sepoltura (una dopo 27 giorni e una dopo 4 anni) perché prova della grandezza di Fursa;
- non specifica chiaramente che Fursa vive due *visiones*, ma per introdurre la prima scrive *raptus est e corpore*; mentre per la seconda semplicemente *rursum eductus*;
- riduce al minimo la prima visione, concentrandosi solo sugli effetti (fondazione di Cnobhere). Inoltre, anticipa qui che Fursa ha potuto accedere alla visione delle schiere celesti per merito, esplicitando già il mandato missionario affidatogli, introdotto nella versione originaria soltanto nella seconda visione. Inserisce inoltre un ammonimento per i lettori, riportando il *Vangelo* di Matteo che sottolinea come la morte sia un avvenimento certo e possa accadere in qualsiasi momento. Questa citazione sembra un riassunto del discorso relativo alla morte, presente nel testo originario alla fine della seconda visione, quando Fursa chiede ai vescovi delucidazioni circa la fine del mondo;

- sintetizza il contenuto della seconda *visio*, riducendola al minimo e invitando il lettore insoddisfatto a leggere direttamente il *libellus*. Si sofferma però sulla descrizione del fuoco aereo e ne amplia la parte relativa ai quattro vizi, approfittandone per esplicitare al suo uditorio alcuni insegnamenti morali, ricorrendo alla prima persona plurale.

Rabano Mauro, invece, per il suo compendio della *Visio Fursei* opta per:

- introdurre la storia del visionario a partire dalla fine, poiché comincia la sua versione con la sepoltura del santo, per poi ripartire dall'inizio presentando il protagonista (l'origine, la famiglia, lo studio delle *Sacre Scritture*);
- mantenere il *topos* della malattia e gli stessi elementi della *visio* originaria per introdurre il suo stato, perché anche in questo caso si ammala mentre sta tornando dai familiari. Aggiunge però la precisazione che si sta recando da loro per predicare il verbo divino;
- descrivere la prima *visio* come un rapimento estatico (*in exstasi raptus*);
- non raccontare le visioni in maniera diffusa, ma rimandare il lettore a consultare il *liber* anonimo, concentrandosi invece maggiormente sugli effetti delle visite nell'aldilà;
- far trasparire che sono due visioni. Infatti, riporta una specie di epifania di Fursa che, risvegliandosi, si rende conto di aver vissuto un'esperienza visionaria. Poi scrive che tre giorni dopo tale evento *vidit visiones* (al plurale);
- adottare una struttura circolare perché, dopo aver esposto brevemente le visioni, chiude la storia di Fursa nominandone la sepoltura, proprio come in apertura del testo.

Si è notato che Vincenzo di Beauvais nello *Speculum*:

- segue come fonte la BHL 3213;
- colloca la *visio* in una data precisa, poiché essendo una cronaca è necessario inquadrare storicamente l'evento. In particolare, lo inserisce negli episodi chiave e tra i personaggi celebri del 600, perché Fursa è vissuto proprio in questi anni, presentandolo a tutti gli effetti come un personaggio storico;
- mantiene le informazioni abituali relative alla sua biografia;
- presta una maggiore attenzione all'attività missionaria in Gallia, spostando la lente d'ingrandimento sui momenti salienti della vita del santo in area francese, perché è un orizzonte riconoscibile e funzionale al pubblico per collocare il santo;
- suddivide la storia di Fursa in tre capitoli;
- mantiene la suddivisione originaria in due visioni, tanto che le colloca in due capitoli diversi: la prima, la *visio* preparatoria, nel cap. LXXXI e quella vera e propria nel cap. LXXXII;

- introduce la prima *visio* con il *topos* della malattia/morte apparente, mantenendo le stesse caratteristiche presenti nel testo originario, ovvero che si sta recando dai familiari. Taglia però alcune precisazioni (non descrive gli effetti fisici visibili del ritorno nel corpo di Fursa, ma solo la reazione stupefatta degli astanti) o espansioni retoriche del biografo (tra cui per esempio la precisazione del candore o dello splendore delle figure angeliche);
- mantiene di nuovo gli stessi motivi narrativi per inserire la seconda *visio*: Fursa a letto, provato dalla prima esperienza mistica, che all'improvviso sente voci orribili e che quando apre gli occhi si trova nell'aldilà perché vede le tre guide;
- toglie gli *excursus* morali e didattici (riduce notevolmente la disputa teologica tra angeli e diavoli per la contesa del corpo di Fursa; non inserisce la parte relativa alla spiegazione del fuoco aereo simboleggiante i peccati e compendia gli insegnamenti dei due uomini che incontra nell'aldilà, che non sono nominati, ma definiti come due venerabili antenati), mantenendo soltanto gli avvenimenti memorabili;
- conserva la descrizione del corpo immacolato di Fursa e descrive la traslazione aggiungendo i nomi dei responsabili (Eligio e Autberto), ma solo per fornire un quadro completo e non per segnalare l'eccezionalità del santo;
- specifica il giorno in cui viene celebrato: *quarto nonas Martii*.

Del compendio della *visio* di Iacopo da Varazze, si segnala che il domenicano:

- colloca la storia del santo a seconda del calendario liturgico, in particolare nel *tempus peregrinationis*;
- cita Beda come fonte autorevole, ma si discosta dal testo del Venerabile e prende come base la BHL 3213;
- tratteggia con poche pennellate il ritratto del protagonista, ma lo definisce *episcopus*;
- ricorre alla *visio* come un *exemplum* edificante di condotta per il buon cristiano;
- fa pochi riferimenti all'attività missionaria di Fursa;
- compendia tutto in un'unica visione, eliminando anche del tutto l'incontro con i vescovi Beoanus e Meldanus legati all'ambiente irlandese, poco adatti al suo pubblico europeo e latino;
- si dilunga nella parte relativa alla disputa tra angeli e diavoli;
- dà maggiore peso alla punizione di Fursa, che non solo è anticipata ma viene raddoppiata. Più precisamente il visionario non è soltanto bruciato dal contatto con il peccatore (esplicitamente definito come usuraio) da cui aveva accettato la veste, ma è anche il diavolo in persona che lo percuote talmente forte, da lasciargli un segno come monito del peccato;

- inserisce la spiegazione del fuoco aereo e dopo tale momento educativo Fursa torna nel corpo. Narra questo momento in poche righe, perché ciò su cui si doveva concentrare il suo pubblico è la visione, la disputa e la punizione di Fursa;
- elimina il *topos* della malattia per avviare la *visio*, descrivendo il visionario come un uomo giunto alla fine della vita, che all'improvviso *spiritum emisit*. Solo alla fine si capisce che la sua morte è apparente, ma non solo, perché si dichiara che vivrà ancora per un po' di anni (c'è una discrepanza narrativa).

Giacomo di Vitry ricorre alla *visio* nei suoi *Sermones*:

- contraendola al punto da diventare un *exemplum*;
- adottando un'unica visione, introducendola senza fare alcun riferimento al *topos* della malattia, ma soltanto dichiarando che l'anima esce dal corpo;
- riassumendola in poche parole. Più precisamente, soffermandosi sul fatto che Fursa abbia accettato la *capam a fenerator*. C'è una ripetizione ossessiva del termine *fenerator* e il fulcro dell'attenzione è proprio su questo;
- modificando la *visio*, perché dopo aver abbandonato il corpo Fursa si trova direttamente davanti al giudizio divino. Avendo ascoltato tanto le accuse del diavolo quanto le preghiere degli angeli, alla fine Dio decide che l'anima del visionario deve ricongiungersi al corpo e affrontare un periodo di penitenza per il peccato commesso. A questo punto, i diavoli contrariati scagliano l'anima dell'usuraio addosso a Fursa, che rimane ferito;
- presentando il visionario più umanizzato e meno idealizzato. Infatti si tratta di un sermone e il Fursa umano ed egli stesso peccatore è un modello di comportamento più concreto e più vicino al pubblico laico a cui si rivolgevano i predicatori.

3.6 Tabella riassuntiva della *Visio Sancti Fursei*

Visione	Epoca	Protagonista della visione	L'aldilà visitato	Tradizione indiretta
<i>Visio Sancti Fursei</i>	Metà VII sec.	Fursa, un pellegrino di origine irlandese, vissuto nella prima metà del VII secolo	Dapprima visita il paradiso e in seguito l'inferno	<p>Beda, <i>Historia Ecclesiastica</i>: → <i>Liber III, cap. XIX Vt Furseus apud Orientales Anglos monasterium fecerit, et de uisionibus uel sanctitate eius, cui etiam caro post mortem incorrupta testimonium prehibuerit</i></p>
				<p>Beda, <i>Martyrologium</i>: → 16 gennaio o l'<i>XVII Kalendas Februarias</i></p>
				<p>Rabano Mauro, <i>Martyrologium</i>: → 16 gennaio o l'<i>XVII Kalendas Februarias</i></p>
				<p>Vincenzo di Beauvais, <i>Speculum Historiale</i>: → <i>Liber XXIII, cap. LXXXI (De sancto Furseo et primo eius raptu ac reditu) e LXXXII (De secunda visione eiusdem)</i></p>
				<p>Iacopo da Varazze, <i>Legenda Aurea</i>: → <i>cap. CXL De Sancto Furseo Episcopo</i></p>
				<p>Giacomo da Vitry, <i>Sermones vulgares o ad status</i>: → <i>Sermo XL, rivolto ad hospitalarios et custodes infirmorum</i></p>

CAPITOLO IV – La *Visio Drythelmi*

4.1 Il testo e il suo protagonista

Dritelmo è il protagonista di una “visione” che viene raccontata per la prima volta da Beda nel XII capitolo del quinto libro dell’*Historia Ecclesiastica*. Prima di soffermarsi sul termine “visione” usato per identificare la storia di Dritelmo, di valutare la presenza e la comparsa di questo tipo di narrazione all’interno dell’*Historia Ecclesiastica* e di ragionare sull’autorialità o meno di Beda e sull’autenticità stessa della *visio* è utile introdurre il visionario e riflettere sulle qualità e le caratteristiche che lo contraddistinguono.

4.1.1 Dritelmo-personaggio *versus* Dritelmo-uomo. Chi è Dritelmo?

Dritelmo non è l’unico personaggio della *Storia* di Beda che ha il privilegio di visitare l’aldilà, ma, com’è già stato esposto precedentemente, prima di lui – nel capitolo XIX del terzo libro – compare Fursa, che vive un’esperienza analoga. Limitandosi al profilo dei due mistici, si possono sottolineare alcune scelte autoriali²⁷⁸ differenti, relative alla loro descrizione.

Innanzitutto, il nome di Fursa compare fin da subito, tanto che si ritrova come seconda parola nel titolo che apre la sezione dedicata all’esperienza visionaria del monaco irlandese: *Vt Furseus apud Orientales Anglos monasterium fecerit, et de uisionibus uel sanctitate eius, cui etiam caro post mortem incorrupta testimonium prehibuerit*. Di lui non ci viene soltanto immediatamente comunicato il nome, ma si sottolinea anche che costruisce un monastero nel territorio degli Angli Orientali, che vive più di una visione, in quanto il termine è declinato al plurale (*de uisionibus*) e che è santo, tanto che il suo corpo viene ritrovato intatto dopo la morte. Non appena inizia il capitolo vero e proprio, vengono aggiunte ulteriori notazioni sull’identità di Fursa, sia più generiche e comuni – funzionali alla narrazione della *visio* – sia più specifiche e caratterizzanti, volte a inserire il personaggio Fursa nella cornice storica dell’*Historia*. Nel primo caso rientrano le considerazioni relative al fatto che egli fosse un sant’uomo, nobile d’animo, dedito alle sacre scritture e alle pratiche ascetiche, osservazioni tutte ascrivibili a un qualsiasi monaco, santo o uomo di fede, che non aiutano a focalizzare l’attenzione sull’individualità del Fursa-uomo. Nel secondo caso ritroviamo altri dettagli, che invece permettono di porre sotto la lente di ingrandimento l’uomo Fursa, storicamente esistito. Infatti fin da subito si specifica che egli è originario dell’Irlanda, poi

²⁷⁸ Con scelte autoriali si intendono le operazioni condotte dall’*auctor* Beda, che in entrambi i casi seleziona i termini e il lessico adatto a introdurre il personaggio, sceglie come centellinare le informazioni su di esso e il loro ordine di apparizione nel testo, vaglia quanto è opportuno svelare subito circa l’identità del visionario e quanto può invece rimandare all’ultimo e decide ciò a seconda dei messaggi impliciti che vuole trasmettere al suo lettore tramite l’esperienza visionaria. Si deve però tenere presente che, com’è già stato sottolineato nella sezione dedicata alla *Visio Fursei*, il testo che narra le *uisiones* di Fursa è rielaborato da Beda e inserito nella sua opera storiografica, ma deriva dall’anonima *Vita Sancti Fursei*, redatta probabilmente da un monaco irlandese alla fine del VII secolo.

viene inserito in una cornice storico-spaziale reale: il regno di re Sigberth. Effettivamente Beda, scrivendo *verum dum adhuc Sigberct regni infulas teneret*²⁷⁹, implica che la storia, al principio, si collochi al tempo del re Sigberth – quindi in un lasso cronologicamente situabile tra il 631 e il 634 – e nella regione corrispondente all’Anglia Orientale, dato che egli era stato re proprio di questo territorio. Per dimostrare l’effettiva presenza del monaco irlandese in tale luogo, lo storico menziona anche la fondazione di un monastero per opera del missionario: il monastero di Cnobheresburg. Avvalora poi tutto ciò anche quando si sofferma a delinearne l’attività evangelizzatrice, ribadendo che *in prouinciam Anglorum deuenit, ibique praedicans uerbum*²⁸⁰. Successivamente, ci viene raccontato che Fursa abbandona l’Anglia per recarsi in un altro territorio: la Gallia. Anche in questo caso, lo storico ci fornisce delle coordinate spazio-temporali precise, in quanto specifica che giunge in Gallia al tempo del re Clodoveo e viene accolto da lui e dal suo maggiordomo Erchinoaldo. Inoltre, analogamente al suo passaggio in Anglia attestato dalla presenza di Cnobheresburg, il Venerabile di nuovo, a riprova del fatto che quanto sta asserendo sia vero, cita la fondazione di un monastero da parte del monaco anche in quest’area: il *Latiniacum*. Infine Beda, per prevenire qualsiasi tipo di scetticismo circa l’identità e l’esistenza di Fursa, inserisce una testimonianza diretta, affermando che un suo confratello anziano aveva sentito narrare la storia di Fursa da un altro uomo religioso, che aveva avuto il privilegio di conoscerlo in prima persona, proprio nella regione degli Angli Orientali. Si ha così la conferma definitiva che quanto riportato dal Venerabile sia vero e che Fursa sia un uomo realmente esistito, dato che un *multum ueracem ac religiosum hominem* l’ha incontrato. Dove? Proprio nell’East Anglia.

Tutt’altra storia è invece la presentazione che Beda elabora per Dritelmo. Infatti, il personaggio di Dritelmo, all’inizio, è avvolto da una sorta di alone di mistero, in quanto il primo termine scelto per definirlo, non a caso, è il pronome indefinito *quidam*, come si può osservare nel titolo stesso che apre il capitolo XII, utile a circoscrivere brevemente l’argomento: *Vt quidam in prouincia Nordanhymbrorum a mortuis resurgens multa et tremenda et desideranda quae uiderat narrauerit*²⁸¹. Quindi, viene introdotto nella narrazione come un “tale”, che muore, risorge e racconta poi la sua storia, o meglio *multa et tremenda et desideranda quae uiderat*²⁸² ai vivi, al fine di ammonirli riguardo alla morte dell’anima. A differenza di Fursa, è come se Dritelmo inizialmente non godesse di una propria identità, ma fosse un fantoccio vuoto, senza nome, funzionale soltanto a trasmettere un monito a chiunque ascolti o legga la sua storia. In seguito a questa breve descrizione del personaggio, che si potrebbe definire epigrafica, lo storico anglosassone comincia a giocare con

²⁷⁹ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., p. 82.

²⁸⁰ Ivi, p. 92.

²⁸¹ Ivi, p. 372. “Nella regione dei Northumbri un uomo resuscita dalla morte e narra le molte cose che ha visto, terribili o desiderabili”.

²⁸² Ibidem.

il suo lettore, disseminando nella trattazione tutta una serie di indizi utili per ricostruire l'identità o l'*identikit* di questo uomo. Infatti, è come se Beda creasse una sorta di "giallo" *ante litteram* sul protagonista di questa narrazione e sollecitasse il suo stesso lettore a racimolare gli indizi sparsi nel testo, al fine di costruirsi autonomamente un'idea sull'identità di questo personaggio, che poi, dopo tutta la *suspense* accumulata, viene rivelata e confermata dall'autore stesso soltanto alla fine. Il primo indizio testuale si ritrova nel titolo, in quanto Beda circo-scrive l'area geografica in cui si svolge la vicenda di questo uomo: *in prouincia Nordanhymbrorum* ovvero in Northumbria (regione nel nord dell'Inghilterra). Successivamente, quando comincia a narrare l'avventura di Dritelmo, lo storico anglosassone all'inizio riallarga il suo orizzonte spaziale parlando genericamente di *Brittania* e poi, restringendo sempre più il campo, dapprima sottolinea che ci troviamo *in regione Nordanhymbrorum* e poi specifica anche la località: *in Cuneningum*²⁸³. Il Venerabile procede analogamente anche quando passa a introdurre il visionario, in quanto, dopo averlo definito approssimativamente come un tale, *quidam*, Beda lo caratterizza assegnandogli un ruolo ben definito all'interno della società, ovvero quello di *paterfamilias*. Si scopre quindi che Dritelmo non è né un personaggio illustre né un ecclesiastico, ma un «qualunque *paterfamilias* nortumbrico»²⁸⁴, un uomo laico, che però conduce una vita *religiosam*, devota, con i suoi familiari.

Già l'utilizzo del termine *paterfamilias* è una spia testuale da porre in evidenza, poiché non è un attributo casuale introdotto dal Venerabile. Infatti, un capofamiglia era già stato selezionato come protagonista di una visione precedente e, di conseguenza, questa scelta lessicale sarebbe un evidente rimando a tale episodio: quello narrato da Gregorio Magno nei suoi *Dialogi*²⁸⁵. A riprova di ciò, la Ciccarese sottolinea che «il riscontro non è casuale, tanto più che in quest'epoca protagonisti di visioni sono quasi tutti monaci»²⁸⁶. Il *paterfamilias* del pontefice compare nel dodicesimo capitolo del I libro in relazione a un'altra figura, un sacerdote di nome Severo, che

²⁸³ A proposito di questa indicazione inserita da Beda, *In Cuneningun*, sono state avanzate varie ipotesi circa l'effettiva corrispondenza del toponimo con un luogo reale. In particolare, gli studiosi Plummer e Colgrave sostengono che *Cuneningun* corrisponderebbe al villaggio di Cunninhammead, che si trova nella regione scozzese dell'East Ayrshire. G. H. Moberly, invece, ritiene che *Cuneningun* potrebbe rimandare al nome in antico inglese della contea di Chester-le-Street, poiché i due toponimi – quello scelto da Beda e il termine in antico inglese per designare la contea di Chester-le-Street – mostrano delle evidenti consonanze: *In Cuneningun e Cununga ceaster*. Lapidge (cfr. nota 7, *Commento V, XII, Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., p. 675) sintetizza tutte queste posizioni e sostiene che la più plausibile sia quella esposta da Plummer e Colgrave, in quanto la teoria di Moberly non trova conferme dirette, come si può verificare consultando il dizionario *The Concise Oxford Dictionary of English Place-Name*, che riporta come antico nome di Chester-le-Street *Cunceastre*, facendo così vacillare l'ipotesi della possibile identificazione della contea con il luogo indicato da Beda, basata sulla somiglianza grafica e fonetica.

²⁸⁴ Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., p. 52.

²⁸⁵ Come evidenzia la Ciccarese, i *Dialogi* di Gregorio Magno sono un'opera di riferimento fondamentale per coloro che si accingono a scrivere di esperienze oltremondane, tanto da essere considerati come l'«atto di nascita» stesso del genere letterario delle visioni, sia in quanto «eredi consapevoli della passata tradizione» sia perché «lungo i secoli esse hanno costituito uno stabile e insostituibile punto di riferimento per quanti avrebbero tentato di descrivere i luoghi di soggiorno dei defunti» (cfr. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi* cit., pp. 115-116).

²⁸⁶ Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi* cit., p. 332.

sembrerebbe in apparenza il personaggio principale del capitolo di Gregorio, in quanto viene presentato immediatamente al lettore:

In eo etiam loco Interorina vallis dicitur, quae a multis verbo rustico Interoricrina nominatur, in qua erat quidam vir vitae valde admirabilis, nomine Severus, ecclesiae beatae Mariae Dei genitricis et semper virginis sacerdos²⁸⁷.

Ma, subito dopo, Gregorio introduce anche il *paterfamilias*:

Hunc cum quidam paterfamilias ad extremum venisset diem, missis concite nuntiis, rogavit ut ad se quantocius veniret, suisque orationibus pro peccatis eius intercederet, ut acta de malis suis paenitentia, solutus culpa ex corpore exiret²⁸⁸.

Si può quindi affermare che entrambi siano coprotagonisti dell'episodio narrato nei *Dialogi* e che la vicenda del capofamiglia sia una sorta di «microracconto»²⁸⁹ inserito all'interno della narrazione più ampia, relativa alla rappresentazione del *presbyter* Severo, *vir dei* come le altre personalità che compaiono nel primo libro dell'opera gregoriana.

A parte l'evidente scelta analoga del ruolo individuato dai due autori per identificare i visionari e il fatto che entrambi siano ammalati e prossimi alla morte, osservando le due presentazioni dei *patresfamilias* si possono mettere in luce alcune differenze sostanziali. Innanzitutto, si nota che la descrizione di Gregorio mette subito in rilievo il fatto che il suo protagonista sia un peccatore, tanto che in punto di morte manda i suoi messi a chiamare un sacerdote di nome Severo per morire *solutus culpa*. Il visionario bediano, invece, è sì un uomo laico, ma fin dal principio la sua esistenza viene definita come *religiosam*, quindi strettamente correlata alla fede. Successivamente, anche quando i due muoiono e viene descritto il loro viaggio oltremondano, sono caratterizzati diversamente, tanto dal sopraggiungere a esiti narrativi – ma non identitari²⁹⁰ – opposti. Infatti è come se il visionario gregoriano non evolvesse mai, ma rimanesse

²⁸⁷ Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi* cit., p. 125. “In quella zona c'è anche una valle della Interorina, che molti con termine dialettale chiamano Interocrina; ci viveva un uomo di vita molto ammirevole, che si chiamava Severo, sacerdote della chiesa della Beata Maria Madre di Dio e sempre Vergine”.

²⁸⁸ Ibidem. “Un capofamiglia, arrivato al suo ultimo giorno, gli mandò in fretta dei messi a pregarlo di venire al più presto da lui e ad intercedere per i suoi peccati con le sue preghiere, in modo da poter uscire dal corpo libero da colpa, una volta fatta penitenza delle sue malefatte”.

²⁸⁹ Capannolo, *Severo di Interocrinum, modello di santità rustica nei Dialogi di Gregorio Magno* cit., p. 34.

²⁹⁰ Si può sostenere che i due arrivino a ottenere esiti narrativi diversi, poiché il *paterfamilias* gregoriano alla fine esiste in quanto appendice del protagonista Severo; mentre il *paterfamilias* bediano dopo la morte apparente e la *visio* assume i connotati di un vero e proprio protagonista. Per quanto concerne gli esiti identitari, invece, in entrambi i casi i personaggi rimangono come privi di essenza, aleatori e inafferrabili, ben lontani dall'essere considerati come uomini in carne e ossa. Si approfondirà poi ulteriormente il discorso relativo all'identità di Dritelmo e si illustreranno anche le varie posizioni circa la sua veridicità e autenticità.

un semplice personaggio stereotipato, «appiattito dal peso di una forte azione modellizzante»²⁹¹, privo di nome, tanto dal non essere nemmeno indipendente, in quanto il suo destino è sempre strettamente connesso a quello di Severo, che, alla fine del racconto di Gregorio, sembra scalarlo definitivamente e assumere il ruolo di protagonista assoluto e unico del capitolo, poiché lo stesso pontefice, rivolgendosi al suo pubblico, scrive:

Perpende, quaeso, hunc de quo loquimur Severum quam dilectum Dominus adtendit, quem contristari nec ad modicum pertulit²⁹².

Quindi è come se Gregorio invitasse il suo lettore a riflettere sul peso e sull'importanza che Severo aveva presso Dio, piuttosto che su quella del *paterfamilias*, in quanto, sebbene non sia stato lui in prima persona a godere della visione dell'aldilà, l'altro è come se fosse stato investito di tale compito indirettamente, proprio per mezzo dello stesso Severo. Effettivamente, quest'ultimo – sentendosi in colpa per non essere arrivato in tempo al suo capezzale per dargli l'estrema unzione – quando scopre che l'uomo è morto, si dispera e comincia a piangere e sono proprio le sue lacrime²⁹³ che fanno impietosire Dio, a tal punto che decide di far tornare in vita l'uomo. Il beneplacito relativo al ritorno è veicolato – come al solito – per mezzo di un messaggero divino, che ordina: “*Reducite illum, quia Severus plangit. Eius enim eum lacrimis Dominus donavit*”²⁹⁴. Per quanto concerne il nortumbrico invece, in seguito alla morte e alla conseguente esperienza visionaria, per un verso si può sostenere che diventi un protagonista a tutto tondo, mentre, per l'altro, si deve comunque tenere presente che «non si rinviene nulla di superfluo, estraneo o imprevisto rispetto ai dettami imposti dal ‘genere’ della *visio*, nessuna eccedenza o ‘scarto’ semantico che ci consenta di cogliere qualche lacerto di vita vissuta sotto i velami dello stereotipo»²⁹⁵. Le due asserzioni sembrano in contraddizione tra loro, ma la prima si riferisce al Dritelmo-personaggio, mentre la seconda all'uomo-Dritelmo storicamente esistito. A sostegno della prima affermazione si possono riportare le informazioni aggiuntive sulla vita di Dritelmo, che vengono fornite al lettore soltanto dopo la sua morte apparente e la sua esperienza visionaria. Per esempio, è solamente in seguito alla

²⁹¹ La frase citata è tratta dal saggio di S. M. Barillari, *Le visioni dei laici: (auto)biografiamo, oralità, scrittura*, in «*Il Mondo errante*». *Dante fra letteratura, eresia e storia*, a c. di M. Veglia, L. Paolini, R. Parmeggiani, Spoleto, CISAM 2014, pp. 137-187, p. 144. In realtà la Barillari con queste parole non si riferisce espressamente al *paterfamilias* gregoriano, ma a quei laici che a lungo sono stati considerati come uomini non degni di avere una biografia e che, improvvisamente, essendo diventati protagonisti delle visioni e proprio grazie alla visione stessa che sperimentano, acquisiscono il diritto di averne una. Non per questo però sono necessariamente figure dotate di genuinità, anzi, come sottolinea la studiosa, «sovente le loro figure sono appiattite dal peso di una forte azione modellizzante».

²⁹² Ciccacese, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi* cit., p. 126. “Rifletti, ti prego, questo Severo di cui stiamo parlando, con quanto amore l’ha ascoltato il signore, se non ha permesso che si rattristasse nemmeno per un poco!”.

²⁹³ Per comprendere appieno il valore che assumono le lacrime in tale testo, si consulti la nota 147 del capitolo 2.

²⁹⁴ *Ibidem*. “Riportatelo, perché il prete Severo piange. Il Signore lo ha donato alle sue lacrime”.

²⁹⁵ Barillari, *Le visioni dei laici: (auto)biografiamo, oralità, scrittura* cit., pp. 145-146.

visio che viene presentata anche la sua famiglia – la moglie, donna *quae amplius amabat* e poi anche i figli – e vengono raccontati ulteriori dettagli relativi alla sua biografia, come il fatto che lui decida di abbandonare la vita coniugale per accogliere l’abito monastico e vivere in comunione con Dio fino alla fine dei suoi giorni nel monastero di Melrose. Quindi, è come se Dritelmo, nell’ottica autoriale di Beda, uscisse dal limbo di personaggio qualunque – del *quidam* con il quale viene presentato al lettore all’inizio – per assumere connotati più precisi, soltanto dopo essersi dimostrato destinatario, quindi degno, dell’avventura oltremondana. Questo aspetto della narrazione di Beda, in realtà, si inserisce in un discorso più ampio legato alla concezione medievale dell’identità individuale. Infatti, la vita del singolo era strettamente correlata al volere divino e, di conseguenza, la società medievale rispecchiava l’ordine celeste ed era composta da tre ordini ben precisi: i *bellatores*, gli *oratores* e i *laboratores*. Come sottolinea Roberto Pesce «tale struttura gerarchica si rifletteva negli scrittori e nella scrittura del tempo»²⁹⁶. A ciò, è poi strettamente correlata un’altra questione fondamentale – ovvero «il diritto alla biografia»²⁹⁷ – approfondita da Lotman e studiata in relazione al genere delle *visiones* dalla Barillari²⁹⁸. Infatti «non tutti gli individui che vivono in una determinata società hanno diritto ad una biografia»²⁹⁹, ma «ogni tipo di cultura elabora i suoi modelli di “uomini senza biografia” e di “uomini con una biografia”»³⁰⁰. Il diritto ad avere o meno una biografia, come spiega il teorico della letteratura sovietico, è strettamente correlato ai ruoli che vengono attribuiti necessariamente a ogni individuo all’interno della società. Di conseguenza, ragionando nell’ottica delle visioni – come ha messo in luce la Barillari – è bene chiedersi nel Medioevo che cosa dia diritto o meno ad avere una biografia. Le persone che normalmente erano degne di aspirare ad avere una biografia, quindi di vincere l’oblio ed essere tramandati come un lascito per i posteri, erano generalmente coloro che appartenevano o ai *bellatores* (l’aristocrazia guerriera) oppure agli *oratores*, ovvero i santi. Se applichiamo questo discorso al personaggio di Dritelmo, però, egli non appartiene né agli *oratores* né tantomeno ai *bellatores*. Ma allora perché Beda ha deciso di tramandare la sua storia e ha consegnato Dritelmo a un destino di immortalità nella memoria collettiva? Una possibile soluzione a questo interrogativo si ritrova proprio nella vicenda extra-ordinaria vissuta dal *paterfamilias*. Infatti, egli ha potuto godere dell’immortalità “letteraria” ed è stato scelto dal Venerabile – ma come vedremo non solo da lui – per essere inserito all’interno di un’opera tanto celebre come l’*Historia Ecclesiastica*, proprio perché la sua non è la storia di un qualsiasi *paterfamilias* nortumbrico, ma l’esistenza di Dritelmo è caratterizzata da

²⁹⁶ R. Pesce, *Dio ed io: l’autorappresentazione nel Medioevo italiano*, New Brunswick, NJ, Ottobre, 2011, p. 19.

²⁹⁷ *Il diritto alla biografia. Il rapporto tipologico fra il testo e la personalità dell’autore* è il titolo di un capitolo contenuto nel volume di J. M. Lotman, *La semiosfera. L’asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia, Marsilio Editori 1985, pp. 181-199.

²⁹⁸ Cfr. nota 291.

²⁹⁹ J. M. Lotman, *La semiosfera. L’asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti* cit., p. 181.

³⁰⁰ *Ibidem*.

quella che Lotman definisce come “invariante” ovvero «l’antitesi tipologica fra un comportamento abituale, imposto da una norma valida per tutti, e un comportamento inconsueto, che infrange questa norma grazie ad un’altra regola liberamente scelta»³⁰¹. Questa “invariante” è proprio l’esperienza visionaria. A sostegno di quanto esposto finora, si trovano dei segnali anche nel testo. Com’è stato già evidenziato precedentemente, Dritelmo, prima di poter godere dell’esperienza visionaria è presentato come un qualsiasi *paterfamilias* nortumbrico e Beda entra subito nel merito della *visio*, facendolo morire e risorgere nel giro di poche righe, senza nemmeno presentarcelo, quasi come se il nortumbrico non avesse pieno diritto a comparire nelle sue pagine e lui avesse fretta di entrare nel vivo del racconto. In realtà, lo storico anglosassone introduce subito nella narrazione una “spia”, utile a giustificare la presenza di questo *quidam* nella narrazione: il *miraculum memorabile*. Infatti, l’utilizzo del termine *miraculum* – che verrà approfondito in seguito – non è casuale, ma serve ad allertare il lettore e a prepararlo a quanto segue. In ogni caso, dopo aver esplicitato che il capofamiglia è il protagonista del capitolo, dato che ha beneficiato di tale privilegio, Beda cambia atteggiamento nei confronti del suo soggetto e, come si è detto, lo caratterizza ulteriormente. Ma cos’è cambiato? Perché il personaggio-Dritelmo acquisisce il “diritto alla biografia”? Non c’è soltanto la visione a garantire a Beda la liceità della presenza di questo personaggio laico, apparentemente un uomo qualsiasi, come protagonista del suo capitolo, perché immediatamente lo storico, prima ancora di approfondire il racconto della *visio* dell’aldilà, avvisa il suo pubblico che avviene un cambiamento di *status*: Dritelmo da *paterfamilias* qualunque diventa un monaco dell’Abbazia di Melrose. Infatti, non appena resuscita dalla morte apparente che lo aveva colpito, il nortumbrico cambia atteggiamento e dichiara alla moglie:

«Noli timere, quia iam uere surrexi a morte qua tenebar, et apud homines sum iterum uiuere permissus non tamen ea mihi, qua ante consueeram, conuersatione sed multum dissimili ex hoc tempore uiuendum est»³⁰².

Quindi fin da subito la avvisa che non può più essere l’uomo di prima, ma gli è stato concesso di tornare a patto che modifichi il suo atteggiamento. Infatti Dritelmo, non appena si alza dal letto dove aveva giaciuto infermo e dove aveva incontrato la morte, si reca alla cappella del villaggio e inizia a pregare. Una volta tornato, si priva di tutti i beni materiali³⁰³ – che divide in tre parti

³⁰¹ Ivi, p. 182.

³⁰² Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., pp. 373-374. “Non aver paura: sono davvero resuscitato dalla morte che mi aveva in pugno, e mi è stato concesso di tornare a vivere fra gli uomini; ma d’ora in poi la mia condotta dovrà essere molto diversa da prima”.

³⁰³ La rinuncia ai beni materiali e la scelta di diventare “povero tra i poveri” era usuale per coloro che decidevano di entrare in monastero o comunque di far parte di comunità religiose o di ordini mendicanti. Questa pratica era molto comune, in quanto in questo modo le persone che intraprendevano tale percorso perseguivano un’ideale di perfezione cristiana – vivendo in comunione con i bisognosi –, diventavano *imago Christi* sulla terra e «avevano come prospettiva

rispettivamente alla moglie, ai figli e ai poveri secondo l'usanza dell'epoca – e poi va al monastero di Melrose dove rimane fino al giorno della sua morte, praticando una vita ascetica molto rigorosa. A questo punto della narrazione, è come se l'identità del personaggio-Dritelmo fosse duplice, in quanto il Dritelmo *paterfamilias*, una volta tornato alla vita, stenta a riconoscersi nella sua *previous secular identity* e di conseguenza, come sottolinea Rabin, *he rejected that identity in favour of a newly reconstituted, coherent Christian selfhood*³⁰⁴. Lo spartiacque di questa “crisi di identità”, il punto di non ritorno è rappresentato proprio dall'esperienza del viaggio nell'aldilà. Bisogna comunque tenere presente che Beda, all'inizio, non definisce esplicitamente il suo cambio di stato affibbiandogli un nuovo appellativo per identificarlo, ma si comprende che è entrato a far parte dell'ordine degli *oratores*, perché si parla esplicitamente della tonsura, rito che segnava l'ingresso nello stato clericale. Successivamente Beda conferma ciò al lettore, poiché lo chiama esplicitamente *uir Domini*, dichiara che gli era stata riservata una cella appartata all'interno del monastero di Melrose *ubi liberius continuis in orationibus famulati sui conditoris uacaret* e riporta alcuni episodi di pratiche ascetiche estreme a cui spesso si sottoponeva l'uomo per il grande desiderio di penitenza che aveva:

saepius in eo supermeantibus undis immergi; sicque ibidem quamdiu sustinere posse uidebatur, psalmis uel precibus insistere, fixusque manere ascendente aqua fluminis usque ad lumbos, aliquando et usque ad collum; atque inde egrediens ad terram, numquam ipsa uestimenta uda atque algida deponere curabat, donec ex suo corpore calefierent et siccarentur³⁰⁵.

Come se questo esempio non bastasse a dare prova dell'eccezionalità dell'uomo, Beda aggiunge ulteriori dettagli con una precisione e un'attenzione che potremmo quasi definire perversa, maniacale, poiché informa il suo pubblico che questa pratica di immersione totale nel fiume avveniva anche in inverno, quando *defluentibus circa eum semifractarum crustis glacierum*, ma non solo, perché lo storico specifica che, talvolta, il fiume era talmente ghiacciato che il santo non riusciva a immergersi e allora, per potervi entrare, doveva prima rompere la “crosta gelata”. L'immagine che viene tramandata del visionario è quindi quella di un uomo che proprio *post visio* cambia totalmente vita e atteggiamento, fino a diventare un modello di esemplarità religiosa eccezionale. In questo senso, l'identità di Dritelmo è strettamente correlata alla sua funzione di

ultima la salvezza della propria anima e un legame più stretto con Dio» (G. Albin, *Poveri e povertà nel Medioevo*, Carocci editore, Roma 2016, p. 12).

³⁰⁴ A. Rabin, *Bede, Drythelm, and the Witness to the Other World: Testimony and Conversion in the Historia ecclesiastica*, «Modern philology» 106/3 (2009), pp. 375-398, pp. 376-377. “Lui rifiuta quell'identità a favore di un'identità cristiana ricostituita e coerente”, (trad. italiana mia).

³⁰⁵ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., pp. 385-386. “[...] si lasciava spesso sommergere dalle acque; rimaneva lì tutto il tempo che riusciva a resistere, recitando salmi e preghiere, fermo in mezzo all'acqua del fiume che gli arrivava ai fianchi, talvolta anche al collo; e quando poi ritornava a terra non si toglieva i vestiti freddi e bagnati, ma aspettava che si asciugassero al calore del suo corpo”.

“testimone” e alla specificità dell’esperienza visionaria vissuta. Ma in che modo l’identità di Dritelmo è connessa al suo ruolo di testimone? Per chiarire questo legame è innanzitutto fondamentale capire che cosa si intenda per testimone e comprendere che *tipo* di testimone sia il personaggio bediano. Si definisce testimone una persona che, avendo assistito o essendo entrato direttamente a conoscenza di un fatto, può testimoniare, ovvero può attestarne la veridicità e spiegare come esso si sia svolto. Il *paterfamilias* sarebbe quindi testimone dell’aldilà, in quanto ha avuto il privilegio di poter tornare dall’altro mondo proprio per riportare la sua esperienza visionaria. Bisogna tener presente però che ci sono vari tipi di testimoni e in particolare – dato che Dritelmo accede a un’esperienza ultraterrena e ha la possibilità di testimoniare per beneplacito divino – ci si chiede se egli possa essere considerato o meno un testimone religioso. Come attesta Margalit, il testimone religioso è colui che, «attraverso la propria sofferenza e il proprio sacrificio estremo, esprime in tempi di difficoltà la propria fede in un mondo che a dispetto di tutte le apparenze è ancora governato da un’autorità morale e da un giudice supremo e giusto, cioè Dio»³⁰⁶. Dritelmo si può definire un testimone di questo tipo, poiché egli sperimenta sul proprio corpo la sofferenza e manifesta indirettamente la sua esperienza agli altri, dapprima tramite il rifiuto dei legami sociali che avevano caratterizzato la sua persona pre-visione, poi anche per mezzo di una vita contraddistinta da una disciplina penitenziale estremamente rigida – e incomprensibile agli occhi di tutti – ma che è conseguenza della sua esperienza oltremondana, che condiziona la sua stessa percezione del corpo una volta tornato sulla terra. Oltre a ciò, si deve anche tenere presente che l’autorità della testimonianza è strettamente correlata alla sincerità e all’autenticità del testimone stesso e si definisce autentica «una persona che si libera di tutte le sue *personae* (maschere) e dà espressione al proprio “vero io”»³⁰⁷. In quest’ottica, il *paterfamilias* dopo l’esperienza visionaria assumerebbe così la sua vera identità, liberandosi da tutte le maschere superflue – quali lo stesso appellativo di *paterfamilias* –, pentendosi, convertendosi e dedicandosi a un’assoluta vita ascetica funzionale alla trasmissione della sua testimonianza. Infatti, «according to the Bedan narrator, it is this internalization and reproduction of testimony that reconstitutes the witness as a Christian subject»³⁰⁸. Non a caso, è proprio quando viene esposta una di queste pratiche di mortificazione estrema (quella dell’immersione del santo nel fiume ghiacciato) che compare per la prima volta in tutto il capitolo il nome del protagonista:

³⁰⁶ A. Margalit, “Il testimone morale”, in *L’etica della memoria*, Bologna, il Mulino 2006, pp. 123-150, p. 127.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 140.

³⁰⁸ Rabin, *Bede, Drythelm, and the Witness to the Other World: Testimony and Conversion in the Historia ecclesiastica* cit., p. 392. “Secondo il narratore bediano è questa interiorizzazione e riproduzione della testimonianza che ricostituisce il testimone come soggetto cristiano”, (trad. italiana mia).

«Mirum, frater Drychthelme» - hoc enim erat uiro nomen -, «quod tantam frigoris asperitatem ulla ratione tolerare praeuales»³⁰⁹.

Come si può osservare è Beda stesso che interviene nella narrazione per esplicitare al lettore che *hoc enim erat uiro nomen* e l'apparizione del nome proprio del protagonista alla fine del capitolo non è casuale, ma una scelta autoriale e una strategia narrativa ben precisa. In effetti da un lato è come se il *paterfamilias* meritasse di avere un nome proprio soltanto dopo che il Venerabile ha esplicitato il suo "patentino di santità", dando prova della sua eccezionalità di *uir Domini*; dall'altro la scelta di tenere in sospeso l'identità di Dritelmo, non rivelando il suo nome, com'è già stato detto, alimenta l'alone di mistero che avvolge il protagonista fin dall'inizio del racconto ed è funzionale ad accrescere il senso di *suspense*, che accompagna il lettore e che si scioglie soltanto quando è arrivato alla fine della storia. Inoltre, bisogna tenere presente che «il nome proprio avvisa il lettore dell'esistenza di un personaggio, ovvero di un individuo inteso nella sua singolarità»³¹⁰. Di conseguenza, la scelta di Beda di non dotarlo immediatamente di un nome proprio potrebbe anche essere letta in quest'ottica, perché all'inizio Dritelmo non è un "individuo inteso nella sua singolarità", ma è un *quidam*, una persona qualsiasi. Oltre a ciò, come sottolinea Ballerio, generalmente

«l'uso iniziale del nome proprio sarà "vuoto", poiché il nome proprio, di per sé, non attribuisce proprietà, ma "con una promessa di riempimento" (Bonomi 1994, p. 97): *c'è qualcuno*, di cui ci verrà detto qualcosa»³¹¹.

Quindi, di nuovo, il nome Dritelmo potrebbe comparire in coda al racconto, anche perché Beda l'ha "riempito" e di conseguenza ritiene che finalmente sia giunta l'ora di svelare l'identità di questo *qualcuno* al suo pubblico.

La sostanza di cui è stato dotato il personaggio-Dritelmo e l'importanza della rivelazione finale del nome proprio appaiono ancora più evidenti se messe in relazione ai due capitoli dell'*Historia Ecclesiastica* che seguono quello dedicato alla *visio* di Dritelmo. Infatti, i capitoli XIII e XIII dell'opera bediana trattano due episodi di esperienze/testimonianze oltremondane, ma con

³⁰⁹ Ibidem. ««Come fai, fratello Drychthelm» - questo era il nome dell'uomo -, «a sopportare un freddo così intenso?»».

³¹⁰ La citazione è tratta dal capitolo 5, *Il personaggio*, scritto da S. Ballerio e inserito nel volume *Percorsi di teoria e comparatistica letteraria*, a c. di S. Sini e F. Sinopoli, Milano-Torino, Pearson Italia 2021, pp. 113-130, p. 114. In particolare, questa sezione è dedicata all'analisi del personaggio e affronta «il problema dello statuto di esistenza degli enti finzionali e il percorso di costruzione dell'identità di queste creature di carta da parte del lettore, a cominciare dal loro nome proprio e con il graduale lavoro di attribuzione di corpo e senso alle parole del testo» (Cfr. *op. cit.* p. X). È sembrato opportuno inserirla, in quanto si ricollega alla tematica della contrapposizione tra Dritelmo-personaggio e Dritelmo-uomo che verrà approfondita più avanti.

³¹¹ Ballerio, "Il personaggio", in *Percorsi di teoria e comparatistica letteraria* cit., p. 114.

esiti completamente diversi, come si può evincere soffermandosi a leggere i titoli che introducono rispettivamente le due narrazioni:

XIII: Vt econtra alter ad mortem ueniens oblatum sibi a daemonibus codicem suorum uiderit peccatorum³¹².

XVIII: Vt item alius moriturus deputatum sibi apud inferos locum poetarum uiderit³¹³.

In entrambi i casi si ha a che fare con uomini peccatori e si sottintende che i due, a differenza di Dritelmo, non vivono l'esperienza visionaria come un'occasione di cambiamento e di ricostruzione della propria identità di soggetti cristiani al fine di vivere in comunione assoluta con Dio e giungere alla salvezza eterna, ma perseverano nel peccato e per questo sono destinati all'inferno. Il primo viene descritto da Beda sempre come un *quidam* originario della *prouincia Merciorum*, le cui *uisiones ac uerba, non autem conuersatio, plurimis, sed non sibimet ipsi, profuit*³¹⁴. Il secondo, invece, viene introdotto nel capitolo come un *frater* – quindi un monaco – che Beda dice di aver conosciuto personalmente e commenta ironicamente ciò, dichiarando che sarebbe stato meglio non conoscerlo: *Noui autem ipse fratrem, quem utinam non nossem*³¹⁵. Poi scrive che risiedeva in un *monasterio nobili*, ma che si ostinava a vivere *ignobiliter*³¹⁶. Tralasciando i dettagli relativi alle due narrazioni e limitandosi ad analizzare come vengono presentati i due personaggi, si può osservare come essi vengano inseriti da Beda quasi come contro-esempi dell'eccezionalità della testimonianza apportata da Dritelmo. A sostegno di ciò, si possono mettere in luce anche alcune spie linguistiche che servono a porre in relazione le esperienze visionarie – collegando tra loro i tre capitoli dell'*Historia* che si trovano collocati uno di seguito all'altro, non casualmente – e a far emergere per contrasto alcuni elementi lampanti che caratterizzano le testimonianze dell'aldilà e rendono i loro protagonisti *post visionem* come soggetti diversamente individualizzabili. Il primo elemento da sottolineare è il fatto che lo stesso Beda introduca il protagonista del capitolo XIII, riferendosi a lui dapprima nel titolo come a un *alter ad mortem ueniens* e poi nelle prime righe del testo come a un *quidam in prouincia Merciorum*. Già tramite l'utilizzo del primo pronome indefinito (*alter*), Beda

³¹² Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., pp. 386-387. “Un altro uomo in punto di morte si vede invece presentare dai diavoli il libro dei suoi peccati”.

³¹³ Ivi, pp. 392-393. “Un altro, in punto di morte, vede pronto per lui nell'inferno il luogo della sua punizione”.

³¹⁴ Ivi, pp. 386-387. “[...] le visioni e le parole, ma non la condotta di vita, furono di giovamento a molti, non però a sé stesso”.

³¹⁵ Ivi, pp. 392-393. “Ho conosciuto di persona un fratello – meglio sarebbe stato non conoscerlo!”.

³¹⁶ Beda scrive: *positum in monasterio nobili, sed ipsum ignobiliter uiuentem* (cfr. Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., p. 392). Come si può osservare, anche le scelte linguistiche dello storico anglosassone sono funzionali a caratterizzare i suoi personaggi. Infatti, in questo caso, il contrasto tra i termini *nobili* e *ignobiliter* – derivati dallo stesso ambito semantico, ma di significato opposto e collocati a distanza di poche parole – serve a sottolineare come, nonostante il protagonista del capitolo sia un monaco che vive in un monastero decoroso, la sua condotta invece è spregevole.

lo pone in correlazione con Dritelmo per contrasto, introducendo nella sua opera il caso di un *altro* uomo, che si trova nella sua stessa condizione, ovvero in punto di morte. In seguito, questo legame tra i due è esplicitato proprio dal fatto che, di nuovo, viene scelto il termine *quidam* per definire il nuovo visionario. Le analogie non terminano qui, poiché anche il secondo visionario è un laico – ma in questo caso è un uomo d’arme – che a un certo punto si ammala e vive un’esperienza visionaria. Fin da subito, però, a differenza di Dritelmo il protagonista di questo capitolo è contrassegnato dal peccato e descritto come un uomo che persevera nell’attuare questi comportamenti scorretti, tanto che, perfino in punto di morte, rifiuta di confessare le sue colpe per timore che i compagni d’armi lo rimproverino di essere vile, peccando quindi nuovamente di superbia. Egli poi è testimone di una visione singolare, che avrà ripercussioni sulla sua esistenza completamente diverse rispetto a quelle della storia di Dritelmo. Infatti, gli appare un *exercitus malignorum et horridorum uultu spirituum* che gli mostra un libro orribile – contenente tutti i peccati da lui commessi in vita – e gli è chiaro che per lui ormai non c’è speranza, ma sarà trascinato *in inferni claustra*. Dopo questa *visio* la sua identità di personaggio cambia, ma non in meglio come quella di Dritelmo, perché viene bollato come *miser desperans*. Di conseguenza, nonostante egli sia presentato all’inizio come un uomo presumibilmente appartenente all’ordine dei *bellatores* – tanto che Beda specifica anche che era caro al re Cenred *pro industria exteriori* e quindi non è un uomo qualunque – non è considerato degno di biografia e rimane come un tipo “vuoto” e privo di individualità, ascrivibile all’indefinita massa di *peccatores* che fungono come monito per il pubblico dell’epoca. Per quanto concerne il terzo visionario, invece, l’elemento testuale che collega la sua storia a quella di Dritelmo, non a caso, è proprio il riferimento bediano alla questione del *nomen*. Infatti è Beda stesso che interviene nel testo, dichiarando di conoscere personalmente il *frater* e di conseguenza di sapere il suo nome, ma di non volerlo esplicitare in quanto sarebbe stato insensato farlo. Ma come mai il Venerabile dichiara fin dal principio del capitolo che questo personaggio non è degno di essere nominato con il suo nome proprio? Ciò avviene perché si capisce subito che si ha a che fare con un *exemplum* negativo di testimone dell’aldilà. Infatti, fin dalle prime righe c’è un’insistenza eccessiva sulla condotta esecrabile di questo uomo, che vive nel peccato e nella dissolutezza, nonostante sia un monaco, ma Beda, non fortuitamente, utilizza due immagini ben diverse e opposte per definirlo: dapprima lo chiama *frater*, poi però lo descrive come un uomo *fabrili arte singularis*, ovvero un fabbro³¹⁷. Egli, come gli altri due visionari, cade ammalato e, analogamente al protagonista del capitolo XIII dell’*Historia*, vede l’inferno e comprende che ormai non ha più tempo per cambiare vita, ma è destinato a tale luogo

³¹⁷ Il riferimento al lavoro del fabbro non è casuale, in quanto si credeva che fosse una prefigurazione del demonio, essendo un lavoro a stretto contatto con il fuoco. Inoltre i fabbri, solitamente, avevano la pelle più scura dovuta all’esposizione alle alte temperature: questo era un altro segnale demoniaco.

poiché il *iudicium* su di lui era già stato emesso. Di conseguenza, anche questo personaggio – nonostante appartenga all’ordine degli *oratores* – rimane privo di identità e intrappolato nella funzione narrativa che gli assegna l’*auctor* Beda, in quanto non è un uomo degno di biografia. Infatti, pur essendo un testimone destinatario della possibilità di entrare in contatto con l’aldilà, egli non è stato capace di vivere l’esperienza nel modo idoneo (ovvero pentendosi e convertendosi) e per questo è ricordato solo con appellativi quali *faber, infelix, damnatus etc.*, che lo uniformano a tanti altri peccatori e non lo caratterizzano come individuo dotato di nome proprio e soggettività. Ci si potrebbe chiedere come mai a questi due personaggi così scellerati ed empì sia stata concessa la possibilità di accedere alla visione dell’aldilà e una risposta valida a tale quesito la fornisce la Ciccarese, sottolineando che a loro «la visione è accordata non come privilegio, ma solo a sanzione di eterna condanna»³¹⁸.

Appurata l’esistenza di Dritelmo in quanto personaggio dotato di tutti i crismi, rimane da vagliare quella del Dritelmo-uomo. Come si può evincere dalla citazione della Barillari riportata precedentemente, la studiosa sostiene che l’identità di Dritelmo non vada oltre lo stereotipo, poiché, dalle informazioni forniteci da Beda, a suo avviso, sarebbe impossibile individuare «qualche lacerto di vita vissuta». Effettivamente, i dettagli biografici che vengono esplicitati dal Venerabile – il fatto che sia un *paterfamilias* nortumbrico, che poi decida di abbandonare il secolo per dedicarsi alla vita religiosa e si ritiri nel monastero di Melrose, le durissime pratiche ascetiche alle quali si sottoponeva e anche il nome Dritelmo – nulla dicono sulla sua individualità in quanto uomo. Limitandosi a queste notizie, non si riesce a risalire all’uomo-Dritelmo realmente esistito e lo storico anglosassone, quasi come se fosse consapevole di ciò, inserisce a tal proposito altre figure, testimoni oculari dell’esistenza di Dritelmo, al fine di dargli sostanza e aumentare la credibilità del suo visionario. Gli “spettatori” indiretti della *visio* di Dritelmo sono: dapprima un *quidam monachus nomine Haemgisl*; poi niente meno che il re in persona, re Aldrfrith *viro undecumque doctissimo* e infine l’abate che reggeva il monastero di Melrose all’epoca in cui vi risiedeva anche Dritelmo, ovvero *Æthelwald religiosae ac modestae uitae abbas et presbyter*. Questi tre personaggi è come se fossero il primo pubblico – o i primi lettori – al tempo stesso sia di Dritelmo sia di Beda. Del nortumbrico in quanto la testimonianza della sua esperienza visionaria non è affidata indistintamente a qualsiasi uomo egli incontra, poiché come specifica Beda stesso egli

³¹⁸ Ciccarese, *Visioni dell’aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi* cit., p. 305. La frase citata in realtà si riferisce soltanto al visionario protagonista del capitolo XIII, ma ben si adatta anche al personaggio del capitolo successivo.

haec et alia quae uiderat idem uir Domini, non omnibus passim dediosis ac uitae suae incuriosis referre uolebat, sed illis solummodo qui uel tormentorum metu perterriti uel spe gaudiorum perennium delectati profectum pietatis ex eius uerbis haurire uolebat³¹⁹.

Quindi Dritelmo, a differenza di altri visionari, non riporta la sua testimonianza indistintamente, ma restringe il campo dei suoi uditori a coloro che possono già considerarsi come “soggetti cristiani penitenti”. Infatti, come sottolinea Rabin

The distinction between the merely Christian and the self-consciously penitent subject is significant one for Bede: the audience for Drythelm’s account consists of named individuals – Hæmgisl, Aldfrith, and Æthelwald – in contrast to his unnamed wife, sons, and doctors³²⁰.

Di nuovo, la comparsa del nome proprio non è casuale ed è fondamentale per distinguere coloro che avevano diritto ed erano meritevoli di ascoltare la testimonianza di Dritelmo – essendo sufficientemente in grado di interpretare correttamente il messaggio divino e di sfruttarlo come occasione di avanzamento spirituale – da una massa indistinta di persone non adeguate a riceverla e, di conseguenza, destinate a rimanere prive di volto e anonime, in quanto non funzionali alla trasmissione dell’esperienza divina. Questi tre – Hæmgisl, Aldfrith e Æthelwald – possono essere considerati anche come il primo pubblico e i destinatari ideali dello stesso Beda, perché sono descritti come individui con le qualità morali necessarie, al fine di comprendere appieno il messaggio trasmesso da Dritelmo e di interiorizzarlo per trarne un modello di comportamento corretto. Infatti il primo, il monaco Hæmgils, viene presentato come un *presbyter* degno di tale nome grazie ai *bonis actibus* che metteva in pratica, ma non solo, perché Beda sottolinea anche che egli decide poi di passare a una vita ascetica ancora più rigorosa, diventando un eremita e nutrendosi solo di *pane cibario et frigida aqua*. Il secondo, il re Aldfrith, viene definito come un uomo dottissimo e si specifica che, in seguito all’incontro con Dritelmo e proprio sotto suo invito, egli sceglie di entrare in monastero. Beda evidenzia poi questa sua rinuncia al potere temporale e al secolo, utilizzando emblematicamente il termine *coronatus* per descrivere il rito della tonsura, richiamando proprio visivamente al lettore la rinuncia alla corona regale – contrassegno per eccellenza del potere temporale – per essere incoronato simbolicamente da quella che annunciava il nuovo legame con Dio: *ac monachica sic tonsura coronatus*. Infine, c’è Æthelwald – che di nuovo

³¹⁹ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., pp. 385-386. “Questo e quant’altro aveva visto quell’uomo di Dio lo raccontava non a tutti, a qualsiasi persona oziosa e incurante della sua vita, ma soltanto a quelli che, atterriti dalla paura dei tormenti o allettati dalla speranza delle gioie eterne, volevano ottenere un devoto guadagno dalle sue parole”.

³²⁰ Rabin, *Beda, Drythelm, and the Witness to the Other World: Testimony and Conversion in the Historia ecclesiastica* cit., p. 389. “La distinzione tra il soggetto meramente cristiano e quello consapevolmente penitente è significativa per Beda: il pubblico del racconto di Drythelm è composto da individui nominati – Hæmgisl, Aldfrith e Æthelwald – in contrasto con la moglie, i figli e i dottori non nominati”, (traduzione italiana mia).

viene introdotto come un uomo di *religiosae ac modestae uitae* – dapprima abate del monastero di Melrose e poi vescovo di Lindisfarne. Come si può osservare, tutti e tre i personaggi – scelti dapprima da Dritelmo come testimoni privilegiati della sua *visio* e poi da Beda sia come tramite da cui egli stesso è venuto a conoscenza della visione (nel caso di Hæmgils) sia come testimoni esemplari della veridicità della sua storia (Aldfrith e Æthelwald) – sono presentati come “esseri bifronti” caratterizzati da una vita *pre visio* e una *post visio*. Il fatto che Beda abbia descritto questo cambiamento di vita – anche radicale nel caso di Aldfrith – avvenuto proprio dopo essere entrati in contatto con Dritelmo è emblematico. Infatti, da un lato manifesta implicitamente la conferma che Dritelmo avesse selezionato correttamente queste persone, considerandole idonee ad accogliere il racconto della *visio*, dato che l’hanno interiorizzato a tal punto da sfruttarlo come occasione di miglioramento spirituale, proprio come aveva fatto a sua volta lo stesso Dritelmo dopo aver vissuto sulla sua pelle l’esperienza visionaria. Dall’altro lato, questi sono modelli di comportamento espliciti che Beda vuole mostrare al suo lettore, in quanto si auspica che tali racconti miracolosi non restino dei semplici aneddoti piacevoli che si intercalano alle narrazioni dal taglio più cronachistico, ma che fungano come prototipi esemplari di come debbano essere recepite e interiorizzate queste storie. Infatti Beda considera la condivisione dell’esperienza visionaria e della testimonianza come «a way to reconstitute oneself according to a narrative of divine *historia*»³²¹ ed effettivamente i personaggi citati sono esempi positivi di tale approccio, avendo concretamente fatto proprio il *miraculum* di Dritelmo come occasione di elevazione personale e di rinascita spirituale individuale. Di nuovo non è un caso che essi siano, com’è già stato sottolineato, non solo degni di ricevere un nome proprio nella narrazione, ma anche una biografia vera e propria³²². Se per Aldfrith (re di Northumbria) e per Æthelwald non ci sono problemi a risalire alla loro identità reale, Hæmgils – così come lo stesso Dritelmo – nonostante i riferimenti biografici esplicitati, rimane un personaggio dall’identità misteriosa. Infatti, come nota Lapidge, non si sa nulla di lui oltre a quello che racconta Beda, ovvero che era vicino di cella di Dritelmo (probabilmente nel monastero di Melrose, che è l’unico che viene menzionato) e che poi abbandona la vita comunitaria per vivere come anacoreta *in Hibernia*. È peculiare che sia proprio lui il testimone che rimane più indefinito e meno caratterizzabile, poiché secondo quanto scrive Beda, egli non solo ha avuto il privilegio di incontrare Dritelmo più volte e udire la sua esperienza oltremondana direttamente da lui, ma viene anche indicato dallo storico come il tramite diretto attraverso cui egli stesso ha potuto conoscere la storia di Dritelmo. Il Venerabile, infatti, esplicita: *per cuius relationem ad nostram quoque*

³²¹ Rabin, *Bede, Drythelm, and the Witness to the Other World: Testimony and Conversion in the Historia ecclesiastica* cit., p. 391. “[...] un modo per ricostituire se stesso secondo una narrazione dell’*historia* divina”, (trad. italiana mia).

³²² Si deve tenere presente che questi personaggi che sono degni di ricevere una biografia, di nuovo – non a caso – appartengono alla classe degli *oratores* (Hæmgisl e Æthelwold) o dei *bellatores* (Aldfrith che addirittura è re).

*agnitionem peruenere, quae de his pauca perstrinximus*³²³. Viene spontaneo chiedersi se questo uomo allora sia realmente esistito o se sia soltanto un'entità fittizia, un espediente letterario. Infatti, potrebbe essere stato introdotto dal Venerabile – com'è già stato esposto – per dare maggior concretezza alla storia di Dritelmo, ma non solo, in quanto potrebbe essere un espediente narrativo analogo all' "artificio del manoscritto ritrovato" funzionale cioè a dare sostanza a una storia che in realtà sarebbe stata inventata e costruita a tavolino dallo stesso Beda. Sull'autenticità o meno della *visio* si discuterà in seguito, ma è emblematico che proprio il personaggio che avrebbe trasmesso direttamente la storia a Beda sia "nebuloso", tanto quanto lo stesso Dritelmo. Infatti, a differenza di Fursa – che non è solo caratterizzato in quanto personaggio, ma anche come uomo storicamente esistito – il nortumbrico tramite il testo della *visio* non assume i connotati di un uomo in carne e ossa, identificabile come una persona realmente esistita, ma, nonostante egli sia dotato di un nome proprio e di una biografia, queste informazioni potrebbero riferirsi a un qualsiasi altro protagonista di una qualsiasi altra visione. Questa scelta di vaghezza, di incertezza identitaria – volontaria o meno che sia da parte del Venerabile – rende paradossalmente Dritelmo un personaggio individuabile e circoscrivibile, ma allo stesso tempo lo imprigiona in questa sua funzione narrativa, facendolo rimanere un *tipo* ovvero «un personaggio che riassume in se stesso i tratti caratteristici di tutti coloro che più o meno gli assomigliano, egli è il modello del genere»³²⁴ e non un *uomo*.

4.1.2 Il *miraculum memorabile* di Dritelmo

La "visione" di Dritelmo è introdotta da Beda nella narrazione in modo singolare. Infatti, lo storico per presentare l'avventura oltremondana del *paterfamilias* – che, come si vedrà in seguito, può essere etichettata come visione a tutti gli effetti – curiosamente non utilizza subito il termine *visio*, ma la definisce un *miraculum memorabile*³²⁵. Perché ricorre a questa combinazione così peculiare? La predilezione di Beda per questa etichetta non è certamente casuale. È necessario quindi soffermarsi su cosa sia il *miraculum*³²⁶ per lo storico e sul perché lo definisca poi con

³²³ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., pp. 385-386. "È per tramite suo che siamo venuti anche noi a conoscenza di quanto abbiamo qui riassunto".

³²⁴ Ballerio, "Il personaggio", in *Percorsi di teoria e comparatistica letteraria* cit., p. 127. La citazione qui riportata è a sua volta una citazione di Ballerio, tratta dalla prefazione a *Une ténébreuse affaire* di Balzac e inserita nel discorso relativo all'esemplarità del personaggio.

³²⁵ La scelta lessicale di Beda è peculiare in quanto i concetti di miracolo e di memorabilità – quindi di "memoria" – sono fondamentali nel Medioevo. A sostegno di ciò, basti considerare che le voci "memoria" e "miracolo" si ritrovano inserite anche nel secondo volume del *Dizionario dell'Occidente medievale* (cfr. P. Geary, *Memoria*, «Dizionario dell'Occidente medievale», a cura di J. Le Goff e J. C. Schmitt, Torino, Giulio Einaudi editore, 2004, pp. 690-704 e A. Vauchez, *Miracolo*, «Dizionario dell'Occidente medievale» cit., pp. 736-751), opera a più voci che nasce con il fine di ricostruire l'Occidente medievale.

³²⁶ La concezione del miracoloso in Beda è un argomento spinoso e ampiamente discusso dalla critica, in quanto i miracoli sono una presenza costante negli *opera omnia* del Venerabile. I principali contributi per approfondire il tema sono C. G. Loomis, *The Miracle Traditions of The Venerable Bede*, «Speculum» 21 (Ottobre 1946), pp. 404 e 418; B. Colgrave, *Bede's Miracle Stories*, in A. H. Thompson, *Bede: His Life, Times and Writings: Essays in Commemoration*

l'aggettivo *memorable*. Per comprendere appieno il significato di questa scelta autoriale, innanzitutto, è bene chiedersi se la concezione odierna del miracoloso sia analoga a quella bediana. Oggi per miracolo si intende qualsiasi «evento soprannaturale, non spiegabile con la ragione e contrario alle leggi di natura»³²⁷, ma, come evidenzia Vauchez, la nostra concezione «non corrisponde assolutamente a ciò che pensava la maggior parte degli uomini di quel tempo»³²⁸. Infatti, il miracolo nel corso dell'alto Medioevo – e in particolare nella cultura cristiana – non era considerato come un qualcosa *contra naturam*, perché, come sottolinea Agostino *quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit?*³²⁹ Quindi il teologo, nella sua trattazione, dapprima si chiede come possa essere considerato *contra naturam* un fatto che avviene proprio per volontà divina, poi cerca a sua volta di darle una nuova definizione, dichiarando: *miraculum uoco quicquid arduum aut insolitum supra spem uel facultatem mirantis adparet*³³⁰. Ritiene perciò miracoloso «tutto quello che appare difficile (da capire) o insolito e supera le aspettative o le facoltà dell'uomo che si stupisce»³³¹. Di conseguenza, si evince che per *contra naturam* si intenda semplicemente un qualcosa che era poco familiare, difficile da riscontrare in natura per l'osservatore e che quest'ultimo abbia un ruolo di rilievo fondamentale per definire o meno miracoloso un evento. Come nota Ahern, *this definition suggests that the classification of a miracle lies, quite literally, in the eye of the beholder(s)*³³². Si può così affermare che la definizione agostiniana di miracolo sia in qualche modo “aperta” e soggetta a varie interpretazioni, perché rimarcando la centralità del ruolo dello spettatore nella decodificazione del miracoloso, si salvaguardano i “diritti della ragione” e quello che agli occhi di

of the Twelfth Centenary of His Death, Oxford 1935, pp. 201-229; W. D. McCready, *Miracles and The Venerable Bede*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1994 ed E. Ahern, *Bede's miracles reconsidered*, «Early Medieval Europe» 26/3 (2018), 282-303. I primi studi citati, ovvero quelli di Loomis e Colgrave, cercano in qualche modo di razionalizzare e giustificare la presenza di tali *wonder tales* – così come li definisce lo stesso Colgrave – in una narrazione storica come quella bediana. Il primo lo fa innanzitutto catalogando la gamma di tipologie di miracoli presenti nell'*Historia Ecclesiastica* – che secondo lui sarebbero in totale 52 che rientrerebbero a loro volta in 17 categorie diverse – e spiegando che la presenza di tali inserzioni miracolose nell'*Historia* fosse da considerare normale e inevitabile, in quanto il culto del meraviglioso era profondamente radicato nella cultura dell'epoca. Inoltre, Loomis sostiene che Beda, in ogni caso, sia intervenuto su tali materiali modificando queste ampie narrazioni “fantastiche” e riducendole nella forma succinta tipica della documentazione storica. Invece Colgrave motiva la presenza dei *wonder tales* ribadendo che l'epoca in cui scrive lo storico era *primitive in outlook*. Di conseguenza, dinanzi ai fenomeni inspiegabili *the most marvelous explanation was always the easiest and the most readily accepted* (Colgrave, *Bede's Miracle Stories* cit., p. 202). Per quanto concerne il volume di McCready, egli cerca di indagare in maniera approfondita la concezione di miracolo nel pensiero bediano e di individuare da dove derivi questa influenza, indicando Gregorio Magno e i suoi *Dialoghi* come antecedente di fondamentale importanza per lo sviluppo di tale prospettiva nello storico anglosassone. Infine, lo studio più recente di Ahern è importante in quanto da un lato cerca di sintetizzare tutte le posizioni precedenti sul tema della presenza del miracolo in Beda, dall'altro si sofferma sulla definizione di miracolo, mettendo in luce come la concezione tomistica mal si adatti alla complessità dell'idea bediana del miracoloso.

³²⁷ A. Vauchez, *Miracolo*, «Dizionario dell'Occidente medievale» cit., p. 737.

³²⁸ Ibidem.

³²⁹ Agostino, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart e A. Kalb, 2 voll., Lipsiae 1928, XXI, 8, p. 504.

³³⁰ Agostino, *De utilitate credendi liber I*, Turnhout, Brepols Publishers 2010, XVI, 34.

³³¹ A. Vauchez, *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, Bologna, il Mulino 2000, p. 41.

³³² Ahern, *Bede's miracles reconsidered* cit., p. 285. “Questa definizione suggerisce che la classificazione di un miracolo si trova, letteralmente, nell'occhio di chi guarda”, (trad. italiana mia).

una persona ignorante può sembrare miracoloso non per forza lo è per una persona che, al contrario, è adeguatamente istruita. Questa concezione viene poi tramandata nei secoli successivi e ha influenzato inevitabilmente Beda, ma, prima di lui anche Gregorio Magno che – non a caso, come si è già illustrato – potrebbe essere stato una fonte fondamentale per la scelta stessa del protagonista della visione bediana: il *paterfamilias* che *post miraculum* assume il nome di Dritelmo. Entrambi per classificare che cosa sia il miracolo superano il concetto dell'evento *contra naturam*, perché non si concentrano sul “come” si inneschi il miracolo, ma piuttosto sul perché avvenga e sulla funzione che svolge. Di conseguenza, in questa prospettiva predominerebbe il fine dei miracoli e il vero *miraculum* sarebbe «un segno (*signum*), ovvero l'occasione per Dio d'una teofania e per l'uomo d'una lezione o d'un avvertimento».³³³ È proprio in questo senso che i due autori intendono i loro miracoli e nelle loro rispettive opere insistono particolarmente sul concetto del miracoloso anche perché come spiega lo stesso Gregorio

Vt enim ad fidem cresceret, miraculis fuerat nutrienda, quia et nos cum arbusta plantamus, tamdiu eis aquam fundimus, quousque ea in terra conualuisse uideamus; at si semel radicem fixerint, irrigatio cessauit³³⁴.

Pertanto, concentrandosi primariamente sul loro scopo, i miracoli diventano uno strumento fondamentale per “nutrire” la fede in un periodo storico in cui la chiesa «subiva la concorrenza di un miracoloso non cristiano»³³⁵ ovvero quello che si diffonde con le popolazioni barbariche cristianizzate solo superficialmente, che praticano tutta una serie di rituali pagani ben lontani dalla prassi cristiana. In merito a ciò, non a caso, Le Goff dichiara che il *miraculum* non è altro che «un elemento abbastanza ristretto del vasto ambito del meraviglioso»³³⁶ e che la differenza principale tra *mirabilia* e *miracula* è che «nel meraviglioso cristiano e nel miracolo c'è un autore, e uno solo, che è Dio»³³⁷. È proprio in quest'ottica che un gran numero di miracoli si ritrovano inseriti in una narrazione storiografica come quella di Beda.

Tornando alla narrazione di Dritelmo, la scelta di questo vocabolo così denso di valore potrebbe rimandare a vari significati. In primo luogo, potrebbe essere funzionale a evidenziare l'unicità dell'avvenimento: un *paterfamilias* che miracolosamente – senza dubbio grazie all'intervento di Dio – ha la possibilità di intraprendere un viaggio oltremondano alla scoperta dell'aldilà e che, proprio in seguito a tale esperienza, diventa una sorta di modello ascetico, uno strumento di predicazione vivente, fondamentale per testimoniare la fede. Di questo avviso è Rabin che considera miracolosa l'esperienza di Dritelmo e in particolare la sua esemplare modalità di

³³³ Vauchez, *Miracolo*, «Dizionario dell'Occidente medievale» cit., p. 739.

³³⁴ Gregorio Magno, *Homiliae in Euangelia*, Turnhout, Brepols 1999, II 29.4, p. 247 (Corpus Christianorum).

³³⁵ Vauchez, *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo* cit., p. 42.

³³⁶ Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale* cit., p. 10.

³³⁷ Ibidem.

interpretare e testimoniare poi l'evento vissuto. Infatti, lo studioso parla di “miracolo cumulativo”, in quanto intende come miracolosa sia la conversione di Dritelmo *post visionem* sia quella di Hæmgisl, che, pur non avendo vissuto l'esperienza miracolosa in prima persona, indirettamente beneficia del miracolo del monaco solo ascoltando le sue parole e traendone un insegnamento positivo. In quest'ottica quindi non sarebbe fondamentale soltanto il miracolo in sé, ma ciò che si trae dall'esperienza miracolosa e la capacità del “miracolato” di comprendere quanto vissuto, poiché senza una corretta interpretazione il miracolo rimarrebbe un evento vuoto e fine a se stesso. Anche Benedicta Ward sottolinea l'importanza del momento interpretativo, sostenendo che l'interpretazione sia *vitale* e che di conseguenza coloro che hanno accesso a tale esperienza sono solitamente «“true and religious man”, those in fact who can be relied upon to judge events rightly and see what is significant about them, rather than the most accurate observers of facts»³³⁸. Sebbene Dritelmo non rispecchi pedissequamente le caratteristiche proprie dell'interprete ideale – non essendo un uomo religioso come già esplicitato precedentemente – è considerato comunque un interprete idoneo e, di conseguenza, è degno di vivere tale esperienza miracolosa. A sostegno di ciò, si possono anche apportare le due avventure oltremondane – già citate – che occupano i capitoli successivi a quello dedicato al *miraculum memorabile* di Dritelmo e che lo fanno risaltare per contrasto come un testimone all'altezza. Effettivamente, Beda non definisce nessuna delle altre due esperienze visionarie come un *miraculum*, sia perché – com'è già stato ribadito – l'esito in entrambi i casi è tutt'altro che positivo, sia in quanto ambedue i protagonisti non sono interpreti sufficientemente degni di vivere un'esperienza miracolosa e, di conseguenza, essendo incapaci di interiorizzare e intendere il messaggio divino, rimangono dei semplici spettatori passivi. I termini scelti dal Venerabile per definire queste narrazioni, non a caso, afferiscono tutti al campo semantico del “vedere”. Nel capitolo XIII lo storico parla proprio di *visiones*; mentre nel successivo non ricorre esplicitamente al termine *visio*, ma utilizza tutta una serie di verbi, espressioni che rimandano insistentemente alla vista come: *coepit narrare quia uiderit inferos apertos*, il verbo *videre* che ritorna continuamente nel testo, ma anche dei sinonimi come per esempio il verbo *despicere*. Ancor più eclatante è poi il confronto che Beda inserisce tra l'esperienza visionaria di quest'ultimo monaco e quella del *beatus protomartyr Stephanus*³³⁹, in quanto sottolinea che, mentre

³³⁸ B. Ward, *Miracles and History: A Reconsideration of the Miracles Stories Used by Bede*, in *Famulus Christi: Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede*, ed. Gerald Bonner, London 1976, p. 72.

³³⁹ A proposito dell'inserimento da parte di Beda di questo riferimento alla storia del protomartire Stefano è interessante considerare anche la prospettiva presentata da S. M. Rowley nel suo saggio *The Role and Function of Otherworldly Visions in Bede's Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, «The World of Travellers: Exploration and Imagination. Germania Latina VII (Mediaevalia Groningana New Series)», Peeters Publishers, pp. 163-181. Infatti, la studiosa sostiene che per un verso Beda utilizzi questo rimando per mostrare ai suoi lettori la differenza dei due destini, che sono strettamente correlati alla diversa condotta di Stefano e del monaco senza nome. Per l'altro verso però ritiene che questa scelta non sia casuale, ma che sia strettamente correlata alla questione dell'interpretazione e lettura della Storia. Infatti,

il primo *imminente morte, uidit aperta Tartara, uidit damnationem diaboli et sequacium eius, uidit etiam suum infelix inter tales carcerem*, il secondo *passurus mortem pro ueritate uidit caelos apertos, uidit gloriam Dei et Iesum stantem a destri Dei*. Come si può osservare, la struttura sintattica dei due periodi è analoga ed è scandita dalla presenza assidua del verbo *uidere*. Il parallelismo che si genera tra i due visionari si esplicita poi in una specie di doppio climax ascendente, che procede simmetricamente in entrambe le frasi, ma che porta però inevitabilmente a strade diverse, in quanto nel primo caso conduce il monaco alla visione di Satana e dei suoi seguaci e nel secondo lo accompagna alla gloria di Dio e Gesù. La differenza tra le due esperienze visionarie è poi esplicitata dallo stesso Beda, che rimarca innanzitutto che il *protomartyr Stephanus* sta affrontando la morte per scoprire la verità, sottolineando quindi un'attitudine attiva del visionario. Inoltre, per descrivere l'atto del vedere ricorre alla seguente perifrasi *oculos mentis ante mortem misit* manifestando apertamente, con il riferimento agli "occhi della mente"³⁴⁰, la capacità del visionario di comprendere attivamente quanto gli è stato concesso di vedere.

D'altra parte, *miraculum* potrebbe rimandare anche a un altro significato più canonico del termine, perché potrebbe essere volto a esplicitare quello che rimane in parte oscuro ed enigmatico nella narrazione, ovvero che, inspiegabilmente, questo uomo *aliquandiu mortus* all'improvviso *ad uitam resurrexit corporis*. In quest'ultima prospettiva, il *miraculum* di Dritelmo rientrerebbe quindi in quella categoria "sovrrabbondante" nell'arco di tutto il Medioevo, classificata come "miracolo taumaturgico". In tal senso lo interpreta anche Carozzi. Difatti, lo studioso inizia con il chiedersi in cosa consista questo miracolo e le alternative possibili sono la risurrezione o il viaggio dell'anima nell'Aldilà:

Réside-t-il dans le fait de la mort et de la résurrection d'un homme, ou dans celui du déplacement de l'âme dans l'Au-delà?³⁴¹

scrive che «in the HE, Bede's reference to Stephen explicitly links his representation of the visions with his construction of history as a trope» (Rowley, *The Role and Function of Otherworldly Visions in Bede's Historia ecclesiastica gentis Anglorum* cit., p. 174). La chiave di lettura sta nell'utilizzo della parola "trope", in quanto secondo la studiosa inserendo il riferimento a Stefano che interpreta la storia degli Ebrei "piegandola" sia a seconda del suo pubblico sia a seconda del messaggio che voleva trasmettere, Beda vuole far riflettere sulla sua narrazione e sul fatto che inserisce miracoli e visioni come *signi* portatori di un significato spirituale più profondo.

³⁴⁰ La correlazione tra vista e conoscenza è fondamentale per tutto il Medioevo, tanto che Erickson dichiara che «le verità profonde dell'età di mezzo si dovevano cogliere attraverso l'educazione degli occhi» (cfr. Erickson, "L'immaginazione visionaria", *La visione del Medioevo. Saggi su storia e percezione* cit., pp. 36-53, p. 53). Non a caso, già Bacone nel suo *Opus Maius* aveva messo in luce come la vista conducesse dapprima «alla differenziazione, al sapere, e infine alla saggezza» (Erickson, "L'immaginazione visionaria", *La visione del Medioevo. Saggi su storia e percezione* cit., p. 49). Inoltre, lo studioso inglese nella sua opera ribadisce l'importanza stessa delle visioni nella società dell'epoca, dichiarando che lo studio delle visioni fosse "il fiore di tutta la filosofia". Egli evidenzia poi alcune analogie tra la vista "fisica" e quella "spirituale", classificando le varie tipologie di esperienze visionarie a cui può accedere l'uomo in base al grado di santità o meno del visionario stesso in visioni dirette, rifratte e riflesse, che sono proprie dei peccatori.

³⁴¹ Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., p. 234.

Successivamente, predilige la prima opzione e a sostegno di ciò dichiara che lo storico nel capitolo del *paterfamilias* sembrerebbe insistere in modo particolare sulla questione della risurrezione, a differenza invece della sua “fonte” – ovvero Gregorio Magno – che parlerebbe vagamente di “ritorno”, senza però qualificare tale evento. Come si può osservare sulla base dell’analisi della modalità espressiva di Beda, egli infatti ricorre esplicitamente a termini che afferiscono al campo semantico della risurrezione e nel giro di poche righe si ritrovano tutta una serie di espressioni come *resurgens, resurrexit, reuiuescens, uere surrexi a morte*, che ribadiscono il concetto. Bisogna però tenere presente che anche Gregorio Magno, sebbene non lo espliciti nella *visio* del suo *paterfamilias*, sostiene che la risurrezione dalla morte sia il miracolo più potente. Inoltre, la sua storia, pur non ricorrendo espressamente al termine “risurrezione”, come sottolinea la Ciccicarese, ricalcherebbe la scena della risurrezione biblica per eccellenza, ovvero quella di Lazzaro, dove «i messi vanno a chiamare il taumaturgo perché intervenga in tempo, ma tornano indietro senza di lui, che indugia nelle sue occupazioni»³⁴², così nel frattempo Lazzaro muore e «non resta dunque che ricorrere al miracolo, per strappare l’uomo alla morte sia fisica sia spirituale»³⁴³. Infine, sempre secondo Carozzi *le miracle étant aussi, dans ces conditions, qu’un paysan illettré puisse transmettre un message aussi important*³⁴⁴, ma ciò si può facilmente spiegare, considerando il già citato cambio di stato vissuto dal protagonista *post visionem*.

Rimane da spiegare la scelta bediana dell’aggettivo *memorable*. La presenza di questo termine, per un verso – come sottolinea Rabin – potrebbe essere strettamente correlata al concetto stesso di miracoloso, in quanto è necessario che il miracolo sia interiorizzato, memorizzato e “ruminato”³⁴⁵ per essere tramandato. Di conseguenza, la memorabilità sarebbe il lascito che l’esperienza visionaria ha sul pubblico, dato che essa sarebbe fondamentale per trasmettere ai posteri un modello esemplare di vita cristiana. Infatti, in generale si può definire memoria «il processo che permette alla società di rinnovare e riformulare la comprensione del passato, al fine di integrarla nell’identità presente»³⁴⁶. Si deve anche tenere presente, però, che la memoria è strettamente correlata alla religione, tanto da poter essere etichettata come il “cuore” stesso del cristianesimo. A tal proposito, il clero regolare veniva definito come “lo specialista medievale della

³⁴² Ciccicarese, *Visioni dell’aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi* cit., p. 142.

³⁴³ Ibidem.

³⁴⁴ Carozzi, *Le voyage de l’âme dans l’au-delà d’après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., p. 235. “Il miracolo è anche in queste condizioni, ovvero che un contadino analfabeta possa trasmettere un messaggio così importante”, (trad. italiana mia).

³⁴⁵ Il termine fa riferimento alla pratica della *ruminatio*, insita nella cultura monastica, in quanto tra i doveri del monaco appariva quello della lettura e leggere significava praticare la “ruminazione” su quanto letto. Ciò implica quindi una concezione attiva della *lectio*, considerata un esercizio intellettuale altamente formativo e imprescindibile per il monaco.

³⁴⁶ Geary, *Memoria*, «Dizionario dell’Occidente medievale» cit., pp. 690-691.

memoria”, perché aveva il compito non solo di commemorare Dio attraverso l’eucarestia e il rito della liturgia, ma anche di selezionare «all’interno di un insieme di possibili *memorabilia*, quelli che erano *memoranda*, cioè degni di essere ricordati»³⁴⁷. Essi erano responsabili della creazione di una memoria *condivisa*³⁴⁸, destinata a essere tramandata e conservata per l’utilità del prossimo. Il caso esemplare di Dritelmo rientrerebbe quindi proprio in uno di questi *memorabilia* e la sua vicenda non sarebbe soltanto una storiella da ricordare e tramandare in quanto esemplare, ma una parentesi didattica inserita da Beda da leggere con attenzione, *ruminare*, interiorizzare e memorizzare al fine di trarne beneficio, in quanto soggetti cristiani pienamente coscienti. Un’indicazione sulla corretta lettura e interpretazione della vicenda di Dritelmo è fornita anche dallo stesso protagonista nel testo, dato che Beda specifica che egli decide volontariamente di non tramandare la sua *visio* indistintamente, ma soltanto a coloro che erano adeguatamente predisposti e pronti ad accoglierla e interiorizzarla nel modo corretto. Non a caso, è anche lo stesso Venerabile che pone l’accento sul valore di tale esperienza, specificando che le cose che aveva visto Dritelmo fossero *memoratu digna* – quindi memorabili – e, di conseguenza, egli riteneva che fosse opportuno narrarle brevemente. Quindi, la memorabilità è connessa allo scopo stesso per cui venivano scritte e tramandate le *visiones* o i *memorabilia* per tutto il Medioevo, ovvero il fine è più terreno che escatologico, in quanto «ciò che si vede *di là* deve essere riportato *di qua*, affinché il *viator* e, con esso, il lettore, abbia poi la possibilità, magari, di viverlo nell’oltretomba e perché diventi promotore di un preciso cammino di vita»³⁴⁹. La Piccoli definisce quello che succede *post visionem* sia al *viator* sia presumibilmente a chi accede alla visione indirettamente con il termine *metànoia*, che, non a caso, compare anche nel Nuovo Testamento per definire la conversione, il cambiamento di vita radicale che deve operare colui che entra in contatto con il messaggio di Cristo. Protagonisti di una *metànoia* sono lo stesso Dritelmo, che la vive proprio in seguito al *miraculum memorabile*, ma anche tutte le persone che entrano in contatto indirettamente con la sua storia, come vuole sottolineare lo stesso Beda, riportando come esempi memorabili le esperienze di Haemgisel e re Aldrfrith, ma sottintendendo che presumibilmente tale conversione coinvolga anche qualsiasi lettore dell’*Historia Ecclesiastica*.

³⁴⁷ Ibidem.

³⁴⁸ Per ulteriori approfondimenti sul termine memoria *condivisa* si rimanda al secondo capitolo *Passato «continuo»* del volume già citato di A. Margalit, *L’etica della memoria* (cfr. nota 27) in cui l’accademico israeliano si sofferma a delineare le differenze tra memoria condivisa e comune, tra memoria condivisa e storia e le varie implicazioni che ha questo concetto sull’uomo. In particolare è interessante tenere presente la distinzione che evidenzia tra memoria condivisa e storia, in quanto non sempre le due coincidono, dato che «quando si fa storia, si assume un impegno ontologico a rendere certo l’evento che è oggetto della memoria», cosa che non avviene nel caso della memoria condivisa (Margalit, *L’etica della memoria* cit., p. 56).

³⁴⁹ Piccoli, *Le visiones occidentali anteriori alla Commedia e la tradizione dell’Isra’wa’l Mi’râje* cit., p. 195.

Per concludere il discorso terminologico relativo alla scelta oculata di Beda di determinati termini quali *miraculum memorabile* o *uisio/uisiones*, bisogna tenere presente che lo storico probabilmente non li utilizza indistintamente, ma ricorre a essi in punti precisi del testo, a seconda di quello che vuole trasmettere al suo lettore. Infatti, l'etichetta di *miraculum memorabile* compare soltanto in apertura al capitolo – come si è già detto – quasi per giustificare la presenza di questo personaggio umile all'interno della sua narrazione. In seguito, per definire l'esperienza oltremondana ricorre ad alcune perifrasi come *narrabat autem hoc modo quod uiderat, haec et alia quae uiderat idem uir Domini* per rimarcare l'alone di mistero che caratterizza ciò che ha vissuto nell'aldilà questo *paterfamilias*, che non può essere raccontato a tutti, ma soltanto ad alcuni prescelti dal protagonista stesso e al lettore bediano, ritenuto sufficientemente degno di ricevere tale messaggio dal Venerabile stesso. Infine, compare anche – in una sola occorrenza in tutto il capitolo – il termine *uisiones*: *narrabat autem uisiones suas etiam regi Aldfrido*. Come si può osservare, *uisiones* è curiosamente declinato al plurale, nonostante l'esperienza visionaria di Dritelmo – a differenza di quella di Fursa che, come si è già specificato, si può definire duplice in senso proprio, poiché il monaco irlandese abbandona il corpo per ben due volte – sia unica. Qui forse, lo storico predilige il sostantivo plurale, in quanto non si sta riferendo al termine scelto per identificare il *corpus* dei testi che sono caratterizzati da esperienze dell'aldilà di questo tipo, ma vuole mettere in luce che il *paterfamilias* ha la possibilità di vedere molteplici realtà oltremondane. Infatti, come si vedrà, a Dritelmo è concesso di visitare e accedere parzialmente non a un unico aldilà, bensì a un aldilà che potrebbe definirsi come quadripartito.

In ogni caso, sebbene Beda, a differenza di altri autori o di altri episodi analoghi che egli stesso inserisce nell'*Historia Ecclesiastica*, non etichetti l'avventura di Dritelmo come *uisio*, essa rientra a pieno diritto nel genere delle visioni, tanto da essere definita non solo come «uno degli esempi più significativi di questo genere di letteratura»³⁵⁰, ma anche come la

prima grande visione che, assunta a cosciente operazione letteraria, oltre ad assolvere con esattezza le sue funzioni sociali («provare la realtà dell'aldilà e ispirare ai vivi un timore sufficiente a far desiderare loro di sfuggire ai tormenti dopo la morte e a far sì che riformino la propria vita») ci si mostri ormai decisamente compiuta in ogni sua particolarità³⁵¹.

La storia di Dritelmo, quindi, può essere addirittura considerata come la prima visione con tutti i crismi del genere, ma proprio per questo motivo, come si vedrà, l'autenticità di tale racconto è stata

³⁵⁰ Ciccicarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., p. 52.

³⁵¹ Tardiola, *Il viaggio e la visione nel Medioevo*, in *I viaggiatori del paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'Aldilà prima di Dante* cit., pp. 16-25, p. 23.

messa in discussione ed è necessario soffermarsi a riflettere su questo punto e sul ruolo giocato da Beda stesso nella scrittura *ad hoc* di tale racconto.

4.2 Beda narratore e Beda *auctor* della *visio Drycthelmi*

Il fatto che la *visio Drycthelmi* sia considerata come uno degli esempi più significativi della letteratura visionaria o ancora come «la prima grande visione», da un lato mette in luce l'importanza e l'impatto che ha avuto tale racconto sul genere della *visio*, dall'altro ne pone in dubbio l'autenticità stessa, mettendo in discussione il peso giocato dal Venerabile nella costruzione di tale episodio.

A conferma della notorietà della *visio*, come verrà esposto in seguito, si deve tenere presente che la vicenda di Dritelmo è stata tramandata e ripresa indirettamente da vari autori, che hanno scelto consapevolmente di inserirla nella propria opera reputandola rilevante ed esemplare, anche a distanza di secoli, per trasmettere determinati messaggi al proprio pubblico. È necessario quindi chiedersi che cosa renda questa *visio* così “perfetta” ed emblematica, sia per gli autori medievali che decidono di tramandarla, sia per i critici moderni che la identificano come un modello ideale per il genere della letteratura visionaria. Come sottolinea Tardiola, un elemento fondamentale di questa *visio* è la sua compiutezza, in quanto presenta il consueto schema narrativo tipico delle *visiones* – a partire dal *topos* della morte-apparente, che come al solito innesca la *visio* e il viaggio del *viator* – ma Beda lo modifica, aggiungendo altri *topoi* ed elementi originali, «che arricchiscono la descrizione dell'aldilà e che stimoleranno ulteriormente la fantasia degli autori successivi»³⁵². Questa completezza, esaustività dell'esperienza visionaria di Dritelmo, però, se da un lato la rendono come il modello per eccellenza da tramandare e da analizzare in tutte le sue componenti per individuare lo schema ideale della *visio*, dall'altro, allo stesso tempo, ne mettono in dubbio l'autenticità stessa. Infatti, tale perfezione strutturale potrebbe indurre a pensare che la storia del *paterfamilias* sia un prodotto “realizzato a tavolino”³⁵³ e inserito nella propria *Historia* dallo stesso Beda. Di conseguenza, entrano in gioco diverse problematiche. Innanzitutto, il fatto che possa essere stata creata *ad hoc* andrebbe a contrastare con il presupposto stesso delle visioni. Infatti, esse sono considerate come esperienze vere, reali, autentiche, vissute dal visionario che le tramanda o direttamente in prima persona o tramite un intermediario che si fa carico della trasmissione dell'episodio, ma funge solo da “mezzo di comunicazione”, strumento attraverso il quale il

³⁵² Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi* cit., p. 303. Questi *topoi* che Beda aggiunge verranno esplicitati nel paragrafo dedicato all'analisi della *visio* vera e propria.

³⁵³ Questa espressione è utilizzata da Peter Dinzelbacher (cfr. Dinzelbacher, *Visioni e profezie*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino* cit., p. 660) che mette in discussione l'autenticità o meno delle visioni in generale e non nello specifico della *visio Drycthelmi*. Lo studioso sottolinea come la presenza di certi *topoi* faccia propendere che questi testi siano stati scritti appositamente per fini politici oppure parentetici.

visionario stesso acquista voce. Inoltre, se la visione di Dritelmo non dovesse essere autentica, allora bisognerebbe interrogarsi sulla funzione di Beda, che non sarebbe da considerare un semplice narratore e trasmettitore dell'episodio, ma un vero e proprio autore.

Per quanto concerne l'autenticità della visione del *paterfamilias*, Segre sostiene che generalmente le visioni siano autentiche, in quanto «l'interesse narrativo o letterario è nullo»³⁵⁴ e, di conseguenza, a sostegno di ciò evidenzia come queste solitamente siano «scritte, o date per scritte, da chi le ha avute: la I^a persona è di prammatica»³⁵⁵. Nel caso del *paterfamilias* questo però non succede, in quanto la narrazione non si apre in prima persona, come si può dedurre dal testo dalla presenza di verbi coniugati alla terza persona singolare (*resurrexit, narrauit, erat* etc.) e di pronomi o aggettivi sempre riconducibili alla terza persona singolare, quali per esempio *ille* o *uisiones suas*. Tuttavia, la prima persona non è del tutto assente, ma spunta nel testo significativamente proprio quando viene riportata la *visio*. Si deve però precisare che il *viator* non espone direttamente la sua avventura oltremondana al lettore, ma viene utilizzato l'espedito del discorso diretto, come si può anche notare dall'uso di un *verbum dicendi* (*narrare*), che compare proprio in concomitanza dell'inizio del racconto della *visio* e che è funzionale a riportare fedelmente le parole di Dritelmo: *Narrabat autem hoc modo quod uiderat*. Quindi in questo caso, nonostante la presenza della prima persona singolare, il racconto della *visio* non è immediato, ma è mediato da una persona che si cela dietro al discorso diretto. Secondo Segre, quando ci si trova in una situazione di questo tipo, il narratore fungerebbe soltanto da “introduttore” della *visio*, rivestendo quindi un ruolo marginale, passivo ma fondamentale per inserire l'esperienza visionaria e le parole del *viator*. Lasciando per un attimo in sospeso la questione relativa all'autenticità o meno della *visio*, a questo punto, è necessario chiedersi chi sia questo “introduttore” che riporta la storia di Dritelmo e riflettere sulla sua funzione: è Beda o prima di lui c'è un altro narratore che gli riporta a sua volta l'avventura del *paterfamilias*? È semplicemente un portavoce, un testimone indiretto o un narratore che interviene attivamente nel dettato della *visio*, modificandolo e adattandolo alle proprie esigenze?

Analizzando il testo si possono avanzare varie ipotesi. Innanzitutto, Beda stesso a un certo punto dichiara di essere venuto a conoscenza della storia tramite il monaco Hæmgils e di aver poi riassunto quanto appreso da lui: *per cuius relationem ad nostram quoque agnitionem peruenere, quae de his pauca perstrinximus*³⁵⁶. In quest'ottica, l'intermediario sarebbe il monaco, ma non solo, perché il riferimento a una *relationem* – secondo alcuni studiosi tra cui Sims-Williams –

³⁵⁴ Segre, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, cit., p. 28.

³⁵⁵ Ibidem.

³⁵⁶ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., pp. 384-385. “È per tramite suo che siamo venuti anche noi a conoscenza di quanto abbiamo qui riassunto”.

presupporrebbe la presenza di un testo scritto precedente a quello bediano e poi riassunto e rielaborato dal Venerabile. In realtà, ci sono vari problemi legati a quest'interpretazione. Innanzitutto, com'è già stato sottolineato, questo monaco rimane un personaggio misterioso: nulla si sa sulla sua persona e non si trovano prove a sostegno della sua effettiva esistenza. Inoltre, leggendo il testo, ci si rende conto che la persona che riporta, ma anche interviene attivamente nel discorso del *paterfamilias* è certamente Beda. Infatti, leggendo il lungo racconto della visione, ci si accorge che, nonostante ci sia questo "io" che parla e spiega quanto ha vissuto in prima persona, la storia non è riportata come se Dritelmo la stesse raccontando direttamente al suo uditorio, ma c'è un "qualcuno" che interviene nella sua narrazione. A riprova di ciò, basta considerare che – come ha messo in luce anche lo stesso Colgrave nella sua edizione dell'*Historia Ecclesiastica* – il *paterfamilias* era un *homo simpliciis ingenii*, sicuramente analfabeta e non certamente in grado di formulare un discorso così articolato e perfino curato e ricco di riferimenti e citazioni letterarie come questo. In particolare, un indizio emblematico in tal senso lo si ritrova quando il nortumbrico inizia a descrivere la discesa in una zona buia e oscura e "Dritelmo", a questo punto, riferisce che avanzava insieme alla guida *sola sub nocte per umbras*. Qui, il tono della narrazione diventa particolarmente aulico, sublime, in quanto chi sta trasmettendo la storia di Dritelmo cita un verso virgiliano, tratto dall'episodio dell'*Eneide* in cui Enea, con l'intento di incontrare il padre e scortato dalla Sibilla, entra nelle profondità dell'Averno e, anche in questo caso, il loro avanzare viene rappresentato con parole analoghe: *ibant obscuri sola sub nocte per umbram*³⁵⁷. Di conseguenza, non è Dritelmo che si cela dietro a questo "io", ma il Venerabile stesso che, in questo caso, non può essere considerato come un semplice "introduttore", perché modifica il racconto del visionario, intervenendo sul testo e impreziosendolo linguisticamente. Carozzi, dopo aver dimostrato tramite questa citazione virgiliana che colui che sta articolando il discorso è Beda stesso, ritiene che nel lungo racconto della *visio*, dietro la prima persona singolare non si celi soltanto una voce, ma due: quella di Dritelmo che espone i fatti così come li ha vissuti e quella di Beda, che invece interviene nella storia del *paterfamilias* commentandola e arricchendola di ulteriori significati nascosti. Pertanto, lo studioso dichiara che Dritelmo sia *le porte-parole* di Beda, così come Beda sia allo stesso tempo *le porte-parole* di Dritelmo: è come se rimanessero costantemente presenti due punti di vista della vicenda e fossero fondamentali entrambi al fine di dare sostanza alla *visio*. Anche la Barillari è della stessa opinione e specifica che nella *visio*, da un lato compare la voce seppur flebile di Dritelmo, mentre dall'altro c'è quella predominante e immediatamente riconoscibile di Beda.

³⁵⁷ Come nota Lapidge (cfr. nota 54, Beda, *Commento V, XII*, "Storia degli inglesi. Libri III-V" cit., p. 678) qui è Beda stesso che sta tramandando l'episodio di Dritelmo e non solo inserisce la citazione virgiliana dimostrando di conoscere a memoria questo verso, ma interviene anche modificandolo e adattandolo alle sue esigenze, in quanto cambia il singolare *umbram* in *umbras* rendendo più esplicita l'allusione alle ombre scure che abitavano questo luogo inquietante.

Infatti, scrive che la vera voce del *paterfamilias* sarebbe visibile nel «sostrato mitico pre-cristiano che è riuscito a infiltrarsi fino a trapelare – per quanto in forma frammentaria e disgregata – nella prosa elegante e armoniosa di Beda»³⁵⁸. Un ulteriore sdoppiamento è individuato pure da Rabin, che asserisce che nel racconto dell'esperienza visionaria appare un forte contrasto tra la posizione di Dritelmo – che pone l'enfasi sulla soggettività della sua esperienza, sottraendosi dal raccontarla a chiunque entri in contatto con lui – e quella del Beda-narratore, che invece sottolinea l'utilità generale della *visio*, dichiarando esplicitamente che sia avvenuta *ad excitationem uiuentium de morte animae* e che *etiamsi lingua sileret, uita loqueretur*. In questo caso, Beda-narratore sarebbe il testimone indiretto dell'esperienza di Dritelmo, funzionale non soltanto a tramandare il racconto del *paterfamilias*, ma a darne una chiave di lettura, poiché riterrebbe la condivisione dell'esperienza visionaria fondamentale «to reconstitute oneself according to a narrative of divine *historia*»³⁵⁹. Infine, un ulteriore sdoppiamento è stato individuato anche dalla Rowley, che reputa che da un lato ci sia la narrazione del *viator* che ha come protagonisti Dritelmo stesso e la guida e dall'altro ci sia quella di Beda, che ha come soggetti lo storico anglosassone e il lettore. Il narratore-Beda avrebbe quindi la stessa funzione che ha la guida che accompagna il *paterfamilias* nell'aldilà e il lettore bediano avrebbe lo stesso ruolo di Dritelmo, che brancola nell'aldilà cercando di trarne un significato profondo per la sua stessa esistenza. Infatti, così come la guida aiuta Dritelmo a orientarsi nella topografia oltremondana, spronandolo a ragionare per comprendere significati non immediatamente chiari e aiutandolo ad arrivare alla fine della sua esperienza, Beda si comporterebbe analogamente con il suo lettore, chiarendo significati impliciti che potrebbero risultare ostici, ma non completamente, in quanto anche il suo pubblico – così come lo stesso Dritelmo – ha il compito di interpretare attivamente e individualmente i misteri della visione. Qualsiasi interpretazione si voglia considerare, in quest'ottica dualistica, di conseguenza, Dritelmo non sarebbe l'unico narratore della sua esperienza, ma le sue parole sarebbero comunque mediate da Beda.

A questo punto, è necessario riprendere la definizione di autenticità di Segre. Egli infatti ha insistito principalmente su due questioni: il fatto che l'interesse letterario sia nullo e, strettamente correlata a questo punto, la presenza della prima persona singolare che espliciterebbe la spontaneità e l'immediatezza del racconto della *visio*. Nel caso della narrazione di Dritelmo, entrambi i principi vengono a cadere. Infatti, per quanto riguarda il primo punto è evidente che il testo della *visio* non

³⁵⁸ Barillari, *Le visioni dei laici: (auto)biografiamo, oralità, scrittura*, in «*Il Mondo errante*». *Dante fra letteratura, eresia e storia* cit., p. 147.

³⁵⁹ Rabin, *Beda, Drythelm, and the Witness to the Other World: Testimony and Conversion in the Historia ecclesiastica* cit., p. 391. “[...] per ricostruire la propria soggettività secondo una narrazione dell'*historia* divina”, (trad. italiana mia).

sia privo di interesse letterario, tanto che nel tessuto linguistico appaiono citazioni virgiliane, ma non solo, perché il racconto è intessuto di una fitta trama di riferimenti alla letteratura visionaria precedente, quali i *Dialogi* di Gregorio Magno, ma anche l'*Apocalisse* e la *visio Pauli*³⁶⁰. Non a caso, lo stesso Tardiola, com'è già stato riportato precedentemente, definisce la *visio Drychtelmi* come la prima grande visione «assunta a cosciente operazione letteraria», esplicitando così il fatto che non sia una narrazione spontanea e priva di ambizioni letterarie, ma frutto di un'elaborazione consapevole e oculata. Relativamente al secondo punto, invece, è già stato messo in luce come la presenza della prima persona non implichi che le parole riportate siano direttamente quelle di Dritelmo, ma è evidente che ci sia un'ulteriore presenza – quella bediana – che influenza e modifica il dettato della *visio*. Cadendo entrambi i principi, a questo punto, sorge il dubbio che la visione non sia autentica. La Barillari evidenzia che, effettivamente, il *capitulum* dedicato al *paterfamilias* ha un basso indice di autenticità, anche perché «fra i fatti in questione (databili attorno al 696) e la stesura dell'opera (731) passano circa trent'anni» e il racconto sembrerebbe così di “seconda mano”. La studiosa però non si sbilancia esplicitando la possibilità che il Venerabile sia da considerare come vero e proprio *auctor* della *visio*, ma rimane dell'idea che ci siano due o forse addirittura tre voci che si intersecano nel testo, aggiungendo quella di Hæmgisil. A questo punto, però, un'ulteriore possibilità che si palesa è che la *visio* possa essere semplicemente un'invenzione dello stesso Beda, che, essendo esperto di letteratura visionaria – avendo anche avuto già a che fare con altre visioni nella sua *Historia Ecclesiastica* – coscientemente ha assunto e utilizzato per la composizione della sua *visio* tutti i *topoi* necessari, al fine di creare uno schema narrativo perfetto. A sostegno di questa ipotesi, si possono ritrovare alcune evidenze nel testo. Innanzitutto, l'uso stesso della prima persona è evidentemente problematico, in quanto Beda vorrebbe dare voce direttamente al suo visionario, aderendo allo schema tipico delle visioni dettate o narrate dalla voce del *viator*, ma non riesce a rimanere invisibile/esterno alla narrazione e interviene continuamente, creando anche delle incongruenze testuali. Un esempio a tal proposito è la contraddizione già esplicitata precedentemente, ovvero il contrasto tra la volontà di Dritelmo di non raccontare la sua esperienza visionaria e quella dello storico che, nonostante la reticenza del *paterfamilias*, vuole comunque diffonderla al suo pubblico. L'espedito della prima persona quindi potrebbe essere un semplice artificio stilistico, selezionato dallo storico per simulare la trasposizione di questo racconto della *visio*, come se fosse il *viator* stesso a esporla al lettore. Inoltre, anche la scelta di questo protagonista è emblematica in questo senso perché, a differenza degli altri visionari che sono persone conosciute e che appaiono anche in documenti storici quali per esempio gli annali, Dritelmo rimane uno sconosciuto e non ci sono evidenze sulla sua esistenza. Beda cerca di ovviare

³⁶⁰ I riferimenti a questi antecedenti verranno esplicitati nel paragrafo relativo all'analisi della *visio*.

al problema, citando come testimoni persone note, celebri, che lo avrebbero incontrato quando era ancora in vita, ma anche qui sorgono ulteriori dubbi. Infatti, il personaggio principale che non solo l'avrebbe conosciuto, ma avrebbe anche avuto il privilegio di raccontare e forse trascrivere la sua storia è il monaco Hæmgisil, che però rimane un personaggio altrettanto misterioso e incerto. Anche il riferimento ad altre personalità illustri, quali il re Aldfrith e l'abate Æthelwald, rimane vago, non apporta autenticità alla figura di Dritelmo, perché il re e l'abate sono testimoni sì credibili, ma ancora una volta non verificabili. Ciò sembra rientrare più nella logica autoriale di Beda, che ricorre a tutti gli espedienti possibili per rafforzare la sua creazione e mascherare la sua invenzione come se fosse una *visio* autentica e, per questo motivo, inserisce tutti i *topoi* canonici che il lettore si aspetta di ritrovare quando si accinge a leggere un testo del genere. Anche nel racconto della *visio* infatti, come si vedrà nei paragrafi successivi, sono presenti tutti i motivi classici che caratterizzano l'aldilà e che per un verso rassicurano il lettore, che, riconoscendo certi schemi, sa già cosa aspettarsi. A questo punto, è evidente che Beda non sia semplicemente il narratore della storia di Dritelmo, ma si può definire autore della *visio*. Infatti, è come se questa *visio* fosse un esercizio di bravura per lo storico, che, a un certo punto – dopo essersi misurato a lungo con il genere visionario, adattandolo e inserendolo nella propria opera – decide di cimentarsi in prima persona nella stesura di tale genere, applicando tutte le regole alla perfezione e fornendo al suo pubblico una storiella non vera, ma comunque edificante, da cui trarre esempio. Questo non andrebbe a contrastare con i presupposti stessi dell'*Historia*, perché la narrazione di Dritelmo è comunque plausibile ed è come se Beda avesse voluto dare sostanza ed eco maggiori a una storia che probabilmente circolava già oralmente. Quindi anche se fosse una costruzione “realizzata a tavolino” dallo stesso Beda, in ogni caso, vale la pena soffermarsi ad analizzarla e ancora di più risulta interessante comprendere come mai abbia avuto così tanta eco, dall'essere ripresa e tramandata in varie opere successive, al fine di individuare quali siano stati gli “ingredienti” fondamentali che hanno garantito al testo tale notorietà e fama.

4.3 Struttura e contenuto della *visio Drychtelmi*

La *visio Drychtelmi* può essere definita come un *unicum* nella storia del genere visionario, perché se per un verso presenta tutte le caratteristiche strutturali proprie del genere, dall'altro ha delle peculiarità che la rendono “originale” e diversa dalle altre *visiones* che la precedono. Innanzitutto, un tratto che la contraddistingue dalle altre visioni è il fatto che, com'è già stato ampiamente illustrato, lo stesso Beda la definisca come un *miraculum memorabile*. Questa etichetta, se da un lato conferma una delle caratteristiche fondamentali delle visioni – ovvero quella di essere esperienze degne di essere tramandate affinché la comunità dei fedeli/il fruitore della *visio* possa trarne insegnamenti utili ed edificanti – dall'altro, è in contraddizione con quanto dichiarato

dallo stesso Dritelmo, che si nega al trasmettere indistintamente questo modello edificante tramite le sue parole, ma effettua una selezione sul suo uditorio. In ogni caso, questa incoerenza apparente insita nell'esperienza del *viator*, secondo Beda sarebbe risolta poiché, anche se Dritelmo si rifiuta di comunicare a tutti il suo viaggio oltremondano, la sua condotta post *visio* è talmente esemplare e significativa dal parlare al posto suo e comunicare allo spettatore, che assiste alla sua vita di estrema purificazione, una necessità impellente di compiere una *metànoia* personale.

Un altro aspetto fondamentale della *visio Drycthelmi* è l'aldilà visitato dal *paterfamilias*, che riveste un ruolo talmente preponderante che la *visio* assume le connotazioni di un vero e proprio “viaggio” oltremondano. Infatti, il *paterfamilias* è in continuo movimento, sembra compiere un'esperienza oltre che mistica anche “fisica”, come si può osservare dai verbi di moto (*incedere, ambulare, devenire, intrare, progredi etc.*) che costellano il racconto della *visio* e che contrastano con la descrizione usuale degli spostamenti nell'aldilà, che sembrano affidati «non già a leggi gravitazionali, bensì a una sorta di lievitazione, di penetrazione psichica dei vari piani costituenti la conoscenza trascendentale»³⁶¹. Inoltre, a differenza di altri visionari, non viene specificato che Dritelmo abbandona il suo corpo, vivendo un'estasi per entrare in contatto con l'aldilà, ma, dopo il consueto *topos* della malattia, Beda lo presenta come se fosse veramente morto, scrivendo *primo tempore noctis defunctus est*. In seguito, anche quando accede all'altro mondo, egli rimane un “qualcosa” di indefinito, *une sorte de fantôme* – come lo etichetta Carozzi – in quanto, pur non essendo più nel suo corpo, non è nemmeno mai designato come un'anima. A sostegno di questa ipotesi della *visio Drycthelmi* come viaggio oltremondano, si deve anche tenere presente che la *peregrinatio* nell'aldilà riveste un ruolo predominante nel testo ed è particolarmente ricca e articolata, tanto che Dritelmo accede a ben quattro³⁶² sedi diverse: la valle e la fornace infernale da un lato e i due prati paradisiaci dall'altro. Inoltre, sono descritti minuziosamente tutti gli spostamenti ed è specificata la direzione del movimento anche in termini astronomici, creando così un itinerario ben preciso. Infatti, appena introduce il racconto della *visio*, Beda sottolinea che Dritelmo e la guida dapprima avanzano *contra ortum solis solstitialem* – dove attraversano le tenebre – poi cambiano direzione, proseguendo *contra ortum solis brumalem* per accedere al

³⁶¹ Tardiola, *Il viaggio e la visione nel Medioevo, I viaggiatori del paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'Aldilà prima di Dante* cit., p. 16.

³⁶² Non tutti gli studiosi concordano nell'individuare un aldilà quadripartito per Dritelmo, in quanto alcuni sostengono che sia bipartito ovvero vi sia la classica suddivisione in paradiso e inferno. Di questa opinione è Le Goff che scrive esplicitamente che quello della visione di Drythelm rimarrebbe infatti un sistema binario, dove «un muro in apparenza invalicabile separa un inferno eterno e un inferno temporaneo da un paradiso di eternità e un paradiso di attesa» (cfr. Le Goff, *La nascita del Purgatorio* cit., p. 130). Della stessa idea è la Ciccarese che, seppur riconoscendo che Beda abbia tentato di inserire un terzo luogo – il purgatorio – dichiara che esso rimanga una creazione embrionale e, di conseguenza, «l'aldilà di Beda resta ancora sostanzialmente bipartito, secondo l'antica tradizione in inferno e paradiso» (cfr. Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., p. 56).

paradiso. Queste precisazioni bediane relative alla posizione del sole non sono casuali, ma sembrerebbero «essere frutto, o quantomeno riflesso, di un sistema di conoscenze arcaico che individuava nel coluro solstiziale la via privilegiata percorsa dalle anime per giungere al regno dei morti, perciò nei giorni di solstizio le sole date deputate a intraprendere tale cammino»³⁶³. Ciò è legato al fatto che – come specifica la Barillari – secondo molte civiltà arcaiche per terra si intendeva propriamente «il piano ideale individuato dall'eclittica, passante per i quattro punti solstiziali ed equinoziali e corrispondente alla fascia zodiacale compresa fra i tropici celesti»³⁶⁴. Di conseguenza, si creava una sorta di terra “quadrangolare” in cui l’asse congiungente i due equinozi divideva rispettivamente la terra emersa dalle acque sottostanti, che, a loro volta erano delimitate, la prima «dall’arco settentrionale dell’eclittica culminante nel solstizio d’estate, le seconde comprese entro il semi-arco opposto, passante per il solstizio invernale»³⁶⁵, come si può osservare nella seguente immagine:

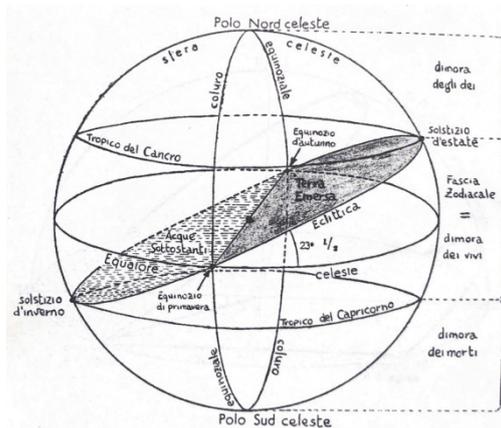


Figura 1 – Rappresentazione della terra secondo le civiltà arcaiche. S. M. Barillari, *In pace requiescant. Un purgatorio per Arlecchino*, in *L’Aldilà. Maschere, segni, itinerari visibili e invisibili*, a cura di S. M. Barillari, Edizioni dell’Orso, Alessandria, 2000, p. 94.

Il mondo risultava così tripartito, in quanto a nord del tropico del cancro si collocava la sede degli dei; nella fascia centrale – ovvero quella zodiacale – si situava il mondo dei vivi e infine in quella inferiore, a sud del tropico del Capricorno, dimoravano i morti. Quindi, come si può dedurre dalla figura 1, l’unica strada percorribile per coloro che volevano visitare l’Aldilà è quella che passa

³⁶³ Barillari, *Le visioni dei laici: (auto)biografiamo, oralità, scrittura*, in «*Il Mondo errante*». *Dante fra letteratura, eresia e storia* cit., pp. 146-147. Per comprendere a pieno questa citazione, è fondamentale chiarire innanzitutto cosa si intenda per solstizio ed equinozio. In particolare, «il solstizio è l’«inversione di marcia» del sole al punto più basso dell’inverno e al punto più alto dell’estate. I due equinozi, quello di primavera e quello d’autunno, essendo i due punti di intersezione dell’equatore con l’eclittica, dividono l’anno a metà, con uguale opporsi della notte al giorno» (cfr. G. De Santillana e H. Von Dechend, *Intermezzo. Una guida per perplessi*, in *Il mulino d’Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano, Adelphi Edizioni 2003, pp. 83-101, p. 88). Si deve poi tenere presente che i solstizi e gli equinozi sono strettamente correlati anche alla religione, in quanto fondamentali per individuare i *quattuor tempora* che scandiscono il tempo liturgico.

³⁶⁴ S. M. Barillari, *In pace requiescant. Un purgatorio per Arlecchino*, in *L’Aldilà. Maschere, segni, itinerari visibili e invisibili*, a cura di S. M. Barillari, Alessandria, Edizioni dell’Orso 2000, pp. 75-118, p. 89.

³⁶⁵ *Ibidem*.



dai coluri – ovvero dai due meridiani – equinoziale e solstiziale. Inoltre, queste espressioni astronomiche ricorrono spesso nella descrizione dei viaggi oltremondani, perché sono funzionali a definire i punti cardinali stessi sulla base della posizione che il sole occupa nei quattro periodi estremi del suo corso. In particolare, Dritelmo inizia il suo itinerario *contra ortum solis solstitialem* perciò a nord-est (il punto in cui il sole sorge nel solstizio estivo) e prosegue verso il sud-est (il punto in cui il sole sorge nel solstizio invernale). Questa precisione nell'indicare i punti cardinali è da porre in relazione anche a tutta una serie di credenze cristiane o folcloriche riguardanti la collocazione dell'inferno o del paradiso, che hanno creato una sorta di cartografia oltremondana prestabilita, a seconda delle tradizioni considerate. In particolare, il paradiso si collocherebbe proprio a est³⁶⁶ nella sensibilità cristiana e anche la contrapposizione tra nord e sud non è casuale, ma ha una sua valenza simbolica. Infatti, secondo la mitologia celtica, il nord è il luogo in cui risiedono le divinità e di conseguenza è «il punto cardinale legato al sapere e all'iniziazione e insieme la dimora ultraterrena dei morti»³⁶⁷; mentre il sud è, al contrario, la sede dei vivi. Invece, nel cristianesimo questi due punti cardinali assumono una connotazione opposta, poiché il nord, essendo la dimora privilegiata degli dei pagani, simboleggia il pericolo; invece il sud, essendo il luogo dove risiedono i vivi, ha una valenza positiva. Pertanto, Beda sembra rispettare e mettere in pratica queste conoscenze nella progettazione della sua personale “cartografia oltremondana” e, non a caso, man mano che procede verso nord-est, il *paterfamilias* entra in una regione che diventa sempre più scura e si trova circondato da ogni parte dai nemici e dalla *caecitate tenebrarum*, mentre quando inizia a dirigersi verso sud-est con la sua guida, immediatamente esce dalle tenebre e si trova subito in uno spazio limpido e luminoso. Il Venerabile insiste quindi maggiormente su quest'opposizione verticale tra nord freddo, oscuro, fetido, assordante e terrificante e sud caldo, luminoso, profumato, armonico e piacevole e – come nota Carozzi – adatta questo contrasto *plus sensible dans les régions nordiques* al simbolismo cristiano *fondée sur le trajet diurne du soleil*³⁶⁸. Beda, però, non si limita soltanto a far riferimento a queste nozioni di cosmografia generiche, ma introduce anche dei precisi indicatori direzionali, che sono sempre strettamente correlati al simbolismo cristiano. Infatti, quando Dritelmo inizia il suo viaggio e si trova dinanzi alla valle infinita e profonda, specifica che questo luogo infernale si colloca alla loro sinistra, *ad laeuam nobis*; mentre nel momento in cui abbandonano l'inferno per accedere al regno della luce, la guida vira verso destra. Si può perciò evidenziare un'altra coppia oppositiva, ovvero quella tra sinistra =

³⁶⁶ Segre individua come uno degli schemi archetipi frequenti nell'invenzione dell'aldilà proprio la coppia oppositiva OVEST/EST, che rimanda alla coppia TRAMONTO/ALBA e, di conseguenza, a quella MORTE/VITA.

³⁶⁷ R. E. Guglielmetti, *La «Navigatio» alla luce delle sue fonti*, in *Navigatio sancti Brendani. Alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, a cura di G. Orlandi e R. E. Guglielmetti, Firenze, Edizioni del Galluzzo 2014, pp. XLIX-LXXVIII, p. LI.

³⁶⁸ Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., p. 290.

dove il protagonista stesso può essere considerato al contempo sia un visionario sia un *viator*. Questo cambio di paradigma, in realtà, ha anche una spiegazione storica e sociologica, poiché

la notion de *peregrinatio*, dominante dans la spiritualité des VII^e et VIII^e siècle, chez les Irlandais puis chez les Anglo-Saxons, a structuré cet ensemble en lui imposant progressivement une continuité géographique et une orientation. Parallèlement l'âme invisible et non substantielle est devenue un double de l'homme, un homuncule, susceptible de marcher et de souffrir. En passant ainsi du symbolisme au réalisme, l'univers de l'Au-delà s'est constitué lui aussi comme un double de l'Ici-bas³⁷⁰.

Quindi Beda si trova inserito in questo clima di sincretismo culturale – in cui si mescolano fonti cristiane, celtiche, bibliche, la conoscenza dei classici e quella della letteratura visionaria già circolante – che, non a caso, si manifesta apertamente proprio nel momento in cui egli decide di cimentarsi nella stesura autonoma di un testo visionario. Infatti, cercando di inserire tutti i *topoi* tipici dei due generi, finisce per creare una narrazione caratterizzata da un tessuto ibrido, in cui si intrecciano tanto i “fili” propri delle visioni quanto quelli del viaggio. Di conseguenza, la *visio Drythelmi* presenta una struttura peculiare.

Per quanto concerne l'azione, si può riprendere lo schema archetipo delineato da Segre – e già adottato per analizzare la *visio Fursei* – ma è necessario apportare alcune modifiche e precisazioni. In particolare, secondo il critico il “motore” dell'azione dal punto di vista del soggetto umano sarebbe caratterizzato dal susseguirsi delle seguenti fasi: buona volontà, apprendimento e testimonianza; mentre dalla prospettiva divina i momenti che si alternerebbero sono: elezione, istruzione e missione. Nel caso di Dritelmo però non sono presenti tutti questi elementi e l'ordine non è lineare. Infatti, considerando le azioni umane – com'è già stato illustrato – mancherebbe il momento della testimonianza, poiché Dritelmo, una volta tornato tra i vivi, non riferisce indistintamente la sua avventura, ma seleziona il suo uditorio. In realtà, si potrebbe comunque individuare una fase di testimonianza nel testo, ma questa rimane implicita, in quanto sarebbe da dedurre autonomamente dai comportamenti di Dritelmo e dalle pratiche ascetiche rigide a cui sottopone il suo corpo in seguito al viaggio. Invece, dalla prospettiva divina manca completamente la fase della missione, dato che durante il viaggio nell'aldilà Dritelmo non riceve esplicitamente

³⁷⁰ Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., p. 297. “La nozione di *peregrinatio*, dominante nella spiritualità del VII e VIII secolo, dapprima tra gli irlandesi e poi tra gli anglosassoni, ha strutturato l'aldilà, conferendogli progressivamente una continuità geografica e un orientamento. Parallelamente l'anima invisibile e inconsistente (del visionario) è divenuta un doppio dell'uomo (del viaggiatore reale), un *homunculus* capace di camminare e di soffrire. Si passa così dal simbolismo al realismo e l'universo dell'aldilà si struttura come un doppio del mondo reale”, (trad. italiana mia).

nessun incarico da compiere una volta tornato in vita, ma semplicemente la guida lo avverte dicendogli:

si actus tuos curiosius discutere, et mores sermonesque tuos in rectitudine ac simplicitate seruare studueris, accipies et ipse post mortem locum mansionis inter haec quae cernis agmina laetabunda spirituum beatorum³⁷¹.

Quindi si tratta più di un monito personale piuttosto che di un mandato missionario. Per quanto concerne la fase di buona volontà/elezione, bisogna tener presente che, inizialmente, il protagonista è un semplice *paterfamilias* nortumbrico, un uomo qualsiasi che conduce una vita sì devota, ma non dedita al cristianesimo. Perciò, è un personaggio “passivo”, che si trova a vivere quest’avventura, in quanto Dio lo seleziona, ritenendolo sufficientemente idoneo a compiere tale viaggio e che, soltanto in seguito all’esperienza visionaria, cambia condotta dedicandosi attivamente e pienamente a Dio.

Se invece dovessimo tracciare una *morfologia* della visione/viaggio di Dritelmo, questa presenta gli elementi tipici dello schema delineato da Tardiola per le visioni – anch’esso già utilizzato per analizzare la *visio Fursei* – ma si deve tenere presente che in questo testo c’è un’inedita attenzione sia per la descrizione dei luoghi visitati durante il viaggio oltremondano sia per l’itinerario percorso da Dritelmo. Quindi, in parte si possono individuare e si sovrappongono alcune funzioni appartenenti allo schema del viaggio – anche se con minime modifiche che le rendono idonee al genere visionario – e il testo si può suddividere nei seguenti momenti:

1. Situazione iniziale: presentazione stringata e nebulosa del personaggio, che rimane indefinito e acquista forma soltanto in seguito alla *visio*.
2. Condizione di malattia/*topos* della morte apparente/risveglio inaspettato: il *paterfamilias* si ammala e si aggrava sempre più fino a quando una notte muore. All’improvviso, però, all’alba del nuovo giorno riprende inspiegabilmente vita.
3. Il “primo”³⁷² ritorno di Dritelmo e la trasformazione/*trasfigurazione* del protagonista: qui Beda anticipa in parte la descrizione della vita *post visio* di Dritelmo – paradossalmente ancor prima del racconto della *visio* stessa – sentendosi forse in dovere di giustificare la scelta del suo protagonista. Un “primo” ritorno perciò è descritto quando il *paterfamilias*, ormai dato per morto, di colpo si rianima e si mette a sedere. Così, le persone radunate in veglia attorno al suo corpo fuggono spaventate, eccetto la moglie, che, seppur tremante e

³⁷¹ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., p. 382. “[...] se baderai a controllare con cura le tue azioni e a mantenere la tua condotta e le tue parole sulla strada della rettitudine e dell’umiltà, anche tu riceverai dopo la morte una sede fra le liete schiere che vedi di spiriti beati”.

³⁷² Il ritorno in vita di Dritelmo è unico, ma come si vedrà è sdoppiato da Beda per esigenze narrative. Di conseguenza si è scelto di distinguere i due momenti con gli aggettivi “primo” e “secondo”.

intimorita, rimane ad ascoltare le sue parole. Egli infatti le spiega che gli è stato concesso di tornare a vivere, ma deve cambiare condotta. È qui che Beda ne approfitta per inserire nella sua narrazione una sorta di “validazione” della scelta del suo protagonista, perché si sofferma a rappresentare alcuni cambiamenti sostanziali nello *status* di Dritelmo: da *paterfamilias* diventa *frater, saeculi curis absolutus*. Di conseguenza è proprio in questo punto della narrazione che si può parlare propriamente di *trasfigurazione*, perché quando torna in vita Dritelmo, pur mantenendo la sua forma di uomo, cambia *status*.

4. Il racconto diretto della visione e la vera e propria rappresentazione dell’aldilà: questa è la parte in cui i confini tra visione e viaggio sfumano, al punto che qui «viene inserito un vero e proprio viaggio nell’aldilà, completo di guida e di spiegazioni, con la sistematica descrizione dei luoghi di cui si compone l’oltretomba»³⁷³. Per quanto concerne la figura della guida, viene subito introdotta da Dritelmo all’inizio del racconto della *visio*, ma rimane un’entità misteriosa, ambigua, poiché il visionario dichiara soltanto che colui che lo aveva accompagnato era *lucidus aspectus et clarus indumento*. Successivamente, si specifica che entrambi si spostano nell’aldilà camminando e Dritelmo dichiara che la guida ha capacità telepatiche, dato che risponde alle sue domande, senza che queste siano state pronunciate verbalmente. Ma allora si tratta di un uomo o di un angelo? Da un lato, parrebbe essere una figura dotata di una certa corporeità, perché sembra spostarsi fisicamente nello spazio, camminando, e poiché è dotato di una fisionomia e di una “sagoma”, tanto che a un certo punto, mentre si trova immerso nelle tenebre, Dritelmo dichiara di non veder nient’altro *excepta specie et ueste eius*. Dall’altro lato, si può dedurre che sia un angelo sia per il riferimento al suo aspetto luminoso, tipico tratto angelico, sia per le sue doti telepatiche. Inoltre, una conferma relativa alla sua identità angelica la si ritrova nel fatto che, alla fine del viaggio di Dritelmo, è proprio la guida beata che gli spiega dettagliatamente la natura dei luoghi visitati, ma non solo, perché gli preannuncia il suo destino, comunicandogli che potrà prender parte alla gioia celeste, ma soltanto se, tornato in vita, continuerà ad agire rettamente e umilmente. Invece, per quanto riguarda l’aldilà – com’è già stato sottolineato – si tratta di un oltretomba quadripartito. Infatti Dritelmo visita:
 - La valle: zona caratterizzata da *infinitae autem longitudinis* che presenta un fianco “caldo” interamente ricoperto dalle fiamme, mentre l’altro, al contrario, “freddo” colpito da una bufera di grandine e neve. Questo è un luogo fondamentale, in quanto rappresenta una novità per il genere visionario, poiché è uno spazio destinato alle

³⁷³ Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., p. 52.

anime che necessitano di purgare i loro peccati: è una specie di *purgatorio ante litteram*³⁷⁴.

- Il pozzo profondo che “vomita” fiamme: è l’inferno vero e proprio, caratterizzato dai soliti *topos* letterari ovvero l’oscurità; le fiamme; il fetore insostenibile; il pianto spaventoso delle anime dei dannati, contrapposto al riso sguaiato della folla dei diavoli, che godono nel torturare i loro prigionieri e infine il senso di terrore e di impotenza che pervade l’anima del visionario quando si trova in questo luogo.
- Il confine apparentemente invalicabile posto tra inferno e paradiso: è un muro che si trova in uno spazio limpido e luminoso e sembra infinito sia in larghezza sia in altezza. Questa muraglia è priva di porte o di accessi: pare impenetrabile. Dritelmo riesce a superarla, soltanto grazie alla sua guida, ma specifica *nescio quo ordine fuimos in summitate eius*.
- La pianura vastissima e bellissima: è il luogo che si apre alla vista sulla sommità del muro. È caratterizzata dalla luce, dalla presenza di fiori rigogliosi ovunque e di conseguenza dal profumo che si contrappone al fetore infernale. Qui gli abitanti non sono spaventosi come la folla dei diavoli, ma sono *innumera hominum albatorum conuenticula sedesque plurimae agminum laetantium*. Questo non è ancora il paradiso, ma si tratta di un altro «luogo di attesa destinato a tutte le anime meritevoli

³⁷⁴ Questo luogo di attesa secondo alcuni critici non può essere associato al purgatorio, ma sarebbe una specie di ante-inferno e di conseguenza sarebbe improprio usare questo termine per definirlo anche in virtù del fatto che – secondo Le Goff – il purgatorio è una conquista del XII secolo. Egli infatti sostiene che questo sia un «luogo riservato specificamente alla purgazione», ma che manchi «innanzitutto la parola “purgazione”, e in senso lato ogni termine che appartenga alla famiglia *purgare*» (cfr. Le Goff, *La nascita del Purgatorio* cit., p. 130). Di conseguenza, dichiara che questa valle non possa essere definita con il termine purgatorio, anche perché l’aldilà di Dritelmo rimane un sistema binario caratterizzato rispettivamente dalla presenza di un «inferno eterno e un inferno temporaneo» e da un «paradiso di eternità e un paradiso di attesa». Invece, secondo altri studiosi, questa valle spaventosa può essere già identificata con il purgatorio e, di conseguenza, può essere definita ricorrendo al termine stesso. Tra questi c’è la Ciccarese che dichiara che sebbene sia vero che il termine purgatorio non sia attestato come termine tecnico prima del XII secolo, tuttavia non vuol dire che non possa esistere il concetto di purgatorio. La studiosa infatti scrive espressamente che «il purgatorio è il primo luogo al quale il protagonista viene condotto dal suo angelo guida» (cfr. Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., p. 52) e specifica di aver adottato il termine in quanto in questo spazio oltremondano si ritrovano tutti gli elementi tipici della dottrina purgatoriale ovvero il perdono dei peccati commessi in vita a coloro che se ne sono pentiti e si sono confessati in punto di morte; la durissima punizione riservata a questi peccatori; la diminuzione del periodo di pena in base alle preghiere e alle opere meritorie dei vivi e infine l’interruzione delle loro sofferenze nel giorno del giudizio universale, quando le anime ormai pure potranno accedere finalmente al paradiso. Anche Carozzi si esprime in merito a questo tema e indaga l’assenza del termine purgatorio in questa *visio*, in relazione a un altro testo bediano: un’omelia in cui invece il termine compare e il Venerabile non esita a servirsene (Omelia I, 2 *In Adventu*, CCL 122, pp. 7-13). Lo studioso spiega questa mancanza, comparando i due testi e delineandone le diverse caratteristiche che li contraddistinguono. Alla fine del confronto, mette in luce come sia logico che non compaia qui un termine canonico come purgatorio e ciò sia strettamente correlato al fatto che Dritelmo è un uomo laico e lo schema letterario adottato da Beda si riferisce propriamente a questo *état de vie*. Di conseguenza, *tout reste au niveau de l’expérience humaine quotidienne*.

del regno dei cieli, che non hanno però la perfezione necessaria per entrarvi non appena sciolte dal corpo»³⁷⁵.

Infine il *viator* può assistere alla visione del paradiso vero e proprio, ma non può accedervi. Infatti, Dritelmo, man mano che prosegue per questa pianura, vede davanti a sé un luogo caratterizzato da una *multo maiorem luminis gratiam*, da voci che innalzano canti dolcissimi e da una luce e un profumo straordinari, tanto che a confronto la luminosità e la fragranza presenti nella pianura perdono di potenza e qualità.

Suddividendo questa parte relativa al racconto della *visio* in sottofunzioni, si alternano rispettivamente:

- a. il passaggio per la valle oscura e l'“incontro” con le anime sciagurate che si trovano in questo luogo o meglio lo spettacolo inquietante delle pene a cui sono sottoposti i corpi di questi peccatori;
 - b. la visione infernale, la vista delle anime piangenti e urlanti trascinate all'inferno dagli spiriti maligni e l'incontro/scontro di Dritelmo con la schiera dei diavoli;
 - c. il cammino per la pianura vastissima e bellissima e la visione degli uomini biancovestiti e delle schiere di persone festanti;
 - d. la visione fugace del paradiso;
 - e. il chiarimento e la delucidazione della guida relativa alla geografia oltremondana e all'itinerario percorso da Dritelmo;
 - f. l'ammonimento al ritorno al corpo e la premonizione del destino di beatitudine di Dritelmo, accompagnata dal monito di comportarsi correttamente e devotamente una volta tornato in vita.
5. Il racconto del ritorno o meglio l'assenza di delucidazioni sul viaggio di ritorno al corpo: Dritelmo, dopo aver udito le spiegazioni della guida relative ai luoghi visitati e al suo futuro, deve ritornare al suo corpo e vivere ancora fra gli uomini. Ma come torna nel mondo dei viventi? Qui, c'è un'ellissi narrativa importante relativa a questo aspetto, in quanto viene soltanto frettolosamente riportato che, all'improvviso, Dritelmo si ritrova a vivere nuovamente tra gli uomini, senza sapere come sia potuto succedere: *sed inter haec nescio quo ordine repente me inter homines uiuere cerno*. Questa vaghezza relativa al ritorno al corpo, si ricollega inevitabilmente alla nebulosità iniziale connessa alla natura del visionario, che, pur avendo abbandonato il corpo in quanto morto, non viene mai designato

³⁷⁵ Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., p. 55.

come un'anima e nella descrizione del suo itinerario oltremondano è sempre caratterizzato da una connotazione realistica, corporea e concreta.

6. Il “secondo” ritorno alla vita di Dritelmo o meglio la sua vita *post visionem*. In questa parte della narrazione, Beda da un lato si sofferma a esplicitare i testimoni che hanno avuto il privilegio di ascoltare direttamente o indirettamente il racconto della *visio* (il monaco Hæmgils, il re Aldfrith e l'abate Æthelwald); dall'altro a descrivere l'assoluta vita di asceti, di preghiera, di privazione e di mortificazione corporale condotta da Dritelmo fino alla sua morte.

Tenendo conto della ripartizione strutturale di Segre e del tentativo di suddivisione morfologica della *Visio Drythelmi*, nella prima fase, quella che possiamo etichettare come buona volontà/elezione rientrano i punti 1, 2 e 4 a esclusione dei sottopunti (e) ed (f), che invece fanno parte già del secondo momento, quello dell'apprendimento/istruzione. All'ultima fase “mutila”, quella della testimonianza/missione appartengono gli ultimi due punti 5 e 6 e il punto 3, dove Dritelmo torna in vita e inizia un percorso di crescita spirituale personale, che lo condurrà al paradiso, ma che indirettamente funge da esempio e ispirazione per gli uomini che lo circondano e assistono alle sue pratiche ascetiche.

4.4 Brevi cenni sulla tradizione del testo e sulle sue riscritture latine

4.4.1 Testimonianze indirette: riscritture latine

La *visio Drythelmi*, com'è già stato anticipato, compare per la prima volta in forma scritta proprio nell'*Historia Ecclesiastica* di Beda, trattandosi molto probabilmente di una sua invenzione. Infatti, sebbene nel capitolo bediano stesso si faccia riferimento a una versione precedente – la presunta *relationem* di Hæmgils, tramite la quale il Venerabile dichiara di essere venuto a conoscenza della *visio* –, questa potrebbe essere soltanto un racconto orale, che già circolava, oppure un espediente bediano fittizio per dare concretezza alla sua creazione letteraria. Di conseguenza, la storia di Dritelmo inizia a diffondersi in forma scritta, dapprima nei vari manoscritti che tramandano l'*Historia Ecclesiastica* stessa, poi, cominciando a godere di fama propria, trasmessa anche separatamente, in codici³⁷⁶ – che erano delle vere e proprie “sillogi” di visioni – e

³⁷⁶ Per altri codici si intendono manoscritti che sono antologie di visioni dell'aldilà. M. L. W. Laistner, con la collaborazione di H. H. King, ha stilato una lista di manoscritti bediani e i codici che tramandano la visione di Dritelmo, senza essere codici dell'*Historia Ecclesiastica*, sono dieci. I due studiosi hanno anche distinto i codici che tramandano solo il capitolo XII dell'*Historia Ecclesiastica*, quello che ha come protagonista proprio il *paterfamilias*, da quelli che tramandano in coppia le visioni dei capitoli XII e XIII o ancora quelli che trasmettono il trittico bediano completo di visioni, ovvero trascrivono i capitoli XII-XV (cfr. M. L. W. Laistner e H. H. King, *A hand-List of BEDE MANUSCRIPTS*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1943. In particolare, per lo studio dei codici che

perfino in opere di altro genere. In sostanza, la *visio* diventa un “modello” talmente influente, che, proprio a partire dall’VIII secolo, viene ripreso, modificato, compendiato, riscritto e riadattato da vari autori – che lo considerano un testo degno di essere inserito nelle loro opere –, ma non solo: il viaggio oltremondano di Dritelmo, essendo una storia particolarmente edificante ed esemplificativa, diventa anche oggetto di volgarizzamenti.

In questa sede, ci si occuperà soltanto di analizzare le varie riscritture latine dell’opera, ma si ritiene opportuno menzionare il volgarizzamento della *visio* contenuto nelle *Homiliae Catholicae* di Ælfric. Questo è un testo del X secolo, scritto in anglosassone, che si può suddividere in due parti: la prima di carattere didattico-dottrinale, dedicata ai Vangeli dell’anno ecclesiastico dal Natale all’Avvento; la seconda – in cui si trova la storia di Dritelmo – più di carattere storico-narrativo, riservata alla storia biblica ed ecclesiastica. In particolare, la *visio* segue la predica XXII, *Feria Secunda. Litania Majore* ed è contenuta in una sezione intitolata *Alia visio*. Infatti, l’*item XXII* si apre con una critica alla *visio Pauli*, considerata falsa da Alfrico – in quanto Paolo stesso aveva esplicitamente dichiarato l’ineffabilità dell’esperienza da lui vissuta, sottolineando che nessun uomo terreno avrebbe potuto raccontare quanto visto in paradiso – e si chiude con la *visio Fursei*, esposta nei minimi dettagli e, al contrario, ritenuta da lui veritiera. Egli, però, non si accontenta soltanto della *visio Fursei*, ma decide di inserire un’*alia visio* “autentica” a supporto della sua teoria e chiama in causa proprio Beda – definito *ure lāreow* ovvero dottore, maestro – con la *visio Drycthelmi*. Questa versione di Alfrico è una traduzione più o meno letterale del testo bediano, ma si possono segnalare almeno due varianti importanti. La prima è l’apparizione del nome proprio al principio del testo, dato che l’abate anglosassone presenta il visionario non come un *paterfamilias* qualsiasi, ma come un uomo di nome Dritelmo, semplice, moderato nei costumi e pio, che viveva nel territorio dei Northumbri e guidava la sua famiglia a condurre una vita devota come la sua. La seconda è che Alfrico riporta che Dritelmo aveva raccontato la sua storia al re di quella nazione, Aldfrith, e ad altri uomini pii dei quali però non viene specificato il nome. In sostanza, è come se prediligesse il testimone più autorevole dal suo punto di vista e, non a caso, tralascia il nome del monaco Hæmgils, di cui – come si è già detto – non ci sono notizie certe e sceglie di mantenere il nome più degno di lustro e al contempo più noto e facilmente riconoscibile per il suo uditorio: quello di un re anglosassone. È interessante considerare questa versione volgare, in quanto è emblematica per comprendere la fama di cui ha goduto fin da subito il testo bediano, essendo stato inserito come esempio di visione veritiera da Alfrico, contrapposto alla celeberrima *visio Pauli*. Ciò è in parte paradossale, poiché, com’è stato già ribadito, l’avventura oltremondana di Dritelmo è

tramandano la *Visio Drycthelmi*, indipendentemente dall’*Historia Ecclesiastica*, sono da considerare le pagine 107-109).

frutto della fantasia bediana, ma fa capire quanto sia stato arguto il Venerabile a creare una storia completa di tutti i crismi, tanto da essere ritenuta un'esperienza reale come quella vissuta dagli altri visionari. È anche curioso il fatto che il testo di Dritelmo sia associato alla *visio Fursei*, creando una coppia di visionari illustri e di visioni memorabili, sebbene Alfrico per la visione di Fursa non faccia esplicitamente riferimento alla versione bediana del testo.

Per quanto concerne le riscritture latine invece, già nell'VIII secolo Alcuino di York, intellettuale fondamentale per la "rinascenza carolingia", include una versione in esametri della *visio Drychtelmi* nel suo poema storico-agiografico, *Versus de patribus regibus et sanctis Eboricensis Ecclesiae*³⁷⁷, dedicato ai vescovi di York. In particolare, l'opera è volta a celebrare la storia politica, culturale e religiosa della sua regione nativa – ovvero la Northumbria – e, non a caso, per la comunanza dei temi trattati *two-thirds of his poem draws on Bede's HE*³⁷⁸. Considerando il testo soltanto a un livello puramente formale, si deve tener presente che Alcuino apporta anche alcune modifiche al tessuto linguistico della versione bediana, in quanto la sua trasposizione deve rispondere a esigenze metriche ben precise – essendo in esametri – e adattarsi al genere in cui si iscrive, ovvero quello del poema storico-agiografico. Infatti, il dotto carolingio non si accosta alle sue fonti di partenza in maniera passiva, ma le rielabora e le riadatta alle sue esigenze e, così facendo, compone un'opera originale, innovativa, che rappresenta un punto fondamentale di transizione e di snodo *from the dominantly moral-didactic and hagiographical traditions of large-scale Latin narrative poetry written between the sixth and eight centuries to the increasingly secular character of epic in the early Carolingian period*³⁷⁹. Anche nel suo compendio della *visio Drychtelmi* si nota un *modus operandi* analogo, poiché, sebbene Beda rimanga un riferimento fondamentale per la sua opera, egli non si limita a copiare quanto esposto dallo storico, ma offre un punto di vista inedito sulla materia trattata. Infatti, Alcuino si sofferma nel racconto della propagazione della fede cristiana in Northumbria, concentrandosi in particolare sul centro spirituale di York – dove si era formato – e apportando a sostegno della sua trattazione anche alcuni esempi morali edificanti e significativi, ovvero quelli delle morti miracolose ed esemplari di vescovi, anacoreti e santi nortumbrici. È proprio in questo panorama che si inserisce anche la storia di Dritelmo, che si colloca ai versi 876-1007, tra le riforme ecclesiastiche promosse da Bosa – vescovo

³⁷⁷ Si deve tener presente che il titolo *Versus de patribus regibus et sanctis Eboricensis Ecclesiae* non è da attribuire ad Alcuino, in quanto il poema è stato trasmesso mutilo sia del titolo sia del nome stesso dell'autore. Come spiega Godman nella sua edizione del testo (cfr. P. Godman, *Alcuin. The Bishops, Kings and Saints of York*, Clarendon Press, Oxford 1982, p. 2), il titolo è frutto di un'operazione editoriale ed è stato tratto dai versi 1654 e il 1655 del poema stesso: *Haec idcirco tibi propriis de patribus atque/regibus et sanctis ruralia carmina scripsi*. Per approfondire la storia testuale del poema si veda in particolare il capitolo XI, intitolato *History of the text* (cfr. Godman, *Alcuin. The Bishops, Kings and Saints of York* cit., pp. CXXIII-CXXX).

³⁷⁸ P. Godman, *Introduction*, in *Alcuin. The Bishops, Kings and Saints of York*, Clarendon Press, Oxford 1982, pp. CXXXIII-CXXX, p. CXXXIX.

³⁷⁹ Ivi, p. LXXXIX.

di York, che compare anche nell'*Historia Ecclesiastica* di Beda – e il racconto delle attività evangelizzatrici di altri missionari sul Continente e in Irlanda. Alcuino, infatti, scrive che nella stessa epoca in cui *Bosa transit in aetheream laetus feliciter aulam*³⁸⁰, avvenne una *visio memorabilis* degna di essere inserita nella sua opera, in quanto utile a salvaguardare molti uomini *de aeterna morte*. Il riferimento alla morte del vescovo di York – avvenuta circa intorno al 705 – è utile per comprendere come Alcuino collochi cronologicamente la vicenda di Dritelmo: egli mantiene più o meno lo stesso periodo individuato da Beda nell'*Historia Ecclesiastica*. Pur conservando questo aspetto, però, come emergerà dall'analisi, il dotto carolingio contrarrà notevolmente il racconto di Beda, in particolare riducendo al minimo le già scarse informazioni biografiche su Dritelmo ed espungendo i nomi dei testimoni e dei luoghi citati dal Venerabile. Questo è dovuto al fatto che, nella sua versione della *visio*, come nota Carozzi, *tout est fait, en réalité, pour que le lecteur non averti attribue à York le mérite d'avoir été le lieu du miracle*. L'obiettivo primario del suo poema in esametri, infatti, era proprio quello di esaltare le istituzioni e le tradizioni di York, e, non a caso, alla fine dell'opera, è riportata un'esperienza vissuta dallo stesso Alcuino giovane, che testimonia che, proprio alla comunità di York, sarebbe riservato un posto speciale in paradiso. Infatti, come sottolinea Goodman, la storia nortumbrica di Alcuino *began in Roman York, ends in Heaven*.

Successivamente, nell'XI secolo, un altro religioso riprende la storia di Dritelmo per includerla nella sua opera: si tratta di Otlone, monaco benedettino di Ratisbona. Egli scrive una specie di antologia di visioni, intitolata *Liber visionum tum suarum, tum aliorum*, composta da ventitré testi in cui include sia visioni proprie sia altre, attribuite o a suoi contemporanei o ad autori precedenti. Alla ventesima posizione si trova proprio la storia del *paterfamilias*: *VISIO VICESIMA. Poenae damnatorum et purgandorum, uti et gaudia beatorum cuidam ostensa. Ex Beda*³⁸¹, ma non è la sola visione di Beda che viene riportata, in quanto Otlone mantiene il trittico di visioni, proposto dal Venerabile stesso nei capitoli XII, XIII e XIII dell'*Historia Ecclesiastica*. Infatti seguono: al ventunesimo posto la *visio* che ha come protagonista il laico impenitente – intitolata *VISIO VICESIMA PRIMA. Quidam ob dilatam nimium poenitentiam aeternis tormentis addictus. Ex eod.* – e al ventiduesimo quella del *frater* scellerato, *VISIO VICESIMA SECUNDA. Scelestae vitae monachus aeternum damnatus. Ex eod.*

Come si può notare, in tutti i titoli che sceglie per sintetizzare il contenuto dei suoi compendi, il monaco fa immediatamente riferimento al Venerabile, dichiarandone esplicitamente la paternità: *Ex Beda* ed *Ex eodem*. Soffermandosi sul titolo che sintetizza il contenuto della *visio*

³⁸⁰ Godman, *Alcuin. The Bishops, Kings and Saints of York* cit., p. 73.

³⁸¹ *Liber visionum tum suarum, tum aliorum*, in *Patrologia Latina*, CXLVI coll. 341-388. La *visio Drychtelmi* occupa le coll. 380A-383C.

Drycthelmi, si può sottolineare che, per quanto riguarda la presentazione del protagonista, egli è definito sempre come un tale (in questo caso *cuidam* è declinato al dativo), a cui è stata concessa la possibilità di assistere rispettivamente alla visione delle pene imposte ai dannati e alle anime purganti e alla gioia che, al contrario, spetta ai beati. Quindi, come dichiara nel prologo, tramite le visioni, Otlone vuole principalmente istruire i fedeli: *cupio ad aedificationem fidelium proferre visiones quasdam, per quas vel me quondam dignatus est Dominus admonere, vel quas ex aliorum fidelium comperi relatione*³⁸². Infatti, la sua attenzione è posta soprattutto sul destino dell'anima dei peccatori o dei giusti nell'aldilà ed esorta il lettore alla prudenza e alla buona condotta anche al termine dell'opera: *Haec quicumque legit, hinc cautior esse valebit Adversus varias daemonis insidias*³⁸³. Probabilmente, egli decide di mantenere il trittico di visioni bediano, proprio perché è funzionale a trasmettere indirettamente una panoramica delle possibilità di destini ultraterreni a seconda della condotta di vita di ciascuno: nel caso di Dritelmo – uomo giusto e integerrimo – la beatificazione; in quello degli altri due protagonisti, date le loro malefatte e l'assenza di pentimento, la dannazione.

A cavallo tra il XII e il XIII secolo, la *visio Drycthelmi* inizia a essere inclusa anche in opere di altro genere: le cronache storiografiche. Infatti, dapprima viene inserita nel *Chronicon* del cistercense Elinando di Froidmont e poi viene ripresa anche da Vincenzo di Beauvais nel suo celebre *Speculum Historiale*. Il fatto che la storia oltremondana di Dritelmo si ritrovi in entrambe le opere, non sorprende, poiché il *Chronicon* è stato riconosciuto come fonte stessa dello “specchio” del Bellovacense, ma è singolare il fatto che, tra le notizie ritenute rilevanti e meritevoli di essere inserite nel proprio compendio storiografico, egli abbia ritenuto opportuno menzionare la vicenda del *paterfamilias*.

Per quanto concerne il monaco cistercense, tanto le informazioni sulla sua biografia quanto quelle sul *Chronicon* sono scarse. Relativamente alla sua persona, gli storici della letteratura sono a conoscenza delle nobili origini, dell'operato come trovatore presso la corte di Filippo II di Francia e della sua vita mondana e secolare particolarmente attiva, fino a quando Elinando non decide di convertirsi ed entra nell'abbazia cistercense di Froidmont. Qui, il monaco non conduce una vita spirituale ritirata, ma si dedica all'attività letteraria e, tra le varie opere che compone, ne scrive anche una storica: il *Chronicon*. Questa è una cronaca universale, che inizia con la creazione del mondo e dell'uomo per poi proseguire a indagare la storia fino ai giorni dell'autore. In particolare, il *Chronicon* doveva essere composto da 49 libri, ma risulta incompleto e mutilo, perché si sono

³⁸² Ivi, col. 341 B. “[...] desidero, per l'edificazione dei fedeli, proporre alcune visioni, o che il Signore si è degnato di mostrarmi o che ho appreso dal resoconto di altri credenti”, (trad. italiana mia).

³⁸³ Ivi, col. 388 C. “Chi legga queste cose, cercherà da questo momento di essere più prudente dinanzi alle svariate insidie del demonio”, (trad. italiana mia).

perduti i libri dal XIX al XLIV (o meglio ne restano soltanto dei frammenti). Infatti, come sottolinea lo stesso Vincenzo di Beauvais nello *Speculum Historiale*, fin da subito, l'opera comincia a subire smarrimenti consistenti, tanto che lui stesso aveva avuto a disposizione soltanto una parte su cui lavorare e da cui partire per elaborare la propria materia. Nel capitolo CVIII del libro XXIX, egli presenta Elinando dapprima come uomo – precisando che era un *vir religiosus et facundia disertus* – poi come autore, facendo riferimento al suo poemetto in volgare *Les vers de la mort* e alla cronaca universale, e, a proposito di quest'ultima, commenta:

etiam chronicam diligenter ab initio mundi usque ad tempus suum in maximo quodam volumine digessit. Et hoc quidem opus dissipatum est et dispersum, ut nusquam totum repetiatur³⁸⁴.

Poi specifica anche che Elinando aveva lasciato i suoi scritti a un canonico, un certo Garin, che, però, *sive per oblivionem sive per negligentiam sive alia de causa penitus amiserit*. Quindi, in questo caso, l'incompletezza dell'opera non è dovuta a una cattiva trasmissione dei manoscritti che la riportano, poiché fin dal principio, per varie ragioni, si generano queste lacune testuali importanti. Tuttavia, fortunatamente, la storia di Dritelmo si conserva: la si ritrova nel *Liber XLVIII*, in corrispondenza dell'anno 1160³⁸⁵. Si deve tenere presente che la collocazione della *visio*, scelta dal cistercense, è piuttosto peculiare e si discosta notevolmente da quella proposta da Beda. Innanzitutto, la datazione segnalata per circoscrivere temporalmente l'avventura oltremondana di questo monaco, 1160, è lontana da quella avanzata dal Venerabile, che situa la storia del *paterfamilias* tra il 692 e il 696³⁸⁶. Inoltre, entrambi i cronisti adottano una strategia compositiva analoga, accostando la *visio Drychtelmi* ad altri racconti visionari, ma effettuano scelte autoriali eterogenee. Beda, infatti, costruisce un "trittico" di storie esemplari, collocate una di seguito all'altra nei capitoli XII, XIII e XIII dell'*Historia Ecclesiastica* e accomunate dall'idea di voler mostrare al pubblico come condotte di vita differenti possano portare a esiti opposti: la beatificazione nel caso di Dritelmo e la dannazione eterna sia per il soldato impenitente sia per il monaco scellerato. Elinando, invece, opta per creare una coppia di *viator* illustri e li abbina dato che entrambi i protagonisti sarebbero uomini laici che decidono di abbandonare il secolo ed entrare a far

³⁸⁴ Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*, ed. Douai, ex officina typographica Baltazaris Belleri, 1624, p. 1240. "[...] ha anche compilato con cura in un grande volume la cronaca dall'inizio del mondo ai suoi tempi. Infatti, questo lavoro è stato dissipato e disperso, in modo che non potesse mai essere ripetuto nella sua interezza", (trad. italiana mia).

³⁸⁵ In realtà l'anno riportato nell'edizione del *Chronicon* contenuta nella *Patrologia Latina* è il 1660 e non il 1160, ma si tratta certamente di un errore, sia perché una datazione così alta risulta impossibile e paradossale – in quanto Elinando muore nel 1229 – sia poiché l'anno citato nel capitolo precedente è il 1159 e quello menzionato in apertura del successivo è il 1161: inevitabilmente il capitolo in mezzo è quello dedicato al 1160.

³⁸⁶ Tale datazione potrebbe essere dovuta al fatto che anche il monastero di Melrose aderisce al nuovo Ordine cistercense. Elinando, "ritardando" la visione di Dritelmo, la colloca così al tempo in cui l'abbazia non è più benedettina ma cistercense, traendone un vanto per il proprio Ordine.

parte dell'ordine dei cistercensi. Difatti, del primo visionario – che corrisponderebbe a Dritelmo, anche se, come si vedrà nel paragrafo seguente dedicato all'approfondimento del protagonista non compare mai il nome – si sottolinea che *post hanc visionem conversus est in domo Cistercensis ordinis*; del secondo si racconta che è un laico, noto per la sua prestantza fisica, che, per riconciliarsi con Dio avendo commesso alcuni peccati, decide di unirsi alla crociata e partire per Gerusalemme, ma, dopo aver consultato un abate cistercense, cambia idea e su suo consiglio, per redimersi, rimane nel monastero come *novitium*. Di questo personaggio si conosce anche il nome, in quanto Elinando decide di mantenerlo nel suo compendio: si tratta di Guntelmo³⁸⁷. L'osservazione sull'appartenenza di questi due personaggi all'ordine dei cistercensi è una caratteristica che si ritrova soltanto nel *Chronicon*, in quanto Elinando stesso era entrato a far parte di tale ordine. Di conseguenza, lo specificare che entrambi fossero appartenenti all'ordine ha senso nella sua storia, in quanto si ricollegherebbe alla sua vicenda biografica e alla volontà di esaltare l'ordine monastico a cui apparteneva, fornendone due esempi illustri. Inoltre, forse il cronista ha ritenuto opportuno accostare le vicende di Dritelmo e Guntelmo, anche perché le due storie si svolgono nello stesso ambiente: l'Anglia. È intervenuto così, modificando la datazione bediana che mal si adattava alla sua versione, spostando l'accaduto del visionario nortumbrico al 1160, un anno prima rispetto a quello del novizio, avvenuto nel 1161. Tra la versione del francese e quella dell'anglossassone, mutano anche i riferimenti ai personaggi illustri del tempo, disseminati nei testi come spie per orientare il pubblico durante la narrazione della storia. Infatti, Beda cita esplicitamente nel testo come testimone illustre del racconto di Dritelmo il re di Northumbria, Aldfrith. Il cistercense, invece, non esplicita nessun nome nel compendio da lui effettuato, ma cita come evento celebre dell'anno 1158 – che precede la sua versione della storia – l'unione tra Maria di Francia (figlia di Luigi VII di Francia) ed Enrico I di Champagne. Come si può osservare, i riferimenti culturali citati dai due autori inevitabilmente cambiano. Infatti, i due appartengono rispettivamente ad ambiti geografici diversi – essendo il Venerabile anglosassone e il cistercense francese – e, di conseguenza, anche le nozioni, che disseminano nelle loro opere e che servono al pubblico per orientarsi nel vasto panorama di informazioni da loro presentato, cambiano e si adattano al contesto culturale.

Relativamente alla versione di Vincenzo, si deve tener presente che occupa ben due capitoli del *Liber vigesimustertius* dello *Speculum Historiale*. Infatti, la storia del *paterfamilias* viene

³⁸⁷ Guntelmo è il protagonista della *visio Gunthelmi*. Rispetto alla *visio Drychtelmi*, che risale all'VIII secolo, questo testo inizia a circolare soltanto a partire dal XII secolo, e, sebbene sia incluso nel *Chronicon* di Elinando di Froidmont, non è da considerarsi opera sua, ma da attribuire presumibilmente a Pietro il Venerabile. Infatti, si trova inserito nella cronaca del cistercense, in quanto la *visio* del novizio gode immediatamente di fama, iniziando così a circolare come testo indipendente ed essendo riscritta e ripresa anche in opere di diverso genere – le cronache universali – da autori come Elinando di Froidmont e Vincenzo di Beauvais. Le informazioni per redigere la nota sono state tratte da Morgan, *Dante e l'aldilà medievale* cit., p. 270.

esposta nei capitoli CXX e CXXI. Il primo, come si può osservare anche dal titolo *De mortuo in Anglia suscitato et eius visione*, è dedicato alla presentazione del protagonista; mentre il secondo si concentra maggiormente sul racconto di quanto visto e vissuto durante la sua esperienza oltremondana: *De expositione ipsius visionis et propalatione*. Sebbene, com'è già stato sottolineato, il Bellovacense utilizzi il *Chronicon* di Elinando come risorsa per stilare la sua cronaca, nel caso specifico della *visio Drychtelmi*, molto probabilmente, riprende la storia direttamente da Beda. Un indizio a favore di quest'ipotesi si rintraccia nel testo stesso, poiché all'inizio della sua versione Vincenzo dichiara esplicitamente la "fonte" del proprio racconto: *Beda lib. 5 Hist. cap. 13*³⁸⁸. Tralasciando l'imprecisione relativa al capitolo – che non è il XIII, ma il XII – questa è un'indicazione importante per indagare la base di partenza per il compendio del domenicano. Come si vedrà, anche nella presentazione del protagonista stesso e dell'avventura oltremondana si otterranno conferme circa il fatto che Vincenzo segua il testo bediano, piuttosto che quello del cistercense³⁸⁹. Inoltre, anche la datazione cronologica della vicenda preferita dal Bellovacense è più vicina a quella indicata dal Venerabile, piuttosto che a quella "alta" del 1160 di Elinando. Infatti, seppur Vincenzo non ricorra a riferimenti cronologici precisi, è possibile collocare temporalmente la storia del *paterfamilias*, perché è intercalata tra un capitolo dedicato agli eventi relativi all'impero di Costantino e le vicende di san Preietto, vescovo dell'Alvernia. Nel primo caso, il Bellovacense specifica proprio che è *l'anno domini 670*; mentre nel secondo, pur non essendoci indicazioni temporali precise, si può risalire indirettamente a una data, in quanto si riporta un evento storico facilmente situabile nel tempo: il martirio del vescovo Preietto, che sarebbe avvenuto nel 676. È lo storico stesso che, in chiusura al capitolo dedicato all'alverniate, collega la vicenda di Preietto a quella di Dritelmo, accostandole come eventi contemporanei: *hoc quoque tempore quidam in Britannia a morte resurgens, multa quae vidit de locis paenarum et purgatorii ignis loco enarravit*³⁹⁰. Analogamente al caso analizzato in precedenza della *visio Fursei*, anche la visione del *paterfamilias* è trattata dal Bellovacense come se fosse un evento storico effettivamente accaduto. Pertanto, Vincenzo colloca la vicenda oltremondana in un momento preciso della Storia e presenta il protagonista come se fosse un personaggio storico realmente esistito, al pari di un re (Costantino) o di un vescovo (Preietto).

³⁸⁸ Si deve tener presente che in un'altra edizione dell'*Historia* – Vincenzo di Beauvais, *Speculi maioris Vincentii Burgundi praesulis Belvacensis, ordinis Praedicatorum, theologi ac doctoris eximii tomi quatuor*, ed. Venetiis: apud Dominicum Nicolinum, 1591 – non c'è un riferimento così preciso al capitolo e al libro dell'*Historia Ecclesiastica* a cui corrisponde la *visio Drychtelmi*, ma si menziona semplicemente il Venerabile come fonte del racconto.

³⁸⁹ Un elemento che rinvia al *Chronicon* di Elinando è che il capitolo successivo alla vicenda del *paterfamilias*, il CXXII, è dedicato alla storia della traslazione del corpo di San Benedetto. Questo rimanda in parte a quanto esposto nell'anno 1161 della cronaca di Elinando, in quanto il cistercense racconta come evento esemplare di quell'anno la *visio Gunthelmi*, in cui il protagonista è guidato nel suo viaggio oltremondano proprio da San Benedetto.

³⁹⁰ Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale* cit., p. 958.

La storia di Dritelmo viene anche ripresa nelle cronache del XIII secolo. Infatti, è rielaborata dal cronista inglese – e monaco benedettino dell’Abbazia di St. Albans – Roger de Wendover³⁹¹ e inserita nel suo *Flores Historiarum*. Analogamente ai testi di Elinando di Froidmont e di Vincenzo di Beauvais, anche in questo caso si tratta di una cronaca universale che parte dalla creazione e si estende fino agli eventi risalenti all’anno prima della morte dell’autore: il 1235. Quest’opera viene poi ripresa e continuata nei *Chronica Maiora* di Matthew Paris, anch’egli monaco benedettino presso l’Abbazia di St. Albans. In realtà, la prima parte della cronaca di quest’ultimo, altro non è che una copia più o meno letterale dei *Flores Historiarum*; mentre scrive di proprio pugno la parte relativa agli anni successivi alla morte di Ruggero. Essendo la *visio Drychtelmi* situata nell’*anno domini 699*, si considererà soltanto la versione contenuta nei *Flores Historiarum*, poiché quella di Matthew Paris non solo deriva da essa, ma è identica, dato che lo storico non ha apportato alcuna modifica, conservando interamente il testo di Ruggero di Wendover. Quest’ultimo, come si può notare, ha optato per mantenere la datazione proposta da Beda e, come si vedrà, la sua rielaborazione della storia del *paterfamilias* è molto vicina allo scritto bediano. Egli introduce la *visio* dopo aver raccontato brevemente il martirio di San Lamberto, vescovo e santo franco, che viene ucciso per ordine di Pipino di Herstal, poiché aveva osato condannarlo pubblicamente per aver commesso adulterio. Di nuovo, Dritelmo viene considerato come una persona storica realmente esistita ed è inserito come il caso esemplare di un uomo resuscitato dalla morte. Infatti, lo storico inglese antepone come titolo per introdurre la sua storia: *De mortuo resuscitato et poenis purgatorii*. Come si può rilevare, sceglie di porre l’accento su due elementi della storia di Dritelmo: il fatto che sia risuscitato e il tema delle pene del purgatorio. È “normale” che il primo punto sia stato messo in luce dallo storico, in quanto si tratta di un evento miracoloso e degno di attenzione da parte del pubblico. Il secondo aspetto è curioso, poiché il monaco benedettino non parla in generale della visione del *paterfamilias* o dei luoghi dell’aldilà da lui visitati, ma evidenzia il fatto che egli in qualche modo abbia assistito alle pene del purgatorio. Ciò è particolarmente emblematico, poiché pone in rilievo l’introduzione di questo “protopurgatorio” nella *visio* di Beda. Infatti, com’è già stato anticipato, il Venerabile con la sua *visio Drychtelmi* è stato il primo a inserire questo luogo di

³⁹¹ A lungo si è discusso sull’identità dell’autore dell’opera. Infatti, inizialmente la cronaca era stata attribuita a un certo Matthew di Westminster, ma un cronista con tale nome non è mai esistito. Da dove deriva tale nome e tale confusione circa l’identità dello storico? Come spiega Henry Richards Luard nella prefazione alla sua edizione dei *Flores Historiarum* (cfr. H. R. Luard (Ed.), *Preface*, in *Flores Historiarum*, Rolls, Cambridge Library Collection 2012, pp. IX-LI) tale attribuzione è legata al fatto che un manoscritto che tramanda l’opera – il MS. Norwich – riporta un *incipit* ambiguo, che ha dato adito a tale interpretazione, poiché menziona un certo *Matheum monachum Westmonasteriensem* come autore dei *Flores*. Luard attribuisce la creazione di questo fantomatico Matthew di Westminster alla mescolanza di due informazioni correlate all’opera: la prima è che una parte consistente del testo è analogo a quello di Matthew Paris, avendo egli ripreso pari pari il contenuto dei *Flores* nella sua cronaca; la seconda è che i primi manoscritti dei *Flores* appartenevano proprio all’abbazia di Westminster. Infatti qualcuno, unendo erroneamente questi due riferimenti, ha creato l’identità fittizia di Matthew di Westminster, che però è un “fantasma” mai esistito.

purgazione delle anime nell'aldilà ed è interessante che lo storico – ma non si deve dimenticare che era anche un monaco – decida di citare nel titolo esemplificativo la novità più eclatante e anche problematica della *visio*. Questa scelta forse si ricollega anche al clima culturale in cui era inserito lo stesso Ruggero di Wendover, poiché l'esistenza o meno del purgatorio era un tema “caldo” per la chiesa a cavallo tra XII e XIII secolo, tant'è che si crea una vera e propria “dottrina” del purgatorio per definirne appieno tutti gli aspetti. Si può affermare che egli in quanto storico tratta la *visio Drychtelmi* come un evento qualsiasi realmente accaduto, ma in quanto religioso e monaco incastra questo episodio – ma anche racconti di altre visioni – nel susseguirsi metodico e annalistico dei fatti e delle personalità illustri che cita, poiché ritiene che possano essere utili al lettore e che siano perciò degni di memoria. Infatti, nel prologo stesso della sua opera egli sostiene la necessità di annotare *ad eruditionem futurorum tanto temporum summam, lineamque descendentem ab exordio mundi cum successionibus quorundam regnorum et regum*³⁹², quanto i prodigi o le pene divine. I primi sarebbero utili al *lector devotus* come punto di partenza da approfondire, poiché sono stati descritti in breve; mentre i secondi fungerebbero da monito per gli *auditores pigros*, che tendono a dimenticare. Infatti, per mezzo della scrittura ciò non accade, perché lo storico “fissa” questi concetti e li tramanda ai posteri senza correre il rischio di incappare nell'oblio della memoria.

È interessante evidenziare la fortuna che ha avuto la storia del *paterfamilias* nel corso dei secoli ed è curioso considerare che sia stata spesso inserita proprio in opere storiografiche, pur trattandosi di un testo probabilmente fittizio e creato *ad hoc* dal Venerabile. Questo dimostra che Beda ha saputo costruire un racconto a regola d'arte e che, a prescindere dalla veridicità o meno dell'accaduto, la storia del *paterfamilias*, proprio come l'ha definita il Venerabile stesso, è stata considerata come un *miraculum memorabile* degno di essere tramandato ai posteri.

4.4.2 Presentazione del personaggio Dritelmo nei testimoni indiretti della *visio*

Nell'*Historia Ecclesiastica* – come si è già messo in luce nel paragrafo dedicato all'analisi di Dritelmo personaggio e uomo – Beda presenta il visionario in modo peculiare, adattandolo al suo stile e inscrivendo l'avventura del *viator* nel vasto panorama della sua opera. Si è già evidenziato che, fin dal titolo che antepone al capitolo dedicato alla *visio*, il protagonista è definito come un *quidam in prouincia Nordanhymbrorum*; poi, però, il Venerabile restringe il campo, specificando che questo *quidam* è un *paterfamilias* – quindi dandogli un ruolo all'interno della società – e localizzandolo nella regione del Cuneningum. Lo storico prosegue aggiungendo ulteriori dettagli sulla vita di questo uomo, ma sono informazioni che possono essere riferite propriamente a una persona qualsiasi, poiché non lo caratterizzano come individuo. Perché Beda inserisce questi

³⁹² H. R. Luard (Ed.), *Flores Historiarum* cit., p. 1.

elementi nel testo se non sono funzionali a tratteggiare il suo protagonista? Li introduce perché, pur non aggiungendo nulla di rilevante per comprendere chi sia Dritelmo, sono comunque fondamentali dal punto di vista strutturale per avviare tutti gli ingranaggi necessari a far scattare il meccanismo narrativo della *visio*. Infatti Beda, per esempio, esplicitando che il nortumbrico sia un *paterfamilias*, lo “dota” di un nucleo familiare, ma non indica espressamente nessun parente, o meglio, nomina la moglie e i figli soltanto nel momento in cui risultano “utili” in uno snodo focale del racconto: quando torna in vita. Non a caso è proprio a questo punto della storia che, effettivamente, avviene un cambiamento radicale, poiché, in seguito alla risurrezione, il *paterfamilias* sceglie di abbandonare il secolo e diventare monaco³⁹³. Di conseguenza, la famiglia diventa uno strumento vantaggioso per l’autore, al fine di spiegare al suo pubblico in cosa consista concretamente questo passaggio: rinunciare ai propri affetti, ai propri averi, alla vita secolare *in toto* per dedicarsi soltanto a Dio. Così, lo storico in questi punti salienti cambia la sua modalità di scrittura, indulgiando nella narrazione e diventando più descrittivo e attento ai dettagli e il contrasto si accentua maggiormente, proprio se paragonato all’imprecisione e alla vaghezza con cui ha trattato la sezione introduttiva relativa alla presentazione del protagonista e alla descrizione della sua famiglia. Infatti, qui si dilunga nello schematizzare la pratica relativa alla suddivisione degli averi del nortumbrico in tre parti – la prima alla moglie, una ai figli (che probabilmente erano più di uno poiché c’è *filiis* al plurale, ma è un’informazione implicita che deve dedurre il lettore, non rilevante per Beda) e una ai poveri – secondo l’usanza del tempo. Poi, cita anche il monastero in cui si reca il nortumbrico – *monasterium Mailros* – e si sofferma nella descrizione geografica del luogo, specificando che è circondato da un’ansa del fiume Tweed. A una prima lettura, queste sembrano finezze irrilevanti, in realtà sono funzionali sia alla narrazione stessa dell’episodio – perché elementi che tornano costantemente nella storia e che servono al Venerabile per svilupparla – sia alla cronaca dell’*Historia* intera. Infatti, il rilevare che il monastero sorge sull’ansa del fiume – come si vedrà – è fondamentale proprio per introdurre e illustrare le pratiche ascetiche estreme a cui il monaco sottopone il suo corpo. Inoltre, non sorprende che il Venerabile sia così accurato nella descrizione di un insediamento monastico, perché si è già visto – anche nel caso della *visio Fursei* – che tutte queste minuzie rientrano nel suo progetto autoriale: la rappresentazione della storia ecclesiastica dell’Anglia. Il *focus* del Venerabile, a questo punto, diventa il monaco, non in quanto individuo, ma nuovamente come *vir Domini* ovvero come esempio per eccellenza della buona condotta di un uomo religioso. Infatti, da quando ritorna dal suo viaggio nell’aldilà, Beda indugia particolarmente

³⁹³ Infatti, dopo il racconto della *visio*, Beda cambia anche appellativo per definire il suo protagonista e da *paterfamilias* – che evidenzia un ruolo prettamente laico – diventa *vir Domini* ovvero uomo di Dio.

anche a descrivere il cambiamento di vita dell'uomo, tanto che sdoppia³⁹⁴ il racconto relativo a questo momento: c'è una breve anticipazione di quanto accade al *paterfamilias*, prima della testimonianza della *visio* stessa, poi la narrazione vera e propria, in seguito al viaggio nell'aldilà. Questo sdoppiamento è evidente in quanto il Venerabile usa parole quasi identiche per collegare tra loro i due momenti narrativi. Difatti, quando descrive il risveglio del nortumbrico e la sua decisione di cambiare vita, Beda sottolinea che entra in monastero e vive in una *secretae mansionis*, dedicandosi completamente all'ascesi religiosa, alla *contritione*. In seguito, quando riprende il discorso *post visionem*, nuovamente, specifica che il monaco trascorre la restante parte della sua esistenza *in eodem monasterio locum mansionis secretiorem*. Come si può notare, Beda innanzitutto ricorre all'utilizzo delle stesse parole (*secretae mansionis/mansionis secretiorem*), ma non solo, perché la presenza di *eodem* implica un riferimento diretto al monastero citato in precedenza. Viene poi confermato che si tratta proprio dello stesso ente monastico, poiché, quando lo storico illustra le pratiche ascetiche che il monaco infligge al suo corpo, ribadisce che il monastero è situato, non a caso, *super ripam fluminis*: ricompare il fiume introdotto all'inizio per descrivere il monastero di Melrose. Si può quindi notare come elementi che sembrano banali, irrilevanti – tra cui per esempio la notazione relativa al fiume Tweed – in realtà siano fondamentali. Il fiume, infatti, non solo funziona alla perfezione come elemento di raccordo insieme al monastero per riassembleare e unire questi due momenti narrativi separati, eppure entrambi dedicati al racconto della vita monastica, ma è anche fondamentale perché è un mezzo di purificazione, uno strumento per coltivare la pratica ascetica e illustrare la grandiosità degli uomini di Dio, che si sottopongono a tali supplizi e privazioni, perché sono puri a tal punto da riuscire a sopportare quelle che a un uomo qualsiasi appaiono come “torture”. Restano da sottolineare altri due elementi della descrizione del visionario che abbozza Beda. Il primo è strettamente correlato all'identità del *viator* ed è la comparsa del nome: *frater Drychtelme*. La questione relativa al nome proprio – che viene assegnato al monaco soltanto alla fine della *visio* – è già stata trattata in precedenza, ma è importante tenerla presente, sia per valutare se il nome del visionario si sia mantenuto o meno nelle opere che riprendono la *visio*, sia – nel caso che si sia conservato – per indagare la funzione del nome attribuita nei vari casi dagli autori. Beda riporta il nome del suo protagonista soltanto una volta e, di nuovo, in un momento fondamentale della narrazione: la chiusura del capitolo. Infatti, l'apparizione in questo punto è funzionale sia a mettere in luce l'eccezionalità del *frater* – in quanto sta descrivendo le pratiche di mortificazione estrema cui sottoponeva il suo corpo – sia, con il duplice riferimento a luoghi *frigidiora* e *austeriora*, il monito di buona condotta implicito, che il Venerabile rivolge al suo

³⁹⁴ Gli sdoppiamenti sono stati segnalati anche nell'analisi della *visio Fursei* bediana e sono degli stilemi tipici del suo modo di narrare le visioni.

pubblico. L'ultimo aspetto da esaminare è quello relativo alle "relazioni" del monaco. Infatti è un elemento importante perché è strettamente correlato all'esperienza visionaria da lui vissuta, che ne comporta implicitamente la comunicazione a un "altro" al di fuori di sé. Sarà interessante osservare se ci siano mutamenti nei riferimenti alle persone cui si rivolge il Dritelmo bediano, poiché lo storico seleziona accuratamente l'uditorio del *paterfamilias*, scegliendo come suoi testimoni personalità illustri e facilmente riconoscibili – nel caso del re Aldfrith – o funzionali al disegno complessivo dell'*Historia Ecclesiastica* stessa, citando personaggi religiosi degni di ricevere tale racconto: il monaco Hæmgils e l'abate Æthelwald, di cui Beda aggiunge anche un riferimento "attuale" (esplicitato dal *nunc*), specificando che è diventato *episcopalem Lindisfarnensis ecclesiae cathedram*.

Se la presentazione bediana del protagonista si può definire allo stesso tempo stringata, ma esaustiva, non si può sostenere lo stesso per quella tracciata da Alcuino nel suo poema in esametri. Infatti, il visionario viene introdotto nella narrazione sempre come un *quidam*, ma non si specifica la sua provenienza, bensì si dà importanza subito al fatto che sia risuscitato dalla morte. Di lui, lo scrittore fa sapere che è *in plebe maritus* – quindi non è un *paterfamilias*, ma un marito – e che conduce una vita *iusto moderamine* – facendo un riferimento generico alla moderatezza, ma, a differenza del Venerabile, non specifica che questa è una condotta "giusta" dal punto di vista religioso. Inevitabilmente, il dotto carolingio mantiene il *topos* della malattia e morte apparente, ma cambia il racconto del risveglio. Infatti, mentre l'attenzione del Venerabile è volta a sottolineare il cambiamento drastico avvenuto *post visionem* nella vita dell'uomo, Alcuino mette in scena un dialogo più "accattivante", più partecipato dal punto di vista emotivo tra il *maritus* e la moglie, presentandolo come se fosse in parte ancora legato alla sua vita precedente. Questo lo si può osservare, dato che l'uomo si appella alla donna – rimasta anche in questo caso al suo fianco nonostante il timore provato dinanzi alla sua rianimazione improvvisa – chiamandola affettuosamente *dulcissima coniunx*, sottolineando quindi il vincolo matrimoniale e l'affetto che li lega. Inoltre, se il visionario bediano non si dilunga nel darle particolari spiegazioni circa il suo ritorno e la sua volontà di cambiare vita, ma passa direttamente all'azione, quello di Alcuino le chiarisce che è costretto a lasciarla per entrare in monastero: *vivo equidem, vere surrexi a morte remissus, / sed mihi longe aliter nunc altera vita sequenda est / gaudia vel luxus meme damnare necesse est*³⁹⁵. Qui il dotto carolingio utilizza un termine peculiare e allo stesso tempo contraddittorio, poiché il vocabolo *luxus* rimanda al lusso, a un eccesso nel modo di vivere, che contrasta con la presentazione precedente dell'uomo controllato. Inoltre, a differenza del testo

³⁹⁵ Godman, *Alcuin. The Bishops, Kings and Saints of York* cit., p. 74. "Sono vivo, sono veramente risorto dalla morte, ma ora devo seguire una vita diversa ed è necessario che abbandoni sia i piaceri (terreni) sia gli eccessi", (trad. italiana mia).

bediano, nel poema non c'è alcun riferimento ai figli, così come manca il resoconto relativo alla sua conversione – la tonsura, la descrizione della rinuncia dei beni terreni e la conseguente spartizione del patrimonio – e non si menziona neppure il monastero in cui entra a far parte. Infatti, mentre Beda si dilunga nel descrivere meticolosamente le pratiche ascetiche messe in atto dal monaco, qui è tralasciato il racconto delle privazioni fisiche e morali e si cita soltanto corsivamente il fatto che sottoponeva il suo corpo a dura prova *ut facile ex vita possent conoscere cuncti / quae bel quanta prius ductus de corpore crevit*³⁹⁶. Dopo aver abbozzato questo ritratto lacunoso, Alcuino non ritorna più sul protagonista, ma passa direttamente a narrare la sua avventura visionaria, concludendo bruscamente la parentesi narrativa relativa a questa *visio* con l'enigmatico e improvviso ritorno al corpo, riferito dal personaggio stesso, che rimane addirittura privo del nome: *quomodo sed scire nequivi, / indutum proprio statim me corpore vidi*³⁹⁷. Effettivamente, Alcuino sceglie di essere più fedele per la parte relativa al racconto della *visio*, ma taglia sia gli elementi preparatori al viaggio stesso – la vita personale del visionario – sia quelli seguenti, come il resoconto dell'esperienza a testimoni illustri ed è come se il lettore si trovasse proiettato direttamente nell'aldilà con questo fantomatico personaggio misterioso o, come lo definisce Carozzi, *anonyme*. L'anonimato dell'eroe, l'assenza dei testimoni illustri e la vaghezza rappresentativa che caratterizza il testo in generale sono tutte strategie narrative messe in atto da Alcuino per far credere al suo lettore che la storia di quest'uomo sia avvenuta a York. Infatti, la *visio* è inserita in una carrellata di episodi memorabili, che hanno come protagonisti altri anglosassoni illustri – come *sanctus Ecgberct* o l'*egregius Uuibrordus episcopus* – che hanno dedicato la loro esistenza all'attività missionaria e all'evangelizzazione del continente. Questo perché, secondo il teologo

Nec gens clarorum genetrix haec nostra virorum,
quos genuit soli sibimet tunc ipsa tenebat,
intra forte sui concludens viscera regni,
sed procul ex illis multos trans aequora misit,
gentibus ut reliquis praeferrent semina vitae³⁹⁸.

Per quanto concerne il *paterfamilias* otloniano, lo si può definire come una copia perlopiù identica di quello bediano. Infatti, leggendo la *visio Drycthelmi* riportata da Otlone, si può notare come egli si mantenga estremamente fedele al testo del Venerabile, trascrivendolo letteralmente sia per la parte introduttiva relativa alla descrizione del protagonista sia per quella incentrata sul

³⁹⁶ Ibidem. “[...] affinché dalla sua condotta di vita si potesse facilmente percepire quello che aveva vissuto, quando si era separato dal suo corpo”, (trad. italiana mia).

³⁹⁷ Ivi, p. 80. “[...] ma non potevo sapere come, / subito mi vidi “rivestito” del mio stesso corpo”, (trad. italiana mia).

³⁹⁸ Ivi, p. 82. “Questa nostra stirpe, madre di uomini famosi, non tenne i suoi figli per sé, né li tenne entro i confini del suo regno, ma ne mandò molti lontano, attraverso i mari, a portare i semi della vita ad altri popoli”, (trad. italiana mia).

racconto dell'esperienza visionaria vera e propria³⁹⁹. Soltanto alla fine del suo capitolo – non a caso, proprio quando termina la narrazione della *visio* – il monaco benedettino apporta alcune modifiche, chiudendo la sua versione della storia del *paterfamilias* in poche righe. Infatti, dopo aver seguito pedissequamente il testo bediano, è come se avesse fretta di finire il racconto – avendo già esposto le parti per lui rilevanti all'interno del progetto del suo *Liber visionum* – ed elimina alcune notizie riferite da Beda circa la condotta di vita *post visio* del visionario. Innanzitutto, toglie completamente qualsiasi tipo di riferimento alle personalità illustri, citate dallo storico come uditori del racconto di Dritelmo. Infatti, dal suo punto di vista – non trattandosi di un'opera prettamente storica, ma di un compendio di visioni, ovvero di racconti analoghi a quello del *paterfamilias* – il riportare testimoni che hanno assistito al racconto dell'avventura oltremondana è inutile, in quanto – a differenza di Beda – non deve giustificarsi con il suo pubblico per la presenza di tale *excursus* e non ha nemmeno bisogno di riferimenti a persone realmente esistite per dare credibilità alla narrazione. Inoltre, riduce al minimo la descrizione attinente alle durissime pratiche ascetiche da lui esercitate. Di conseguenza, non solo manca la parte relativa alla mortificazione del corpo nel fiume gelido e alle persone che assistono a tale “spettacolo” impressionate da tanta resistenza fisica e solidità morale, ma è assente anche la rivelazione del nome stesso, che in Beda – come si è visto – è correlata proprio alla rappresentazione dell'ascesi assoluta e incondizionata di Dritelmo. Pertanto, il *paterfamilias* otloniano non ha un'identità propria, ma semplicemente da *paterfamilias* passa a essere un *vir Domini* e Otlone conclude il suo racconto precisando soltanto che l'uomo

usque ad diem suae vocationis infatigabili coelestium bonorum desiderio corpus senile inter quotidiana jejunia domabat multisque et verbo et conversatione saluti fuit⁴⁰⁰.

Nel *Chronicon* di Elinando di Froidmont, il visionario viene presentato sempre come un tale – *quidam* – originario della Britannia, ma, in questo caso non viene specificata né la regione (*in regione Nordanhymbrorum*) né il luogo (*In Cuneningum*). Di lui poi non si aggiunge altro, se non che muore e risorge nel giro di una notte – *quadam noctem mortuus est in principio noctis et mane revixit* –, ma viene narrata immediatamente la *visio*. Lo storico francese, a differenza del Venerabile, non fa alcun riferimento al fatto che sia un *paterfamilias*, probabilmente poiché è un dettaglio poco funzionale alla sua narrazione storico-enciclopedica, rivolta principalmente ai monaci cistercensi, al fine di aiutarli a predicare e a interpretare correttamente la Storia con il

³⁹⁹ Per questo motivo, si ritiene opportuno tralasciare la versione di Otlone nel paragrafo successivo dedicato all'approfondimento del racconto della *visio*.

⁴⁰⁰ Ivi, col. 383 C. “[...] il quale, fino al giorno della sua vocazione, con il suo instancabile desiderio dei beni celesti, domava il corpo ormai vecchio tra i digiuni quotidiani e fu la salvezza di molti con le sue parole e il suo racconto”.

supporto delle *Scritture*. Infatti, dopo aver raccontato l'esperienza oltremondana del britannico, anche Elinando – seppur in maniera meno approfondita di Beda – esamina i cambiamenti avvenuti *post visio* nel modo di vivere dell'uomo. Avendo ridotto al minimo le informazioni biografiche del suo protagonista, in realtà, indugia particolarmente nel racconto della sua conversione. Infatti, spiega che si converte e – a differenza di Beda, com'è già stato sottolineato – oltre a nominare il monastero, *quae dicitur Malros*, specifica anche l'ordine in cui entra a far parte. Naturalmente, è quello cistercense: *in domo Cistercensis ordinis*. Poi, come il Venerabile, fa riferimento alle pratiche ascetiche del monaco e, non a caso, rimarca la presenza di un fiume che scorre proprio vicino al monastero: *juxta quam erat quaedam aqua decurrens*. Elinando descrive quindi la sua vita di privazione e sacrificio e mantiene nel testo anche la presenza di testimoni che assistono basiti alla sua immersione nelle acque gelide del fiume. Se gli astanti bediani, colpiti dalla sua resistenza, però, chiedono al monaco sia come possa sopportare un freddo così intenso, sia come faccia a praticare un'ascesi così dura, Elinando conserva soltanto la prima domanda: “*Quomodo, frater, tantam asperitatem frigoris tolerare potest?*”. Inevitabilmente, anche la risposta di monito sarà soltanto una e il visionario sottolinea di aver visto luoghi ben peggiori: “*Asperiora ego vidi*”. Come si può constatare, però, è chiamato semplicemente *frater* e non appare il nome, contrariamente al testo bediano che lo riporta proprio in questo punto. Quindi, si può affermare che il visionario di Elinando, in quanto uomo rimanga un *quidam* qualsiasi essendo privo di identità, di famiglia e di una collocazione spaziale più o meno precisa, ma privo anche di testimoni autorevoli a cui esporre la propria storia. Infatti, se da un lato è normale e sensato che Elinando abbia tagliato la parte relativa ai testimoni illustri citati da Beda – poiché si tratta di persone che orbitano nello spazio anglosassone e risultano essere anacronistiche rispetto alla collocazione temporale scelta dallo storico inglese – dall'altro, trattandosi di una cronaca, l'assenza di informazioni aggiuntive per dare credibilità maggiore alla storia risulta strana. Probabilmente, questa scelta dello storico è dovuta al fatto che egli voglia mettere maggiormente in risalto la sua identità *post visionem*, la sua conversione ed effettivamente è proprio in questo punto della narrazione che aggiunge il dettaglio inedito relativo all'appartenenza del monastero di Melrose all'ordine cistercense. Ciò è avvalorato anche dalla presenza della descrizione delle pratiche ascetiche, poiché i cistercensi predicavano un ritorno alla «“vita delle origini”, fatta di preghiere, ascesi e duro lavoro manuale come penitenza e disciplina dell'anima»⁴⁰¹. Il *viator* di Elinando rappresenterebbe quindi il prototipo per eccellenza del monaco cistercense.

⁴⁰¹ L. Provero - M. Vallerani, *Le istituzioni della Chiesa e l'inquadramento religioso delle popolazioni fra XI e XII secolo*, in *Storia medievale*, Milano, Le Monnier Università marzo 2016, pp. 188-214, p. 204.

Il visionario del Bellovacense mantiene molte caratteristiche di quello bediano e ciò non stupisce, dato che lo storico dichiara di aver ripreso il testo direttamente da Beda. Infatti, è un *paterfamilias in regione Nordanybrorum, quae vocatur, Iucuningum*, che muore all'improvviso e che quando risorge comunica alla moglie la sua volontà di convertirsi ed entrare nel monastero di Melrose. Vincenzo di Beauvais mantiene anche lo sdoppiamento bediano del racconto della vita *post visionem* di Dritelmo e, infatti, si ritrovano esattamente tutti gli elementi citati dal Venerabile. Nella prima parte dell'esposizione, riporta la suddivisione dei suoi averi in tre parti, la descrizione del monastero circondato dal fiume Tweed, la tonsura, la scelta di vivere in una zona isolata dell'abbazia e la sua condotta impeccabile fino alla morte. Nella seconda parte, anche se cambia la grafia dei nomi, sono presenti gli stessi testimoni illustri destinatari del racconto della *visio*: il *monachus et presbyter sanctus nomine Henigils*, il *rex Adiulfridus* e l'*abbas et presbyter Helidualdus*, con anche la notazione bediana relativa al cambio di *status* di quest'ultimo *qui nunc episcopus est Lindisfarnensis*. Cambia leggermente la chiusura del capitolo. Infatti, la rivelazione del nome avviene sempre all'interno della parte dedicata alla descrizione dell'immersione del monaco nel fiume gelido, ma è come se il Bellovacense – avendo ultimato il racconto della *visio* e con essa la parte considerata per lui rilevante – iniziasse a compendiare il capitolo dell'*Historia*. Effettivamente, mentre il Venerabile si dilunga nella descrizione di queste pratiche ascetiche e nelle reazioni che suscitano in coloro che assistono, trasmettendo anche una fantomatica conversazione tra questi e Dritelmo per dare maggior veridicità e colore alla scena, il Bellovacense sceglie di riportare questo episodio non in presa diretta, ma come se fosse una “voce”: *dicebatur*. Di conseguenza, anche le domande che gli vengono poste dai confratelli che lo osservano impressionati dalla sua tempra, sono formulate indirettamente e introdotte da *cum + diceretur*. Le risposte di Dritelmo, però, sono riportate anche dal Bellovacense in forma diretta: *Frigidiora vidi ego* e *Austeriora ego vidi*. Questa scelta è dovuta al fatto che la risposta in prima persona del visionario è più d'impatto e in questo caso – dato che Vincenzo taglia la parte in cui si ribadisce che il monaco ha vissuto mantenendo questa condotta esemplare fino alla morte, rappresentando un esempio utile per tutti sia con le sue parole sia con i suoi gesti – si presta ancora di più come chiusura a effetto del capitolo con il monaco che ammonisce direttamente il suo uditorio e indirettamente anche quello del Bellovacense.

Il *paterfamilias* protagonista del compendio inserito nei *Flores Historiarum* di Ruggero da Wendover mantiene tutte le principali caratteristiche identitarie già presenti in Beda: è un *paterfamilias* che vive in Northumbria, che un giorno si ammala, muore e risorge e, una volta ritornato in vita, racconta che gli è stato concesso di tornare tra gli uomini, ma è necessario che cambi condotta. Per questo motivo, decide di convertirsi ed è riferita la sua rinuncia ai beni terreni –

con la consueta spartizione degli averi in tre parti – e il suo ingresso nel monastero di Melrose. In questa prima parte di presentazione del protagonista e di avvio all’esperienza oltremondana, come si può notare, lo storico inglese si mantiene fedele al testo bediano, sacrificando soltanto i dettagli più minuti: la precisazione che il *paterfamilias* vive in *Cuneningum*, la presenza del fiume Tweed vicino al monastero e la sua scelta di vivere isolato in una cella e di praticare una rigida ascesi fisica e mentale, una volta convertitosi. Poi, viene introdotta la *visio* vera e propria – in questo caso, come si vedrà, raccontata agli stessi confratelli – e, in seguito al resoconto dell’esperienza nell’aldilà, si passa nuovamente alla vita *post visionem*. Anche in questa cronaca vengono eliminati i riferimenti ai testimoni diretti della *visio* – poco congeniali al lettore dei *Flores*, in quanto sarebbero stati dei semplici nomi, sì di personalità note, ma comunque troppo lontane nel tempo, perché risalenti a secoli prima – e si passa direttamente alla descrizione del “rito” dell’immersione nel fiume ghiacciato che si autoinfliggeva e alle domande che gli sottoponevano coloro *qui videbant*, con la conseguente rivelazione del nome, poiché si rivolgono al monaco, chiamandolo *frater Drithelme*. Seguono i moniti del mistico e il domenicano chiude esattamente come Beda, facendo riferimento alla durissima vita di purificazione spirituale e fisica che conduce Dritelmo fino al giorno della sua morte, essendo così d’aiuto e d’esempio per moltissimi uomini.

Per quanto concerne il visionario presentato da questi autori, riassumendo, le variazioni più importanti e significative emerse appartengono al *viator* di Alcuino. Riflettendo sulla tipologia degli altri testi che compendiano la *visio*, ciò non stupisce particolarmente. Infatti, nel caso di Otlone è egli stesso che dichiara esplicitamente di aver ripreso per alcuni capitoli le esperienze visionarie vissute da altre persone o raccontate da altri scrittori e di non essere intervenuto sui testi *excepto si quid brevitatis causa vel quod ad aedificationem nullam pertinere*. Invece, per gli altri autori – Elinando di Froidmont, Vincenzo di Beauvais e Ruggero da Wendover – la vicinanza al testo bediano è strettamente correlata al fatto che sono tutti e tre degli storici e, includendo la *visio* nelle loro cronache, trattano e lavorano sul testo bediano come se fosse una vera e propria fonte qualsiasi o un documento storico affidabile che avevano a disposizione. Di conseguenza, lo plasmano – chi più, chi meno – secondo le loro esigenze autoriali ed editoriali, intervenendo per questioni minute, ma a livello macroscopico di contenuti non apportano modifiche rilevanti. L’unico che lavora “attivamente” sulla base bediana, non a caso, è Alcuino che decide di trasformare la *visio* in un poema in esametri. Infatti, pur trattandosi di un testo con informazioni storiche rilevanti – volto a istruire il pubblico e a esaltare York per il suo ruolo educativo di primaria importanza – avendo scelto di non scrivere una cronaca, ma un poema, il dotto carolingio può intervenire più liberamente, plasmando il racconto di Dritelmo a seconda delle sue esigenze. Sarà interessante osservare se quanto rilevato per la presentazione del protagonista e l’introduzione della *visio* si

mantiene anche per il testo vero e proprio del viaggio nell'aldilà. Infatti, questa prima parte è quella con notizie più storiche e maggiormente legate alla realtà del tempo; mentre l'esperienza oltremondana – trattandosi di un itinerario ultraterreno e difficilmente relazionabile a contesti cronologici e spaziali reali – da un lato potrebbe prestarsi a variazioni maggiori, dall'altro – essendo comunque considerata al pari di un evento storico e vertendo su tematiche legate alla rivelazione divina – potrebbe mantenersi più o meno inalterata nei vari testi che la compendiano.

4.4.3 Analisi comparativa e contrastiva della *Visio* nei testimoni indiretti del testo

Per entrare nel vivo della *visio* vera e propria è anzitutto interessante osservare come viene introdotto il racconto stesso all'interno dei vari testimoni indiretti che tramandano il testo. Come si è già detto, Beda dà importanza a questa parentesi narrativa che inserisce nella sua opera storica e, di conseguenza, definisce la visione come un *miraculum memorabile et antiquorum simile*. La stessa definizione la si ritrova in Otlone, scelta che però non si deve attribuire a lui, ma dipende dal fatto che l'autore, consapevolmente ed esplicitamente, decide di includere visioni altrui nella sua opera. Alcuino, invece, non ricorre al termine *miraculum*, ma la classifica propriamente come una *visio*, mantenendo però l'aggettivo *memorabilis*. Infatti, egli introduce il racconto del visionario come un episodio memorabile, degno di essere trascritto e inserito nel suo *carmen, ut reor proderit aeterna multis de morte vocandis*⁴⁰². Quindi, è come se il dotto carolingio stesse giustificando la presenza di questa parentesi narrativa nella sua opera – sebbene non sia attinente al tema principale che sottende il poema, volto a illustrare l'eccezionalità della chiesa di York – ribadendone l'utilità per il suo pubblico, che, leggendo la storia del visionario, avrebbe potuto trarne un modello di vita corretto ed esemplare da mettere in pratica, al fine di accedere alla beatitudine. Sia Vincenzo di Beauvais sia Ruggero da Wendover non si preoccupano di definire la natura del testo che stanno intercalando nella loro cronaca, ma trattandolo come un evento storico qualsiasi, decidono di far entrare il lettore direttamente nel vivo della propria narrazione, introducendone il protagonista stesso: il *paterfamilias*. Infine, Elinando non utilizza alcuna etichetta identificativa per circoscrivere il suo testo, ma lo associa simbolicamente e anche temporalmente – dichiarando che la storia del *Britannus* avviene *eo tempore* – ai miracoli mariani, antepoendo la seguente frase introduttiva esemplificativa al suo compendio: *Huius temporis sunt miracula beatae Mariae de Rupe Amatoris*. In sostanza, non dichiara esplicitamente che si tratta di un miracolo, ma lo si può dedurre dal paragone che inserisce per riportare la vicenda del *viator*.

⁴⁰² Godman, *Alcuin. The Bishops, Kings and Saints of York* cit., p. 74.

Passando invece al contenuto vero e proprio della *Visio Drychtelmi* nel *corpus* dei testimoni indiretti che la trasmettono, per evidenziarne e analizzarne gli elementi chiave si riprenderà sia la suddivisione in tre fasi presentata precedentemente, ma soprattutto – data la natura singolare di questa visione-viaggio – ci si concentrerà nella descrizione peculiare dei luoghi che compongono l’aldilà e delle persone che lo popolano. Di conseguenza, si procederà esaminando trasversalmente lo scheletro della *visio* e suddividendolo nelle seguenti parti:

1. Prima fase: buona volontà/elezione. Di questo primo momento rimane da analizzare il racconto diretto della *visio* e la descrizione dell’aldilà. Per rendere al meglio le differenze o analogie riguardanti la topografia oltremondana, si osserveranno parallelamente nei testi che trasmettono la *visio* le varie tappe e gli elementi principali che costituiscono l’itinerario dritelmiano. In particolare, dapprima verrà introdotta la figura chiave del “mediatore”, ovvero colui che scorta Dritelmo nel suo viaggio ultraterreno: la guida. Poi, si segmenterà il viaggio del *viator* sulla base degli snodi focali che caratterizzano il suo percorso e che corrispondono alla sosta o al passaggio di Dritelmo per luoghi ben definiti:
 - a) la valle oscura;
 - b) il pozzo infernale;
 - c) la pianura vastissima e bellissima piena di fiori rigogliosi;
 - d) il paradiso.
2. Seconda fase, apprendimento/istruzione alla quale appartengono i seguenti episodi:
 - e) il chiarimento e la delucidazione della guida;
 - f) l’ammonimento al ritorno al corpo e la premonizione del destino di beatitudine.
3. Terza fase: testimonianza/missione. È la fase caratterizzata dal racconto della vita *post visio* del *viator*, che non verrà approfondita in questo paragrafo, in quanto è stata anticipata ed esaminata nella sezione precedente, volta a descrivere Dritelmo, poiché ritenuta attinente alla presentazione a tutto tondo del protagonista.

Per quanto concerne i testi che verranno analizzati in questo paragrafo, si è scelto di non prendere in considerazione la *visio* contenuta nel *Liber visionum tum suarum, tum aliorum* di Otlone, poiché identica al testo bediano.

1. Prima fase: buona volontà/elezione

Si è già esplicitato che questa è la fase in cui viene riportato il racconto diretto della *visio* e, prima di indagarne il contenuto, è utile soffermarsi su come venga introdotto nei vari compendi.

Innanzitutto, si può notare come in tutte le opere l'esposizione del viaggio oltremondano sia diffuso per bocca dello stesso *viator*, che diventa un narratore in prima persona della propria avventura. Infatti, nei vari compendi è proprio questo il punto della narrazione in cui si passa dalla terza persona singolare alla prima persona singolare e, non a caso, la trasposizione del viaggio oltremondano è introdotta sempre dal verbo *narrare* o da un suo sinonimo *fero* o *refero*:

- In Beda – quindi anche in Otlone – la storia del *paterfamilias* è incastrata direttamente, senza specificare a chi racconta ciò che ha vissuto: *Narrabat autem hoc modo quod viderat*. Infatti, il Venerabile non si sofferma a precisare gli uditori della vicenda, poiché in questo punto della narrazione ritiene opportuno concentrare l'attenzione del lettore sul contenuto stesso della *visio* e ne rimanda la descrizione al momento del racconto della vita di Dritelmo *post visio*.
- Alcuino rimane vago e non specifica mai l'uditorio della visione memorabile, ma la introduce, dichiarando che questo personaggio non meglio identificato *isto namque modo quae vidit ferre solebat*.
- Elinando e Vincenzo di Beauvais riportano il racconto, facendolo precedere rispettivamente da un epigrafico, ma significativo: *hic narrabat* e *narravit autem hoc*. In entrambi i casi, si tratta di una frase molto breve, che però senza tanti preamboli aiuta il lettore a immergersi nel viaggio del *viator* e segnala un cambio di prospettiva con l'introduzione della voce narrante in prima persona.
- Ruggero da Wendover, rispetto agli altri autori, si dilunga maggiormente nella descrizione delle circostanze in cui avviene questo racconto. Egli infatti sceglie di introdurre il resoconto del visionario con le seguenti parole: *Ubi monasterium ingressus est, abbati et fratribus horrendas quas viderat visiones retulit in hunc modum*. Come si può notare, dapprima specifica il luogo in cui avviene la cronaca del viaggio oltremondano del *paterfamilias* (il monastero in cui era entrato); poi, mette in luce anche l'uditorio del *viator* ovvero l'abate e i confratelli che assistono al suo racconto. L'autore a questo punto – non avendolo inserito in altri luoghi precedenti del suo compendio – coglie l'occasione per definire l'esperienza vissuta dal monaco, ricorrendo al termine plurale *visiones*. Molto probabilmente, lo storico adotta il termine declinato al plurale non perché voglia sottintendere che il *paterfamilias* abbia avuto più esperienze visionarie, ma semplicemente che abbia avuto l'occasione di visitare più luoghi. Infine, Ruggero qualifica le cose che ha avuto modo di vedere il *viator* come *horrendas*, scegliendo di prediligere e concentrare l'attenzione del lettore sugli aspetti negativi di questo viaggio oltremondano. Questo aggettivo funziona come una sorta di

campanello d'allarme per l'uditorio che, essendo avvisato dall'autore stesso, sta sull'attenti ed è pronto a immergersi nella lettura o nell'ascolto di eventi terribili. Probabilmente la scelta di anticipare e isolare soltanto gli aspetti negativi del viaggio del visionario per introdurre il racconto è sia dovuta a esigenze narrative – al fatto che l'esposizione dell'aldilà inizierà proprio a partire dai luoghi infernali – sia alla volontà di inserire un messaggio implicito al lettore e avvisarlo di prestare attenzione alla propria condotta di vita, in quanto – come dimostrano queste esperienze oltremondane – l'aldilà non è soltanto caratterizzato dal paradiso e dalla beatitudine celeste.

La figura della guida

Il personaggio della guida presente nella visione di Dritelmo compie alcune funzioni fondamentali⁴⁰³, proprie del suo ruolo. Quest'entità, pur rimanendo vana e indefinita dal punto di vista dell'aspetto⁴⁰⁴, riveste tuttavia un incarico fondamentale fin dal principio della *visio* e ha delle qualità che la contraddistinguono. Innanzitutto, è proprio il primo personaggio che viene nominato da Dritelmo, non a caso non appena viene introdotto il racconto dell'esperienza oltremondana, poiché – come è insito nel nome stesso che lo definisce – egli ha il compito di indicare il cammino al *viator*, è una sorta di “bussola” vivente: *Lucidus [...] aspectu et clarus erat indumento qui me ducebat*⁴⁰⁵. Inoltre, questa figura luminosa ha capacità intellettive notevoli, in quanto è sia in grado di leggere nella mente del visionario, senza che egli debba porgergli direttamente le domande che lo affliggono, sia ha doti interpretative considerevoli, dal momento che funge da vera e propria “cartina tornasole” per chiarire al viaggiatore i vari luoghi da lui visitati nell'aldilà. Per quanto concerne il legame tra guida e visionario, questo è un rapporto ambivalente e complesso, perché da un lato il *ductor* è una presenza rassicurante con la sua compartecipazione al viaggio e le informazioni che somministra accuratamente al *viator*; dall'altro è una figura che stimola Dritelmo alla crescita personale e spirituale, per esempio scomparendo e abbandonandolo temporaneamente nei momenti di maggior difficoltà. Infatti, lo lascia momentaneamente solo proprio ad affrontare l'inferno, che è il luogo più spaventoso che attraversa il visionario durante il suo viaggio, ma è pronto a intervenire qualora il suo protetto si trovi in pericolo:

⁴⁰³ Le funzioni della guida sono state delineate ed esposte da Alison Morgan nel terzo capitolo, intitolato *La guida*, del suo volume *Dante e l'aldilà medievale* cit., pp. 113-141.

⁴⁰⁴ La questione relativa all'ambiguità del suo aspetto, che rimanda contemporaneamente a tratti umani – dato che i suoi movimenti nello spazio vengono descritti come spostamenti fisici –, ma anche angelici – poiché è caratterizzato dalla luce e da doti sovrumane – è stata approfondita nel paragrafo *Struttura e contenuto della visio Drychtelmi*. Pertanto, relativamente alla descrizione della guida in Beda, non si ritiene opportuno soffermarsi nuovamente su tali elementi, ma si predilige la messa in evidenza di altri aspetti legati al ruolo che riveste all'interno della *visio*.

⁴⁰⁵ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., pp. 374-375. “Luminoso di aspetto e bianco di veste era chi mi guidava”.

Qui cum undiqueuersum hostibus et caecitate tenebrarum conclusus, huc illucque oculos circumferrem, si forte alicunde quid auxilii quo saluarer adueniret, apparuit retro uia qua ueneram, quasi fulgor stellae micantis inter tenebras, qui paulatim crescens, et ad me ocius festinans, ubi appropinquauit, dispersi sunt et aufugerunt omnes qui me forcipibus rapere quaerebant spiritus infesti. Ille autem qui adueniens eos fugauit erat ipse qui me ante ducebat⁴⁰⁶.

Come si può notare, nuovamente, per descrivere il suo aspetto si fa riferimento alla luce e in questo caso viene rappresentato come un fascio luminoso che squarcia l'oscurità che avvolge l'inferno, tramite un'immagine metaforica: *quasi fulgor stellae micantis inter tenebras*.

Questo elemento della luminosità – così come anche il *topos* dell'abbandono – lo si ritrova in tutti i testi che riprendono la *visio*:

- Alcuino introduce la guida nella narrazione definendola con un aggettivo che fa riferimento proprio alla luminosità eccezionale che emana: *splendidus*. In seguito, la paragona anch'egli a una *stella per umbras*, ma la descrizione – pur trattandosi sempre di un fascio luminoso che squarcia le tenebre – sembra più “fisica”, poiché il dotto carolingio specifica che, man mano che questa luce si diffonde, i “nemici” si danno alla fuga, come se fossero investiti da una “nube” deleteria per loro, da rifuggire a tutti i costi. Quindi, anche in questo caso, viene mantenuto il *topos* dell'abbandono, ma la guida è sempre presente nei momenti di difficoltà a sostenere e difendere il *viator*.
- Elinando lo descrive definendolo, a differenza degli altri autori, come un *pulcher angelus* e scrive che è vestito con una *ueste nitidissima*. Esplicitando che si tratta di una figura angelica, probabilmente, lo storico ritiene che non sia necessario sottolineare la luce che emana inevitabilmente la guida, ma sceglie piuttosto di rimarcare il candore della veste, contrapposta all'oscurità della *vallem profundissimam* nella quale stanno entrando. Anche qui, il visionario viene lasciato da solo tra le fiamme del pozzo infernale e la guida compare proprio quando è necessario il suo intervento per sottrarre ai diavoli il *viator*, nuovamente squarciando l'atmosfera tetra come la *claritas cuiusdam stellae*.
- Sia Vincenzo di Beauvais sia Ruggero da Wendover riprendono gli stessi aggettivi usati da Beda e definiscono il *ductor* dapprima come un'entità dall'aspetto luminoso (*aspectu lucidus*) e dall'*indumento clarus*; poi lo paragonano a una stella per descrivere il suo arrivo

⁴⁰⁶ Ivi, pp. 378-379. “Circondato da ogni parte dai nemici e dall'oscurità, guardavo in tutte le direzioni, cercando qualche aiuto che mi salvasse; ed ecco che dietro di me, dalla via per la quale ero venuto, apparve come la luce di una stella che brilla nelle tenebre. Essa crebbe a poco a poco, avvicinandosi rapidamente verso di me, e quando fu ormai prossima tutti gli spiriti ostili che volevano afferrarmi con le tenaglie furono dispersi e fuggirono. Chi li aveva messi in fuga con il suo arrivo era la figura che in precedenza mi aveva guidato”.

repentino, quando interviene per sottrarre dalle grinfie dei diavoli il visionario, ricopiando l'immagine metaforica bediana: *quasi fulgor stellae micantis inter tenebras*.

Un altro elemento della guida considerato fondamentale e irrinunciabile – e che pertanto viene mantenuto e ripreso in tutte le opere successive che compendiano la *visio* – è la sua capacità di leggere nella mente del visionario. È una caratteristica che viene conservata, sia perché è un “potere” proprio delle guide oltremondane, sia poiché è funzionale alla narrazione stessa, dato che permette di fornire informazioni sì al visionario, ma allo stesso tempo anche al lettore stesso, senza che sia necessario un eccessivo dispendio compositivo da parte dell'autore, che si limita a riportare direttamente la spiegazione della guida.

Tutti gli autori – eccetto Elinando – mantengono la stessa rappresentazione bediana ambigua dell'aspetto della guida e presentano analogamente l'itinerario del visionario e del *ductor*. Infatti, è comune a tutti la descrizione del movimento fisico di questa coppia di viaggiatori tramite verbi di moto declinati alla prima persona plurale: *incedebamus, ambularemus, devenimus, intraremus...* Inoltre, tutti i compendi conservano l'indicazione della direzione degli spostamenti dei due personaggi, dapprima *contra ortum solis solstitialem* poi *contra ortum solis brumalem*. L'unico che si discosta, com'è stato anticipato, è Elinando. Innanzitutto, egli introduce il *ductor* presentandolo come un angelo bellissimo. Avendo scelto di dichiarare esplicitamente la natura angelica della guida, lo storico è costretto a intervenire anche sulla descrizione tecnica dell'itinerario, eliminando qualsiasi tipo di riferimento a un movimento fisico nello spazio. Effettivamente, non si ritrovano nel testo i verbi di moto coniugati alla prima persona plurale, ma è come se ci fosse un'ellissi narrativa sulla modalità in cui i due viaggiatori raggiungono i luoghi da loro visitati. Elinando scrive soltanto *duxit me*, senza però analizzare e approfondire né come arrivino in tali luoghi né la direzione del loro movimento. Quindi, è come se il cistercense avesse deciso di eliminare quegli elementi che rendono la *visio* bediana ibrida – un testo a metà tra viaggio e visione – escludendo qualsiasi tipo di “traccia umana” e dandole nuovamente l'aspetto di una vera e propria visione. Questo tipo di intervento, forse, è proprio dovuto al fatto che Elinando appartiene all'ordine dei cistercensi. Infatti, i racconti dell'aldilà diventano uno strumento nelle mani dell'ordine, per illustrare le virtù dei padri cistercensi e per tracciare «l'encomio di una vita monastica perfetta»⁴⁰⁷, perché l'aldilà altro non è che «lo specchio della vita terrena»⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ L. Braca, *Cistercensi nello specchio dell'aldilà. Forme dell'«ideale» nella letteratura dei miracoli, tra dinamiche istituzionali e culturali*, «Buletino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo» 111 (2009), Roma, pp. 63-99, p. 70.

⁴⁰⁸ Ivi, p. 71.

Passando invece alla descrizione vera e propria dell'aldilà dritelmiano, si è già specificato, che è un aldilà quadripartito. Di conseguenza, come sottolinea la Morgan, in questa visione anche le anime dei morti sono suddivise in quattro categorie, a seconda del luogo in cui si trovano:

- a) **La valle oscura** è un «luogo di tormenti espiatori»⁴⁰⁹ che ospita coloro che, essendosi pentiti delle proprie malefatte troppo tardi, devono essere messi alla prova e castigati prima di poter accedere al regno dei cieli. Infatti, queste anime in pena non trovano sollievo, dato che vengono continuamente sballottate da un lato all'altro di questa valle, tra il calore insopportabile delle fiamme che ribollono e il gelo pungente della tempesta di grandine e neve, che imperversa nell'altro versante. Questa fase di sofferenza è necessaria a purgare le loro colpe (*scelera*), poiché, pur essendosi redente in punto di morte, queste anime non hanno avuto il tempo necessario per correggere le loro mancanze o per subire una *paenitentia* funzionale a espiare i loro peccati. Di conseguenza, questa quantità sterminata di *spirituum deformium* è destinata a soggiornare nella valle per un periodo di tempo indeterminato, che può diminuire soltanto grazie all'intervento delle persone ancora in vita, che, tramite le *preces uiuentium*, le *elemosynae*, i *ieunia* e la *celebratio missarum* aiutano a ridurre il periodo di sosta in questo luogo di attesa e purgazione.

Come si presenta questa valle nella tradizione indiretta? In generale, tutti gli autori mantengono le caratteristiche fondamentali e ritenute imprescindibili per contraddistinguere questo luogo, ovvero il fatto che sia una valle profondissima, caratterizzata contemporaneamente dalla presenza del fuoco e del ghiaccio e che sia abitata da anime che non trovano pace, in quanto passano continuamente da un pendio all'altro, tormentate dal fuoco e dal gelo. In particolare, Ruggero da Wendover è quello che si mantiene più fedele al testo bediano, riprendendolo pari pari in questo punto della narrazione. Gli altri due storici, Elinando e Vincenzo, compendiano il testo bediano riducendo il passaggio del visionario in questo luogo a poche righe. Mentre Vincenzo di Beauvais definisce la valle come *latissimam*, *longissimam*, *profundissimam* e la colloca alla sinistra dei due viaggiatori, rispettando tutti gli elementi presentati da Beda, Elinando predilige soltanto l'aggettivo *profundissimam* per caratterizzarla e non specifica la

⁴⁰⁹ A. Gamberini, *Alle origini dell'incubo*, in *Inferni medievali. Dipingere il mondo dei morti per orientare la società dei vivi*, Roma, Viella 2021, pp. 21-36, p. 26.

collocazione “sinistra” del luogo. Entrambi, dopo aver delineato brevemente il destino cui sono sottoposte le anime – senza però esplicitare sentimenti di compartecipazione emotiva verso di loro, ovvero eliminando gli aggettivi che le classificano come *miseræ, infelices, deformes* – introducono la supposizione, subito smentita, del visionario che pensa di trovarsi all’inferno:

Elinando di Froidmont: Ibi plures animae per vices alternas transibant ab aquis nivium ad calorem maximum, et e converso: cumque cogitarem, quod ibi esset infernus⁴¹⁰.

Vincenzo di Beauvais: Nam cum unum sufferre non possent in aliud transiliebant et cogitabam intra me quod infernus esset⁴¹¹.

Infine, Alcuino da un lato rinuncia ad alcune caratteristiche descrittive di questa valle – la precisazione relativa alla collocazione spaziale, quella della larghezza e quella della lunghezza – dall’altro, ne introduce alcune varianti, poiché per sottolineare la profondità di questa valle, la definisce come una *sine fine vorago*, ricorrendo a un’immagine ben definita, che verrà poi ripresa successivamente da altri autori per rappresentare l’inferno.

- b) **Il pozzo infernale** è un luogo di dannazione eterna, che inghiotte le anime dei peccatori non pentiti. In realtà, i dannati non solo vengono avviluppati dalle fiamme, ma, come nota Carozzi, in questa visione si giunge al culmine della *dépersonnalisation* delle anime, che si trasformano esse stesse in vere e proprie lingue di fuoco. A differenza del fuoco presente nella valle, le fiamme infernali sono punitive, non producono luce, ma un «calore tenebroso»⁴¹², che rende l’atmosfera di questo spazio soffocante, insopportabile e angosciante. Per quanto concerne gli abitanti del luogo, vengono presentati i diavoli – con *oculis flammantibus*, che soffiano fuoco sia dalla bocca sia dal naso e sono dotati di tenaglie infuocate, con le quali cercano di afferrare il *viator* – e i dannati, che non vengono identificati con nome e cognome, ma per mezzo della loro categoria/classe di appartenenza: un *clericus*, riconosciuto perché è *ad tonsus*, un *laicus* e una *femina*. In questa visione è come se trovassimo un “proto embrione”

⁴¹⁰ Elinando di Froidmont, *Chronicon*, in *Patrologia Latina*, CCXII, pp. 1059-60, p. 1059. “Qui molte anime passavano a turno alterno dalle acque della neve al più grande caldo e viceversa; in qualche modo pensavo che qui ci fosse l’inferno”, (trad. italiana mia).

⁴¹¹ Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellocensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale* cit., p. 959. “Infatti quando non potevano più sopportare l’una, passavano all’altra e dentro di me pensavo che questo fosse l’inferno”, (trad. italiana mia).

⁴¹² Maggioni, *Il fuoco dell’altro mondo nelle visiones altomedievali fino a Beda. Le radici di una tradizione letteraria* cit., p. 107.

di quella che sarà la demografia dell'aldilà nelle visioni successive. Infatti, Beda inserisce questa macrodistinzione – uomo laico, donna e sacerdote – senza entrare nel dettaglio, ma cercando di classificare comunque le anime dei dannati, ponendo in evidenza alcune categorie di peccatori, evitando però di soffermarsi sul loro peccato. Scegliendo questi tre personaggi indistinti è come se volesse avvisare il suo pubblico che tutti – perfino i religiosi – possono correre il rischio di finire all'inferno se non seguono la giusta condotta in vita. Infine, in questa *gehennae* non appare il *princeps* delle tenebre, Satana, ma spuntano soltanto i suoi scagnozzi. Tornando alla descrizione topografica vera e propria, si deve tener presente che il Venerabile è un narratore molto abile, in quanto mentre descrive e caratterizza il suo inferno visivamente, nel contempo introduce tutta una serie di notazioni legate al luogo stesso, che però coinvolgono i sensi del *viator*, rendendolo così effettivamente protagonista dell'esperienza e non soltanto spettatore. Per questo suo modo peculiare di rappresentare l'aldilà, Beda è stato definito come un *impressionist*⁴¹³ ed è proprio per mezzo di questa strategia descrittiva che trasmette un'illusione di verosimiglianza maggiore. Infatti, inizia con notazioni che riguardano la vista, dapprima sottolineando l'oscurità persistente e penetrante del luogo in cui è entrato; poi specificando che le tenebre sono “spezzate” dal bagliore emesso da alcune bolle di fuoco incandescenti. Prosegue implicando l'olfatto di Dritelmo, poiché l'aria è intrisa da un *fetor incomparabilis* e infine l'udito, dato che l'atmosfera è pervasa dal rimbombare di suoni inquietanti di risa sguaiate e pianti disperati, che si mescolano tra loro, incutendo spavento e angoscia nel visionario. Non bisogna dimenticare che Dritelmo osserva il pozzo infernale, ma non vi accede. Probabilmente, proprio per questa ragione, lo storico decide di presentare questo luogo inaccessibile tramite le sensazioni che prova il *viator*, che riescono comunque a rendere concretamente l'atmosfera nella quale si trova immerso.

Per quanto concerne questa descrizione, che si ritrova nella tradizione indiretta della *visio*, si conservano le caratteristiche archetipiche che presenta l'inferno dritelmiano:

- La conformazione vulcanica stessa del luogo con le bolle infuocate che risalgono *de puteo magno* per poi ricadere dentro: l'inferno è concepito

⁴¹³ A. J. Kabir, *Description and compromise: Bede, Boniface and the interim paradise*, in *Paradise, Death and Doomsday in Anglo-Saxon Literature*, Cambridge, Trinity College 2001, pp. 77-110, p. 98.

- come se fosse un pozzo infuocato. Beda, per rimarcare quest'immagine infernale, ricorre all'espedito narrativo del doppio. Infatti nel giro di poche righe ribadisce la scena terribile che si mostra dinanzi agli occhi di Dritelmo, servendosi però di un sinonimo per descrivere visivamente il luogo: il *barathrum*. Quest'immagine bediana dell'inferno – caratterizzato da fiamme indomabili e bolle incandescenti che schizzano ovunque fuori dal baratro per poi riprecipitare all'interno – è già una prefigurazione del motivo del calderone infernale che entrerà nell'uso soltanto con le visioni del XII secolo. Questa doppia descrizione dell'inferno rimane presente sia in Alcuino sia in Ruggero da Wendover, mentre viene ridotta a un'unica immagine – quella del pozzo incandescente – nelle cronache di Elinando e Vincenzo.
- L'oscurità, la densità delle tenebre che pervadono l'ambiente a tal punto che il *viator* non riesce a scorgere nulla e il fetore insopportabile di cui è intrisa l'aria sono presenti in tutte le versioni con minime varianti lessicali, non degne di nota.
 - I suoni inquietanti dei pianti disperati che si mescolano alle risa sguaiate con la similitudine bediana *quasi uulgi indocti captis hostibus insultantis*, afferente a un'immagine guerresca⁴¹⁴, si conserva con minime varianti formali, ma non contenutistiche soltanto in Alcuino. Elinando nel *Chronicon* elimina il paragone bellico bediano e mantiene soltanto il contrasto tra i *magnos ululatus animarum plorantium* e i *magnos cachinnos daemonum*. Invece, Vincenzo di Beauvais riduce ancor di più questo elemento fonico, prediligendo la descrizione dei suoni grotteschi e spaventosi emessi dai diavoli – presentati come una *turba daemonum cachinnans et insultans* – e non facendo alcuna menzione a quelli di disperazione e sofferenza dei dannati. Anche Ruggero da Wendover in questo caso non si mantiene fedele al testo, poiché non compare il riferimento alla schiera di diavoli che si accanisce sui propri prigionieri,

⁴¹⁴ Spesso nelle visioni si ricorre alla metafora dell'esercito sia per descrivere i diavoli sia per presentare l'esercito di Dio, ovvero gli angeli. Nel primo senso, la connotazione è negativa ed effettivamente anche in questa visione i diavoli sono descritti come un esercito, ma di nemici: *hostibus*. Non solo, perché qui l'immagine è resa ancor più negativa e drammatica dal fatto che questo fantomatico esercito di nemici si accanisce sul *uulgi indocti*, schernendolo, così come i diavoli si scagliano contro le anime dei dannati incessantemente e provando godimento nella loro sofferenza. Nel caso delle schiere angeliche, invece, il senso di quest'immagine è positivo ed è volto a presentare i fedeli collaboratori di Dio come se fossero una sua stessa estensione, come se facessero tutti parte della sua stessa "persona".

- ma soltanto il suono di un *miserrimi fletus* e allo stesso tempo di un *cachinnum* proveniente da una folla di *insultantium demoniorum*.
- La presenza delle anime dei cinque dannati trascinati dai diavoli *in tenebras* è mantenuta da Alcuino e da Vincenzo di Beauvais. Elinando conserva anche la specifica bediana relativa al fatto che si tratti di un frate, una donna e un uomo, ma con una leggera modifica riguardante il numero dell'ultima categoria presentata, poiché scrive *tres laici*, probabilmente per far tornare il numero complessivo proposto da Beda. Infatti, quest'ultimo dichiara che Dritelmo assiste alla scena dei diavoli che trascinano via *quinque animas hominum merentes heulantesque*, ma riesce a distinguerne nel clamore soltanto tre. Ruggero da Wendover, invece, non riporta esplicitamente questa scena in cui le anime dei dannati vengono trascinate all'inferno, ma parla di un generico "sprofondare" in mezzo alle tenebre delle anime dei peccatori e si sofferma ad analizzare i suoni che giungono all'orecchio del *viator*: *sonum tamen promiscui sexus in auribus haberem*. Quindi, in questa scena così concitata, i versi animaleschi dei diavoli si mescolano con le urla struggenti dei dannati e il viaggiatore non riesce a distinguere i rumori e li classifica come provenienti da uomini e donne. Probabilmente, questa specifica che i rumori sono di *promiscui sexus* è un lascito dell'indicazione bediana, volto a far emergere che tra queste anime dannate non è possibile trovare soltanto uomini, ma anche donne.

Dopo essersi lasciati alle spalle i luoghi infernali di dannazione o adibiti alla purgazione dell'anima, i due viaggiatori proseguono il loro itinerario e si spostano verso destra – nella direzione in cui il sole sorge d'inverno – dove vengono accolti da un'atmosfera intrisa di *serenae lucis*. Qui si trovano dinanzi a un muro mastodontico, privo di porte, scale e finestre e il *viator* si chiede come sia possibile superarlo. All'improvviso però, senza sapere come, si ritrova *in summitate eius*. Questo muro enorme funge da confine – isolando i luoghi di pace da quelli destinati alla punizione – ed è proprio in cima a questa muraglia che si apre alla vista del *viator* un *campus latissimus ac laetissimus* che rimanda al giardino dell'Eden⁴¹⁵. Il muro si conserva inevitabilmente in tutti i

⁴¹⁵ La descrizione di questo muro gigantesco, infinito e apparentemente invalicabile che poi rivela alla sua sommità l'accesso all'ante-paradiso e al paradiso stesso, rimanda vagamente al *topos* presente nella letteratura antico-irlandese dell'isola sopra a un piedistallo o alla descrizione successiva – risalente al X secolo – presente nella *Navigatio Sancti Brendani* della colonna trasparente, che si trova in mezzo al mare, la cui sommità potrebbe essere – come sostiene la

compendi della *visio*, essendo un elemento strutturale funzionale all'accesso ai luoghi paradisiaci. Ciò che si modifica sono le informazioni spaziali e direzionali. Gli autori che le conservano entrambe – l'indicazione del movimento dei due viaggiatori verso destra e in direzione del sorgere del sole d'inverno – sono Vincenzo da Beauvais e Ruggero da Wendover. Gli altri mantengono soltanto il secondo riferimento ed Elinando introduce una variante, poiché anziché scrivere *contra ortum solis brumalem*, rende più lineare il riferimento direzionale, riportando *versus orientem*.

- c) **La pianura vastissima e bellissima piena di fiori rigogliosi** è un «luogo ameno di attesa»⁴¹⁶, contrapposto alla valle⁴¹⁷. L'entrata in questo giardino idilliaco viene significativamente introdotta da Beda tramite l'utilizzo dell'*et ecce*⁴¹⁸, funzionale a trasmettere tutto lo stupore e la meraviglia del *viator*. Qui risiedono le anime di coloro *qui in bonis quidem operibus de corpore exeunt*⁴¹⁹, ma non sono ancora perfette tanto da poter accedere direttamente al regno dei cieli al quale giungeranno nel giorno del giudizio. Sia gli abitanti di questo luogo – descritti come uomini bellissimi, vestiti di bianco, felici, spensierati mentre cantano armoniose melodie – sia la descrizione della pianura – con fiori rigogliosi e profumati che riempiono l'aria, immersa nella luce abbagliante e pervasiva del giorno – contrastano con la descrizione infernale. Questi elementi

Guglielmetti – la base su cui poggia il paradiso celeste (cfr. nota I, *Commento*, in *Navigatio Sancti Brendani* cit., p. 166).

⁴¹⁶ Gamberini, *Alle origini dell'incubo*, in *Inferni medievali. Dipingere il mondo dei morti per orientare la società dei vivi* cit., p. 26.

⁴¹⁷ Anche la scelta dei due luoghi – valle e pianura – non è casuale e rientra alla perfezione in questa logica di contrapposizione e dualità. Infatti, la valle scoscesa di per sé rimanda a un luogo inospitale, aspro; mentre la pianura – essendo un luogo vasto, aperto, armonioso e che consente uno sguardo di ampio respiro – è uno spazio accogliente, sicuro e ospitale per il *viator*.

⁴¹⁸ Questa espressione *et ecce* è esemplificativa di quello che è stato definito come *sermo humilis*, a lungo studiato da Erich Auerbach nelle sue opere. (Per ulteriori informazioni cfr. E. Auerbach, *La cicatrice d'Ulisse*, in *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino, Einaudi 2016, pp. 3-29; E. Auerbach, *Sermo humilis*, in *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano, Feltrinelli 2018, pp. 33-67). Infatti, come afferma il critico, questo *et ecce* si ritrova nelle commedie di Plauto, in Apuleio, nelle lettere di Cicerone e da qui, nella tradizione post-classica, entra in uso anche nella Bibbia e nella *Vulgata*. In particolare, Auerbach inserisce come esempio testuale in cui si ritrova questa espressione l'episodio relativo al sacrificio di Isacco, che fa parte del *Liber Genesis*. Il filologo riflette sull'uso di questa formula, illustrando come il *sermo humilis* di Cicerone, Plauto ecc. venga ripreso e diventi stile illustre e stile biblico. In sostanza questo *et ecce* è uno stilema popolare, del parlato, che però è stato assunto in un passo fondamentale, tragico e sublime – poiché è il momento in cui l'angelo di Dio ferma la mano del patriarca che sta per uccidere il suo unico figlio – diventando così caratteristico del *sermo humilis* cristiano, inteso come uno stile che mescola l'umile con il sublime. Non a caso, lo stile della Bibbia, questo *sermo humilis*, è stato considerato come il grande modello da cui poi si diffonde anche tutta la letteratura volgare fino a Dante. Auerbach stesso scrive che «il massimo documento di questa sublimità cristiana è la *Commedia* dantesca», (cfr. Auerbach, *Sermo humilis*, in *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, p. 67). Pertanto, non sorprende particolarmente ritrovare questa espressione anche in Beda e proprio in concomitanza con il luogo che rappresenta l'ante-paradiso: uno spazio meraviglioso, sublime e ineffabile. Infatti è utilizzato dal Venerabile proprio come espressione di stupore, dopo che il visionario con la sua guida è riuscito a superare il muro – che gli sembrava invalicabile – senza sapere come. Trovandosi all'improvviso in cima, gli si apre dinanzi alla vista lo spettacolo meraviglioso e incredibile del giardino e introduce la descrizione di tale luogo proprio tramite questo *et ecce* espressivo.

⁴¹⁹ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., pp. 382-383. “[...] che muoiono dopo aver compiuto opere buone”.

permangono anche nella tradizione indiretta della *visio*, poiché sono imprescindibili per descrivere al meglio questa sorta di anticamera del paradiso e risultano funzionali anche alla struttura stessa della *visio*, così come l'ha progettata Beda. Infatti, il Venerabile avendo inserito nella sua visione due luoghi di attesa contrapposti – la valle e la pianura – genera una sorta di dualismo che deve essere necessariamente mantenuto anche dai rimaneggiatori successivi. Pertanto, nei compendi della *visio Drychtelmi* si possono osservare soltanto delle minime varianti lessicali, in particolare relative alla descrizione degli abitanti di questo giardino oltremondano:

- Alcuino li raffigura come una *turmas sanctorum*;
- Elinando ricorre all'immagine del gregge, presentandoli come *magni greges candidatorum*;
- Vincenzo di Beauvais li descrive come una schiera celestiale: *agmina albatorum*.

Come si può osservare, sono tutte immagini collettive: la prima e l'ultima – *turmas* e *agmina* – afferenti al campo semantico della guerra, ma in questo senso utilizzate come metafora positiva per rappresentare la schiera angelica di Dio; la seconda, invece, si riferisce all'ambito animale e probabilmente è dovuta al fatto che questi uomini sono vestiti di bianco, pertanto potrebbero richiamare alla vista un gregge di pecore.

Il visionario – analogamente al momento in cui si trova nella valle purgatoriale e pensa di trovarsi già all'inferno –, anche in questo caso, crede di essere in paradiso, ma, di nuovo, è la guida che lo smentisce prontamente e lo conduce oltre, al fine di mostrargli il regno dei cieli.

d) Il paradiso è abitato dalle anime di coloro che hanno vissuto correttamente e, di conseguenza, possedendo il giusto grado di santità possono godere della gioia divina. Per quanto concerne la descrizione geografica di questo luogo, Beda non si sofferma particolarmente nella sua rappresentazione, ma lo immagina come un *locus amoenus* qualsiasi, tanto da sembrare un'estensione del giardino precedentemente incontrato, soltanto con le qualità riscontrate in precedenza – la luce, il profumo, i canti – elevate all'ennesima potenza. Questa descrizione così scarna ed essenziale del paradiso può dipendere da due ragioni. In primo luogo è dovuta sicuramente al fatto che a Dritelmo non è concesso l'accesso al regno

celeste, ma può soltanto scorgerlo da lontano e godere di questa *visio* celestiale. Data questa impossibilità, il Venerabile elude nuovamente il problema rappresentativo – così come successo nel caso della descrizione del pozzo infernale – abbozzandolo soltanto attraverso il coinvolgimento dei sensi – la vista (nel caso della luce), l’olfatto (per il profumo) e l’udito (per i canti) – e tramite la percezione sinestetica del personaggio, che può comunque sperimentarne le gioie e comprenderne la portata. Pertanto Beda – a differenza degli altri spazi oltremondani – è limitato nella descrizione e non può nemmeno delineare gli abitanti di questo luogo, ma avvisa solo il lettore, per mezzo della guida, che qui risiedono coloro che sono perfetti *in omni uerbo et opere et cogitatione*. In secondo luogo, il Venerabile, forse, predilige dilungarsi nella descrizione dell’inferno o delle “soglie” destinate alla purgazione, poiché sono i luoghi che coinvolgono maggiormente il suo pubblico e hanno una migliore presa ed efficacia al fine di sollecitarlo a una migliore condotta.

Questo luogo, nei testi che rappresentano la tradizione indiretta della *visio*, è raffigurato analogamente al paradiso bediano nell’opera di Ruggero da Wendover; mentre viene sintetizzato dagli altri autori, che però mantengono le consuete caratteristiche paradisiache, tipiche di questo giardino: la luce divina, le voci che innalzano canti dolcissimi e il profumo straordinario. In realtà, come si può osservare dai testi di seguito riportati, Elinando non conserva quest’ultimo elemento:

Alcuino di York: [...] fulget inante novae maior mihi gratia lucis quae nimio superat lucem fulgore priorem, nam tunc illa prior vere tenuissima visa est. Vox quoque cantatum resonat dulcissima ibidem et cum luce fuit miri fragrantia odoris, ut mihi propter eam parvissima putata est⁴²⁰;

Elinando di Froidmont: [...] et vidi claritatem centuplo majorem quam prius: et ibi audivi angelos et animas ineffabili melodia cantantes⁴²¹.

Vincenzo di Beauvais: [...] aspicio multo maiorem luminis gratiam et vocem cantantium suavissimam audio et odorem sentio permagnificum⁴²².

Le strategie retoriche messe in atto dai tre autori sono differenti, poiché Alcuino si dilunga e sceglie di far risaltare le caratteristiche del paradiso, ricorrendo al paragone tra i due ambienti paradisiaci visitati dal visionario. I due

⁴²⁰ Godman, *Alcuin. The Bishops, Kings and Saints of York* cit., p. 80.

⁴²¹ Elinando di Froidmont, *Chronicon* cit., pp. 1059-60.

⁴²² Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale* cit., p. 959.

storici, invece, riassumono alla perfezione e con poche parole le peculiarità di questo nuovo aldilà visitato dal *viator*. In particolare, il cistercense utilizza un'iperbole per sottolineare ancora di più la straordinarietà del luogo e aggiunge l'aggettivo qualificativo, *ineffabili*, che è adottato tipicamente da coloro che hanno potuto accedere al paradiso, poiché non sono in grado di esprimere a parole quello che hanno visto e vissuto. Il Bellovacense, invece, si avvale di una frase dalla struttura molto semplice con l'*et*, che unisce tutte le varie caratteristiche del luogo e senza una struttura troppo arzigogolata riesce a rendere in maniera efficace dinanzi agli occhi dell'uditorio l'immagine del paradiso o meglio di quello che del paradiso è concesso di scorgere al *viator*.

2. Seconda fase: apprendimento/istruzione

In questa seconda fase, di nuovo, interagiscono la guida e il *viator*. È il momento della *visio* che assume il nome di apprendimento/istruzione, poiché qui si ritrovano due punti narrativi fondamentali: il chiarimento della guida relativo a tutto il viaggio oltremondano del *viator* e il monito di tornare in vita con la specifica che Dritelmo è destinato al regno dei cieli, ma deve continuare a comportarsi in modo esemplare e retto, al fine di fungere da esempio edificante per gli uomini con la sua condotta di vita e la propria storia. Ma che ruolo assumono in questa fase il *viator* e il *ductor*? Come si caratterizza il loro rapporto? Per rispondere al primo quesito, la guida in questo punto della narrazione “ruba” momentaneamente la parte del protagonista al *viator*, poiché assume sia il ruolo fondamentale di interprete sia quello di capo/padre/maestro, che impone al sottoposto/figlio/allievo di compiere una determinata azione per il suo bene. Infatti, il *ductor* è un interprete nel momento in cui chiarisce e spiega al *viator* tutte le tappe percorse nel loro itinerario oltremondano; invece funge da capo/padre/maestro quando gli preannuncia che è destinato alla beatitudine, ma al contempo lo sollecita a tornare nel mondo dei vivi e a cambiare vita, dato il privilegio di cui ha potuto godere. Il loro rapporto è caratterizzato da una relazione impari, ma allo stesso tempo di fiducia, con Dritelmo che crede ciecamente a quanto gli viene mostrato ed esegue ciò che gli viene chiesto.

Questi due momenti narrativi – il chiarimento e il monito – e la relazione complessa e ambivalente tra la guida e il *viator* si ritrovano anche nei testi della tradizione indiretta della *visio*.

Per quanto concerne il chiarimento, questo è un punto nevralgico della *visio Drychtelmi bediana*. Qui il ruolo di interprete della guida è fondamentale, poiché il Venerabile per mezzo delle

parole del *ductor* introduce importanti novità circa la rappresentazione dell'aldilà visitato dal *paterfamilias*, che, come si è già evidenziato, è quadripartito. Infatti, è proprio tramite il *ductor* che il Venerabile spiega la sua personale concezione dello spazio oltremondano. Inoltre, è interessante che lo storico ponga questo momento chiarificatore dopo che Dritelmo/il lettore abbiano visitato tutti i luoghi che compongono l'aldilà e poco prima che il viaggio/la lettura finiscano, poiché diventa una sorta di compendio esplicativo, che aiuta al contempo Dritelmo/il pubblico a orientarsi rispetto a quanto hanno vissuto/letto. È importante analizzare il discorso della guida, sia isolando le varie delucidazioni che egli fornisce a Dritelmo a seconda del luogo visitato, sia esaminando parallelamente questo punto narrativo nei vari autori che riprendono la *visio*, al fine di indagare e mettere in luce eventuali scelte autoriali differenti. In particolare, il *ductor* bediano illustra al *viator* che la prima tappa del loro viaggio, la valle caratterizzata dalle fiamme e dal gelo, è il luogo

in quo **examinandae** et **castigandae** sunt animae illorum, qui differentes confiteri et **emendare scelera** quae fecerunt, in ipso tandem mortis articulo ad paenitentiam confugiunt, et sic de corpore exeunte; qui tamen, quia **confessionem** et **paenitentiam** uel in morte habuerunt, omnes in die iudicii ad regnum caelorum perueniunt. Multos autem preces uiuentium, et elemosynae et ieiunia et maxime celebratio missarum ut ante diem iudicii liberentur, adiuuant.

Come si può osservare, Beda utilizza dei termini teologicamente molto precisi: *examinare*, *castigare*, *emendare*, *scelera*, *confessio* e *penitentia*. La guida/il Venerabile sottolinea che le anime che si trovano in questo luogo, pur essendosi pentite ed essendosi confessate in punto di morte per gli *scelera* commessi, devono essere emendate. *Emendare* è un verbo molto preciso che implica l'atto di togliere le imperfezioni, di purgare gli errori commessi in vita da questi spiriti. Ma come giungono alla perfezione? Perché è necessario che subiscano questa purgazione – pur trattandosi di uomini confessatisi e pentitesì prima di morire – per poter accedere al regno dei cieli? Per rispondere a quest'ultima domanda, si può ricorrere alle parole di Carozzi, che spiega perfettamente perché le anime debbano subire questo periodo indefinito di transazione e di correzione nell'aldilà:

L'aveu n'a don pas été suivi d'une correction mais d'une simple pénitence c'est-à-dire de la réconciliation liturgique non suivie de l'expiation. Le séjour dans la vallée remplace alors celle-ci⁴²³.

Quindi il soggiorno in questa valle sarebbe funzionale all'espiazione dei peccati commessi dalle anime, che sulla terra hanno avuto il tempo necessario soltanto per pentirsi, ma non per correggersi. A questo punto si può tentare di rispondere anche alla seconda domanda, poiché le anime si

⁴²³ Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., p. 245.

purificano durante questo soggiorno, proprio tramite il continuo sbalottamento dal fuoco al gelo nel pendio nel quale si trovano. Qui il Venerabile aggiunge una specifica importante, perché dichiara implicitamente che le anime ormai non sono più responsabili del proprio destino, ma dipendono dall'azione dei vivi, che con la loro intercessione possono diminuire il periodo di sosta in questa valle di sofferenza. In che modo? Attraverso le preghiere⁴²⁴, le elemosine, i digiuni e la celebrazione di messe che, come evidenzia Carozzi, *sont des formes de prières d'intercession auprès de Dieu*⁴²⁵, non importanti relativamente al compenso materiale che si ottiene, quanto a quello spirituale. Il coinvolgimento dei vivi nella redenzione delle anime che si trovano in questo luogo e la descrizione specifica dei rituali che possono aiutare in tal senso, è funzionale a rafforzare il ruolo sociale della Chiesa come intermediario tra i vivi e i morti. Ma gli autori che compendiano la *visio* conservano la stessa precisione teologica bediana per spiegare la funzione di questo luogo di purgazione? Quello che si mantiene più fedele alla versione bediana è, come al solito, Ruggero da Wendover che però sceglie di definire la valle come il luogo *in quo examinandae sunt*, eliminando *castigandae*. Forse decide di togliere il secondo verbo, non ritenendolo particolarmente necessario, poiché è un sinonimo dell'*examinare* e, implicando un'accezione più negativa e punitiva, potrebbe anche fuorviare il lettore portandolo a pensare che si tratti più di un luogo infernale che di purgazione, mancando nello stesso testo di partenza bediano un nome per identificarlo in maniera netta. Invece, l'autore che si situa al polo opposto, intervenendo maggiormente sul testo bediano, è Alcuino. Il dotto carolingio, infatti, si discosta parzialmente dalla spiegazione teologica della guida bediana, mettendo in bocca al suo *ductor* dei termini con una connotazione leggermente diversa. Relativamente a questo primo luogo oltremonando visitato, egli chiarisce al suo visionario semplicemente che nella valle *flammis et frigore plenam*, ci sono le anime sottoposte a *poenis purgantur acerbis ac redient iterum purgatae ad praemia vitae*⁴²⁶. In sostanza specifica soltanto che è il posto dove le anime si possono *purgare*, al fine di tornare purificate per godere delle ricompense della vita eterna, ovvero della beatitudine celeste. Si può notare, però, come il discorso del *ductor* alcuiniano sia estremamente ridotto e scarno di rimandi teologici e dottrinali. Innanzitutto, manca qualsiasi tipo di riferimento al fatto che queste anime abbiano commesso nella loro vita alcuni peccati (*scelera*) e che si siano pentiti, ma troppo tardi, perciò non abbiano avuto il tempo necessario a espiare le loro colpe. È proprio per questo motivo che, secondo il Venerabile, è

⁴²⁴ In questa *visio*, come si è già sottolineato, si trovano molti spunti interessanti – funzionali a descrivere l'aldilà – che verranno poi ripresi, arricchiti e approfonditi anche nelle visioni successive. Anche questa precisazione della preghiera usata come suffragio per le anime che si trovano in questo luogo di purgazione è particolarmente significativa, poiché nelle visioni posteriori – quando si inizia a diffondere una demografia oltremondana più specifica e meno abbozzata di quella bediana – saranno le anime stesse del purgatorio a pregare il visitatore, affinché avvisi i parenti ancora in vita di pregare per la loro anima, al fine di alleviarne la pena.

⁴²⁵ Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., p. 246.

⁴²⁶ Godman, *Alcuin. The Bishops, Kings and Saints of York* cit., p. 80.

imprescindibile che le anime trascorrono un periodo di tempo in questo luogo per *emendari*, *examinari* e *castigari*, specifica, che non compare in alcun modo in Alcuino, che al contrario parla generalmente di *purgare*. Inoltre, è assente anche la parte relativa ai suffragi compiuti dai vivi per le anime purganti, perché il dotto carolingio dichiara vagamente che potranno ritornare a godere delle gioie ultraterrene soltanto dopo essersi purgate. Egli, in sostanza, sceglie di mantenere la parte più esplicativa del testo bediano, ma è come se si limitasse a descrivere le tappe di questo itinerario oltremondano, senza entrare nel dettaglio del processo penitenziale ed evitando qualsiasi tipo di implicazione teologica sull'aldilà, trattandosi, nel caso del purgatorio, di un terreno ancora scivoloso per la sua epoca. Si collocano invece in una posizione intermedia i due storici: Elinando di Froidmont e Vincenzo di Beauvais. Il primo dichiara esplicitamente che la valle *locus est animarum se purgantium*. Poi specifica che si tratta delle anime di coloro che *usque ad mortem* hanno evitato la *confessionem* e la *paenitentiam*, ma, essendosi pentiti dei loro peccati, sono stati graziati dalla misericordia divina e per questo motivo non si ritrovano nel pozzo infernale, ma nella valle della purgazione. Come si può osservare, da un lato anche Elinando – come Alcuino – elimina i verbi più “trasparenti” usati dal Venerabile, ovvero *examinare* e *castigare* per prediligere il più nebuloso *purgare*. Però, a differenza del dotto carolingio, lo storico preserva i riferimenti alla confessione e alla penitenza e, come Beda, sottolinea che ormai le anime della valle non possono fare più niente per migliorare la propria condizione oltremondana, ma sono i vivi che sono in grado di *alliviare* le loro pene *per preces et elemosynas fidelium et maxime per celebrationem missarum*. Rispetto alle indicazioni bediane, qui scompare il digiuno e permangono come strumenti di intercessione soltanto le preghiere, l'elemosina e soprattutto la celebrazione delle messe. Invece, Vincenzo di Beauvais modifica il discorso della guida a livello formale – per esempio eliminando le domande retoriche che il *ductor* rivolge al *viator* – ma non contenutistico. Effettivamente si ritrovano tutte le parole chiave, già messe in rilievo per Beda – *examinare*, *castigare*, *emendare*, *scelera*, *confessio* e *penitentia* – e anche le stesse soluzioni proposte dal Venerabile per intercedere per le anime purganti, anche se presentate in un ordine diverso: *elemosynae*, *ieiunia*, *oratione viventium et praecipue celebratio missarum*.

La seconda tappa del viaggio è il *puteus*, che vomita fiamme ed emana un terribile fetore, che viene definito dalla guida come *gehennae* e che è un luogo *in quo quicumque semel incidit, numquam inde liberabitur in aeuum*⁴²⁷. Quindi chi si trova in questo pozzo infernale è intrappolato per l'eternità, condannato alla dannazione eterna. Non a caso, anche la conformazione dei luoghi scelti da Beda per rappresentare il suo aldilà può essere funzionale a illustrare visivamente le sorti

⁴²⁷ Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V* cit., pp. 382-383. “[...] nel quale chi vi sia caduto non può esserne liberato per l'eternità”.

diverse a cui sono destinate le anime dei peccatori. Infatti, la valle – visitata e attraversata a piedi dal *viator* – dà origine a una forma concava nel suolo, dato che è costituita da due pendii opposti, che, incontrandosi, creano una striscia pianeggiante, la quale, essendo uno spazio aperto, lascia presagire qualche speranza per le anime che vi soggiornano. Invece il pozzo rimanda a una voragine, a un luogo che allo stesso tempo è sia difficilmente accessibile per coloro che vi giungono dall'esterno – ed effettivamente il visionario lo osserva da fuori – sia dal quale è impossibile uscirne, una volta entrati. Di conseguenza, mentre le anime che si trovano nel primo luogo possono ancora salvarsi, quelle inghiottite dal baratro infernale non hanno alcuna speranza di redenzione. Per quanto concerne la spiegazione relativa all'inferno che si ritrova nei testi che compendiano la *visio*, tutti gli autori – eccetto Elinando – si mantengono fedeli all'interpretazione del *ductor bediano*, riportando sia la definizione del secondo luogo visitato dal visionario, sia il commento sul destino di perdizione eterna a cui sono sottoposte queste anime dannate. In particolare, Ruggero da Wendover, come al solito, trascrive esattamente il testo bediano. Alcuino, in questo caso, a livello concettuale segue il Venerabile, presentando solo alcune varianti lessicali, poiché caratterizza questo secondo luogo come l'*os inferni* e relativamente alla sorte che tocca alle anime che vi sono “cadute” dentro, scrive: *quisquis in illum forte semel, numquam post haec salvabitur inde*. Anche Vincenzo di Beauvais qualifica il luogo come *os geenna, in quem semel inciderit numquam liberatur*, fornendone un'etichetta identificativa e specificando la condizione delle anime che si trovano qui: condannate alla dannazione eterna. Infine Elinando sintetizza ulteriormente il messaggio bediano, dichiarando semplicemente che il *puteus* è *os infernalis abyssi*, senza analizzare lo stato dei peccatori.

La terza sosta avviene nel *locus florifer*, nel quale si trovano le anime di coloro che hanno abbandonato il corpo dopo aver compiuto opere buone e che, pur essendo destinate ad essere accolte nel regno dei cieli, devono sostare in questa specie di *locus amoenus*, poiché non sono ancora completamente pronte per accedervi. Nella tradizione indiretta della *visio*, il chiarimento attinente alla definizione di questo giardino fiorito presenta alcune varianti degne di nota soltanto nei testi di Alcuino ed Elinando. Il primo, infatti, introduce la notazione relativa al fatto che è un luogo di *requies*, quindi di riposo, di calma, dove le anime di coloro che hanno compiuto opere buone in vita attendono di accedere alla gioia divina. Forse, questa specifica è stata aggiunta da Alcuino per sottolineare maggiormente la differenza tra l'attesa che si vive in questo luogo e quella di purgazione che sperimentano gli abitanti della valle. Anche Elinando, probabilmente per lo stesso motivo di Alcuino, aggiunge che è un luogo dove le anime aspettano *cum magna laetitia et exultatione* di poter entrare nel regno di Dio.

Infine, la guida definisce la quarta tappa del viaggio dritelmiano, ovvero quel luogo che il *paterfamilias* ha potuto scorgere soltanto da lontano, chiarendo che è la meta delle anime già moralmente perfette: il *regnum caeleste*. Anche in questo caso, i due autori che si discostano maggiormente dal testo originario sono Alcuino ed Elinando; mentre gli altri due storici – Ruggero e Vincenzo – mantengono il “canovaccio” della *visio* bediana. Nel testo del dotto carolingio, in realtà, si possono scorgere in filigrana gli stessi elementi strutturali del paradiso bediano – ovvero il fatto che sia un posto caratterizzato dalla luminosità, dal profumo, da una melodia soave che si propaga dalle anime che lo abitano – e si può notare una spiegazione analoga circa le anime che sono destinate a risiedervi: *qui perfectus ubique est*. Cambia soltanto l’immagine scelta per rappresentare il regno dei cieli, figurato come un luogo più concreto, poiché Alcuino lo definisce come un’*aulam*. Elinando elimina la descrizione del regno dei cieli, o meglio come si vedrà a breve, la associa indirettamente al messaggio che la guida annuncia al visionario circa il suo destino *post mortem*.

Resta da analizzare il momento del monito e della predizione connessa al destino ultraterreno del visionario. Infatti, la guida, dopo aver esaurito la spiegazione corrispondente alle tappe dell’itinerario oltremondano compiuto da Dritelmo, gli annuncia che è ora che ritorni nel suo corpo e lo avvisa che, sempre che sia in grado di controllare con cura le proprie azioni e mantenere la sua condotta e le sue parole *in rectitudine*, in quel caso sarebbe stato destinato ad aggiungersi alla schiera degli *spirituum beatorum*. Lo stesso monito e anche l’anticipazione relativa al suo destino ultraterreno vengono riportati tali e quali da Ruggero da Wendover nella sua cronaca; ma come si comportano gli altri autori? Sia Alcuino sia Elinando inseriscono tanto l’avvertimento del *ductor*, quanto la prolessi riguardante l’ingresso del visionario nel regno dei cieli. Relativamente all’avvertimento, il dotto carolingio scrive che il *viator* deve *adsumere corpus* e tornare a vivere tra gli uomini fino al giorno della morte. Poi, analogamente a Beda, aggiunge che, se si saprà comportare nel modo corretto, potrà accedere alla *mansio* della *sancta turmis*. Elinando rielabora questo punto della narrazione bediana in maniera peculiare, poiché veicola queste informazioni – il ritorno nel corpo e la sorte ultraterrena – in forma implicita, collegandole alla spiegazione dell’itinerario oltremondano. Infatti, dopo aver illustrato la terza tappa dell’aldilà, invece di analizzare l’ultimo luogo, scorto soltanto da lontano dal *viator*, scrive:

et tu ipse, qui ad corpus tuum reversus est, si de salute animae tuae sollicitatus fueris, cum illis beatis spiritus recipies⁴²⁸.

⁴²⁸ Elinando di Froidmont, *Chronicon* cit., pp. 1059-60.

In sostanza, si può dedurre sia che il visionario debba tornare tra i viventi – o forse è già ritornato, dato che la guida dichiara *ad corpus tuum reversus est* – sia che è destinato ad essere accolto tra gli spiriti beati. Questo pare quasi un avviso riservato più al lettore stesso che al visionario, anche perché sembra che la guida lasci questo messaggio un po' sospeso per aria, dato che sta parlando al corpo del visionario, che però, nel frattempo, potrebbe essere già tornato in vita. Vincenzo di Beauvais non fa alcuna menzione al monito della guida relativo al fatto che sia giunta l'ora di tornare nel mondo dei vivi, ma riporta l'allontanamento del *ductor* e lo motiva, specificando che si sia separato da lui *ut quod de te fieri agnoscere*. Il “problema” è che, in questo modo, si crea nella narrazione del Bellovacense un'ellissi narrativa, poiché non si anticipa niente sul futuro del visionario, ma ci viene semplicemente presentato quando si trova di nuovo nel suo corpo.

Dall'analisi contenutistica della *visio* nel *corpus* dei testi che la tramandano, si può affermare che, in generale, gli autori abbiano seguito il testo bediano più o meno alla lettera e abbiano apportato perlopiù modifiche lessicali, retoriche, linguistiche, narrative – per esempio alterando l'ordine dell'intreccio – senza però intervenire attivamente sulla trama della *visio*, stravolgendola o trasformandola. Di conseguenza, gli autori che la compendiano, considerandola al pari di un evento storico – nel caso dei cronisti – o comunque una testimonianza realmente accaduta – nel caso degli altri scrittori – cercano di amalgamarla, di incorporarla il più possibile nella propria opera, ma la storia del *paterfamilias* permane riconoscibile. Infatti, come afferma la studiosa Ananya Kabir, nelle mani di Beda «the vision achieves its full ideological potential as a genre which simultaneously serves the causes of different social groups»⁴²⁹. Proprio per il pieno potenziale di cui gode la *visio Drycthelmi*, il testo del Venerabile ha avuto successo ed è stato tramandato e trascritto nel corso dei secoli, poiché ritenuto un testo di altissimo valore sia dal punto di vista morale – in quanto esempio edificante per il lettore – sia da quello letterario, essendo uno dei testi cardine del genere per la concezione dell'aldilà.

4.5 Conclusioni relative alla tradizione indiretta della *Visio Drycthelmi*

Riepilogando quanto si è ricostruito, la *Visio Drycthelmi* (*HE*, cap. XII) è inclusa:

- da Alcuino di York nei *Versus de patribus regibus et sanctis Eboricensis Ecclesiae*;
- da Otlone nel *Liber visionum tum suarum, tum aliorum*. In particolare è la *VISIO VICESIMA. Poenae damnatorum et purgandorum, uti et gaudia beatorum cuidam ostensa. Ex Beda*;

⁴²⁹ Kabir, *Description and compromise: Bede, Boniface and the interim paradise*, in *Paradise, Death and Doomsday in Anglo-Saxon Literature* cit., p. 106.

- da Elinando di Froidmont, nel *Liber XLVIII* del *Chronicon*, più precisamente in corrispondenza dell'anno 1160;
- da Vincenzo di Beauvais nello *Speculum Historiale*, nel *Liber XXII*, suddivisa in due capitoli: il CXX (*De mortuo in Anglia suscitato et eius visione*) e il CXXI (*De expositione ipsius visionis et propalatione*);
- da Roger de Wendover nei *Flores Historiarum* e da Matthew Paris nei *Chronica Maiora*. Per l'analisi della *visio*, quest'ultima opera non è stata considerata, in quanto identica ai *Flores* fino agli eventi situati prima della morte di Roger de Wendover.

Relativamente al compendio di Alcuino, si rileva/si rilevano:

- un'evidente modifica al tessuto linguistico della versione bediana: la trasposizione in esametri;
- alcuni cambiamenti dovuti al genere della sua opera perché, essendo un poema storico-agiografico, anche nell'esposizione della *visio* Alcuino si sofferma particolarmente nel racconto della propagazione della fede cristiana in Northumbria e il suo obiettivo è quello di esaltare le istituzioni e le tradizioni di York;
- una riduzione al minimo delle già scarse informazioni biografiche su Dritelmo e l'espunzione dei nomi relativi ai testimoni e ai luoghi citati dal Venerabile;
- alcune variazioni nella presentazione di Dritelmo, che è introdotto sempre come un *quidam*, ma senza specificarne la provenienza e non definendolo un *paterfamilias*, ma un marito. Infatti non c'è alcun riferimento ai figli e, anche quando deve descrivere il cambiamento di Dritelmo *post visionem*, Alcuino aggiunge un dialogo tra il *maritus* e la moglie, assente in Beda;
- l'assenza di alcuni elementi biografici sia prima della *visio* sia *post visionem*. Per esempio manca il resoconto relativo alla sua conversione – la tonsura, la descrizione della rinuncia dei beni terreni e la conseguente spartizione del patrimonio – e anche il nome del monastero in cui entra a far parte. Alcuino non si dilunga nemmeno nel racconto delle privazioni fisiche e morali, ma cita soltanto corsivamente il fatto che Dritelmo sottoponeva il suo corpo a dura prova;
- la vaghezza rappresentativa che caratterizza il testo in generale è una strategia narrativa, messa in atto da Alcuino per far credere al suo lettore che la storia di quest'uomo sia avvenuta a York.

Nella *visio* compendiata da Otlone si nota che:

- la sua attenzione è posta soprattutto sul destino dell'anima dei peccatori o dei giusti nell'aldilà. Non a caso mantiene il trittico bediano di visioni, proprio perché è funzionale a trasmettere indirettamente una panoramica delle possibilità di destini ultraterreni, a seconda della condotta di vita di ciascuno;
- il *paterfamilias* otloniano è una copia perlopiù identica a quello bediano;
- il suo testo è fedele a quello del Venerabile: lo trascrive letteralmente sia per la parte introduttiva relativa alla descrizione del protagonista sia per quella incentrata sul racconto dell'esperienza visionaria vera e propria;
- le modifiche e gli interventi autoriali sono presenti quando termina la narrazione della *visio*. In particolare, chiude la sua versione della storia del *paterfamilias* in poche righe, innanzitutto togliendo completamente qualsiasi tipo di riferimento alle personalità illustri citate dallo storico come uditori del racconto di Dritelmo, poi riducendo al minimo la descrizione attinente alle durissime pratiche ascetiche da lui esercitate. Relativamente al primo aspetto, non trattandosi di un'opera prettamente storica, ma di un compendio di visioni, il riportare testimoni che hanno assistito al racconto dell'avventura oltremontana è inutile;
- l'assenza della rivelazione del nome stesso: il *paterfamilias* otloniano non ha un'identità propria.

Elinando nel suo *Chronicon* inserisce la *Visio Drythelmi*:

- collocandola in corrispondenza dell'anno 1160: datazione insolita rispetto al testo bediano, volta a esaltare ordine cistercense al quale appartiene Elinando stesso;
- non mantenendo il trittico bediano di visioni, ma accostandola alla visione di Guntelmo. Tale coppia di visionari si spiega in quanto lo storico specifica che entrambi appartengono all'ordine dei cistercensi e ciò si ricollega alla volontà di esaltare l'ordine monastico di cui faceva parte, fornendone due esempi illustri;
- agendo sulla presentazione del protagonista in due direzioni: riducendone al minimo le informazioni biografiche prima della *visio* e accentuandone la sua identità *post visionem*, strettamente correlata alla sua conversione. Prima dell'avventura visionaria, presenta il protagonista come un tale – *quidam* – originario della Britannia, ma, in questo caso non specifica né la regione, né il luogo di provenienza. Non fa nemmeno alcun riferimento al fatto che sia un *paterfamilias*. *Post visionem* invece, indugia particolarmente nel racconto

della sua conversione, specificando che entra a far parte dell'ordine cistercense (dettaglio inedito);

- tagliando la parte relativa ai testimoni illustri citati da Beda, poiché si tratta di persone che orbitano nello spazio anglosassone e risultano essere anacronistiche rispetto alla collocazione temporale scelta dallo storico inglese.

Per la *visio* contenuta nello *Speculum* di Vincenzo di Beauvais, si è rilevato che il cronista:

- suddivide il racconto della *visio* in due capitoli: il CXX *De mortuo in Anglia suscitato et eius visione* è dedicato alla presentazione del protagonista e il CXXI *De expositione ipsius visionis et* è incentrato sul racconto di quanto visto e vissuto durante la sua esperienza oltremondana;
- cita direttamente come fonte Beda;
- sceglie come collocazione cronologica della *visio* una data vicina a quella bediana (676) e la espone come se fosse un evento storico realmente accaduto;
- si mantiene molto fedele al testo bediano.

Roger de Wendover nei *Flores Historiarum* inserisce la *visio* optando per:

- una datazione più o meno vicina a quella bediana: *anno domini 699*;
- una rielaborazione della storia del *paterfamilias* molto vicina allo scritto bediano;
- trattare Dritelmo come una persona storica realmente esistita, inserendolo come il caso esemplare di un uomo resuscitato dalla morte: *De mortuo resuscitato et poenis purgatorii*. Come si può notare dal titolo, Roger de Wendover sceglie di porre l'accento su due elementi della storia di Dritelmo: il fatto che sia risuscitato e il tema delle pene del purgatorio. Quest'ultimo punto è particolarmente emblematico, poiché pone in rilievo l'introduzione di questo "protopurgatorio" nella *visio* di Beda. Insiste su questo punto, perché l'esistenza o meno del purgatorio era un tema "caldo" della sua epoca;
- mantenersi fedele al testo bediano sia nella prima parte di presentazione del protagonista sia nell'avvio all'esperienza oltremondana. Sacrifica soltanto i dettagli più minuti: la precisazione che il *paterfamilias* vive in *Cuneningum*, la presenza del fiume Tweed vicino al monastero e la sua scelta di vivere isolato in una cella e di praticare una rigida ascesi fisica e mentale, una volta convertitosi;
- eliminare i riferimenti ai testimoni diretti della *visio*, poco congeniali al lettore dei *Flores*, in quanto sarebbero stati dei semplici nomi, sì di personalità note, ma comunque troppo lontane nel tempo, perché risalenti a secoli prima;

- mantenere il “rito” dell’immersione nel fiume ghiacciato che si autoinfliggeva Dritelmo;
- conservare il nome: *frater Drithelme*.

Si può concludere affermando che la storia del *paterfamilias* permane riconoscibile in tutte le opere. Più precisamente, gli autori hanno seguito il testo bediano più o meno alla lettera, apportando perlopiù modifiche lessicali, retoriche, linguistiche, narrative – per esempio alterando l’ordine dell’intreccio – senza però intervenire attivamente sulla trama della *visio*, stravolgendola o trasformandola.

4.6 Tabella riassuntiva delle visioni bediane

Autore/opera	Epoca	Protagonista della visione	Aldilà visitato	Tradizione indiretta
Beda, <i>Historia Ecclesiastica</i>	VIII sec.			
<i>Visio Drycthelmi, HE, cap. XII</i>		Dritelmo, un <i>paterfamilias</i> nortumbrico che in seguito all'esperienza visionaria si fa monaco	Dapprima attraversa la valle infernale, caratterizzata da un lato caldo e uno freddo (I sezione <i>purgatorio ante litteram</i>); poi entra nell'inferno vero e proprio rappresentato da un pozzo profondo che vomita fiamme. Superato il muro che rappresenta il confine tra inferno e paradiso, accede a una pianura vastissima e bellissima, caratterizzata dalla presenza di luce e fiori ovunque.	Alcuino di York , <i>Versus de patribus regibus et sanctis Eboricensis Ecclesiae</i> → versi 876-1007
				Otlone , <i>Liber visionum tum suarum, tum aliorum</i> → <i>VISIO VICESIMA. Poenae damnatorum et purgandorum, uti et gaudia beatorum cuidam ostensa. Ex Beda</i>
				Elinando di Froidmont , <i>Chronicon</i> → <i>Liber XLVIII</i> , in corrispondenza dell'anno 1160
				Vincenzo di Beauvais , <i>Speculum Historiale</i> → <i>Liber XXIII, cap. CXX (De mortuo in Anglia suscitato et eius visione)</i> e <i>CXXI (De expositione ipsius visionis et propalatione)</i>
				Roger de Wendover , <i>Flores Historiarum</i> → <i>De mortuo resuscitato et poenis purgatorii</i> . È situata nell'anno domini 699
				Matthew Paris , <i>Chronica Maiora</i> → <i>De mortuo resuscitato et poenis purgatorii</i> . È situata nell'anno domini 699

<p>Visione del soldato impenitente, <i>HE</i> cap. XIII</p>		<p>Un <i>quidam</i> originario della <i>prouincia Merciorum</i>. È un soldato ed è un peccatore che non si pente nemmeno in punto di morte</p>	<p>Gli appare un <i>exercitus malignorum et horridorum uultu spirituum</i> che gli mostra un libro orribile, contenente tutti i peccati da lui commessi in vita. Per lui ormai non c'è speranza: sarà trascinato <i>in inferni claustra</i></p>	<p>Otlone, <i>Liber visionum tum suarum, tum aliorum</i> → <i>VISIO VICESIMA PRIMA. Quidam ob dilatam nimium poenitentiam aeternis tormentis addictus. Ex eod.</i></p>
<p>Visione del monaco scellerato <i>HE</i>, cap. XIII</p>		<p>Un <i>frater</i> conosciuto personalmente da Beda che vive nel peccato e nella dissolutezza (<i>frater/faber</i>)</p>	<p>Vede l'inferno e comprende che ormai non ha più tempo per cambiare vita, ma è destinato a tale luogo</p>	<p>Otlone, <i>Liber visionum tum suarum, tum aliorum</i> → <i>VISIO VICESIMA SECUNDA. Scelestae vitae monachus aeternum damnatus. Ex eod.</i></p>

CAPITOLO V – *Visio Karoli Crassi*

5.1 Il testo e il suo protagonista: un imperatore come visionario

La *Visio Karoli Crassi* è un testo redatto a Reims, probabilmente a cavallo tra IX e X secolo, che ha come protagonista nientemeno che l'imperatore in persona Carlo il Grosso⁴³⁰. Per quanto concerne la sua datazione precisa, Carozzi⁴³¹ segnala come periodo papabile di composizione quello che va dal novembre dell'898 al giugno del 900. Invece, sul possibile redattore di tale *visio* permangono ancora dubbi e si susseguono varie ipotesi circa la sua identità. Alcuni ritengono che il compilatore possa essere stato Carlo stesso, come suggerito dalla prima persona singolare con cui è narrata l'intera *visio* fin dalle prime righe: *ego Karolus*. Altri studiosi – tra cui Le Goff⁴³² e Poupardin⁴³³, al contrario, sostengono che il creatore di tale *visio* sarebbe da ascrivere all'*entourage* dell'arcivescovo di Reims, in quanto nell'esperienza oltremontana di Carlo «si afferma il potere di intercessione di san Remigio, patrono del seggio episcopale»⁴³⁴. Di conseguenza, la presenza della prima persona singolare non sarebbe altro che un artificio retorico, usato dall'autore per far apparire il *viator* come il creatore stesso della *visio*, rendendola così più autentica⁴³⁵. A sostegno di

⁴³⁰ Carlo III, detto Carlo il Grosso, è figlio di Ludovico il Germanico. Nell'876 diviene re della Germania e di una parte della Lotaringia. Successivamente, nell'881 viene incoronato imperatore a Roma e riconosciuto come re sia in Germania – a seguito della morte di Ludovico di Sassonia – sia in Francia, dopo il decesso di Carlomagno. Egli per un breve periodo riesce a riunire formalmente – senza averne un reale controllo sui singoli territori – il dominio carolingio e nell'888 con la sua morte ha fine la cosiddetta dinastia carolingia, poiché i carolingi perdono definitivamente il loro protagonismo ai vertici del potere, ma soprattutto – dopo tale data – non riescono più a riunire i territori dell'Impero. Le informazioni per redigere questa nota sono state tratte da L. Provero - M. Vallerani, *Impero carolingio, ecclesia carolingia*, in *Storia medievale*, Firenze, Le Monnier Università 2020, pp. 116-137, in particolare pp. 132-137. Per lungo tempo, però, la *visio* è stata attribuita a Carlo il Calvo, in quanto alcuni manoscritti e cronache tramandano erroneamente il suo nome. Una conferma circa la correttezza dell'identità di Carlo il Grosso la si ritrova nel testo stesso, sia poiché le informazioni genealogiche disseminate qua e là si riferiscono proprio a quest'ultimo, sia perché l'occasione che dà il via alla creazione stessa della *visio* è il problema dinastico, che si verifica proprio al momento della deposizione e della morte di Carlo il Grosso.

⁴³¹ Carozzi riporta le ipotesi di vari studiosi circa la possibile datazione dell'opera, tra cui per esempio cita quella di Poupardin che, analizzando il testo e i riferimenti storici che vi compaiono, ritiene che sia stato composto subito dopo la morte di Carlo il Grosso ed entro l'891 o anche quelle di Levison e Levillan che lo collocano rispettivamente tra il 900 e il 905 o il 900 e 901. Alla fine, secondo lui, la datazione più probabile – e più logica sulla base degli eventi storici strettamente correlati alla vicenda – è quella tra il novembre dell'898 e il giugno del 900. Infatti, a quest'altezza cronologica effettivamente si verifica un problema di successione dinastica e la *visio* è volta a dirimere la questione, poiché segnala il corretto discendente, individuato dall'autore che si cela dietro questa narrazione: *Ludovicus*. Per ulteriori informazioni in merito alle varie ipotesi di datazione si rimanda a Carozzi, *La Vision de Charles le Gros*, in *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIe siècle)* cit., pp. 359-368, pp. 364-365 e a R. Poupardin, *La date de la Visio Karoli tertii*, «Bibliothèque de l'École des Chartes» 64 (1903), pp. 284-288.

⁴³² Le Goff, *Politizzazione dell'aldilà: la visione di Carlo il Grosso*, in *La nascita del Purgatorio* cit., pp. 133-137, p. 134.

⁴³³ R. Poupardin, *La Visio Karoli Crassi*, in *Le royaume de Provence sous les Carolingiens (855-933)*, Paris, É. Bouillon, 1900, pp. 324-332, p. 332.

⁴³⁴ Le Goff, *Politizzazione dell'aldilà: la visione di Carlo il Grosso*, in *La nascita del Purgatorio*, cit., p. 134.

⁴³⁵ Segre sottolinea come il ricorso alla prima persona singolare sia fondamentale per distinguere le visioni dai viaggi, poiché le prime, essendo esperienze autentiche, a differenza dei viaggi di solito sono «scritte, o date per scritte, da chi le ha avute: la I^a persona è di prammatica», (cfr. Segre, *Viaggi e visioni d'oltremondo sino alla Commedia di Dante*, in *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà* cit., p. 28). In questo caso, quindi, il redattore per creare la sua *visio* ricorre a tale espediente narrativo al fine di renderla più credibile e presentarla come un'esperienza veritiera, poiché vissuta e raccontata apparentemente dallo stesso Carlo il Grosso.

quest'ultima ipotesi si può constatare che nella *visio* san Remigio, effettivamente, viene celebrato ed esaltato a tal punto da essere descritto – tramite uno dei personaggi che il *viator* incontra nell'aldilà – come colui *cui Deus magnum apostolatum dedit super reges et super gentes francorum*⁴³⁶. Questo *magnus apostolatus*, questa missione a cui il santo ha dedicato la sua vita è proprio la conversione del popolo franco. Inoltre, il suo intervento chiave nel destino glorioso del regno dei franchi non è soltanto dichiarato, ma viene proprio ribadito con forza, perché si afferma che se egli non avesse aiutato e sorretto nella fede la stirpe franca, questa non avrebbe potuto ottenere tali risultati e un impero così longevo e fiorente. Emblematicamente, il riconoscimento ufficiale al ruolo giocato da san Remigio – non solo da un punto di vista strettamente religioso, ma proprio da quello politico, come promotore dell'impero carolingio – è veicolato tramite un esponente della dinastia carolingia stessa: Ludovico II⁴³⁷. Tali riscontri testuali, di conseguenza, fanno propendere per l'ipotesi che valuta come possibile redattore dell'opera un ecclesiastico, originario della diocesi di Reims.

Come si può osservare, a prescindere dall'identità dell'autore – Carlo il Grosso stesso o un esponente dell'*entourage* dell'arcivescovo di Reims – è evidente che tale narrazione abbia delle implicazioni e caratteristiche diverse rispetto alle altre *visiones* analizzate, appartenenti ai secoli precedenti. Non a caso, la storia di Carlo il Grosso si annovera proprio tra quelle esperienze oltremondane etichettate con il termine di visioni politiche⁴³⁸. Infatti, a partire dal IX secolo – in particolare in età carolingia – il genere visionario si evolve ed esplose una vera e propria «moda

⁴³⁶ F. Cavazza, *La Visio Karoli* (Crassi), *gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L)*, «Sileno. Rivista di studi classici e cristiani», 25 (1991), pp. 21-50, p. 43. “[...] al quale Dio diede la grande missione sui re e sulle genti dei Franchi”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo*, dispensa per il corso di *Letteratura Latina Medievale*, a.a. 2022-2023, Università degli studi di Milano, p. 30.

⁴³⁷ Ludovico II è figlio di Ludovico il Pio ed è noto come Ludovico il Germanico. È conosciuto con questo appellativo, poiché – in seguito alla morte del padre e dopo svariate lotte con i fratelli (Carlo il Calvo e Lotario) per la spartizione dei territori dell'impero – con il trattato di Verdun (843), diventa sovrano della parte orientale, abitata prevalentemente da tribù germaniche. Come viene segnalato nella *visio* stessa, egli è il padre di Carlo il Grosso. Le informazioni per redigere questa nota sono state tratte da Provero - Vallerani, *Impero carolingio, ecclesia carolingia*, in *Storia medievale* cit., pp. 132-137.

⁴³⁸ Tale definizione di visioni politiche è stata ideata dallo studioso tedesco Fritzsche (cfr. C. Fritzsche, *Die Lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, «Romanische Forschungen» 2 (1886), p. 263) per circoscrivere questa nuova tendenza, in atto in età carolingia nel genere visionario continentale, che vedeva il fine politico predominante rispetto a quello parentetico-didascalico. In particolare, si tratta di un gruppo di visioni che ha come personaggi o addirittura protagonisti i massimi esponenti della dinastia carolingia, tra cui per esempio Carlo Magno – che compare nella *Visio cuiusdam pauperulae mulieris*, nella *Visio Wettini* e anche nella *Visio Rotcharii* – Carlo il Calvo, che appare a Bernoldo nel suo viaggio oltremondano e infine Carlo il Grosso, che nella *Visio Karoli* diventa protagonista in prima persona di un'esperienza nell'aldilà. I due centri di produzione maggiori di tale tipo di narrazioni sono Reichenau e Reims e, in particolare, la *Visio Wettini*, la *Visio Rotcharii* e la *Visio cuiusdam pauperulae mulieris* sono collegate al primo centro, mentre la *Visio Bernoldi* e la *Visio Karoli* provengono dal secondo. In questa sede, si approfondirà soltanto la *Visio Karoli Crassi*, ma per ulteriori informazioni su tale tipologia di visioni si rimanda a Ciccarese, *Una visione «politica»*, in *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., pp. 390-393 e Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., pp. 58-59.

letteraria»,⁴³⁹ in base alla quale la *visio* diventa un mero pretesto, una specie di “cornice” narrativa da “riempire”, secondo vari scopi. Innanzitutto, avendo come spazio d’azione l’aldilà, lo “scheletro” della *visio* si presta a essere un contenitore sicuro in cui inserire le proprie idee e il proprio giudizio su persone di spicco dell’epoca – appartenenti alla classe politica o al clero – senza correre il rischio di comprometersi. Ma non solo, poiché diventa uno strumento funzionale a promuovere ideologie politiche e a orientare l’azione sociale. In che modo? Ciò è possibile, in quanto gli autori di tali narrazioni fittizie espongono le proprie convinzioni politiche «mascherandole sotto forma di rivelazione profetica»⁴⁴⁰ e così, coloro che si trovano nell’aldilà sono influenzati da quanto scoperto sull’aldilà e sono spinti ad assecondare le «direttive politico-ecclesiastiche»⁴⁴¹, trasmesse implicitamente nella *visio*. Tali elementi, come si vedrà nei prossimi paragrafi, si riscontreranno anche nella *visio Karoli*, magistralmente concepita proprio per indicare il degno erede di Carlo il Grosso. Tuttavia, soffermandosi già soltanto sulla frase epigrafica posta come introduzione alla visione stessa – *Visio quam uidit Karolus imperator de suo nomine*⁴⁴² – è evidente il ruolo politico che essa riveste, poiché il *viator* che ha la possibilità di vivere l’esperienza oltremondana non è un *paterfamilias* qualunque, un *miles* o un religioso, ma un laico e addirittura un *imperator*, dotato ovviamente di nome proprio: *Karolus*.

Per quanto concerne la sua identità, trattandosi di un personaggio storicamente esistito, il visionario è ben definito ed è collocato all’interno di una cornice storico-spaziale circoscritta. In particolare – dato che, come già anticipato, la *visio* è esposta tramite l’espedito narrativo della prima persona – Carlo stesso si introduce direttamente all’uditorio con le seguenti parole:

In nomine Dei summi regis regum, ego Karolus imperator gratuito dei dono rex Germanorum et patricius Romanorum atque imperator Francorum [...]»⁴⁴³.

Qui compaiono tutte le qualifiche e i titoli che lo contraddistinguono come autorità politica (*rex Germanorum, patricius Romanorum e imperator Francorum*)⁴⁴⁴ e si specifica che egli abbia potuto ottenere tali risultati soltanto per dono divino. Inoltre l’autore, per presentare al meglio il proprio

⁴³⁹ Ciccarese, *Visioni dell’Aldilà in Occidente* cit., p. 391.

⁴⁴⁰ Ibidem.

⁴⁴¹ Ibidem.

⁴⁴² F. Cavazza, *La Visio Karoli (Crassi), gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L) cit.*, p. 39. “Visione dell’imperatore Carlo narrata da lui in prima persona”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L’Aldilà nell’Alto Medioevo* cit., p. 28.

⁴⁴³ Ibidem. “Nel nome di Dio, sommo Re dei re. Io, imperatore Carlo, per dono di Dio re dei Germani e patrizio dei Romani e imperatore dei Franchi [...]”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L’Aldilà nell’Alto Medioevo* cit., p. 28.

⁴⁴⁴ Per ulteriori informazioni relative alle cariche che vengono attribuite a Carlo il Grosso si consulti Carozzi, *La Vision de Charles le Gros*, in *Le voyage de l’âme dans l’au-delà d’après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., p. 364 e W. Levison, *Kleine Beiträge zu Quellen der fränkischen Geschichte*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 27 (1902), pp. 330-408, p. 400.

personaggio autorevole e avviare il racconto relativo al “rapimento estatico” da lui vissuto, dota il proprio testo di una patina di ufficialità. Infatti, egli ricorre sia a un’invocazione (*In nomine Dei summi regis regum*), funzionale a rendere esplicito il favore divino di cui ha goduto Carlo il Grosso, sia a un’iscrizione vera e propria, a una formula standard tipica del linguaggio amministrativo e giuridico – quando descrive le qualifiche di *Karolus* – come se si trattasse di un vero e proprio *diplôme*⁴⁴⁵ e non di una *visio*. Quindi, questa dicitura funziona come una sorta di sigillo, garante di autorità e ben si adatta al contesto politico nel quale si inserisce il viaggio dell’imperatore. Non solo, in quanto allo stesso tempo è come se rendesse Carlo – un *viator* laico e legato al potere temporale – idoneo a intraprendere il viaggio oltremondano ed è come se si sostituisse alla consueta frase di rito che apre le *visiones* a mo’ d’introduzione giustificativa e allo stesso tempo esemplificativa, volta a far comprendere all’uditorio il senso di tutta la vicenda oltremondana. Infatti, la sua esperienza nell’aldilà non è preceduta da nessuno scopo preliminare esplicito che ne motivi l’avventura stessa, ma, dopo una breve introduzione molto formale del protagonista, è direttamente raccontato ed esposto il suo rapimento estatico.

A differenza delle altre visioni composte con scopi diversi in cui i personaggi sono appositamente vaghi per risultare universalmente validi – affinché un qualsiasi lettore si possa immedesimare nell’esperienza del *viator* in questione – il *raptus* di Carlo il Grosso, avendo un protagonista di tale calibro, è caratterizzato dalla presenza di elementi concreti e di personaggi legati alla biografia del *viator* stesso. Quello che stupisce è che questi riferimenti alla vita quotidiana e alla storia personale del protagonista si ritrovino nell’aldilà, ma ciò è strettamente correlato alla natura politica della *visio* stessa. Infatti, il visionario incontra i propri parenti, che sono anch’essi dotati di identità personale – a differenza di altri personaggi indefiniti, quali esponenti politici e vescovi che vengono soltanto citati collettivamente – e sono sia lo strumento attraverso il quale – come si vedrà – il protagonista riesce a comprendere il significato insito nel proprio viaggio, sia una sorta di supporto biografico al lettore per caratterizzare meglio il personaggio e possedere immediatamente la sua genealogia. Relativamente a quest’ultimo aspetto, è indiscutibile il fatto che sia avvenuto un cambiamento radicale nella figura stessa del *viator*. Basti ricordare, per esempio, l’aura di mistero che caratterizzava tanto il *paterfamilias* gregoriano – una sorta di fantoccio vuoto, senza identità, funzionale a esaltare la santità del *uir Seuerus* – quanto quello bediano, più connotato – in quanto espressamente legato a una moglie e a dei figli, prima di diventare monaco – ma pur sempre generico. Qui, i legami di parentela di Carlo il Grosso vengono chiariti, ricorrendo esplicitamente al nome dei personaggi coinvolti e al grado di parentela che li

⁴⁴⁵ Carozzi, *La Vision de Charles le Gros*, in *Le voyage de l’âme dans l’au-delà d’après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., p. 360.

lega al protagonista stesso. Infatti, Carlo nell'aldilà ritrova dapprima il *pater Ludovicus* e poi anche l'*avunculus Lotharius*⁴⁴⁶ insieme al figlio *Ludovicus*⁴⁴⁷. Ciò avviene poiché tali incontri e specifiche genealogiche sono funzionali al fine politico, insito nella *visio* stessa. Non a caso, come si può osservare alla fine della *visio*, il *viator* rimane un laico, non si menzionano conversioni esemplari, ma egli mantiene la sua identità politica. Questo avviene perché il visionario non vive più l'esperienza oltremondana soltanto a suo beneficio e non è più un semplice intermediario di Dio, volto a manifestarne la sua potenza nell'aldilà, al fine di agire direttamente o indirettamente sulla sorte della collettività, ma inizia ad assumere un ruolo politico e profetico chiave. Infatti, il rapimento estatico di Carlo – e la conseguente testimonianza – diventa uno strumento utile e ricco di riverberi concreti anche nell'aldilà, poiché i detentori del potere politico sono invitati a seguire il giudizio divino, di cui è portavoce il visionario stesso.

5.2 Scopo e contenuto della *Visio Karoli Crassi*

La *Visio Karoli* inizia all'improvviso, come una specie di sogno/incubo notturno, in quanto l'*imperator* racconta che, una domenica – dopo aver celebrato l'ufficio divino e proprio mentre stava cercando di prendere sonno – sente una voce misteriosa e terribile che gli annuncia il seguente messaggio: «*Karole, exiet a te modo spiritus tuus in hora non modica*»⁴⁴⁸. Dopo tale avviso, quello che succede viene descritto ricorrendo a un'immagine particolare, quella del “rapimento” estatico, poiché il protagonista dichiara di essere stato *raptus in spiritu*⁴⁴⁹ e più volte nel corso della *visio* stessa si ribadisce tale concetto, sottolineando la sua presenza nell'aldilà in quanto *spiritus*. Ma cosa significa questa espressione peculiare? *Raptus in spiritu* è una formula standard, stereotipata, alla quale l'autore ricorre per introdurre direttamente il racconto relativo all'aldilà, essendo venuto meno il solito *topos* della malattia/morte apparente, funzionale a tale scopo. Infatti, generalmente il *viator* è un uomo – ovviamente scelto da Dio – che all'improvviso cade malato e abbandona il proprio corpo per vivere l'avventura oltremondana, che gli è stata affidata. Nell'aldilà, percorre poi

⁴⁴⁶ L'*avunculus Lotharius* è Lotario I, figlio di Ludovico I il Pio. A seguito dell'*Ordinatio imperii*, riceve dal padre l'eredità del titolo imperiale e con essa anche la corona del regno d'Italia, in quanto subordinata all'autorità imperiale. Come viene esplicitato nella *visio* stessa è lo zio di Carlo il Grosso. Le informazioni per redigere questa nota sono state tratte da L. Provero - M. Vallerani, *Impero carolingio, ecclesia carolingia*, in *Storia medievale* cit., pp. 132-137.

⁴⁴⁷ Ludovico è Ludovico II, figlio primogenito di Lotario I e cugino di Carlo il Grosso. Diventa re d'Italia nell'840, in seguito alla morte del padre.

⁴⁴⁸ Cavazza, *La Visio Karoli (Crassi), gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L)* cit., p. 37. “«Carlo, ora il tuo spirito uscirà da te per un tempo non breve»”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 28.

⁴⁴⁹ Questa espressione *raptus in spiritu* è funzionale a rendere evidente l'estraneità del corpo al fenomeno visionario e ricorre in svariati testi del genere come motivo per introdurre la *visio* come se fosse un'esperienza mistica vera e propria. In particolare, l'origine di tale espediente narrativo è da individuare nell'episodio relativo al racconto del rapimento di Paolo al terzo cielo (cfr. *2Cor.* 12, 2-4) e poi si è diffusa nel genere visionario a partire dalla *Passio Perpetuae et Felicitatis* e la si ritrova in Gregorio Magno, Bonifacio, Valerio, fino ad arrivare alle cosiddette *visiones* politiche. Per ulteriori informazioni a riguardo e per l'elenco dei testi nei quali è possibile individuare tale formula si rimanda a Ciccarese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., p. 92 (n. 1) e p. 400 (n.1).

un itinerario tra i vari regni oltremondani, accedendo soltanto a quelli che gli è concesso di visitare, a seconda dello scopo della propria *visio*. Qui, solitamente, il *viator* può percepire la sofferenza che vivono le anime dannate, dato che attraversa tali luoghi non solo tramite lo spirito, ma fisicamente e, anzi, vede realizzarsi la propria purificazione anche grazie al contatto anticipato con i tormenti e con il dolore dei peccatori. Dopo tale esperienza, il visionario ritorna in vita all'improvviso, in quanto gli viene affidato un mandato missionario, diventando così intermediario di Dio in terra. I viaggi oltremondani di siffatta natura sono quasi sempre corredati da numerose considerazioni parenetico-didascaliche e risultano funzionali tanto al protagonista stesso della *visio* che vive il viaggio direttamente, quanto all'uditorio che vi assiste indirettamente, per mezzo della testimonianza del redivivo.

Il *raptus in spiritu* di Carlo, invece, è una *visio* che assume connotazioni e finalità completamente diverse. Innanzitutto, il protagonista non è eletto da Dio per particolari meriti o caratteristiche che possiede, ma ha la possibilità di vivere tale esperienza grazie alla sua persona o meglio al ruolo politico che riveste. Effettivamente, Carlo stesso si presenta subito nella sua carica istituzionale – *rex e imperator* – e accede all'aldilà, poiché predestinato a ricevere un determinato messaggio politico. Infatti, egli è protagonista di una *visio* che può essere definita come «profetica»⁴⁵⁰, in quanto tramite questa conosce alcuni *praesagia* riguardanti il futuro della propria dinastia. Quindi, a differenza dei visionari precedenti che accedono all'aldilà per varie ragioni di ordine morale e strettamente religioso, il *viator* intraprende il suo viaggio proprio perché è l'*imperator Karolus* e, solo nel bel mezzo di esso, gli sono svelati i motivi per cui Dio gli ha permesso di vivere tale esperienza mistica. In primo luogo, ciò avviene perché – come nel caso dei predecessori – anche lui durante il rapimento estatico ha occasione di assistere ai *iusta Dei iudicia*⁴⁵¹. Curiosamente, però, ciò non gli viene fatto notare – come avviene di solito – per bocca di una figura angelica o di un messaggero di Dio, ma per mezzo di un personaggio che – seppur si trovi nell'aldilà – è caratterizzato da una concretezza storica e da un'aurea fortemente connotata in senso politico: il padre stesso *Ludovicus*. Egli, infatti, gli rivela:

permisit te Deus huc uenire, ut uideres propter que peccata ego et omnes quos uidisti talia toleramus supplitia⁴⁵².

⁴⁵⁰ Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., p. 59.

⁴⁵¹ Carozzi, *La Vision de Charles le Gros*, in *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., p. 360.

⁴⁵² Cavazza, *La Visio Karoli (Crassi), gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L)* cit., p. 42. “[...] Dio permise che tu venissi fin qua, perché vedessi per quali peccati io, e tutti quelli che hai visto, patiamo tali supplizi”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 30.

Ma non solo, perché gli mostra anche il terribile destino che lo avrebbe colto una volta morto, qualora non si fosse emendato e non avesse purificato le sue colpe: *duo dolia altissima bullientia*. Come si può osservare, tanto l'esibizione delle pene che devono subire le anime dei peccatori, quanto il monito diretto specificatamente a Carlo – sollecitato a correggere la sua condotta finché ancora in tempo – rientrano a tutti gli effetti in quelle giustificazioni didattico-morali che solitamente vengono adottate dai vari autori per introdurre le proprie *visiones*. In realtà, la *visio* di Carlo non è da ricondurre soltanto a questo motivo prettamente di ordine “religioso”, ma la ragione più profonda che si nasconde dietro la sua esperienza oltremondana è da dedurre implicitamente dalle parole di altri due esponenti politici – e suoi familiari – legati al *viator*: suo zio Lotario e il cugino Ludovico. È a quest'ultimo, in particolare, che è affidata la rivelazione del messaggio politico che si cela nella *visio*, in quanto egli preannuncia a Carlo, dapprima la fine del suo potere imperiale e la sua morte imminente, poi, gli designa anche il degno successore da nominare:

«Imperium quod hactenus tenuisti iure hereditario debet recipere Ludouicus, filius filie mee»⁴⁵³.

Dopo tale rivelazione, la *visio* si chiude con una vera e propria apparizione, in quanto dinanzi agli occhi dell'imperatore compare proprio *l'enfant Luois, qui rappelle un peu la suit d'héros fondateurs de Rome qu'Anchise montre à Énée*⁴⁵⁴. In realtà questo *infans* non rimanda soltanto – come sottolinea Carozzi – al VI libro dell'*Eneide*, ma l'autore stesso – per mezzo di uno spettatore che assiste alla scena della rivelazione, ovvero Lotario – esplicita che

⁴⁵³ Cavazza, *La Visio Karoli* (Crassi), *gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L) cit.*, p. 43. “«L'impero che hai tenuto finora deve riceverlo per diritto ereditario Ludovico, figlio di mia figlia»”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 30. Questo *infans* è Ludovico III, re di Provenza e re d'Italia. Egli era figlio del duca di Borgogna Bosone e di Ermengarda, a sua volta per l'appunto figlia dell'imperatore Ludovico II. Una volta morto il padre Bosone, è proprio la madre Ermengarda che lo spinge a recuperare il suo potere, in virtù della sua discendenza dalla stirpe imperiale carolingia stessa. Nell'887, la madre riesce a farlo avvicinare a Carlo il Grosso, a tal punto che quest'ultimo decide di riconoscerlo come figlio adottivo. In realtà, con questo atto l'imperatore vuole solo tutelarne le ambizioni per ricostruire il regno paterno e non pensa a lui come a un possibile erede del titolo imperiale. Alcuni fautori di Ludovico, però, vedono in tale adozione una designazione per la corona imperiale e, probabilmente, proprio in seno a questi ambienti viene composta la *Visio Karoli*, volta a sostenere la sua incoronazione come degno successore di Carlo. Le informazioni per redigere questa nota sono state tratte dalla voce *Ludovico III, re di Provenza, re d'Italia e imperatore*, in M. Marocchi, *Dizionario Biografico degli italiani*, 66 (2006).

⁴⁵⁴ Carozzi, *La Vision de Charles le Gros*, in *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., p. 363. Qui Carozzi fa riferimento al VI libro dell'*Eneide*, dove Enea scende nelle profondità dell'Averno e incontra il padre Anchise. Infatti, quest'ultimo gli predice la straordinaria fortuna della sua stirpe, mostrandogli le anime che sarebbero appartenute ai discendenti suoi e di Enea stesso e che attendevano di incarnarsi nei maggiori eroi della storia di Roma, (Cfr. *Eneide VI*, vv. 752-787).

«Talis uidetur esse infans, qualis ille puer fuit quem statuit Dominus in medio discipulorum, et dixit
“Talius est regnum celorum, dico uobis, quia angeli eorum uident faciem patris mei, qui in celis est”
[...]»⁴⁵⁵.

Il messaggio politico è così corredato di una forte valenza simbolica, ma soprattutto religiosa. Tuttavia, nonostante la presenza di quest'immagine finale dell'*infans* positiva e dal sapore scritturale, l'intera *visio* è caratterizzata da un tono eminentemente pessimistico e – come sottolinea Carozzi – ciò è evidente in particolar modo nella rappresentazione dei *justes jugements de Dieu*, che manifestano la situazione di estrema decadenza che sta attraversando la dinastia carolingia. Inoltre, subito dopo la “deriva” dal tono mitico-religioso, il redattore chiude la *visio* ricorrendo nuovamente – proprio come in apertura al testo – a una formula tipica del linguaggio diplomatico: *Denique sciant omnes velint an nolint [...]*⁴⁵⁶. Questa è come se fosse una sorta di notifica posta in un atto ufficiale e crea una ripetizione testuale, perché è funzionale a ribadire con forza il messaggio stesso veicolato da Ludovico e affidato a Carlo nell'aldilà, ovvero che, a prescindere dal volere degli uomini, ma per volontà divina tutto l'impero si riunirà nelle mani di Ludovico. Inoltre, tale predizione ha una valenza talmente forte che è come se fosse destinata a vivere anche oltre l'esistenza stessa di Carlo, poiché si sottolinea che, sebbene egli sia condannato a morire nel breve periodo e non possa agire in prima persona per realizzare la profezia, sarà Dio in persona a concretizzarla. La *visio* si chiude così con una frase formularia, volta tanto a esaltare la potenza divina, quanto a trasmettere implicitamente la portata di tale vaticinio:

Et quod super ipsum non proualeo agere, praeipiente me articulo uocationis mee; deus qui uiuorum dominatur et mortuorum illud perficiet et confirmabit cuius eternum regnum et sempiternum imperium permanet sine fine in saecula saeculorum amen⁴⁵⁷.

Come si può osservare, non a caso, l'ultima parola che chiude la *visio* è proprio *amen*.

5.3 Contraddizioni e struttura ibrida della *Visio Karoli*

Sebbene la *Visio Karoli* inizi come un *raptus in spiritu* avvenuto per mezzo di una figura candidissima – la guida che lo condurrà nella sua esperienza oltremondana – fin da subito, però,

⁴⁵⁵ Cavazza, *La Visio Karoli* (Crassi), *gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L)* cit., pp. 43-44. “«Il bimbo pare come quello che il Signore pose in mezzo ai discepoli, quando disse “Il regno dei cieli è di tali piccoli: vi dico che i loro angeli vedono la faccia del Padre mio che è nei cieli”[...]»”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 31.

⁴⁵⁶ Ivi, p. 44. “Sappiano, dunque, tutti che, col loro volere o no, [...]”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 31.

⁴⁵⁷ Ibidem. “[...] e poiché io non sono in grado di dare compimento a questa decisione, dato che l'ora della chiamata mi strappa prima alla vita, la realizzerà e la consoliderà Dio, che domina sui vivi e sui morti, il cui regno e impero sempiterno resterà senza fine nei secoli dei secoli”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 31.

appaiono anche elementi riferiti alla corporeità di Carlo. Infatti, il suo *ductor* lo lega immediatamente a sé tramite un *glomerem lineum*⁴⁵⁸ e lo ammonisce di annodarsi tale filo luminoso *in police manus dextere*⁴⁵⁹, affinché possa condurlo sano e salvo *in labirintheas infernorum penas*⁴⁶⁰. Come si può notare, nel testo c'è una sorta di contraddizione, in quanto l'autore prima dichiara che *Karolus* si trova nell'aldilà soltanto *in spiritu* e poi nomina un elemento tanto corporeo – e anche legato alla quotidianità – come il gomitolino: strumento idoneo a tenerlo saldamente ancorato alla sua guida. Ma non solo, poiché cita parti del suo corpo – in questo caso il pollice, ma altrove si riferisce alle sue scapole, alla schiena, agli occhi – come se egli fosse fisicamente presente nell'aldilà. Queste apparenti contraddizioni si spiegano perché l'autore, volendo creare una visione politica perfetta e dotata di tutti i crismi, ricorre a vari motivi che caratterizzano l'ormai noto genere visionario, ma in parte finisce per contraddirsi. Comincia così usufruendo del consueto *topos* del rapimento estatico, che ben si addice alla motivazione politica per cui è stata composta la *visio* stessa, dato che – come si è già esplicitato – tali visioni non si innescano tramite il miracolo divino, correlato alla malattia/morte apparente del protagonista. Poi, però, è come se la narrazione gli

⁴⁵⁸ Il ricorso al gomitolino di lino è fondamentale nella *visio*. Infatti, è un oggetto che può rimandare ad alcuni significati simbolici molto complessi. Innanzitutto, dato che, come afferma il *ductor* stesso, serve per guidarlo nel labirinto delle pene infernali, rimanda al filo di Arianna. Però, come nota Carozzi, l'uso è differente. Infatti, mentre Teseo usa il filo come via d'uscita dal labirinto, Carlo il Grosso lo utilizza per orientarsi nel suo viaggio tra i regni dell'aldilà. In più, rappresenta un legame indissolubile tra il *viator* e il *ductor* stesso, cosa che non avviene nel mito, dato che Teseo affronta da solo il suo percorso. Inoltre, possiede una caratteristica peculiare: la luminosità. Questa notazione rimanda inevitabilmente al contesto stesso della *visio*, poiché essendo uno strumento nelle mani del *ductor* – che è una figura angelica – non può che emanare luce divina. Tale gomitolino acquista ulteriori significati simbolici poiché in chiusura alla *visio* – proprio come all'inizio si era presentato in forma sferica – dal momento in cui Carlo lo snoda dal suo pollice, questo si riavvolge su di sé e ritorna nella sua forma originaria. Tale sfera rimanda a «la boule que les empereurs tiennent en main, figure du monde et en outre, ici, symbole solaire» cfr. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., pp. 365-368, p. 366. Sempre alla fine della *visio* tale gomitolino, o meglio il filo di lino, acquisisce ulteriori significati, perché si presta a vari giochi di parole. Il primo *lineus-linea* è volto a rappresentare il filo sottile della vita di Carlo il Grosso, letteralmente appesa a un filo, poiché sta per morire. Il termine *lineum* si presta anche per indicare la linea di parentela che lega Carlo e il suo successore Ludovico. Non a caso il filo si trasforma in un vero e proprio mezzo di successione, poiché Carlo tramanda il potere all'*infans*, simbolicamente, slegandosi il filo dal pollice e passandoglielo. Le informazioni per redigere la nota sono state tratte dal volume sopraccitato di Carozzi.

⁴⁵⁹ Ivi, pp. 40-41. “[...] sul pollice della tua mano destra”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 28. La specifica del pollice destro potrebbe non essere casuale. Infatti, come spiega Carozzi, il pollice destro è legato ad alcune usanze presenti nelle pratiche di cancelleria, in particolare quelle relative alla sigillatura degli atti. Inoltre il pollice nella gestualità comune, se alzato o unito all'indice, rappresenta un segno di approvazione. Nella *visio* questo è il mezzo attraverso il quale si stringe un legame indissolubile tra il *viator* e la guida stessa.

⁴⁶⁰ Ibidem. “[...] nel labirinto delle pene dell'inferno”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 28. La scelta di tale vocabolo per descrivere la sede infernale, probabilmente, non è casuale. Infatti tra i tre regni oltremondani visitati da Carlo il Grosso, l'inferno è quello che ha una struttura più complessa ed è anche caratterizzato dalla presenza di veri e propri ostacoli naturali che minano il percorso del *viator*. Data la natura stessa del luogo e il valore simbolico che ha – essendo il posto destinato alla dannazione eterna – è normale che sia presentato in tale modo, ma la scelta di definirlo *labyrinthus* si può ricollegare anche al ruolo fondamentale che svolge in tale sede il gomitolino. Effettivamente, l'inferno sembra un labirinto a tutti gli effetti, in cui il *viator* deve sconfiggere simbolicamente il proprio “minotauro”, rappresentato sia dai demoni che cercano di impossessarsi di lui, sia allegoricamente dal peccato di commettere ingiustizie e crimini per la propria cupidigia. Ovviamente, compare poi anche il “filo di Arianna” che, nel caso del mito di Teseo serve per uscire dal labirinto dopo che egli ha sconfitto il minotauro. In questo caso, invece, serve sia per trascinare Carlo fisicamente oltre gli ostacoli che incontra nella valle infernale sia per condurlo sano e salvo fuori da tale luogo.

sfuggisse di mano, poiché l'esperienza di Carlo va ben al di là del semplice sogno estatico, diventando un vero e proprio viaggio attraverso i regni oltremondani. Per questo motivo, si può sia individuare un itinerario percorso dal *viator* – con riferimenti direzionali e notazioni di movimento corporee – sia una topografia dell'aldilà, poiché l'oltre mondo visitato da Carlo – rispetto a quello attraversato da altri *viatores*, protagonisti di *visiones* politiche – non è sommario, ma fortemente caratterizzato.

Per quanto concerne l'itinerario oltremondano di Carlo, si è già sottolineato come il *viator* – anche in questo caso – sia accompagnato da una guida, rappresentata come di consueto da un angelo luminosissimo, che dirige il suo percorso. Qui, però, si inserisce un elemento inedito, poiché il *ductor* dispone di un gomitolino luminosissimo che serve sia a legare fisicamente a sé il viaggiatore al fine di condurlo sulla retta via, sia metaforicamente a orientarlo come una specie di stella cometa, grazie alla fortissima luce che emette. In realtà, come si vedrà, questo strumento nelle mani della guida, oltre a essere funzionale all'orientamento del *viator* nello spazio oltremondano, assume anche altre funzioni – come quella di difesa, poiché con la sua luce protegge più volte il protagonista dai demoni, respingendoli – e implicazioni simboliche. In ogni caso, è come se questo *glomus lucifluus* tracciasse visivamente l'itinerario stesso del *viator*, creando una sorta di mappa orientativa per seguire il percorso – tortuoso – affrontato da Carlo, per giungere finalmente alla rivelazione profetica che gli spetta. Sebbene il viaggio inizi con un movimento ascensionale e anche con connotazioni prettamente spirituali – poiché il *viator* racconta di essere stato sollevato in spirito dalla guida – subito dopo, i verbi che si utilizzano per descrivere il percorso dei due personaggi nell'aldilà sono concreti e si riferiscono a movimenti corporei. Si ritrovano infatti gli usuali verbi di moto, quali per esempio *praecedere*, *ducere*, *ire*, *gradi* e la coppia *ascendere* e *descendere*, strettamente correlata alla conformazione topografica stessa dell'aldilà. Inoltre, il redattore inserisce anche un riferimento spaziale, perché il paradiso è – come di consueto – collocato a destra. Infatti la guida dice a Carlo:

«Sequere me ad dexteram lutulentissime uallis Paradisi»⁴⁶¹.

Tale specifica sembra strana, poiché è l'unica notazione spaziale che si ritrova nel testo per circoscrivere i regni oltremondani. Infatti, a differenza di Beda che descrive accuratamente tutte le collocazioni spaziali del suo aldilà – cogliendone il simbolismo cristiano insito in tali riferimenti – il redattore della *Visio Karoli* non cura questo aspetto, ma è come se ricorresse a tale notazione,

⁴⁶¹ Ivi, p. 43. “Seguimi a destra, nella splendidissima valle del paradiso”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 30.

perché ormai è la posizione standard, universalmente riconosciuta anche dall'uditorio stesso in cui trovare il regno dei cieli.

Ma dove si svolge questo viaggio “politico”? Innanzitutto, il percorso oltremondano intrapreso dal *viator* si “dipana” – tenendo sempre in mente l'immagine del gomito che si srotola per mostrare la via a Carlo – attraverso un aldilà tripartito, perché egli ha la possibilità di accedere all'inferno, al purgatorio e infine al paradiso. Inoltre, lo scenario che gli si para dinanzi agli occhi è ricchissimo ed è caratterizzato sia dalla presenza di motivi tradizionali, sia «da tutta una nuova serie di particolari atti a stimolare l'immaginazione del lettore»⁴⁶². In particolare, nel labirinto infernale scorge valli profondissime e infuocate, *plene puteis ardentibus pice et sulphure, plumbo et cera et adipe*⁴⁶³. Già da questa breve descrizione infernale e dalla presenza di quest'enumerazione è evidente come la rappresentazione sia sovrabbondante di particolari, quasi eccessiva. Infatti, non si ritrova soltanto la valle con i pozzi ardenti, ma l'inferno è attraversato anche dal fiume igneo – dove le anime dei peccatori sono immerse a diverse altezze – e ci sono perfino montagne di fuoco e fornaci incandescenti di pece e zolfo, *plenas magnis draconibus et scorpionibus et serpentibus diuersi generis*⁴⁶⁴. Come si può notare, anche la fauna infernale è molto più variopinta poiché appaiono dragoni, scorpioni e serpenti: tutti animali contrassegnati da una connotazione fortemente negativa e simboli, non a caso, del demoniaco. Poi, per passare dall'inferno al purgatorio – come avviene anche nella *visio Drychtelmi* – Carlo scende in una valle caratterizzata da un lato tenebroso, avviluppato dalle fiamme e infestato da orrendi giganti che attizzano il fuoco e dall'altro lato, luminosissimo. Nel mezzo dell'oscurità propria della zona buia, all'improvviso scorge una tenue luce, che cerca di squarciare le tenebre infernali. Quest'ultimo luogo è proprio il purgatorio, caratterizzato dalla presenza emblematica e originale di due tini, perché, come si vedrà, qui si trovano le anime imperfette di coloro che devono ancora purificarsi e scontare la propria pena, prima di poter accedere al regno dei cieli. Infine, l'imperatore raggiunge la splendente valle del paradiso, che rispetto agli altri due regni oltremondani è stilizzata, in quanto rappresentata soltanto tramite il *topos* della luce divina accecante, che pervade tutto e quello della presenza di pietre preziose. Ma a cosa si deve questa differenza sostanziale nella raffigurazione paradisiaca, rispetto a quella degli altri due regni? È funzionale alla *visio* stessa e a quanto vuole trasmettere il *viator*/il creatore. Infatti, nell'inferno e nel purgatorio è importante il contesto, lo scenario nel quale si sviluppa la *visio*. Nel primo caso, poiché serve a far emergere le pene esemplari a cui sono

⁴⁶² Ciccicarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., p. 61.

⁴⁶³ Cavazza, *La Visio Karoli (Crassi), gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L) cit.*, p. 40. “[...] piene di pozzi ardenti di pece e zolfo, di piombo e di cera e grasso”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 28.

⁴⁶⁴ Ivi, p. 41. “[...] piene di grandi dragoni e grandi serpenti e scorpioni di ogni genere”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 29.

sottoposti i dannati, mentre nel secondo in quanto fa risaltare gli strumenti di intercessione, adatti ad aiutare le anime di coloro che sono “intrappolati” in tali luoghi di purgazione. Nel paradiso, invece, tutto ciò non serve, perché questa è la sede in cui Carlo riceve la rivelazione profetica. Di conseguenza, l’attenzione dell’uditorio deve essere interamente predisposta alla ricezione di tale messaggio e un’ambientazione scarna e minimale è volta proprio a far concentrare il lettore, affinché possa cogliere il senso, che avvalorata tutta l’esperienza del *viator* stesso.

La cura e l’impegno posti dal redattore nel delineare tanto il panorama oltremondano quanto il percorso stesso del *viator* mettono in luce anche la struttura peculiare della *visio*. Come si è già detto, questa non segue lo schema archetipo tradizionale delle *visiones*, sia per il fine politico per cui è stata composta, sia perché assume caratteristiche proprie, ibride tra due generi: quello della visione e quello del viaggio.

In particolare, l’essenza politica influisce sulla struttura stessa della *visio*, in quanto rende impossibile l’esatta applicazione del modello individuato da Segre – e già utilizzato nei capitoli precedenti – per rappresentare lo sviluppo dell’azione nelle visioni. Infatti, il filologo individua tre momenti salienti che caratterizzano tanto l’azione divina – ovvero elezione, istruzione e missione – quanto quella umana: buona volontà, apprendimento e testimonianza. Questo modello tripartito, però, non ha senso applicato alla *Visio Karoli*. Più precisamente, l’unica fase presente – sia dal punto di vista divino sia da quello umano – è la seconda: la cosiddetta fase di istruzione e apprendimento. Infatti, il *viator* nel suo viaggio oltremondano non è istruito direttamente da Dio, ma apprende tramite i colloqui con gli abitanti che incontra nell’aldilà. Per quanto concerne le altre due fasi, la prima – quella di elezione/istruzione – è completamente assente, in quanto il protagonista – com’è già stato sottolineato – è stato selezionato sulla base della sua identità di uomo politico, non per eventuale concessione divina o per particolari meriti personali che lo rendono idoneo. Invece, il terzo momento – quello dedicato alla missione/testimonianza – potrebbe essere individuato nella *visio*, ma è rivisitato. Di fatto, relativamente alla missione divina, il *viator* non riceve alcun mandato missionario, ma, al contrario – com’è già stato rilevato – è destinatario di una profezia dai risvolti politici che, non a caso, gli viene consegnata da un esponente politico stesso. Di conseguenza, data la sfumatura politica della rivelazione che riceve, anche la testimonianza stessa non è soltanto l’attestazione canonica del viaggio nell’aldilà con la relativa emendazione e purificazione che ne consegue, valida tanto per il visionario stesso quanto per chi ha la possibilità di ascoltare la sua storia, ma assume prerogative diverse. Analogamente il *viator*, pertanto, non è soltanto un testimone morale di quanto esperito nell’aldilà, ma diventa a tutti gli effetti una specie

di portavoce politico e la sua testimonianza è funzionale a modificare e orientare il corso storico degli eventi.

Invece, la configurazione ibrida tra viaggio e *visio*, che caratterizza l'avventura oltremondana di Carlo, influenza la possibile analisi morfologica che può essere condotta sulla sua storia. Infatti, se da un lato – analogamente alla visione/viaggio di Dritelmo – si possono individuare e si sovrappongono alcune funzioni appartenenti allo schema del viaggio, dall'altro lato, però, vengono meno altri elementi considerati imprescindibili per la *visio*, quali per esempio il già citato *topos* della morte/apparente e la *peregrinatio*, intesa esclusivamente come cammino verso la salvezza ultraterrena. Pertanto, considerata la natura peculiare di tale *visio*, si possono riconoscere i seguenti momenti:

1. Situazione iniziale: presentazione ufficiale del personaggio, che si introduce limitandosi a esporre le sue qualifiche di uomo politico per poi passare a descrivere la sua condizione prepartenza.
2. Il *raptus in spiritu*: Carlo, mentre cerca di addormentarsi, è come se cadesse in *trance* o vivesse un vero e proprio sogno/incubo a occhi aperti – poiché non dichiara di essersi addormentato, ma precisa soltanto che stava cercando di prendere sonno – tramite il quale, all'improvviso, si trova nell'aldilà. Questo trasferimento spaziale nell'oltremondo rimane vago e poco connotato, ma si capisce che il protagonista ha “varcato” la soglia dell'aldilà, poiché è subito accolto dalla sua guida. Anzi, il *ductor* stesso sembra proprio il mezzo attraverso il quale l'*imperator* è giunto nell'aldilà, poiché Carlo dichiara che ad averlo sollevato in spirito era stata una figura candidissima. Tale guida da un lato è caratterizzata dal solito aspetto angelico, dall'altro rimanda anche alla figura del “donatore”⁴⁶⁵ presente nei racconti di magia. Infatti, non a caso, prontamente porge al *viator* stesso una specie di “dono magico”: il gomitolo luminoso. Tale gomitolo diventa fondamentale e si sostituisce quasi alla guida stessa – che, come si vedrà, riveste un ruolo perlopiù marginale all'interno della *visio* – tanto che, talvolta, il *viator* sembra condotto e guidato nell'aldilà proprio soltanto da questo oggetto misterioso e luminosissimo.
3. Il racconto diretto della visione e la vera e propria rappresentazione dell'aldilà: in seguito all'incontro con la guida e, dopo aver ricevuto il gomitolo “magico” funzionale a orientarlo nello spazio tortuoso dei regni oltremondani, inizia il viaggio dell'imperatore. Qui, non solo

⁴⁶⁵ Termine derivante dall'analisi morfologica condotta da Tardiola sui viaggi. Per l'analisi completa si veda Tardiola, *Il viaggio*, in *I viaggiatori del paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'Aldilà prima di Dante* cit., pp. 17-19.

si ritrova «la sistematica descrizione dei luoghi di cui si compone l'oltretomba»⁴⁶⁶, ovvero la consueta topografia oltremondana, ma si introduce la cosiddetta demografia dell'aldilà. Per quanto concerne quest'ultimo punto, più precisamente, Carlo ha la possibilità di incontrare e anche di dialogare con vari “abitanti” dei regni oltremondani che, se collocati nell'inferno o nel purgatorio, fungono da “monito vivente” e sono funzionali a trasmettergli insegnamenti esemplari. Se abitano invece nella valle gloriosa del paradiso, gli tramandano informazioni fondamentali e verità ultime – che assumono il tono di vaticini – sulla sua sorte futura e sul destino stesso del suo impero. Per quanto riguarda l'aldilà – com'è già stato sottolineato – si tratta sì di un oltretomba tripartito, ma l'inferno in particolar modo e in parte anche il purgatorio sono caratterizzati dal susseguirsi di vari spazi e motivi, che connotano tali aree di pena e purgazione. Infatti Carlo visita:

- Il *labyrinthus infernorum*: zona caratterizzata da vari *topoi* che vengono sapientemente orchestrati, al fine di trasmettere uno scenario infernale orribile e completo. In particolare, Carlo prima attraversa una valle profondissima e piena di pozzi ardenti in cui ribolle una strana miscela di varie sostanze, poi scala montagne altissime, sempre infuocate e da qui vede sgorgare fiumi infernali incandescenti, nei quali sono immersi alcuni peccatori. Sulle rive di questi fiumi ignei sono anche presenti delle fornaci di pece e zolfo, ricolme di creature terribili (draghi, serpenti e scorpioni), che fuoriescono incessantemente come se fosse un gigantesco “formicaio infernale”.
- La valle “bifronte”: questa è una sorta di area liminare, perché presenta un fianco tenebroso e allo stesso tempo incandescente, in quanto “vomita” fiamme e un lato, al contrario, caratterizzato da una luce tanto gradevole e splendente dall'essere ineffabile. Il fianco tenebroso rappresenta lo spazio volto alla purificazione, il purgatorio, mentre l'altro lato è il paradiso, accessibile soltanto a coloro che possono godere del premio divino, dopo essersi purgati. È proprio nella rappresentazione del versante destinato alla purgazione delle anime che «si inserisce l'elemento più originale dell'intera visione, caratteristico solo di questo purgatorio: al tenero chiarore di una luce albeggiante su tanti orrori si distinguono le acque di due fonti, l'una bollente e l'altra tiepida e limpida che vanno a riempire due *dolia*»⁴⁶⁷. Questi due tini sono fondamentali, in quanto le anime vi si immergono per purificarsi e

⁴⁶⁶ Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.* cit., p. 52.

⁴⁶⁷ Ivi, p. 62.

alternano il passaggio dal tino bollente a quello tiepido, potendo trovare sollievo in quest'ultimo, proprio grazie all'intercessione di terzi.

- La splendentissima valle del paradiso: è collocata a destra ed è caratterizzata dalla luminosità. Qui, di nuovo, Carlo non solo incontra abitanti dotati di nome proprio, ma le anime dei beati sono figure gloriose, curiosamente descritte tramite elementi concreti. Infatti, appaiono coronate da diademi preziosi e sedute su troni maestosi in topazio. Il ricorso a tali immagini e pietre preziose non è casuale, ma ha una propria valenza simbolica⁴⁶⁸.

Suddividendo questa parte relativa al racconto della *visio* in sottofunzioni, si alternano rispettivamente:

- a. il passaggio per la valle profondissima e l'incontro con le anime sciagurate dei vescovi di suo padre e di alcuni suoi zii – immersi nei pozzi incandescenti che costellano il pendio – che gli spiegano di trovarsi in questo luogo, poiché sono stati seminatori di discordia e amanti di omicidi e rapine. Qui, c'è anche una prima “lotta con il cattivo”⁴⁶⁹, ovvero un doppio tentativo di cattura da parte dei diavoli, che però alla fine fallisce in entrambi i casi;
- b. la scalata della montagna infernale, dove sgorgano fiumi e paludi che ribollono e la vista di altre anime di peccatori – descritti come se fossero una marmaglia indistinta – immersi in tali acque, che gridano a Carlo di essere sottoposti a tali torture, poiché hanno commesso azioni violente, guidati dalla cupidigia terrena. Nuovamente, i

⁴⁶⁸ Le pietre preziose sono spesso presenti nelle *visiones*, sia perché hanno il potere di riflettere la luce – aumentando così ancora di più la potenza della luminosità che pervade il paradiso – sia perché – nel caso in cui si ricorra a nomi specifici di pietre – si vuole simboleggiare una qualche particolarità specifica, tramite l'attribuzione di una qualità data alla pietra preziosa stessa. In questo caso, nella *Visio Karoli* si ritrova soltanto il riferimento a una corona di diademi preziosi e a una pietra meravigliosa e gigantesca in topazio, su cui siedono le anime dei beati. Per quanto concerne il primo simbolo, l'applicazione di una gemma centrale sulla corona rimanda all'idea che il sovrano sia stato eletto direttamente da Dio, re di tutti i re. Inoltre, le insegne imperiali sono corredate e arricchite di pietre preziose «non solo per il loro valore economico e per ragioni estetiche, ma anche per il loro simbolismo. Le caratteristiche delle gemme sono durezza, colore, luminosità e virtù, come il sovrano deve essere perseverante, virtuoso, infallibile e prestigioso», cfr. E. Schoonhoven, *Fra Dio e l'imperatore: il simbolismo delle pietre preziose nella Divina Commedia*, «Dante: Rivista Internazionale di Studi su Dante Alighieri» 3 (2006), pp. 69-93, p. 75. Di conseguenza, venivano poste tali pietre sulla corona sia per proteggere il sovrano stesso, sia per rinvigorire tali virtù derivanti dalle pietre stesse. Il topazio, invece, ha la fama di essere la pietra dotata di massimo splendore. Infatti, in epoca carolingia – non a caso proprio l'epoca in cui si iscrive la *Visio Karoli* – i poeti mediolatini per elogiare e lodare l'onore delle persone di alto rango, li descrivono come “più risplendenti che il topazio”. Inoltre, il topazio simboleggia proprio anche «i Santi e le loro virtù» (cfr. Schoonhoven, *Fra Dio e l'imperatore: il simbolismo delle pietre preziose nella Divina Commedia* cit., p. 78) e non a caso lo si ritrova utilizzato nella *visio* per descrivere il trono su cui siedono le anime dei beati. Le pietre e le gemme preziose “invaderanno” poi anche le tre cantiche della *Divina Commedia* dantesca, assumendo sfumature e connotazioni sempre più svariate e ricche. Anche in Dante, il topazio si troverà utilizzato soltanto per descrivere il *Paradiso*. Per ulteriori informazioni si veda il saggio – già citato e utilizzato anche per la redazione della nota stessa – di Schoonhoven, *Fra Dio e l'imperatore: il simbolismo delle pietre preziose nella Divina Commedia*.

⁴⁶⁹ Altro termine derivante dall'analisi morfologica condotta da Tardiola sui viaggi. Per ulteriori informazioni bibliografiche si veda la nota 465.

diavoli – questa volta sotto forma di draghi spaventosi – cercano di acciuffare il *viator*, fallendo però miseramente nel loro intento. Questo momento può essere etichettato nuovamente come “seconda lotta con il cattivo”;

- c. l’attraversamento della valle del purgatorio. In questo luogo eterogeneo, Carlo incontrerà i primi abitanti oltremondani dotati di una propria identità, che gli spiegano il funzionamento dei suffragi. Qui si trova anche l’avviso relativo a un suo imminente ritorno al corpo e una prima premonizione – riguardante il suo destino di purgazione – accompagnata dal monito di emendarsi, al fine di evitare tale sorte;
 - d. la visione del paradiso, dove incontra i suoi avi che gli comunicano una seconda premonizione, questa volta attinente al destino del suo impero. Qui si trova il messaggio politico insito nella *visio* stessa e avviene un *factum mirabile*. Infatti, c’è una sorta di passaggio di consegne oltremondano – fortemente simbolico – tra Carlo e l’*infans*, legittimo erede del suo trono. Tale scena è un supporto visivo, volto a consolidare quanto gli è stato annunciato dai suoi parenti. Inoltre, sempre tenendo in considerazione l’analisi di Tardiola relativa ai viaggi oltremondani, questo momento potrebbe costituire anche una specie di appendice, ovvero il momento della cosiddetta “trasfigurazione”. Questa solitamente si concretizza «nell’assunzione di un *nuovo aspetto fisico*»⁴⁷⁰, che qui non avviene esplicitamente o meglio tale cambiamento non coinvolge il *viator* in prima persona. Ciò che si trasforma, infatti, è il gomitolo, che dopo essersi srotolato tra i vari regni oltremondani per orientare il percorso del *viator*, si riavvolge nuovamente – tornando nella sua forma sferica originale – diventando simbolo del potere regale, ovvero del globo⁴⁷¹ retto metaforicamente dagli imperatori.
4. Lo schematico racconto del ritorno al corpo e le condizioni di Carlo *post visionem*: qui, c’è un’ellissi narrativa importante relativa a questo aspetto, in quanto viene soltanto frettolosamente riportato che, all’improvviso, il suo spirito torna nel corpo, ma non viene spiegato come succede. Si sottolinea però, curiosamente, che il *viator* è stanco. Tale specifica può tanto spiegarsi in relazione alla sua esperienza visionaria – perché dopo aver vissuto tale viaggio è normale che sia provato – quanto ricollegarsi all’inizio stesso della

⁴⁷⁰ Tardiola, *Il viaggio*, in *I viaggiatori del paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell’Aldilà prima di Dante* cit., p. 18.

⁴⁷¹ Tale immagine potrebbe derivare da un nuovo gioco di parole: quello tra *glomus* e *globus*. Sia Prisciano sia Fortunato attestano la confusione di tali nomi e «cette assimilation de la pelote à un boule a provoqué le transfert du caractère solaire de la seconde sur la première», cfr. Carozzi, *Le voyage de l’âme dans l’au-delà d’après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* cit., p. 367. Qui, infatti, il *glomus* è luminoso sia perché la sua luce è uno strumento per tenere a bada i demoni, sia poiché alla fine è funzionale a rappresentare l’immagine della *potestas imperii*, simboleggiata a sua volta tramite la sfera solare stessa.

visio, in cui viene descritto l'*imperator*, che si accinge ad andare a letto e si rigira, nella speranza che lo colga il sonno.

5. La dichiarazione finale di Carlo: sembra quasi che il *viator* stia tenendo un vero e proprio discorso ufficiale per annunciare il proprio erede e l'avverarsi di tale vaticinio, a prescindere dalla sua persona, poiché è una decisione divina. Di conseguenza, questa si avvererà anche al di là di Carlo stesso, destinato a morire prima di poter compiere tale mandato.

Riprendendo la ripartizione strutturale di Segre e considerandola in rapporto al tentativo di suddivisione morfologica della *Visio Karoli*, nella seconda fase che possiamo etichettare come apprendimento/istruzione rientrerebbero così i punti 2 e 3. Il sottopunto (d) è a cavallo tra la fase di apprendimento/istruzione e l'ultima fase "rivisitata", ovvero quella della testimonianza/missione. Infatti, se da un lato il *viator* riceve ulteriori istruzioni circa la profezia che gli è stata affidata, dall'altro riceve una specie di missione politica, da mettere in atto e da testimoniare e diffondere, una volta tornato in vita. Al momento di testimonianza e missione appartengono anche i punti 4 e 5, anche se – come si è già sottolineato – non si tratta di una vera e propria testimonianza, ma più di un imperativo che si verificherà a prescindere dalla testimonianza – e perfino dall'esistenza – del *viator* stesso. Il punto 1 rimane escluso, in quanto è una specie di cappello introduttivo alla *visio*, che non rientra in nessuna delle funzioni individuate da Segre.

5.4 Brevi cenni sulla tradizione del testo e sulle sue edizioni

5.4.1 Testimonianze indirette: riscritture latine

Il testo della *Visio Karoli*, avendo goduto di particolare fortuna nel corso dei secoli «in virtù del suo contenuto di affascinanti *miracula* e profezie»⁴⁷², è stato edito più volte e ha una storia testuale molto complessa. Infatti, la *visio* non solo si è trasmessa autonomamente in vari manoscritti⁴⁷³, ma anche all'interno di testi storici e vere e proprie cronache. Tralasciando l'analisi dei manoscritti e delle miscellanee che tramandano la *visio* – poiché in questo caso non si tratterebbe di vere e proprie riscritture e rielaborazioni, ma di semplici copie volte a diffondere l'opera – ciò che è interessante da esaminare sono le versioni della *visio* contenute in opere di altro genere. Infatti, questo gruppo così eterogeneo di testi, che include la storia dell'*imperator*,

⁴⁷² Cavazza, *La Visio Karoli* (Crassi), *gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L) cit.*, p. 23.

⁴⁷³ In particolare, un elenco completo dei manoscritti che tramandano la *Visio Karoli* come testo isolato lo si ritrova nella già citata opera di Poupardin, *La Visio Karoli Crassi, in Le royaume de Provence sous les Carolingiens (855-933) cit.*, pp. 324-325. Come si può notare, il più antico di questi manoscritti risale al X secolo – il ms. n. 764, conservato a St-Omer – mentre i più recenti sono del XV secolo. Il fatto che la *visio* si sia conservata insieme a questi testi miscellanei dimostra l'importanza e la risonanza che ha avuto all'epoca. Per uno studio più approfondito dei manoscritti che tramandano la *visio* si rimanda anche al saggio di W. Levison, *Zur Textgeschichte der Vision Kaiser Karls III*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde» 27 (1902), pp. 493-502.

costituisce la sua tradizione indiretta. In particolare, la *Visio Karoli* inizia a essere ripresa e a circolare inclusa in opere di altro genere – perlopiù storiche – a partire dal XII secolo e continua a essere apprezzata a tal punto dall’essere trasmessa e rimaneggiata da vari cronisti fino al XV secolo⁴⁷⁴. Come si vedrà, la notorietà di questa storia nel corso dei secoli potrebbe anche essere dovuta al fatto che è stata introdotta in opere di autori che, a loro volta, hanno goduto di particolare fama, quali per esempio lo storico inglese Guglielmo di Malmesbury con i suoi *Gesta Rerum Anglorum*.

Il primo autore che sembra riprendere la *visio*, inserendola nel proprio lavoro a carattere storico, è Ariulfo di Oudenburg⁴⁷⁵. Egli, infatti, all’inizio del XII secolo compila il *Chronicon Centulense*, noto anche come la *Cronaca di Saint-Riquier*, perché riporta propriamente la storia dell’omonima abbazia. Ritrovare la *visio* in un’opera di questo genere è singolare, ma tale presenza è utile, in quanto tramanda *un curieux aperçu sur la vie publique et sur les passions des masses*⁴⁷⁶. In particolare, Ariulfo colloca la *Visio Karoli* nel capitolo XXI del terzo libro del suo *Chronicon*, intercalandola tra il capitolo XX – intitolato *De regibus Francorum, et de Guaramundo pagano sub quo ecclesia nostra combusta est* – volto a delineare una specie di genealogia dei re Franchi e a trattare il tema della devastazione delle chiese da parte dei pagani e il successivo, incentrato di nuovo sul tema prettamente religioso: *Ablatio Sancti Richarii ab Arnulfo Flandrensi*. Per comprendere appieno i risvolti di tale scelta, è interessante studiarne la collocazione all’interno dell’opera, perché permette di cogliere il taglio che ha voluto dare Ariulfo al racconto visionario di Carlo il Grosso. Infatti, nel capitolo XX è come se l’abate deviasse per un attimo dal racconto ufficiale degli eventi religiosi – o comunque più incentrati sulla vita a Saint-Riquier – indulgiando su temi più strettamente politici, in quanto è come se delineasse una sorta di panoramica sui re, predecessori proprio di Carlo il Grosso. Non a caso, si sente di dover giustificare questa parentesi “secolare”, dichiarando che i carolingi sono stati benefattori dell’abbazia stessa e, in generale, si sono dedicati anche alla fondazione di numerosi monasteri e luoghi sacri. Dopo aver abbozzato la storia del regno franco prima dell’ascesa di Carlo il Grosso, finalmente arriva proprio all’anno della

⁴⁷⁴ Si ricorda che nel presente studio si analizzeranno nello specifico soltanto i testi fino al XIII secolo, in quanto ciò che conta è capire e analizzare la tradizione indiretta della *visio* rispetto al testo originario, non solo al fine di studiarne le varie modifiche, ma soprattutto per indagare le possibili influenze di tale tipo di tradizione sulla *Commedia* dantesca. Infatti, trattandosi di testi noti e ampiamente circolanti, è possibile che Dante sia stato influenzato/ispirato in parte dalla lettura proprio di questi testi secondari, rimaneggiati. Saranno comunque nominate le opere che includono la *visio* dopo tale limite cronologico per comprendere la portata culturale di tale testo.

⁴⁷⁵ Ariulfo molto presto diventa monaco dell’abbazia di Saint-Riquier, in cui si forma. Essendo particolarmente portato per lo studio, riceve l’incarico di istruire i novizi. Successivamente, è costretto a lasciare l’abbazia, perché è nominato abate di Oudenburg. Per ulteriori informazioni circa la sua biografia si consulti J. Hénocque, *Historie de l’abbaye et de la ville de Saint-Riquier*, vol. 1, Amiens, A. Douillet et C. ie, 1880, pp. 425-432.

⁴⁷⁶ C. La Roncière, *Chronique de l’abbaye de Saint-Riquier (Ve siècle-1104)*, a c. di F. Lot, in *Bibliothèque de l’école des chartes*, 57 (1896), pp. 590-591, p. 591.

sua incoronazione imperiale: l'875⁴⁷⁷. L'abate introduce la figura dell'imperatore, sia ricorrendo alle sue qualifiche ufficiali – *rex* e *imperator* – sia sottolineando le sue qualità in quanto uomo di fede. Infatti, lo descrive come pronto a obbedire direttamente a Dio e rimarca che, già prima di diventare *imperator*, egli si era dimostrato caritatevole e impegnato dal punto di vista religioso, avendo contribuito con doni ed elargizioni alla ricostruzione delle chiese, distrutte dalle continue incursioni normanne. Questo però, come sottolinea Ariulfo, non è sufficiente a Dio, che lo considera ancora impuro, ritenendo che sia necessario che si purifichi ulteriormente dal *contagio facinorum*. È proprio a questo punto che

volente Deo, qui cuius vult miseretur, et quem vult indurat, ostensa sunt ei tormenta poenarum quibus peccatorum animae Dei iudicio plectuntur Quae postquam vidit, arbitramur eum satis admodum fuisse correptum; quippe qui eadem pati timuerit⁴⁷⁸.

Come si può notare, non c'è alcun riferimento alla profezia politica, che Carlo è destinato a ricevere nell'aldilà, ma l'abate rimarca che è stato selezionato da Dio, sulla base di un'esigenza esclusivamente religiosa. In questo modo, è come se Ariulfo, per introdurre il racconto della *visio*, anteponesse la consueta spiegazione parenetico-didascalica, assente – o meglio implicita – nel testo originario, che inizia *ex abrupto* con il rapimento estatico del *viator*. Dopo aver sintetizzato il motivo principe – dal suo punto di vista – per cui Carlo il Grosso ha potuto vivere la *visio*, decide di riportarne il testo integrale, ma si sente in dovere di giustificare questa digressione. Infatti, innanzitutto dichiara che l'ascolto di tale notizia, incutendo timore all'uditorio stesso, possa essere un valido strumento di purificazione. Poi si difende da ulteriori ed eventuali critiche, scrivendo anche:

Nemo autem ineptiae deputet quod ipsam visionem hic ponimus, quia ad hoc faciendum duae nos res attrahunt: una quidem ut ostendamus qualiter misericordiae Dei iudicio homo regius territus sit ne periret, et ut haec legentes talia que incurrere formidantes, ad lamenta poenitentiae se informant⁴⁷⁹.

Di nuovo, Ariulfo non fa alcuna menzione relativa alla ragione politica insita nella *visio* stessa, ma ribadisce che ciò che l'ha spinto a riportarla è la sua qualità eminentemente religiosa. Più precisamente, dichiara che non sia un'*ineptia* trascriverla. In primo luogo, perché mostra come

⁴⁷⁷ Si segnala che la data riferita alla sua incoronazione è sbagliata, perché Carlo il Grosso non è stato incoronato imperatore nell'875, ma nell'881. Invece nell'885 diventa anche re dei Franchi occidentali.

⁴⁷⁸ Hariulfus Aldenburgensis, *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier (Ve siècle - 1104)*, ed. F. Lot, Coll. de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, Parigi, 1894, pp. 1-284, p. 143, linea 14. “[...] per volontà di Dio, che ha pietà di chi vuole e punisce chi vuole, gli furono mostrati i tormenti delle pene tramite cui le anime dei peccatori sono torturate dal giudizio di Dio, poiché temeva di soffrire lo stesso”, (trad. italiana mia).

⁴⁷⁹ Ibidem. “Nessuno riterrà sciocco che mettiamo qui la visione stessa, perché due cose ci attirano a farlo: primo, che mostriamo come anche un re ha paura di perire nel giudizio di Dio misericordioso e secondo che, coloro che leggono tali cose, temendo anche loro di imbattersi, possano informarsi sui lamenti di penitenza”, (trad. italiana mia).

dinanzi al giudizio di Dio anche un re e un imperatore come lo stesso Carlo il Grosso possa sentirsi impotente e inerme, sottomesso quindi al volere divino. In secondo luogo, di nuovo, poiché considera la *visio* un monito, funzionale ad agire sulla coscienza del lettore che, scoprendo le terribili pene destinate ai peccatori, è sollecitato a emendarsi. Limitandosi a leggere quest'introduzione che motiva la sua scelta di introdurre la *visio* nel *Chronicon Centulense*, ci si aspetterebbe che Ariulfo modifichi il testo appositamente per dare maggiore risalto alle implicazioni morali, piuttosto che al messaggio politico. In realtà, come si vedrà analizzando la sua redazione, ciò non accade, perché la riporta rimanendo perlopiù fedele alla versione originaria. Una volta esaurito il racconto della *visio*, l'abate esorta il lettore a riflettere e a tenere bene in mente questa esperienza visionaria. Poi, dopo essere apparentemente uscito dal "seminato ufficiale" della sua opera, torna nuovamente a trattare tematiche concernenti la storia dell'abbazia.

Sempre agli inizi del XII secolo, più precisamente tra gli anni '20-'30 – la *Visio Karoli* si ritrova anche nei *Gesta Rerum Anglorum* dello storico inglese Guglielmo di Malmesbury⁴⁸⁰. Si tratta di un'opera storica – suddivisa in cinque libri – che parte dall'arrivo degli Angli⁴⁸¹ fino ad arrivare al 1120, con il regno di Enrico I⁴⁸². In particolare, il racconto di Carlo il Grosso è incluso nel secondo volume, dedicato – come afferma Guglielmo stesso nel prologo che antepone a tutta l'opera – alla monarchia del regno dei Sassoni occidentali, fino all'avvento dei Normanni. Più precisamente, a partire dal capitolo 110 – intitolato *De successoribus Caroli magni* – egli fa un breve *excursus* sulla dinastia carolingia, tracciandone una specie di carrellata di successori a partire da Ludovico il Pio – figlio di Carlo Magno – fino ad arrivare all'incoronazione di Carlo il Grosso:

⁴⁸⁰ Sulla biografia di Guglielmo di Malmesbury, sebbene sia un autore celebre – in particolare per la sua cronaca storica – non si conoscono molti dettagli. Si sa che è di origine sassone e che, probabilmente, suo padre era normanno. Egli entra presto nel convento di Malmesbury, in cui passa la maggior parte della sua vita. Qui, si dedica particolarmente allo studio, tanto da diventare anche bibliotecario del cenobio. La disciplina a cui però riserva maggior attenzione, non a caso, è proprio la storia, da lui considerata come «la regina di ogni formazione culturale, perché la storia “orienta l'animo a viver bene”, “dà sapore alle regole della vita, offrendo il piacere di conoscere quanto è avvenuto” e “con gli esempi che dà, incita i lettori a seguire i buoni comportamenti e a evitare quelli cattivi”», cfr. Guglielmo di Malmesbury, *Nota su Guglielmo di Malmesbury*, in *Gesta Regum*, a cura di I. Pin, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1992, pp. XLIII-L, p. XLIII. Guglielmo scrive tantissime opere – gliene vengono attribuite almeno una ventina – ma le più celebri sono i *Gesta Rerum Anglorum* – opera in cinque libri – e l'*Historia novella*, composta da tre libri. Per ulteriori informazioni circa la sua biografia e l'elenco completo delle sue opere si consulti la *Nota su Guglielmo di Malmesbury*, precedentemente citata.

⁴⁸¹ In particolare, Guglielmo di Malmesbury dichiara di voler narrare la storia dell'Inghilterra proprio dal punto in cui si era interrotto Beda nella sua *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, poiché – come dichiara nel prologo al primo libro – dopo di lui, nessuno si è occupato di tale materia in modo degno.

⁴⁸² Si tratta di Enrico I, figlio di Guglielmo il Conquistatore, che viene incoronato re nel 1100.

Deinde Carolus rex Suavorum, filius Lodowici regis Noricorum, monarchiam totius imperii Francorum et Romanorum assumit anno Verbi incarnati octingentesimo octogesimo quinto, indictione tertia⁴⁸³.

A questo punto, interrompe la narrazione più prettamente storica, in quanto dichiara di voler *intexere* la *visio* avuta da questo *imperator* – alla quale dedica interamente il capitolo successivo – reputandola memorabile e degna di essere ricordata – e di conseguenza riportata – tra le pagine della sua opera. Finita la breve parentesi riservata alla storia eccezionale di Carlo il Grosso, riprende esattamente da dove si è interrotto, tornando a elencare i successori di Carlo. Però, il taglio che adotta, in questo caso, non è eminentemente storico, in quanto il racconto stesso della *visio* – che affronta proprio il tema della designazione del successore di Carlo – influenza la presentazione della sua materia. Infatti scrive:

At vero in imperio successit Carolo isti Arnulfus rex, de genere imperatorio, tutor Lodowici pueri de quo superior visio narrat. Arnulfo ergo post quindecim annos defuncto, successit Lodowicus idem; quo mortuo, Conradus quidam, rex Teutonicorum, imperavit⁴⁸⁴.

Come si può notare, è come se giustificasse la presenza di Arnolfo in qualità di successore di Carlo il Grosso, dato che specifica che egli è il tutore proprio di quel bambino, individuato come legittimo erede nella *visio*. Finalmente, alla morte di Arnolfo – così com'era stato rivelato a Carlo nella sua esperienza oltremontana – si avvera la profezia: sale al trono Ludovico. Ma come mai Guglielmo di Malmesbury inserisce un episodio di siffatta natura nella sua cronaca storica? Questo accade perché se da un lato cerca di essere il più esauriente ed esaustivo possibile, indagando tutte le fonti a sua disposizione e comportandosi pertanto da vero storico, dall'altro nella sua ottica l'opera storica deve anche essere funzionale all'edificazione dell'uditorio. Di conseguenza, per assolvere a entrambi gli obiettivi senza risultare eccessivamente monocorde e pesante per il pubblico, Guglielmo cura la sua opera cercando di «proporre un lavoro che, nella sua veste narrativa, invogliasse il più possibile alla lettura»⁴⁸⁵. È per questo motivo che tra le pagine dei *Gesta* si trovano intercalate narrazioni come la

⁴⁸³ Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum Lib. II*, In W. Stubbs (Ed.), *De gestis regum anglorum libri quinque: Historiae novellae libri tres*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 105-282, p. 112. “In seguito assunse la monarchia su tutto l'impero dei Francesi e dei Romani Carlo, re degli Svevi, figlio di Ludovico, re dei Norici, nell'anno del Verbo incarnato 885, all'indizione terza”, traduzione tratta da Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum* cit., p. 125.

⁴⁸⁴ Ivi, pp. 116-117. “Successo, poi, nel potere imperiale a Carlo il Grosso, il re Arnulfo, della famiglia imperiale, tutore di quel Ludovico bambino del quale narra la visione precedente. Defunto Arnulfo, dopo quindici anni, successe proprio questo Ludovico; e quando egli fu morto, imperò un certo Corrado, re di Germania”, traduzione tratta da Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum* cit., pp. 129-130.

⁴⁸⁵ Guglielmo di Malmesbury, *Nota su Guglielmo di Malmesbury*, in *Gesta Regum* cit., p. XLIV.

Visio Karoli e, curiosamente, altre della stessa natura⁴⁸⁶ sono incluse anch'esse proprio nel secondo libro. Dato che Ariulfo è indicato tra le fonti storiche studiate dallo stesso Guglielmo – insieme ai nomi di tantissimi altri autori quali per esempio Beda, Edmero, Fulberto, Gregorio I, Gildas ecc., ma anche di scrittori classici tra cui Plauto, Cesare, Livio, Svetonio ecc. – viene spontaneo chiedersi se tale *visio* sia stata ripresa direttamente dal *Chronicon Centulense*. Le opinioni in merito sono varie e discordanti. Infatti, Stubbs⁴⁸⁷ propende per una derivazione diretta di Guglielmo dall'opera di Ariulfo, segnalandolo subito a margine come fonte del testo. Invece, Lot, Levison e Poupardin⁴⁸⁸ ritengono piuttosto che i due testi derivino da una fonte comune. Più precisamente, dimostrano che, pur essendo molto simili poiché non presentano varianti testuali importanti, nella versione di Guglielmo di Malmesbury ci sono delle “spie” che evidenziano l'improbabilità di una discendenza diretta da Ariulfo. Tra queste, la più significativa è quella segnalata da Poupardin che fa notare che, alla fine della *visio* e in apertura al capitolo 112, lo storico dichiara:

Visionem istam, et regnorum partitionem, verbis quibus scripta inveni, hic apposui⁴⁸⁹.

Secondo lui, la *partitio regnorum* a cui Guglielmo fa riferimento rimanda espressamente al testo della *Visio Karoli*, così com'è stato tramandato in un manoscritto – andato perduto – proveniente dall'abbazia di Saint Wandrille, in cui i monaci hanno interpolato alla *visio* proprio una genealogia della dinastia carolingia, modificata e adattata allo scopo di collegare *leur fondateur à la famille d'Ansberl et de saint Arnoul*⁴⁹⁰. Ai fini dell'analisi che si vuole svolgere in questa sede, non è rilevante dirimere la questione relativa alla filiazione diretta del testo di Guglielmo da Ariulfo o alla discendenza delle due versioni da un archetipo comune. Ciò che conta sarà evidenziare eventuali differenze testuali e narrative significative, che alterano eventualmente il senso della *visio*, a seconda delle esigenze autoriali di Ariulfo o di Guglielmo di Malmesbury. Già dalla presentazione della *visio* che antepongono i due autori alla propria versione, si possono comunque notare delle differenze, in quanto il primo dà un'impronta più religiosa e morale al testo, mentre il secondo lo presenta in modo “scarno”, asciutto e senza troppi preamboli, come un evento storico qualsiasi.

⁴⁸⁶ Per avere un panorama completo relativo alle digressioni narrative presenti nelle *Gesta Regum* si veda il già citato saggio introduttivo *Nota su Guglielmo di Malmesbury* (cfr. Guglielmo di Malmesbury, *Nota su Guglielmo di Malmesbury*, in *Gesta Regum* cit., p. XLV).

⁴⁸⁷ Cfr. Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum Lib. II*, In W. Stubbs (Ed.), *De gestis regum anglorum libri quinque: Historiae novellae libri tres* cit., p. 112.

⁴⁸⁸ Per ulteriori informazioni sulla questione si consulti: F. Lot, *Introduction a la Chronique de Saint-Riquier*, in *Chronique de l'abbaye de Saint Riquier (V siècle-1104)*, Parigi, Picard, 1894, pp. XXVIII-XXIX; Levison, *Zur Textgeschichte der Vision Kaiser Karls III* cit., pp. 493-502 (in particolare si segnala che a p. 501 c'è un tentativo di *stemma codicum*) e Poupardin, *La Visio Karoli Crassi*, in *Le royaume de Provence sous les Carolingiens (855-933)* cit., p. 326, n. 5.

⁴⁸⁹ Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum Lib. II*, In W. Stubbs (Ed.), *De gestis regum anglorum libri quinque: Historiae novellae libri tres* cit., p. 116. “Ho riportato qui questa visione, e la partizione dei regni, con le stesse parole con cui l'ho trovata scritta”, traduzione tratta da Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum* cit., p. 129.

⁴⁹⁰ Poupardin, *La Visio Karoli Crassi*, in *Le royaume de Provence sous les Carolingiens (855-933)* cit., p. 325.

Dall'opera storica di Guglielmo, la *Visio Karoli* si diffonde anche in altre cronache storiche successive, composte tra il XII e il XIII secolo: le più celebri sono quelle di Elinando di Froidmont e Vincenzo di Beauvais, ma la si ritrova inclusa anche in lavori minori, come la *Cronosgraphia* di Gui de Bazoches e il *Chronicon* di Albéric de Trois-Fontaines.

Per quanto concerne il *Chronicon* di Elinando, il viaggio oltremondano dell'*imperator* compare nel *Liber XLVI*, più precisamente tra gli eventi inseriti sotto l'anno 888. L'opera del monaco cistercense, sebbene abbia l'obiettivo di delineare la storia universale – a differenza di quella di Guglielmo di Malmesbury che tratta quella locale – talvolta presenta alcune parti più specifiche e approfondite, funzionali a delineare proprio gli eventi del suo ambito territoriale di competenza: la Francia. Diversamente dal cronista di Malmesbury, che si concentra sul contesto inglese per poi inserire una breve parentesi su quello francese – in cui si trova anche la *Visio Karoli* – nel testo del cistercense, le pagine che antecedono la versione del viaggio oltremondano dell'*imperator* riguardano propriamente la situazione carolingia. Nello specifico, Elinando affronta sia il problema del precario equilibrio che sta attraversando la monarchia carolingia in termini di successione dinastica, sia quello sempre più impellente che questi re si trovano a dover gestire: le invasioni normanne, che devastano il territorio franco. Ma come introduce la propria versione della *visio* Elinando? Avendola espressamente ripresa da Guglielmo di Malmesbury, si ritrovano delle parti identiche ai *Gesta*, in cui lo cita esplicitamente. Il monaco cistercense, però, inserisce comunque ulteriori elementi di suo pugno per uniformare la storia di questo *imperator* alla materia che sta trattando. In particolare, introduce la figura di Carlo il Grosso nell'anno 884 e qui si riconosce – a parte qualche minima variante lessicale – la stessa presentazione ufficiale inclusa da Guglielmo nei suoi *Gesta*. Come si può notare, il nome stesso dello storico inglese è proprio citato come fonte:

GUILLELMUS. [...] Deinde Carolus rex Suevorum filius Lodovici regis Bajoariorum, monarchiam totius imperii Romanorum et Francorum assumpsit anno Domini 885⁴⁹¹.

Negli anni che seguono, lo storico francese pone in secondo piano la figura di Carlo il Grosso, perché si dilunga maggiormente nel presentare il problema delle scorribande normanne. In particolare nell'anno 885, descrive l'assedio di Lovanio, che ha strascichi anche nell'anno 887, perché, dopo avere messo a ferro e fuoco la città, i normanni la abbandonano alla volta di Parigi. Qui, compiono ulteriori devastazioni e il monaco cistercense indugia nell'elencare alcune morti

⁴⁹¹ Elinando di Froidmont, *Chronicon*, in *Patrologia Latina*, XLVI, p. 874. “GUGLIELMO. [...] Poi Carlo, re degli Svevi, figlio di Ludovico, re dei Bavari, assunse la monarchia su tutto l'impero dei Romani e dei Franchi nell'anno 885”, (trad. italiana mia).

esemplari, quali quelle di comandanti e abati di *mirae pietatis et prudentiae*, come se volesse suscitare la compartecipazione emotiva del suo uditorio. È in questa situazione di difficoltà che si inserisce nuovamente la figura di Carlo il Grosso, in quanto Elinando spiega che, non riuscendo a cacciare gli invasori da Parigi, opta per stipulare un *foedus*, concedendo loro le *regiones quae erant ultra Sequanam*⁴⁹². Gli abitanti di tali territori provano invano a ribellarsi, ma alla fine lo storico chiude emblematicamente questo tentativo di rivolta, spiegando implicitamente il loro fallimento, poiché sottolinea che tale regione è *quae pars Franciae a Normannis Normannia appellata est*⁴⁹³. È a questo punto della sua cronaca che recupera nuovamente *Guillelmus* e inserisce la digressione della *visio Karoli*. Dopo aver riportato l'avventura oltremontana dell'*imperator*, rimanendo perlopiù fedele al testo trasmesso nelle *Gesta*, riprende il suo discorso più prettamente storico, dichiarando che effettivamente *post hanc visionem Carolus* è sopravvissuto solo due anni. Tale specificità sembra introdotta appositamente per attestare la veridicità di questa esperienza *extra ordinaria*, poiché effettivamente – proprio come annunciato dalla profezia, affidata all'*imperator* – a Carlo, una volta tornato, resta poco tempo da vivere. Infine, collocandolo erroneamente nell'anno 890⁴⁹⁴ viene esposto il declino totale di questo imperatore, in quanto si descrive la sua deposizione e l'ascesa di Arnolfo:

Carolus imperator corpore et animo deficiens, ab optimatus regni repudiatur, et Arnulfus filius Carlomani regis fratruelis ejus in regnum sublimatus regnat anni 12⁴⁹⁵.

È a questo punto che il cistercense per spiegare la presenza di Arnolfo come erede di Carlo il Grosso – contrariamente a quanto pronosticato nella *visio* stessa – riporta esattamente le giustificazioni già avanzate a sua volta da Guglielmo di Malmesbury, citandolo nuovamente e chiarendo che quest'ultimo è salito al trono imperiale, proprio in quanto tutore del *puer Luduovicus*. È curioso che anche Elinando decida di conservare e restituire questa discolpa, già precedentemente inserita dallo storico inglese. Ciò si spiegherebbe poiché la nomina di Arnolfo come successore di Carlo il Grosso – evento storico realmente accaduto – non può essere tralasciata, trattandosi in entrambi i casi di cronache storiche. Di conseguenza, gli autori – ritenendo altrettanto veritiera la narrazione contenuta nella *visio* – per non contraddirsi e chiarire la loro posizione, specificano che l'erede designato – l'*infans Luduovicus* – non ha potuto accedere immediatamente al trono imperiale

⁴⁹² Ivi, p. 876. “[...] le regioni che si trovavano al di là della Senna”, (trad. italiana mia).

⁴⁹³ Ibidem. “[...] la parte della Francia, chiamata Normandia, proprio dai Normanni”, (trad. italiana mia).

⁴⁹⁴ Carlo il Grosso non viene deposto nell'890, ma già a partire dall'887, essendo gravemente ammalato. Infatti, nella dieta di Tribur i Grandi di Germania offrono il trono a suo nipote Arnolfo, non ritenendolo più in grado di governare. Il riferimento a tale data è evidentemente sbagliato, anche perché Carlo muore nel gennaio dell'888.

⁴⁹⁵ Ivi, p. 878. “L'imperatore Carlo, essendo venuto meno nel corpo e nella mente, fu respinto dai nobili del regno, e Arnolfo, figlio di suo fratello Carlomanno, fu sublimato nel regno e governò per dodici anni”, (trad. italiana mia).

perché, proprio com'è apparso alla fine della *visio* stessa, è ancora un bambino. Pertanto, tale precisazione è come se confermasse ulteriormente, ma in modo indiretto, la veridicità dell'esperienza oltremondana di Carlo, poiché l'*infans* è presente a tutti gli effetti nell'aldilà ed è pronto ad assumere l'incarico imperiale, una volta raggiunta l'età adeguata.

Vincenzo di Beauvais, invece, inserisce la *visio* nel *Liber XXIV* del suo *Speculum Historiale*. In particolare, suddivide il viaggio visionario dell'*imperator* in due capitoli: il XLIX e il L. Già dal titolo del primo capitolo, *De visione tormentorum ostensa Carolo*, si capisce che questo fa riferimento alla prima parte della *visio*, in cui Carlo visita il labirinto infernale e scorge le pene a cui sono sottoposti i dannati. Questa prima parte si conclude nella valle del purgatorio e, più precisamente, con la vista dei due *dolia*. Il capitolo successivo, invece, è intitolato *Qualiter patrem suum vidit in tormentis, et auunculum in deliciis*, poiché è la parte dedicata agli incontri con gli avi nell'aldilà. Il primo parente in cui si imbatte, come si comprende anche dal titolo stesso, è suo padre. Infatti, Ludovico il Germanico si trova proprio in quel luogo adibito alla purgazione descritto alla fine del capitolo precedente e, più precisamente, immerso in uno di quei due tini su cui si chiude la scena. Dopo aver discusso con il padre – che non solo lo ammonisce di comportarsi bene per evitare una fine analoga, ma lo istruisce anche circa la possibilità di intercedere per la salvezza delle anime – passa oltre, accedendo finalmente alla valle del paradiso. Questa sarà la sede dove incontra l'*auunculum in deliciis*, che gli comunicherà – come da prassi – la profezia divina, circa le sorti del suo impero. Uno strascico del racconto della *visio* lo si ritrova anche nel capitolo successivo – intitolato *De fine Imperii Caroli et Imperio Arnulphi* – perché si narra la deposizione di Carlo il Grosso e, indirettamente, vengono esplicitate le conseguenze della *visio* stessa con la consueta giustificazione, relativa alla presenza di Arnolfo sul trono. Tale parte, come si può osservare, è identica a quella esposta nella fonte per eccellenza dello *Speculum* stesso, ovvero il *Chronicon* di Elinando:

Carolus corpore et animo deficiens, ab optimatus regni repudiatur, et Arnulfus filius Carolomanni Regis fratruelis ejus in regnum sublimatur et regnavit anni 12⁴⁹⁶.

Questa chiusura della vicenda è utile anche per sondare un'altra questione, ovvero quella relativa alla possibile fonte di cui si è servito lo storico per introdurre la *visio* nello *Speculum Historiale*. Infatti, sebbene prima di avviare la *visio* stessa Vincenzo di Beauvais espliciti chiaramente che il

⁴⁹⁶ Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellocensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale* cit., p. 980. “Carlo, essendo venuto meno nel corpo e nella mente, fu respinto dai nobili del regno, e Arnulfo, figlio di suo fratello Carlomanno, fu sublimato nel regno e governò per dodici anni”, (trad. italiana mia). Come si può osservare, rispetto al testo di Elinando riportato nella nota precedente, ci sono soltanto minime varianti linguistiche e omissioni lessicali non degne di nota.

suo modello sono i *Gesta Regum Anglorum* – in quanto riporta il nome dell'autore (*Gvillielmus Malmesburiensis*) in apertura alla *visio* – probabilmente non è così. Più precisamente, potrebbe non essersi servito direttamente della fonte originaria presente nelle *Gesta*, ma del testo inserito da Elinando nel *Chronicon*, a sua volta riportato così come l'ha trovato nei *Gesta*, senza apportare modifiche sostanziali e di rilievo. La *visio* riferita dai tre storici – Guglielmo, Elinando e Vincenzo – di conseguenza, a parte minime varianti linguistiche o lessicali non degne di nota, è identica. A questo punto viene spontaneo chiedersi da cosa si possa dedurre la derivazione del testo di Vincenzo direttamente da quello di Elinando, piuttosto che dalla versione presente nei *Gesta*. La provenienza dalla cronaca del cistercense si capisce dalle parti che precedono e seguono la *visio*, che corrispondono perfettamente proprio alle vicende esposte da Elinando. Più precisamente, anche Vincenzo, prima di introdurre l'esperienza del *viator*, tratta la questione relativa all'assedio normanno – prima di Lovanio e poi di Parigi con la conseguente concessione a questo popolo di una parte di terreni oltre la Senna, per l'appunto nota con il nome di Normandia. Sulla parte che segue la *visio*, si è già sottolineata la presenza dello stesso giustificativo per convalidare la reggenza del trono da parte di Arnolfo, in seguito alla deposizione di Carlo, ma c'è anche un altro elemento. Infatti, lo storico restituisce una notazione, già presente anche in Elinando – e assente in Guglielmo di Malmesbury – curiosa, in quanto sembra una specie di “pettegolezza” sulla moglie di Carlo il Grosso⁴⁹⁷, ripreso – come cita egli stesso – dalla cronaca di un altro storico: il *Chronicon* di *Sigebertus*⁴⁹⁸. Entrambi descrivono Carlo come gelosissimo della moglie, a causa di un certo *Luithardus Vercellensi episcopus*, tanto che alla fine – non sopportando più le voci circolanti sull'infedeltà della donna – decide di chiedere l'annullamento del matrimonio. La vicenda si conclude con la separazione dei due e con la moglie che, accusata ingiustamente – in seguito alla verifica della sua verginità da parte di una commissione apposita – decide di ritirarsi in monastero. La presenza in due cronache storiche di tale vicenda riguardante più la sfera privata dell'imperatore, piuttosto che quella pubblica e ufficiale, è significativa. Da un lato, in quanto in generale dimostra che le opere storiche – contrariamente a quanto si pensi – non vengono composte soltanto come pagine asettiche, piene di date ed eventi storici “senz'anima”, ma sono scritti che cercano comunque di essere attrattivi per l'uditorio. Dall'altro lato, è funzionale – in assenza di elementi significativi nel testo della *visio* – a dimostrare la derivazione della digressione relativa all'esperienza di Carlo dal testo di Elinando, piuttosto che da quello dello storico inglese.

Per quanto concerne il terzo cronista, Gui de Bazoches, si hanno poche notizie biografiche, ma si sa che è stato canonico di Châlons-sur-Marne e che ha partecipato sicuramente alla Terza

⁴⁹⁷ La moglie di Carlo il Grosso è Riccarda di Svevia, che lo sposa nell'agosto dell'862.

⁴⁹⁸ Si tratta di Sigeberto di Gembloux, cronista e monaco nell'omonima abbazia.

Crociata. Inoltre, è stato autore di varie opere, ma la più importante è quella che include anche la *Visio Karoli*: la sua *Cronosgraphia*. Quest'ultima è una cronaca universale suddivisa in sette libri e, in particolare, il periodo carolingio – quello in cui si sviluppa l'avventura visionaria di Carlo il Grosso – è trattato nel quinto e nel sesto volume. Quest'opera ha avuto una storia testuale molto complessa ed è conservata per intero soltanto in un manoscritto, conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi: il ms. lat. 4998⁴⁹⁹. Qui, Gui de Bazoches non si limita a compendiare la genealogia dei re franchi, ma si sofferma anche a descrivere in maniera più diffusa le caratteristiche dei regni carolingi. In particolare, Carlo il Grosso è introdotto dopo un breve riassunto relativo ai suoi predecessori, poiché si fa riferimento alla spartizione dell'impero tra Carlo il Calvo, Lotario e Ludovico il Germanico. Poi, il cronista introduce anche un altro aspetto fondamentale per inquadrare il periodo storico di Carlo il Grosso: il problema delle incursioni normanne. Quest'ultimo tema è evidente anche dalle notazioni poste a margine, scelte per compendiare la parte immediatamente precedente alla *Visio Karoli* stessa: *De normannis et francis e pessundant de eodem*. Più precisamente, Gui de Bazoches riporta la sconfitta dei Franchi e la fine dell'assedio di Parigi dietro il pagamento di un tributo ai Normanni e la concessione da parte dell'imperatore di svernare in Borgogna. All'improvviso, dopo queste notazioni prettamente storiche, è introdotta la *visio*⁵⁰⁰ del carolingio:

Interea Karolus imperator una noctium, cum post officium matutinum lecto se soporis gratia reddidisset, ab astante sibi quodam aspectu splendido, vultu candido, jussus ut surgeret et iler ageret [...]⁵⁰¹.

Come si può rilevare, il cambiamento più lampante è la decisione dello storico francese di raccontare la *visio* adottando la terza persona singolare, non più la prima persona. Questa scelta autoriale di trasporre il racconto alla terza persona si deve probabilmente al suo desiderio di volerlo uniformare meglio al tessuto linguistico e alla scrittura formale propria della sua cronaca. A prescindere da questa scelta, secondo l'analisi condotta da Poupardin, la versione del viaggio oltremondano dell'*imperator* contenuta in questa cronaca deriverebbe comunque anch'essa da Guglielmo di Malmesbury. Gui de Bazoches, però, rispetto al racconto contenuto nei *Gesta Regum*

⁴⁹⁹ Per ulteriori informazioni sulla storia testuale dell'opera, si rimanda al saggio di A. Thomas; P. Klein, *Editing the Chronicle of Gui de Bazoches*, «The Journal of Medieval Latin» 3 (1993), pp. 27-33. In particolare, la *Visio Karoli*, come segnala Poupardin, si ritrova nel f. 57v di tale manoscritto, cfr. Poupardin, *La Visio Karoli Crassi*, in *Le royaume de Provence sous les Carolingiens (855-933)* cit., p. 327.

⁵⁰⁰ La trascrizione della prima parte della *Visio Karoli* – più precisamente della porzione di testo che va dalla presentazione della *visio* all'ingresso di Carlo nella valle infernale – si ritrova in nota nel testo già citato di Poupardin, *La Visio Karoli Crassi*, in *Le royaume de Provence sous les Carolingiens (855-933)* cit., p. 327. Per le parti non già trascritte si è fatto ricorso alla lettura diretta del manoscritto dalla riproduzione accessibile in Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10723143m>.

⁵⁰¹ Poupardin, *La Visio Karoli Crassi*, in *Le royaume de Provence sous les Carolingiens (855-933)* cit., p. 327, n. 3.

compendia la *visio* riassumendola e “tagliando” proprio la parte più ridondante, ovvero quella dedicata alla descrizione dell’inferno e agli incontri con le anime dei dannati. È anche utile tener presente questa versione dell’opera, poiché da essa prende il via una trasposizione successiva: quella di Albéric de Trois-Fontaines.

Quest’ultimo è un monaco cistercense ed è autore del *Chronicon*: cronaca universale che dalla creazione del mondo giunge fino al 1241. Per la realizzazione di quest’opera storiografica, in realtà, Albéric si ispira alla cronaca di Elinando, ma – come si può notare leggendo alcuni estratti della sua stessa storia universale – anche, curiosamente, alla *Cronosgraphia* di Gui de Bazoches. Infatti, sotto l’anno 1203, Albéric delinea una specie di bozza biografica, relativa proprio a quest’ultimo:

Guido cantor Sancti Stephani Cathaluniensis, frater Nicholai uiri nobilis de Basochiis et abbatis Milonis Sancti Medardi Sussionensis, scripsit librum unum apologeticum et usque ad mortem regis Richardi librum historiarum, a mundi principio breuiter transcurrendo usque ad tempus suum, cuius dicta suis in locis in hoc opere annotauimus, [...]. Unde et quia ista scripsit et quia in hoc anno decessit, hec de eo diximus, ut sciatur quis fuerit⁵⁰².

Qui, a parte le interessanti informazioni relative alla biografia e alle opere di Gui de Bazoches, Albéric dichiara espressamente di aver preso spunto dalla cronaca di quest’ultimo per comporre la propria opera storica. Ciò è rilevante proprio ai fini dell’analisi della *Visio Karoli*. Infatti, è compendiata anche nel *Chronicon* di Albéric, più precisamente la si ritrova in corrispondenza dell’anno 889. In particolare, è preceduta proprio da quel “pettegolezzo” singolare, già presente – ma in chiusura alla *visio* – nelle opere di Elinando e Vincenzo: il presunto tradimento della moglie di Carlo il Grosso, con il conseguente divorzio e ritiro in monastero di quest’ultima. Albéric fa seguire la sua versione della *visio* proprio a questo evento, dichiarando che Carlo il Grosso l’ha avuta in questo stesso anno e presentandola come una *visio mirabilis*. Al momento di riportare il racconto vero e proprio, cita la sua fonte e, anche in questo caso, viene riferito il solito nome autorevole: *Guilelmum Malmesburiensem*. In realtà, il testo della *visio* contenuto nel *Chronicon* di Albéric è ben diverso da quello esposto dal cronista inglese. Si tratta di un vero e proprio compendio della *visio*, in cui l’autore ha selezionato soltanto le parti per lui più funzionali. Tale abbreviazione deriverebbe direttamente da quella già presente nella sua fonte originaria: Gui de

⁵⁰²Albericus Trium Fontium, *Chronica Albrici monachi Trium Fontium, a monacho monasterii Hoiensis interpolata*, P. Scheffer-Boichorst ed., MGH SS, p. 882, 26-32. “Guido, cantore di S. Stefano a Châlons-sur-Marne, fratello del nobile Niccolò di Bazoches e di Milo, abate di S. Medardo di Soissons, scrisse un libro di apologetica e uno di storia fino alla morte di re Riccardo, passando brevemente dall’inizio del mondo fino ai suoi tempi; alcune citazioni di quest’opera sono state inserite proprio nel suddetto testo, [...]. Perciò, poiché ha scritto queste cose e dato che è morto proprio in tale anno, abbiamo dato queste informazioni di lui, affinché si sappia chi fosse”, (trad. italiana mia).

Bazoches. Secondo Poupardin, l'unica differenza che si riscontra nelle versioni di questi due autori sarebbe la trasposizione *à la première personne, comme dans la version primitive, ce que Gui racontait à la troisième*⁵⁰³. Si può anche supporre che egli abbia deciso di adottare la prima persona avendo a disposizione anche la versione della *visio* contenuta nel *Chronicon* di Elinando, che – com'è già stato esplicitato – è una sua fonte. Di conseguenza, per elaborare la propria versione della *visio*, Albéric potrebbe aver “mescolato” liberamente queste due trasposizioni dell'opera. Per l'analisi sul compendio di Albéric sarà interessante sottolineare eventuali differenze con la *version primitive* e portare alla luce potenziali concordanze con la versione di Elinando, che a sua volta, come si è già sottolineato, è perlopiù identica a quella di Guglielmo di Malmesbury stesso.

La fortuna della *Visio Karoli* non si arresta al XIII secolo, ma continua a diffondersi anche in opere più tarde, che non verranno esaminate in tale studio, sia in virtù del limite cronologico che si è imposto all'analisi della tradizione indiretta, sia in quanto la maggior parte di queste cronache storiche ormai è scritta in volgare. Si ritiene comunque importante segnalare tali opere, proprio per avere un panorama completo della vastissima fortuna di cui ha goduto questo testo, che paradossalmente – come si è già sottolineato – non riporta nemmeno una storia “autentica”, ma è stato creato *ad hoc* per scopi politici: sostenere la nomina di Ludovico di Provenza al trono. In particolare, sempre nel XIII secolo, la *Visio Karoli* viene inserita anche nell'opera storica dell'Anonimo di Béthune⁵⁰⁴ – che la include aggiungendola ai *Gesta Francorum ad annum MCCXIV* – e viene trasposta in versi nella *Chronique rimée* di Philippe Mouskèt⁵⁰⁵. Passando al XV secolo, il cronista olandese Edmond de Dynter⁵⁰⁶ la riporta nella sua cronaca – scritta in latino – sui duchi di Brabante: *Chronica nobilissimorum ducum Lotharingie et Brabantiae ac regnum Francorum*. Anche San Antonio⁵⁰⁷, Arcivescovo di Firenze, la include nella sua vasta compilazione

⁵⁰³ Poupardin, *La Visio Karoli Crassi*, in *Le royame de Provence sous les Carolingiens (855-933)* cit., p. 327.

⁵⁰⁴ L'Anonimo di Béthune, come si comprende dal nome stesso che lo contraddistingue, è una persona dall'identità sconosciuta. Di lui si sa soltanto che era al servizio di Robert di Béthune, aristocratico a sua volta al servizio del re di Francia. L'Anonimo, in particolare, scrive una storia dinastica dei duchi di Normandia e un'altra dedicata ai re di Francia. Proprio in quest'ultima – composta consultando fonti latine e sulla base di materiale preesistente che riscrive e rielabora – si ritroverebbe il testo della *visio*. Le informazioni per redigere tale nota sono state tratte da P. Gasparini, *Philippe Mousket e Anonimo di Béthune: relazioni e debiti nella storiografia sui re di Francia*, in *Culture, livelli di cultura e ambienti nel Medioevo occidentale*, Roma, Aracne 2012, pp. 495-532.

⁵⁰⁵ La *Chronique rimée* di Philippe Mouskèt è un'opera storica molto particolare, che non ha avuto successo, in quanto è tramandata da un solo manoscritto. Più precisamente, si tratta di una storia universale di circa 31.000 versi, realizzata da un aristocratico. L'autore si propone di scrivere in rima tutta la storia e il lignaggio dei re di Francia, ma la *Chronique* si espande poi a comprendere anche altri eventi, che esulano dalla materia prettamente francese (cfr. nota precedente per la fonte delle informazioni qui riportate).

⁵⁰⁶ Edmond de Dynter scrive la sua opera storica, in quanto gli viene commissionata da Filippo il Buono.

⁵⁰⁷ San Antonio, conosciuto anche come Antonino Pierozzi, diventa arcivescovo di Firenze nel 1446 e si dedica anche alla composizione di opere non solo dal carattere religioso, ma anche storico. Tra queste c'è il *Chronicon*, che insieme alla *Summa Theologiae* è annoverato tra i suoi scritti più noti. Si pensa che queste due composizioni dovessero essere le parti principali di un'opera di più ampio respiro, volta a «esporre la teoria morale e l'illustrazione storica del vivere umano, nella prospettiva cristiana», cfr. la voce di A. D'Addario, *Antonino Pierozzi, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 3 (1961).

storica universale, riprendendo in questo caso espressamente la versione contenuta nello *Speculum* di Vincenzo di Beauvais, soltanto leggermente abbreviata.

Considerando quanto esposto sopra, per l'analisi contrastiva e comparativa della *visio* si considereranno soltanto i seguenti testi:

- il *Chronicon centulense* di Ariulfo;
- le *Gesta Regum Anglorum* di Guglielmo di Malmesbury;
- la *Chronosgraphia* di Gui de Bazoches;
- il *Chronicon* di Albéric de Trois-Fontaines.

Per quanto concerne le trasposizioni di Elinando e di Vincenzo di Beauvais si è già sottolineato come esse siano perlopiù identiche alla versione della *visio* contenuta nella loro fonte: le *Gesta Regum Anglorum*. Si segnala soltanto che, rispetto alla redazione dello storico inglese, entrambi i testi – essendo lo *Speculum* di Vincenzo di Beauvais, elaborato proprio a partire dalla cronaca del cistercense – terminano con l'improvviso e inspiegato ritorno nel corpo di Carlo. Pertanto, mancherebbe quella conclusione dal tono mitico-profetico, ma anche ampolloso, che ribadisce in un linguaggio formale e solenne il vaticinio affidato all'*imperator* nell'aldilà, già esplicitato tramite il dialogo con Ludovico e l'apparizione dell'*infans*. I due storici francesi, probabilmente, scelgono di non inserire questa parte, ritenendola per l'appunto superflua – poiché ripete quanto già si è mostrato chiaramente al lettore – e anche “inutile” nelle loro cronache storiche. Infatti questa chiusa così perentoria e volta a perpetuare il messaggio profetico – a prescindere dall'esistenza stessa di Carlo il Grosso, ma per volontà divina – è funzionale all'autore della *visio*, per convincere ancora di più il proprio uditorio circa la designazione dell'erede che si vuole sostenere, ma, a distanza di anni e in cronache storiche, ormai sembra superflua e perde di senso.

5.4.2 Analisi comparativa e contrastiva della *Visio* nei testimoni indiretti del testo

Per analizzare e comparare la *Visio Karoli* nel *corpus* selezionato dei testimoni indiretti che la trasmettono, innanzitutto, si presenterà il protagonista stesso e si indagherà la situazione iniziale, che innesca la *visio* vera e propria. Una volta avviato il *raptus in spiritu*, si procederà considerando il viaggio nell'aldilà, introducendo – come primo elemento chiave – la figura stessa del *ductor*/donatore, che guida l'imperatore nella sua esperienza oltremondana. In seguito, ci si concentrerà sia sulla descrizione peculiare dei luoghi visitati dal *viator*, sia sulla rappresentazione e sull'incontro con gli abitanti che popolano l'aldilà. Di conseguenza, si esaminerà trasversalmente lo scheletro della *visio*, suddividendolo nelle seguenti parti:

1. Situazione iniziale, che porta all'esperienza visionaria e presentazione del *viator Karolus*⁵⁰⁸.
2. Seconda fase di apprendimento/istruzione: incontro con il “mediatore” e avvio dell'itinerario ultraterreno. Quest'ultimo si segmenterà sulla base degli snodi focali che caratterizzano il suo percorso e che corrispondono sia al passaggio di Carlo per luoghi ben definiti, sia al suo incontro/scontro con gli abitanti – anime e creature infernali – che popolano l'aldilà:
 - a. la valle profondissima, in cui avviene tanto il primo confronto con le anime sciagurate quanto la prima “lotta con il cattivo”;
 - b. la scalata della montagna infernale, dove ha luogo il secondo colloquio con le anime tormentate dei peccatori, immersi nei fiumi ignei e la “seconda lotta con il cattivo”;
 - c. la valle del purgatorio, in cui il *viator* incontra le anime “imperfette” e conosce sia la prima premonizione/monito diretto espressamente alla sua persona, sia una specie di dottrina purgatoriale, funzionale all'intercessione delle anime purganti;
 - d. la visione del paradiso, dove ha la possibilità di entrare in contatto con i beati e riceve la seconda premonizione.
3. Terza fase: testimonianza/missione. È la parte solitamente caratterizzata dal racconto del ritorno nel corpo del *viator* – che qui è estremamente sintetizzata – e dalla conseguente testimonianza *post visionem*. In quest'ultima, rientra la dichiarazione finale e formale di Carlo, che è come se annunciasse ai suoi sudditi, tramite un discorso ufficiale vero e proprio, la decisione relativa alla designazione del suo erede avvenuta per volontà divina.

1. Situazione iniziale: l'*imperator Karolus*

La *Visio Karoli*, com'è già stato rilevato, è introdotta *ex abrupto* in prima persona dal *viator* stesso, che la vive come una specie di sogno/incubo a occhi aperti. Questa prima parte, che può essere definita come situazione iniziale, presenta lievi differenze nei testi di Ariulfo, Guglielmo e Albéric; mentre manifesta modifiche più sostanziali in quello di Gui de Bazoches.

Relativamente alla presentazione del protagonista, tutti i cronisti – a eccezione di Gui de Bazoches – seguono la versione primitiva della *visio*. Infatti, introducono per prima cosa Carlo ufficialmente in quanto uomo politico, proprio a partire dal suo titolo più prestigioso: quello imperiale, affidatogli direttamente da Dio (*imperator dono dei*). Poi, segnalano anche altre sue qualifiche accessorie, ma strettamente correlate alla carica imperiale stessa: *rex Germanorum*, *patricius Romanorum* e ovviamente *imperator Francorum*. Esaurita la sua presentazione formale,

⁵⁰⁸ Si è già esplicitato che la *visio* è priva della prima fase, individuata da Segre, la cosiddetta fase di elezione/buona volontà. Di conseguenza, si è preferito adottare il termine “situazione iniziale”, che fa riferimento all'analisi morfologica del racconto di magia, applicata ai viaggi da Tardiola.

passano a mostrare Carlo in una veste più quotidiana, perché è rappresentato in una situazione “intima”: è domenica notte e, dopo aver celebrato il divino ufficio proprio delle ore notturne, l'imperatore, essendo stanco, si accinge ad andare a letto. È da questo momento di dormiveglia, in cui Carlo si rigira cercando invano di prendere sonno, che si avvia l'esperienza visionaria stessa, quasi come se l'*imperator* fosse in una specie di stato di *trance*. Gui de Bazoches, invece, – come anticipato – è l'unico che apporta modifiche relative a questa prima parte introduttiva, non solo perché a differenza di tutte le altre redazioni sostituisce la prima persona singolare con la terza, ma anche poiché abbrevia notevolmente il testo originario. La sua presentazione di *Karolus*, infatti, è molto più scarna e sintetica, dato che si limita a nominare soltanto la sua carica più alta: quella di *imperator*. Pure il tono formale, da documento ufficiale, che caratterizza tanto la versione primitiva quanto quella dei cronisti che la riprendono, qui non è mantenuto, ma Carlo viene presentato direttamente nella sua veste più informale e nella situazione più routinaria che innesca la *visio*:

Interea Karolus imperator una noctium, cum post officium matutinum lecto se soporis gratia reddidisset [...]⁵⁰⁹

Come si può notare, si parla genericamente di una notte – non specificando che è domenica, il giorno sacro per eccellenza – e appare perfino una contraddizione temporale: prima si dichiara per l'appunto che la storia si svolge nelle ore notturne e poi che Carlo ha finito di celebrare l'ufficio mattutino⁵¹⁰ e non quello notturno, come invece ci si aspetterebbe.

A questo punto, in tutte le redazioni, proprio nel cuore della notte mentre Carlo cerca di addormentarsi, si innesca la *visio*. Le modalità di introduzione dell'esperienza visionaria, però, assumono connotazioni diverse nei vari testi e la versione che si discosta maggiormente rispetto a quella originaria è di nuovo quella di Gui de Bazoches. Più precisamente, in Ariulfo, Guglielmo e Albéric il primo segnale ambiguo che compare sulla scena è un richiamo sonoro, poiché l'*imperator* sente una voce misteriosa, ma descritta subito come *terribilis*, che lo avverte che sta per abbandonare il proprio corpo:

⁵⁰⁹ Poupardin, *La Visio Karoli Crassi*, in *Le royaume de Provence sous les Carolingiens (855-933)* cit., p. 327, n. 3. “Intanto Carlo imperatore una notte, dopo aver celebrato il divino ufficio mattutino, era tornato a letto in virtù della sonnolenza, [...]”, (trad. italiana mia).

⁵¹⁰ Questa precisazione relativa alla celebrazione dell'ufficio mattutino risulta “strana” rispetto alla versione originaria della *visio*, che riporta che si tratta dell'ufficio notturno. Si deve comunque tenere presente che non è insensato il fatto che Carlo possa tornare a dormire dopo la celebrazione dell'ufficio mattutino poiché, essendo praticato molto presto – addirittura anche nel cuore della notte – l'*imperator* potrebbe essersi riaddormentato.

«Karole, exiet a te modo spiritus tuus in hora non modica»⁵¹¹.

Questo avviso però si modifica, arricchendosi di ulteriori elementi nella redazione di Ariulfo, poiché la voce non si limita a comunicare al sovrano che sta per separarsi dal corpo per vivere un'esperienza spirituale, ma aggiunge che assisterà ai *iusta Dei iudicia* e riceverà alcuni *praesagia*. Come si può notare, quindi, l'abate di Oudenburg interviene attivamente su questa parte di testo, poiché decide di anticipare al proprio *viator* – e ovviamente al proprio uditorio – quello che accadrà nell'aldilà. Ciò si ricollega, probabilmente, all'esigenza di avallare la presenza della *visio* nella sua opera e, non a caso, rimanda alle stesse motivazioni prettamente religiose che aveva addotto a sua volta per introdurre il testo. Nella *Chronosgraphia*, al contrario, Gui de Bazoches “riduce tutto all'osso” e la voce inquietante che preannuncia a Carlo l'estasi è completamente eliminata.

È il momento del *raptus in spiritu* vero e proprio. Nei *Gesta Regum* e nel *Chronicon Centulense*, Carlo non fa nemmeno in tempo ad assimilare l'ammonimento ricevuto o a capire da chi possa essere stato pronunciato, che subito – senza sapere come – si avvera quanto predetogli, perché è *raptus in spiritu* da una figura angelica. In Gui de Bazoches e in Albéric invece, non si specifica nessun trasferimento spirituale nell'aldilà, ma, inspiegabilmente e senza troppi giri di parole, a Carlo appare subito la figura della guida che lo esorta ad alzarsi e a seguirlo.

2. Seconda fase: apprendimento/istruzione

La seconda fase è quella che ha inizio proprio a partire dall'incontro con il *mediator*. Infatti, è la prima figura che viene introdotta in tutte le trasposizioni della *visio* riportate nelle cronache, a prescindere che sia individuato o meno come il responsabile del rapimento in spirito. Ma che caratteristiche ha il *ductor* dell'*imperator*? E che funzioni assolve nel suo viaggio oltremondano?

Come di consueto, la guida è rappresentata come una figura luminosissima – probabilmente angelica anche se non viene specificato – ma, in questo caso, è anche dotata di un accessorio inedito, perché tra le mani ha uno strano oggetto, altrettanto luminoso: un *glomerem lineum*. Tali caratteristiche attinenti al suo aspetto si mantengono perlopiù inalterate anche nelle cronache che riportano la *visio*. In particolare, Ariulfo e Guglielmo presentano la guida esattamente nello stesso identico modo, mantenendone sia la luminosità stessa della figura, sia il misterioso gomito scintillante:

⁵¹¹ Cavazza, *La Visio Karoli* (Crassi), *gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L) cit.*, p. 39. “Carlo, ora il tuo spirito uscirà da te per un tempo non breve”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 28.

Ariulfo: [...] candidissimus, tenuit que in manu sua glomus lineum clarissimi jubar luminis emittens, sicut solent facere cometae quando apparent⁵¹².

Guglielmo di Malmesbury: [...] candidissimus, tenuitque in manu sua glomerem lineum clarissimi jubar luminis emittentem, sicut solent cometae facere quando apparent⁵¹³.

È come se il *ductor* fosse un fascio luminoso vivente, che non solo emana luce dal proprio corpo, ma anche dal gomito luminoso che sembra “fuoriuscire” da lui come se fosse una sua “propaggine”.

Gui de Bazoches e Albéric conservano la stessa aurea splendente per la guida, introducendola entrambi come una figura dall'*aspectu splendido* e dal *vultu candido*. Qui, però, l'elemento dell'oggetto luminoso posseduto dalla guida si modifica in parte, poiché non è descritto come un *glomus*, ma è presentato direttamente “srotolato”: un *filum lucidissimum*.

Dopo aver fatto la sua apparizione in scena, il ruolo e le modalità di azione del *ductor* nell'aldilà cambiano e si modificano in parte nelle trasposizioni indirette dell'opera. In particolare Ariulfo e Guglielmo di Malmesbury si mantengono fedeli all'originale; Gui de Bazoches apporta variazioni e, inevitabilmente, anche Albéric, derivando la propria versione direttamente da quest'ultimo.

Più precisamente, tanto nella versione originaria quanto nelle cronache di Ariulfo e Guglielmo, il *ductor* è un personaggio a tutti gli effetti, dotato di parola, che svolge varie mansioni connesse al suo ruolo. In primo luogo, è una figura autorevole, funzionale non solo a guidare il *viator* nel suo cammino come se fosse una specie di bussola, ma anche a sollecitarlo con eventuali ammonimenti e istruzioni precise. In secondo luogo, assolve anche il compito di difesa – salvandolo dai pericoli che si trova a dover affrontare nell'aldilà – e di sostegno, cercando di supportarlo lungo tutto il suo viaggio oltremondano. Il fatto che tale figura sia una specie di capo, destinato sia a orientare il percorso di Carlo il Grosso, sia a istruirlo, è immediatamente chiaro fin da subito. Effettivamente, non appena compare inizia a impartire ordini e istruzioni alla sua anima spaesata:

Ms. Lat. Class. D. 39: «Accipe filum glomeris micantis et liga ac nota firmiter in pollice tue manus dextere quia per illum duceris in laberinthas infernorum penas»⁵¹⁴.

⁵¹² Hariulfus Aldenburgensis, *Chronicon Centulense*, liber: 3, cap. 21, p. 144. “[...] e teneva nella sua mano un gomito di lino che emetteva un alone di luce chiarissimo, come sogliono fare le comete quando appaiono”, (trad. italiana mia).

⁵¹³ Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum Lib. II*, In W. Stubbs (Ed.), *De gestis regum anglorum libri quinque: Historiae novellae libri tres* cit., p. 116. La traduzione è identica a quella della nota precedente.

⁵¹⁴ Cavazza, *La Visio Karoli* (Crassi), *gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L)* cit., p. 39. “Prendi il filo di questo gomito

Ariulfo: «Accipe filum glomeris micantis, et liga ac noda firmiter in pollice tuae manus dexteræ, quia per illum duceris in labyrinthis infernorum poenas»⁵¹⁵.

Guglielmo di Malmesbury: «Accipe filum glomeris micantis et liga ac noda firmiter in pollice tue manus dextere quia per illum duceris in labyrinthis infernorum penas»⁵¹⁶.

Come si può notare, qui si esplicita in parte anche la funzione stessa del gomitolino di cui è dotato, poiché, srotolandosi dinanzi ai suoi occhi, serve a mostrare il cammino al *viator*. Ma non solo, perché la descrizione dell'atto del nodo ha anche un valore simbolico implicito. Infatti, è come se creasse un legame indissolubile e paradossalmente perfino fisico tra i due, sebbene la guida sia una figura angelica – quindi per natura stessa incorporea – e Carlo sia presente nell'aldilà solo con lo spirito. Inoltre, come gli anticipa la guida stessa, tale collegamento è funzionale a condurlo illeso nel labirinto infernale ed effettivamente – come si vedrà – sarà proprio il filo a salvarlo più volte dagli attacchi dei demoni, che tentano invano di acciuffarlo. Di conseguenza questo misterioso gomitolino sembra essere una sorta di dono/amuleto, volto a proteggere sempre il *viator*. Nel viaggio oltremondano vero e proprio, la guida continua a essere presente, intervenendo in caso di pericolo e mostrando il cammino al *viator*. Però, in particolare nel labirinto infernale e nella valle del purgatorio, è come se il *ductor* lo abbandonasse o meglio si celasse dietro il gomitolino stesso, che continua a dipanarsi lungo tutto il percorso, occupando un ruolo di primo piano.

Nell'inferno, è come se il *viator* fosse trascinato da questo stesso filo magico, che, srotolandosi, non solo gli mostra la strada da percorrere, ma lo difende anche con la sua luce dalle creature infernali stesse in cui si imbatte nel suo cammino. Più precisamente il *ductor*/il gomitolino interviene a salvarlo per ben due volte: la prima nella valle infernale e la seconda sui monti infuocati. Nel primo caso, ad attaccarlo sono nerissimi demoni che tentano di gettarlo nei pozzi di zolfo, ma, come spiega il *viator* stesso:

Ms. Lat. Class. D. 39: [...] *ductor* meus, qui portabat glomerem, iactavit super scapulas filum glomeris et duplicavit illum et traxit post se fortiter⁵¹⁷.

sfavillante, e legalo e annodalo saldamente sul pollice della tua mano destra, perché da esso sarai condotto nel labirinto delle pene dell'inferno"», traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 28.

⁵¹⁵ Hariulfus Aldenburgensis, *Chronicon Centulense*, liber: 3, cap. 21, p. 144. La traduzione è identica a quella della nota precedente.

⁵¹⁶ Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum Lib. II*, In W. Stubbs (Ed.), *De gestis regum anglorum libri quinque: Historiae novellae libri tres* cit., p. 113. La traduzione è identica a quella della nota 514.

⁵¹⁷ Cavazza, *La Visio Karoli* (Crassi), *gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L)* cit., p. 39. “[...] la mia guida, che portava il gomitolino, gettò sopra le mie scapole il filo di quello, e lo raddoppiò, e mi tirò fortemente dietro di sé”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 28.

Ariulfo: [...] ductor meus qui portabat glomus, jactavit super scapulas meas filum glomeris et duplicavit illum, traxit que me post se fortiter⁵¹⁸.

Guglielmo di Malmesbury: [...] ductor meus, qui portabat glomerem, jactavit super scapulas filum glomeris, et duplicavit illum, traxitque fortiter post se⁵¹⁹.

Nel secondo caso, invece, non basta raddoppiare il filo, perché il *viator* è attaccato da draghi che cercano di inghiottirlo e la guida è costretta a triplicarlo attorno a lui, così che le orribili creature infernali non riescono a catturarlo, sia perché sono allontanate dai raggi stessi che emana il gomitolino, sia in quanto il *ductor* lo trascina con forza.

Nella valle del purgatorio, invece, il *viator* è come se fosse temporaneamente abbandonato dalla guida stessa. Ciò accade da un lato perché si tratta di un luogo spaventoso, ma non pericoloso quanto l'inferno, in cui il *viator* non è esposto al rischio concreto di essere attaccato da creature demoniache. Dall'altro lato, in quanto è la sede in cui riceve dal padre Ludovico la premonizione sulla sua sorte di purgazione futura e il conseguente monito, relativo alla sua necessaria purificazione per evitare di incorrere in tale destino. Di conseguenza, è necessario che Carlo il Grosso affronti questo momento di crescita e conoscenza da solo, senza essere supportato palesemente dalla presenza fisica della guida o del gomitolino. Non a caso, il *ductor* ricompare proprio dopo tale ammonimento e viene definito con un termine più affettuoso, che rende evidente la sua funzione di sostegno morale al *viator*: *comes meus*. Egli, infatti, percependo il terrore di Carlo – suscitato dalla vista di *duo dolia* a lui destinati nel caso in cui non avesse fatto penitenza – lo guida verso una direzione più positiva, *ad dexteram*, dove si trova la *vallis Paradisi*.

Nel paradiso la guida, essendo superflua – dato che ormai ha condotto il *viator* proprio nel luogo a lui predestinato per ricevere il messaggio politico – scompare del tutto o meglio rimane soltanto sottoforma del legame stabilito all'inizio attraverso il *filum glomeris*, ancora annodato sul pollice di Carlo. In questo punto, si comprende che il filo/gomitolino, fin dal principio, non solo è uno strumento divino affidato alla guida per accompagnare Carlo in tale luogo, ma ha un ruolo ben preciso anche in funzione del messaggio politico a lui predestinato. Infatti, Carlo, così come all'inizio era stato sollecitato a legarsi il filo al pollice destro, ora è invitato a slegarsi tale nodo e ad affidare al suo successore la *potestatem imperii* proprio per mezzo del filo che ha in mano. Inoltre, analogamente all'inizio della *visio* in cui il gomitolino appare intero tra le mani della guida stessa,

⁵¹⁸ Hariulfus Aldenburgensis, *Chronicon Centulense*, liber: 3, cap. 21, p. 144. La traduzione è identica a quella della nota precedente.

⁵¹⁹ Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum Lib. II*, In W. Stubbs (Ed.), *De gestis regum anglorum libri quinque: Historiae novellae libri tres* cit., p. 113. La traduzione è identica a quella della nota 517.

quando Carlo passa il filo all'*infans* suo successore, emblematicamente, questo si riavvolge riacquistando forma sferica proprio nelle sue mani:

Ms. Lat. Class. D. 39: [...] statimque ipsus glomus fulgidum sicut iubar solis coadunatum est totum in manu illius⁵²⁰.

Ariulfo: Statim que ipsum glomus fulgidum sicut jubar solis coadunatum est totum in manum illius [...].⁵²¹

Guglielmo di Malmesbury: [...] statimque ipsum glomus fulgidum sicut jubar solis coadunatum est totum in manu illius [...].⁵²²

È come se avvenisse una vera e propria trasfigurazione, poiché il gomito passa dall'essere un dono della guida per Carlo stesso – funzionale a condurlo sano e salvo alla profezia a lui destinata – al rappresentare a sua volta il dono di Carlo per il suo successore: il globo, rappresentante metaforicamente il potere imperiale. Infine, proprio come ha tenuto legato Carlo alla guida durante tutto il viaggio oltremondano, allo stesso modo il filo che passa nelle mani dell'*infans* simboleggia il legame genealogico che unisce Carlo al suo successore.

Al contrario, nei compendi di Gui de Bazoches e Albéric tanto il *ductor* quanto il gomito/filo luminoso subiscono dei cambiamenti notevoli. Infatti, il primo non parla mai, ma agisce direttamente; mentre il gomito – o più precisamente il *filum lucidissimum* – non riveste un ruolo di primaria importanza come nella versione originaria, perdendo qualsiasi tipo di connotazione simbolica e rimanendo uno strumento usato soltanto occasionalmente dal *ductor*.

Per quanto concerne la guida, fin dall'inizio, è come se fosse muta e non avverte il *viator* di legarsi il filo intorno al pollice, ma glielo annoda lui stesso sul dito⁵²³, senza spiegargli il significato insito in tale gesto. Inoltre, sempre senza chiarirgli niente, lo conduce a *videre loca penis debita*

⁵²⁰ Cavazza, *La Visio Karoli* (Crassi), *gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L) cit.*, p. 44. “E subito lo stesso gomito, fulgido come la raggiera del sole; si radunò tutto nella sua mano [...]”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L’Aldilà nell’Alto Medioevo* cit., p. 28.

⁵²¹ Hariulfus Aldenburgensis, *Chronicon Centulense*, liber: 3, cap. 21, p. 148. La traduzione è identica a quella della nota precedente.

⁵²² Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum Lib. II*, In W. Stubbs (Ed.), *De gestis regum anglorum libri quinque: Historiae novellae libri tres* cit., p. 116. La traduzione è identica a quella della nota 520.

⁵²³ Tanto Gui de Bazoches quanto Albéric ritengono superfluo specificare se si tratti o meno del pollice destro, ma si riferiscono genericamente al pollice di Carlo il Grosso. Pertanto, in questo caso, viene meno il simbolismo – presente nella versione primitiva e nelle trasposizioni di Ariulfo e Guglielmo – insito proprio nella specifica relativa alla posizione destra del pollice.

*reproborum et gaudia debita beatorum*⁵²⁴. Di conseguenza, inevitabilmente, qui viene meno il ruolo più propriamente didattico svolto dalla guida, ma rimane presente quello canonico e primario di “bussola”, funzionale a indicare il cammino al *viator*. Non a caso, l’unico termine con cui viene sempre designata è proprio quello tecnico di *ductor*, spesso accompagnato dal verbo *educere*. Come si può rilevare dal testo integrale di Albéric, infatti, la guida lo scorta in tutti e tre i luoghi dell’aldilà: inferno, purgatorio e paradiso. Nell’abisso dell’inferno – analogamente alle trasposizioni di Ariulfo e Guglielmo – il *ductor*, oltre a essere un accompagnatore, assolve anche la funzione di difensore, poiché lo soccorre dal tentativo di attacco da parte di alcuni spiriti maligni, che cercano di catturarlo. Nella valle del purgatorio, invece, dopo averlo condotto in tale sede – come avviene di consueto – lo abbandona completamente. La guida interviene nuovamente soltanto al termine del colloquio di Carlo il Grosso con il padre e, proprio in concomitanza della sua apparizione, si rileva una discrepanza narrativa. Infatti, come nella versione originaria della *visio*, Carlo viene rappresentato profondamente turbato da quanto gli ha rivelato il padre Ludovico e, in questo caso, Albéric lo descrive come *contremiscens et ingemiscens*. Tale stato animico, però, non si spiega o comunque risulta eccessivo, poiché il padre in questa versione della *visio* – come si vedrà – non gli ha preannunciato il destino di purgazione che lo attende, ma gli ha semplicemente illustrato come intervenire per alleviargli la durata del proprio periodo di purgazione. Il *ductor* quindi entra in scena a sostegno del *viator*, poiché vedendolo turbato lo accompagna in un luogo più lieto: il paradiso. A questo punto, avendolo condotto anche nell’ultima sede a lui destinata, la guida scompare nel nulla, lasciando Carlo da solo a scoprire la propria sorte.

Così come la guida nelle versioni di Gui de Bazoches e Albéric è stilizzata e ridotta soltanto alla sua funzione primaria di accompagnatore, analogamente viene svuotato di senso anche il *glomus*, che rimane un semplice *filum*. Questo entra in scena nella narrazione soltanto due volte: la prima quando all’inizio della *visio* stessa viene annodato dalla guida attorno al pollice del *viator*; mentre la seconda nel momento in cui Carlo il Grosso è all’inferno e i demoni lo stanno per attaccare. Questo *filum lucidissimum*, apparentemente, non svolge alcuna funzione. Nella versione originaria, infatti, si esplicita subito che tale filo è funzionale a guidare il *viator* – in particolare nel labirinto dell’inferno – poiché dipanandosi gli mostra la via. In più, si specifica che possiede anche un’altra qualità: la luminosità, che funziona da “scudo” difensivo per il *viator*. Qui invece è solo il *ductor* che lo guida; mentre si mantiene la funzione difensiva e protettiva svolta da questo filo scintillante, che anche in questo caso viene usato come “arma” dall’accompagnatore. Nello specifico, quando

⁵²⁴ Poupardin, *La Visio Karoli Crassi*, in *Le royaume de Provence sous les Carolingiens (855-933)* cit., p. 327 e Albericus Trium Fontium, *Chronica Albrici monachi Trium Fontium, a monacho monasterii Hoiensis interpolata*, P. Scheffer-Boichorst ed., MGH SS cit., p. 746.

l'*imperator* nella valle infernale subisce un tentativo di attacco da parte dei demoni, il *ductor* triplica⁵²⁵ questo filo, improvvisamente riapparso dal nulla, attorno a lui. Il gesto iniziale dell'annodare il *filum* sul pollice del *viator* – rimasto fine a se stesso e privo di senso, non essendo proprio più stato menzionato tale *filum* – acquisisce all'istante valore, poiché si esplicita che si tratta di un laccio difensivo usato all'occorrenza dalla guida. Come si può comprendere, rispetto alla versione primitiva della *visio*, non solo il gomitolino è diventato un filo – perdendo completamente qualsiasi tipo di connotazione simbolica insita nella forma sferica stessa – ma questo si “sfilaccia” anche nel corso della *visio*, non rappresentando più né la relazione di protezione tra il *ductor* e Carlo il Grosso, né il legame genealogico tra l'*imperator* e il suo successore.

In seguito all'incontro con il *ductor*, in tutti gli adattamenti della *visio* ha inizio il viaggio oltremondano vero e proprio. Il primo luogo che visita Carlo il Grosso è l'inferno. In questo punto della *visio*, mentre Ariulfo e Guglielmo continuano a seguire il tessuto originario non presentando particolari differenze, Gui de Bazoches e Albéric se ne discostano. Infatti, in primo luogo propendono per una scelta strutturale differente per rappresentare il proprio inferno: l'*abyssum*. In secondo luogo, apportano modifiche al testo primitivo, abbreviandone notevolmente la descrizione sovrabbondante relativa allo scenario infernale e tale sede si riduce a tal punto da non presentare nemmeno la bipartizione topografica – la valle e la montagna infernale – originaria.

Ma com'è concepito tale luogo? Per quanto concerne la struttura dell'inferno, questo è illustrato in modo peculiare dai vari cronisti e, a seconda dell'immagine a cui viene associato, anche il percorso stesso del *viator* subisce delle modifiche. Più precisamente, tanto nella versione originaria quanto nelle cronache di Ariulfo e Guglielmo è descritto come se fosse un vero e proprio *labyrinthus*. Non a caso, ha una configurazione topografica molto complessa, essendo formato da diverse zone infuocate, che creano delle vere e proprie barriere naturali, difficili da oltrepassare: valli profondissime e monti altissimi. Di conseguenza, il cammino stesso del *viator* in questi luoghi infernali si fa subito tortuoso, pieno di ostacoli da superare, tanto che per orientarsi e uscirne illeso egli deve necessariamente seguire il filo luminoso, che dipanandosi gli mostra la via. Nei compendi di Gui de Bazoches e Albéric la descrizione dell'inferno o meglio – così come lo definiscono i due

⁵²⁵ Qui l'uso del verbo *triplicare* è un lascito del testo originario della *visio Karoli*, ma rispetto alla versione completa perde in parte di senso. Infatti, come si è già messo in luce, nella *Visio Karoli* originaria – e nei testi di Ariulfo e Guglielmo – il *viator* nel labirinto infernale subisce due attacchi da parte dei demoni. La prima aggressione da parte di demoni in volo che cercano di catturarlo è sventata dal *ductor* proprio duplicando il *filum* attorno al corpo del *viator*; mentre la seconda – da parte di draghi che si avventano su di lui, tentando di inghiottirlo – triplicandolo. Si crea così una sorta di doppio episodio speculare, in cui il ricorso ai verbi *duplicare* e *triplicare* per descrivere l'intervento di difesa del *ductor* non è casuale, ma strettamente correlato alla natura analoga degli attacchi e volto a sottolineare la necessità di un intervento ancora più forte nel caso del secondo tentativo di assalto. Nei compendi di Gui de Bazoches e di Albéric rimane il valore rafforzativo insito nel gesto di triplicare il filo attorno al corpo impaurito e inerme di Carlo il Grosso, ma inevitabilmente si perde il senso che deriva dalla presenza del doppio attacco speculare.

autori – dei *loca penis debita reproborum* è molto più stilizzata. Non a caso, non si ricorre all'immagine del labirinto per rappresentarlo, ma lo si definisce semplicemente come un *abyssum*. Per questo motivo, il percorso stesso del *viator* diventa più piano, meno caotico e irto, tanto che scompare perfino il gomitolino luminoso, ma è sufficiente l'accompagnamento del *ductor*.

La concezione strutturale differente comporta inevitabilmente un aspetto topografico e demografico di tale luogo oltremondano altrettanto eterogeneo: il *labyrinthus infernorum* di Ariulfo e Guglielmo e l'*abyssum* di Gui de Bazoches e Albéric.

Il *labyrinthus infernorum* presentato nella versione originaria della *visio* – e a sua volta mantenuto nel *Chronicon Centulense* e nei *Gesta Regum* – è caotico, multiforme e intricato, sia da un punto di vista topografico, sia demografico, tanto che è come se si sdoppiasse. Infatti, non solo si descrivono due luoghi separati eppure afferenti entrambi all'inferno – la valle profondissima e la montagna infernale – ma il *viator* stesso qui vive anche due avventure slegate, ma molto simili tra loro, funzionali entrambe a completare lo scenario infernale. Per comprendere appieno la complessità di tale luogo, si ritiene opportuno conservare questo sdoppiamento e analizzare separatamente ciò che accade nella valle profondissima e quello che invece avviene in seguito alla scalata della montagna infernale.

- a) La valle profondissima:** Carlo il Grosso, seguendo la guida e il gomitolino luminoso, giunge in queste valli infernali, descritte come *plene puteis ardentibus pice et sulphure, plumboque et cera et adipe*⁵²⁶. È uno scenario inquietante quello che si palesa agli occhi del *viator*, i cui sensi sono “bombardati” da tutta una serie di stimoli negativi non solo visuali, ma anche olfattivi e tattili. Infatti, in questa vallata non predomina soltanto il fuoco, tipico delle fiamme infernali – che è allo stesso tempo sia percepibile visivamente sia fisicamente per il calore che sprigiona – ma anche tutta una serie di sostanze vischiose – quali la pece, la cera e il grasso – e anche fetide – come lo zolfo e il piombo – che rendono la prima sede oltremondana non solo molto concreta, ma terribilmente spaventosa. Proprio qui, avviene il primo incontro di Carlo con le anime dannate di alcuni peccatori. Nello specifico, si tratta di figure ecclesiastiche, che gli dichiarano di trovarsi in tale luogo di supplizio poiché, anziché consigliare onestamente e rettamente il padre e gli zii di Carlo, hanno seminato *discordias* e sono stati *incentores malorum*, tanto che si definiscono come *amatores homicidiorum et rapinarum*. Che pena spetta a questi violenti contro il prossimo? Sono bruciati

⁵²⁶ Cavazza, *La Visio Karoli* (Crassi), *gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L) cit.*, p. 40. “[...] piene di pozzi ardenti di pece e zolfo, di piombo e di cera e grasso”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo cit.*, p. 28.

incessantemente *in istis tartareis suppliciis*⁵²⁷. Come si può osservare, la pena in questo caso rimane poco circoscritta, ma ciò che è innovativo è la presenza esplicita nell'inferno di tali figure religiose – e contemporanee – e di conseguenza anche la palese critica agli uomini del tempo stesso di Carlo il Grosso. Infatti, dopo aver illustrato le proprie colpe, i dannati gli preannunciano che anche i suoi consiglieri sono della loro stessa specie, perché una volta morti li avrebbero raggiunti in quei luoghi. Il *viator* reagisce a tale colloquio tremando di paura e, proprio mentre sta metabolizzando quanto dettogli circa il suo *entourage* di corte, viene attaccato da *nigerrimi demones advolantes*. Queste creature infernali, con i loro *uncis igneis*, dapprima cercano di agganciare il filo che Carlo tiene tra le mani poi, fallendo a causa della luce divina che emana tale gomito, tentano di attaccare direttamente il *viator* e di spingerlo in uno di quei pozzi di zolfo in cui si trovano a loro volta immerse le anime dei dannati. Anche quest'ultimo assalto non va a segno, poiché interviene direttamente il *ductor* a scacciarli, raddoppiando il filo protettivo attorno al corpo del *viator* e trascinandolo oltre.

- b) La montagna infernale:** dopo essere uscito indenne dall'attacco dei demoni grazie all'intervento della guida, Carlo viene trascinato dal suo accompagnatore sopra *montes altissimos igneos*. Di nuovo, torna l'elemento del fuoco, imprescindibile per lo scenario infernale stesso. Qui però, ristagnano paludi e scorrono fiumi di fuoco *feruentia et omnia metallorum genera bullientia*⁵²⁸. La natura scoscesa del terreno e la presenza di tali fiumi ignei – che sembrano sgorgare dal monte come delle vere e proprie colate laviche – rimandano all'immagine infernale per eccellenza: il vulcano. Questo luogo non viene mai definito ricorrendo esplicitamente a tale termine, ma sembra un vero e proprio cratere in attività. Subito il *viator* si accorge della presenza di *innumeras animas*, appartenenti nuovamente all'*elite* di corte del padre o dei fratelli. In questo caso, si tratta di uomini laici che però, analogamente ai vescovi precedentemente incontrati nella valle infernale, si sono macchiati del peccato di rapina e violenza *pro cupiditate terrena*. Che pena tocca a questi peccatori colpevoli di seminare discordie e violenze? Sono *praecipitatas alias usque ad capillos, alias usque ad mentum, alias usque ad umbilicum*⁵²⁹, ovvero si trovano immersi – qualcuno completamente, altri solo in parte – in queste acque putride e incandescenti⁵³⁰.

⁵²⁷ Ibidem. “[...] in questi supplizi del Tartaro”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 28.

⁵²⁸ Ivi, p. 40. “[...] ribollenti di ogni genere di metalli che gorgogliavano fusi”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 29.

⁵²⁹ Ivi, p. 41. “[...] sprofondate alcune fino ai capelli, altre fino al mento, altre fino all'ombelico”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 29.

⁵³⁰ Relativamente a questo punto della *Visio Karoli*, alcuni critici hanno rilevato una forte analogia con il capitolo XII dell'*Inferno* dantesco, sostenendo che Dante si sia riferito a tale *visio* proprio per prendere spunto per la propria opera. Più precisamente, nel capitolo XII, Dante e Virgilio si imbattono in un gruppo di dannati completamente sommersi dalle acque putride di un fiume di sangue. Questi sono coloro che in vita hanno agito in modo violento, macchiandosi di

Qui, significativamente è già presente *in nuce* il motivo dell'immersione graduale, ma rimane ancora un *topos* inespresso – o meglio presente soltanto implicitamente – poiché alla pena subita dai peccatori non corrisponde esplicitamente una diversa gradualità del peccato commesso. È comunque emblematico il fatto che non siano genericamente tutti sommersi allo stesso modo dalle acque fetide e vischiose di questo fiume. Proseguendo per il suo percorso infernale, il *viator* assiste anche alla visione di altri nobili di corte – consiglieri del padre, degli zii, dei fratelli e perfino suoi – che lo informano che sono costretti alla dannazione eterna a causa della loro malvagità e superbia, avendo anteposto la propria *cupiditas* al dovere. Esattamente com'è avvenuto nella valle infernale, anche qui Carlo reagisce a tali parole con orrore e paura. Inoltre, questo colloquio – proprio come il precedente svolto con i vescovi – viene interrotto da un nuovo tentativo di attacco da parte di altre creature infernali: *dracones apertis et plenis faucibus igne et sulphure et pice*⁵³¹. Come si può notare, anche gli animali spaventosi che infestano questa valle infernale mantengono le sue stesse caratteristiche – essendo creature mostruose altrettanto piene di fuoco, zolfo e pece – tanto che sembrano originarsi e fuoriuscire incessantemente da questi stessi antri paludosi. Di nuovo, l'incursione dei demoni è vinta dall'intervento provvidenziale del *ductor*, che gli avvolge il filo luminoso attorno al corpo, triplicandoglielo per aumentare la presa e tirandolo a sé alla volta di un nuovo luogo.

Come si può osservare, gli episodi presenti nella valle infernale e nella montagna infuocata sono speculari, perché qui sono puniti esattamente gli stessi peccatori: i violenti contro il prossimo e i propri beni. Di conseguenza, le anime sono tutte responsabili di perpetrare gli stessi peccati – la cupidigia e la violenza – e a loro spetta inevitabilmente una pena analoga: l'immersione o nei pozzi putridi o nel fiume igneo. L'unica sottile variazione presente è la specifica relativa all'appartenenza al clero del primo gruppo di dannati e al secolo del secondo. Ma che senso hanno questi due episodi così simili e posti a così poca distanza nella stessa *visio*? Così come l'inferno è estremamente abbondante e ricco di dettagli, il redattore, probabilmente, ha optato per creare questo doppio narrativo per fornire al proprio uditorio una panoramica completa sulla società carolingia. Infatti,

rapine e omicidi a causa della propria avidità. Come si può notare, sia i peccatori puniti in tale girone, sia la pena coincidono con quelli presentati nella *visio*. Inoltre, anche in questo caso, non tutti sono immersi allo stesso modo, ma c'è chi è immerso completamente, altri fino alla gola, altri ancora solo fino al petto: qui è presente la gradualità della pena a seconda della gravità della colpa commessa. A parte il singolo passaggio, inoltre la *visio* presenta già «the unions of apocalyptic with contemporary allusion to men and events» (cfr. T. Silverstein, *Inferno XII, 100-126, and the Visio Karoli* Crassi, «Modern Language Notes» 51 (1936), n. 7, pp. 449-452, p. 452), fondamentale nella *Divina Commedia*. Per ulteriori informazioni si consulti l'articolo sopraccitato di Silverstein e il già citato volume di Morgan, *Dante e l'aldilà medievale* cit., p. 63.

⁵³¹ Cavazza, *La Visio Karoli* (Crassi), *gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L)* cit., p. 40. “[...] piene di pozzi ardenti di pece e zolfo, di piombo e di cera e grasso”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 28.

queste due parti infernali sono funzionali a mostrare le «discordie, l'omicidio, il ladrocinio, la malizia, la superbia, l'avidità e i cattivi consigli»⁵³², che pervadono la società di quel tempo, tanto laica quanto paradossalmente anche clericale. Inoltre, anche la scelta stessa di mostrare con insistenza i consiglieri dello stesso re dannati potrebbe non essere casuale. Anche in questo caso, il redattore “esagera” perché non solo sottolinea che si tratta sia di ecclesiastici sia di laici, ma ribadisce che sono stati suggeritori del padre, dei fratelli, degli zii e di Carlo il Grosso stesso. Il ricorso all'enumerazione – già presente anche per descrivere lo scenario infernale – in questo caso è funzionale a rendere evidente come la corruzione e la cupidigia sia dilagante in tutto l'*establishment* di corte. È come se il redattore stesse così preparando il terreno per il messaggio politico che Carlo riceverà una volta giunto in paradiso. Infatti, essendo Carlo stesso circondato da un'élite “contaminata” dalla superbia, dalla violenza e dalla cupidigia, non gli resta altro da fare che ascoltare il vaticinio e rispettarlo, senza essere influenzato da tali cattivi suggeritori nella designazione dell'erede. Ariulfo e Guglielmo si mantengono assolutamente fedeli alla versione originale, molto probabilmente poiché colgono il valore e la portata insita in tali episodi. Inoltre, da buoni cronisti, ritengono utile tramandare la critica al malcostume della società carolingia, implicita in questa parte infernale e apocalittica della *visio*.

L'*abyssum* rappresentato da Gui de Bazoches e da Albéric, invece, non si presta a tale sdoppiamento e, non a caso, anche l'incontro del *viator* con le anime dei peccatori qui viene ridotto a un unico episodio. Sono presenti le *valles* che vengono definite come *apertas* e creano questo abisso senza fine dell'inferno. In più, sono conservati anche le *fornaces ignivomas* e i *puteos bullientes atque sulphureos et tartareos*⁵³³. A livello puramente descrittivo, la topografia infernale mantiene gli elementi principali e indispensabili per creare lo scenario apocalittico, ma si espungono gli elementi sovrabbondanti e superflui. Anche questo abisso infernale pullula di creature demoniache, ma queste vengono definite genericamente come degli *spiritus* e sono poco connotate, poiché non c'è alcuna descrizione del loro aspetto. Come i diavoli e i dragoni presenti nella versione originale, questi spiriti maligni cercano a loro volta di acciuffare il *viator*, che però riesce a scappare grazie alla consueta arma sfoderata dalla guida per salvarlo: il filo luminoso. Ciò che subisce maggiori cambiamenti è la parte relativa ai colloqui di Carlo con i dannati, poiché qui le anime dei peccatori non parlano proprio e non si rivolgono mai a lui. Infatti, viene semplicemente riportato che il *viator*, passando per questi luoghi, riconosce *in eis quosdam seculi principes et*

⁵³² Morgan, *Dante e l'aldilà medievale* cit., p. 154.

⁵³³ Albericus Trium Fontium, *Chronica Albrici monachi Trium Fontium, a monacho monasterii Hoiensis interpolata* cit., p. 746.

*ecclesiarum prelatos*⁵³⁴. Albéric mantiene la precisazione che si tratta tanto di laici quanto di ecclesiastici, ma non fa riferimento al fatto che siano appartenenti all'*entourage* di corte. Perché queste anime disgraziate si trovano in tale luogo di dannazione? Sia a causa di atti perversi che hanno perpetrato, sia perché hanno dato ai loro signori *iniqua consilia*. Per quanto concerne il peccato commesso, scompare del tutto il riferimento alla cupidigia terrena, alle rapine e agli omicidi, ma questi dannati sono colpevoli genericamente di essere stati cattivi consiglieri e di aver commesso *actos perversos*. Relativamente alla pena non è mantenuto il *topos* dell'immersione per punire tali peccatori, ma si nominano superficialmente gli *horrores tormentorum* che sono costretti a subire in tali luoghi, senza specificare quali siano.

- c) **La valle del purgatorio:** dopo aver attraversato i tormenti dell'inferno, Carlo il Grosso insieme al suo *ductor* entra nella valle del purgatorio. Com'è rappresentata tale sede nei vari compendi che tramandano l'opera?

Le trasposizioni di Ariulfo e Guglielmo continuano a rimanere identiche alla *visio* originaria, presentando il *viator* che insieme al proprio *ductor*, dopo aver vissuto attimi concitati all'inferno, si dirige in luoghi presumibilmente meno pericolosi. Non a caso, infatti, anche il percorso stesso di Carlo subisce un'inversione di rotta, perché dopo aver salito faticosamente il pendio infuocato dell'inferno, ora finalmente può scendere in direzione di un nuovo luogo da scoprire: una valle misteriosa. Arrivando dall'alto, egli può scorgere la natura peculiare di tale vallata: completamente oscura da un lato e luminosissima dall'altro. La parte a cui è destinato ad accedere nell'immediato è quella tenebrosa, che sembra quasi un'estensione stessa dell'inferno, sia perché la prima cosa che avvista sono *aliquos reges mei generis in magnis suppliciis*⁵³⁵, sia poiché permangono creature inquietanti – questa volta dei *gigantes nigerrimi* – che sputano fuoco, incendiando la valle. Mentre Carlo procede tremante e a tentoni per questi luoghi oscuri e di supplizi, all'improvviso scorge una parte caratterizzata da una luce fioca. La presenza di tale emanazione luminosa già fa presagire che non può trattarsi dell'inferno poiché, seppure debole, la “fiammella” rappresentante la luce divina – e la conseguente speranza di poter accedere al regno dei cieli per le anime che dimorano in questa sede – è viva. Sotto a questa specie di “occhio di bue”, Carlo il Grosso avvista immediatamente *duos fontes fluere: unus*

⁵³⁴ Ibidem.

⁵³⁵ F. Cavazza, *La Visio Karoli* (Crassi), *gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L) cit.*, p. 41. “[...] vidi là alcuni re della mia stirpe in grandi supplizi”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 29.

*erat nimium calidus, alter vero clarus et tepidus; et erant ibi duo dolia*⁵³⁶. In uno di questi due tini – più precisamente immerso in quello ricolmo di acqua bollente – gli appare il padre Ludovico, prostrato dal dolore e sconvolto. Egli si rivolge direttamente al figlio, chiamandolo *Domine meus Karole*. Dapprima cerca di tranquillizzarlo, informandolo che il suo spirito presto sarebbe tornato nel suo corpo, poi gli spiega in parte il senso del suo viaggio. Gli precisa che si trova nell’aldilà per volontà di Dio, affinché veda i *supplicia* divini a cui sono sottoposte le anime dei peccatori. Pertanto, passa a illustrare il supplizio che deve subire egli stesso e spiega al figlio che è costretto a immergersi un giorno *in isto ferventis dolii*⁵³⁷, poi il successivo *in isto suavissimo altero aquae dolio*⁵³⁸. I due tini sono caratterizzati da due aggettivi contrastanti tra loro – *fervens* e *suavissimus* – che rendono immediatamente l’idea della pena che affligge il suo corpo: un giorno subisce la tortura del calore e il successivo può refrigerarsi e trovare sollievo. Il suo caso, però, rispetto a quello delle anime dannate incontrate dal *viator* all’inferno, è singolare, poiché a lui è concesso un momento di sospensione della pena stessa: il giorno che passa *in dolio suavissimo* di acqua tiepida. Ma tutto ciò com’è possibile? Glielo spiega Ludovico stesso. In questa *visio*, infatti, non è il *ductor* che gli risponde, comprendendo i dubbi e le domande del *viator* senza che proferisca parola, ma sono le anime stesse dei parenti che sembrano anticipare tutti i suoi quesiti e istruirlo su tali luoghi. Il padre così spiega che può vivere una sospensione momentanea della pena, grazie alle *praecibus sancti Petri et sancti Remigii*. Qui, in primo luogo è espressa la dottrina relativa alla preghiera come suffragio, volta a intercedere per le anime “imperfette” che si trovano nei luoghi dell’aldilà, adibiti alla purgazione. In secondo luogo, se ne esplicita la validità stessa, illustrando gli effetti diretti delle preghiere pronunciate nell’aldilà sulle anime dell’aldilà. Infatti, aggiunge anche che la sua situazione può migliorare ulteriormente se lui, i suoi abati e i vescovi più fedeli lo soccorrono. In che modo? Con *missis, oblationibus, psalmodiis, vigiliis, elemosinis...* Qui c’è un vero e proprio prontuario dell’intercessione per le anime, poiché si citano tutti i mezzi funzionali allo scopo. Inoltre, per convincere ulteriormente il figlio circa la validità di questi suffragi, lo informa che in quei luoghi a loro volta c’erano stati anche suo fratello Lotario e il nipote Ludovico. Questi ultimi però ormai si trovano *in Paradisi Dei gaudium*, poiché san Pietro e san Remigio sono intervenuti in favore delle loro anime, pregando per loro e purificandole

⁵³⁶ Ibidem. “[...] due fonti. Una era molto calda, l’altra invece chiara e tiepida: e c’erano due tini”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L’Aldilà nell’Alto Medioevo* cit., p. 29.

⁵³⁷ Ivi, p. 42 “[...] in questo bagno del tino bollente”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L’Aldilà nell’Alto Medioevo* cit., p. 30.

⁵³⁸ Ibidem. “[...] in questo bagno del catino bollente [...] in quell’altro soavissimo tini di acqua tiepida”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L’Aldilà nell’Alto Medioevo* cit., p. 30.

completamente. Come si vedrà, Carlo stesso avrà la possibilità di verificare la veridicità di quanto dettogli a proposito di questi suoi due parenti poiché, non a caso, saranno proprio tali anime che dialogano con lui in paradiso. Di conseguenza, non solo è lampante l'importanza della preghiera per i morti, ma – data l'attenzione e la cura che il redattore riserva a tale parte – è anche evidente l'interesse sempre maggiore per le possibilità di intervento e purgazione/purificazione delle anime nell'aldilà. Inoltre, come sottolinea Carozzi, *la vie d'ici-bas se prosuit là-bas sans qu'il soit nécessaire de justifier la matérialisation de l'âme et la concrétisation de tout cet univers*⁵³⁹. Dopo avergli esposto la dottrina purgatoriale, Ludovico gli rivela anche la prima premonizione a lui destinata. Infatti, lo sollecita a guardare alla sua sinistra e, dopo che il figlio vede *duo dolia altissima bullientia*, lo ammonisce:

«Ista – inquit – sunt tibi preparata nisi te emendaveris et penitentiam egeris de tuis nefandis delictis»⁵⁴⁰.

Comprendendo la portata di tale presagio, Carlo inizia a provare orrore. Di nuovo, viene salvato – questa volta non fisicamente, ma soltanto metaforicamente dall'angoscia che lo attanaglia – dal *ductor* che, comprendendo il suo stato di disagio, lo invita a proseguire a sinistra verso l'altro lato della valle: quello splendentissimo destinato al paradiso.

I compendi di Gui de Bazoches e Albéric presentano una notevole riduzione, modificando e tagliando a tal punto la versione originaria che sembra quasi che il *viator* sia rimasto nell'abisso infernale. Infatti, non c'è alcun riferimento alla valle “bifronte” ma, dopo aver visto i supplizi spettanti ad alcune anime dannate, dal nulla spuntano *duo dolia*. Quindi non solo il *viator* non entra fisicamente in nessun luogo nuovo, ma scompaiono anche tutti gli elementi topografici presenti nella versione originaria per descriverlo: il contrasto tra il lato buio e quello luminoso, i giganti che sputano fuoco nel lato oscuro della valle e perfino le due fonti che alimentano i due tini stessi. Gui de Bazoches e Albéric, dovendo compendiare la *visio*, mantengono effettivamente soltanto gli elementi per loro imprescindibili: i *duo dolia*. Questi ultimi, non a caso, sono gli aspetti più innovativi di tale rappresentazione, ma non solo, poiché sono anche quelli che gli permettono tanto di illustrare la dottrina relativa ai suffragi per i morti, quanto il presagio stesso destinato a

⁵³⁹ C. Carozzi, *La géographie de l'Au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Âge*, in *Popoli e paesi nella Cultura altomedievale* cit., p. 458.

⁵⁴⁰ F. Cavazza, *La Visio Karoli (Crassi), gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L)* cit., p. 42. “«Questi – disse – sono pronti per te, se non ti emenderai e non farai penitenza dei tuoi nefandi delitti»”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 30.

Carlo il Grosso. Insieme ai *duo dolia*, ovviamente, rimane presente la figura paterna. Ludovico, però, è raffigurato genericamente come *nunc in uno nunc in alio stantem dolio*⁵⁴¹ ed entrambi i cronisti non lo fanno dialogare direttamente con il figlio, ma parafrasano il messaggio del padre. Infatti, Ludovico gli comunica che lui avrebbe potuto sollevarlo da questa *calamitas* per mezzo dei *suffragia orationum et eleemosinarum*. Come si può notare, data l'importanza che riveste ormai la dottrina relativa al purgatorio e all'intercessione per le anime che necessitano ancora di purgarsi nell'aldilà, si mantiene tale parte e i cronisti individuano i due principali strumenti di intervento: la preghiera e le elemosine. L'incontro con Ludovico si interrompe bruscamente così: in tali compendi manca la vista dei *duo dolia* destinati a Carlo stesso e la conseguente profezia relativa al suo destino di sofferenza nel caso in cui non si emendi. Qui Gui de Bazoches e Albéric, però, commettono un'imprecisione. Infatti, presentano il *viator* come *contremiscens et ingemiscens* in seguito all'incontro con il padre, ma tale stato d'animo non si spiega, poiché sono le emozioni provate dal *viator* al sentire la mala sorte che lo avrebbe colpito se non si fosse purificato in tempo. A questo punto, come nella *visio* originaria, interviene il suo *ductor* che lo scorta nel regno destinato ai beati.

- d) La visione del paradiso:** dopo aver incontrato il padre Ludovico ed essersi lasciato alle spalle la minaccia dei *duo dolia* pronti ad attenderlo, Carlo il Grosso, finalmente, accede al regno dei cieli. Questa è la parte che anche nelle trasposizioni dell'opera più libere – quelle di Gui de Bazoches e Albéric – si conserva più fedele alla *visio* originaria. Infatti, seppur non si mantenga lo stesso tessuto linguistico, non solo sono presenti tutti gli elementi fondamentali per descrivere il paradiso, ma vengono anche aggiunte alcune specifiche relative al messaggio politico che riceve. Ma come si presenta topograficamente quest'ultima sede?

In Ariulfo e Guglielmo il paradiso è presentato come una valle splendentissima. Infatti, avendo usufruito del *topos* della valle bifronte – caratterizzata da una parte sinistra buia ancora destinata alla purgazione e una destra luminosa, riservata ai beati – ora è il momento di addentrarsi nella zona luminosa, rappresentante il regno dei cieli.

Gui de Bazoches e Albéric invece scrivono che il *ductor* introduce Carlo *in amoenissimos vallis deliciose sinus et paradisiace voluptatis*⁵⁴². Recupera l'immagine della

⁵⁴¹ Albericus Trium Fontium, *Chronica Albrici monachi Trium Fontium, a monacho monasterii Hoiensis interpolata* cit., p. 746.

⁵⁴² Ibidem.

valle per rappresentare il paradiso e aggiunge che è un luogo sinuoso, in cui si può godere di piaceri paradisiaci.

Carlo, avanzando in questa valle luminosissima e splendente, incontra subito le anime di alcuni beati. Si tratta di suo zio Lotario e, vicino a lui, scorge anche il figlio Ludovico. I due sono rappresentati seduti su una specie di trono in tutti i componimenti. Ariulfo e Guglielmo li raffigurano seduti su una pietra di topazio gigantesca, incoronati da un diadema prezioso. La loro presenza in tale luogo – così come nella *visio* originaria – non è casuale, poiché qui si trova la conferma relativa alla dottrina purgatoriale espostagli dal padre Ludovico nel purgatorio. Infatti, Carlo vede dinanzi a sé proprio le anime di coloro che sono stati salvati e si trovano nel regno dei cieli, grazie alle preghiere di San Pietro e san Remigio. Gui de Bazoches e Albéric, invece, li presentano come *sedentes super tronos ex lapidibus pretiosis*⁵⁴³: sparisce la corona, ma si mantiene sia l'elemento del trono, sia quello delle pietre preziose, anche se non si specifica di che pietra si tratti.

Sebbene in tutti i compendi sia preservata tanto la presenza di questi due personaggi, quanto la modalità di raffigurarli, nelle abbreviazioni di Gui de Bazoches e Albéric, però, si riscontrano alcune differenze nel prosieguo dell'incontro. Cosa succede in questo luogo paradisiaco in presenza degli avi del re carolingio?

In Ariulfo e Guglielmo, Lotario, lo zio di Carlo, inizia subito a dialogare con il nipote. In particolare, è come se riprendesse il discorso esattamente da dove si era interrotto il padre del *viator*, poiché lo rassicura che, sebbene abbia visto il padre in tali supplizi, è anch'egli destinato a raggiungere le loro anime nella sede dei beati *per misericordiam dei*. Poi, nuovamente – nel caso ci fossero ancora dubbi – conferma che lui e il figlio sono stati liberati dai *meritis sancti Petri et sanctique precibus Remigii*⁵⁴⁴. È a questo punto che gli comunica nuove informazioni relative alla propria persona e al proprio impero:

«Vnde scito quoniam tolletur otius potestas imperii de manu tua et postea paruissimo uiues tempore»⁵⁴⁵.

Dopo tale presagio negativo, interviene il figlio di Lotario, Ludovico, che a questo punto gli trasmette il vero e proprio messaggio politico a lui riservato:

⁵⁴³ Ibidem.

⁵⁴⁴ Cavazza, *La Visio Karoli* (Crassi), *gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L) cit.*, p. 42. “[...] meriti di san Pietro, per le preghiere di San Remigio [...]”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L’Aldilà nell’Alto Medioevo* cit., p. 30.

⁵⁴⁵ Ivi, p. 43. “«Sappi che tra breve sarà tolto il potere dell’impero dalla tua mano, e dopo vivrai pochissimo tempo»”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L’Aldilà nell’Alto Medioevo* cit., p. 30.

«Imperium quod hactenus tenuisti iure hereditario debet recipere Ludouicus, filius filie mee»⁵⁴⁶.

Gli comunica quindi il nome del suo successore, presentandolo con il suo nome proprio (*Ludovicus*) e definendolo come il *fiulius filie mee*, senza però che sia necessario specificare che sia il figlio di Ermengarda (sua figlia). A questo punto, come chiamato dalle parole stesse di Ludovico, compare l'*infans*. Tale apparizione è emblematica, perché è come se Carlo avesse la possibilità non solo di incontrare persone già morte nell'aldilà, ma anche ancora in vita. Inoltre, l'immagine dell'*infans* suscita a Lotario un'analogia con la Bibbia, poiché gli ricorda il *puer* a sua volta mostrato da Dio stesso ai discepoli, quando li aveva ammoniti con le seguenti parole:

«Talium est regnum celorum, dico uobis, quia angeli eorum uident faciem patris mei, qui in celis est»⁵⁴⁷.

Non stupisce che tali citazioni e riferimenti biblici permangano, poiché sono funzionali sia a rendere la scena ancora più potente e densa di significato sia allo stesso tempo a rendere evidente la veridicità del vaticinio affidato a Carlo. Lotario sollecita poi il sovrano a consegnare il potere imperiale a Ludovico e quella che segue è una vera e propria incoronazione simbolica. Infatti, il *viator* – come si è già sottolineato – passa il *glomus/globus* rappresentante il potere imperiale nelle mani dell'*infans*, che lo riceve.

Invece, nei compendi di Gui de Bazoches e Albéric gli avi non iniziano a dialogare con Carlo, ma si introducono qui altri personaggi, ovvero alcuni re gloriosi, che siedono accanto ai suoi parenti. Chi sono questi misteriosi sovrani e che ruolo hanno? Sono dei beati, che gli comunicano immediatamente il fine del suo viaggio e lo ammoniscono di correggersi, finché ancora in tempo. Inoltre, lo avvisano anche che presto sarebbe tornato nel suo corpo. Tali ammonimenti e premonizioni non sono nuovi, ma ciò che è peculiare è trovarli in questo punto e per bocca di questi misteriosi re senza volto. Infatti, questi personaggi sono completamente assenti nella *visio* originaria – quindi anche nelle versioni di Ariulfo e Guglielmo – mentre compaiono i messaggi che riceve Carlo da loro, comunicatigli però nel lato oscuro della valle, direttamente dal padre Ludovico. È come se Gui de Bazoches – e di conseguenza anche Albéric che lo riprende come fonte – avesse ritenuto

⁵⁴⁶ Ibidem. «L'impero che hai tenuto finora deve riceverlo per diritto ereditario Ludovico, figlio di mia figlia», traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 30.

⁵⁴⁷ Ivi, p. 44. «Il regno dei cieli è di tali piccoli: vi dico che i loro angeli vedono la faccia del Padre mio che è nei cieli», traduzione tratta da Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo* cit., p. 31.

opportuno modificare tale aspetto, preferendo trasmettere i *presagia* riservati a Carlo tutti nello stesso luogo – il paradiso – e per mezzo non di suoi parenti – che potrebbero sembrare di parte – ma di beati in generale. In tale compendio né Lotario né Ludovico parlano, ma rimangono dei semplici spettatori della scena che si para dinanzi ai loro occhi: Carlo il Grosso che conferisce il potere imperiale al *puer Ludovicus*, cui spetta per *iure hereditario*, essendo il figlio di Ermengarda. Qui lo storico cita anche il nome di un altro illustre carolingio: Arnolfo di Carinzia, figlio di Carlomanno. Albéric apporta una minima variazione poiché non menziona Arnolfo, ma scrive che il potere spetta al *puer quia fuerat genitus ex imperatoris Ludovici filia Ermengarde et Bosone regulo*⁵⁴⁸. La *visio* finisce con questa precisazione dinastica – assente nella versione originale – ma in generale è piena di ellissi narrative e non detti. Infatti, viene a mancare la comunicazione stessa della profezia politica, poiché Carlo – inspiegabilmente – assegna la *potestatem imperialem* al fanciullo Ludovico, figlio di Ermengarda – figlia a sua volta dell'imperatore Ludovico II – e del duca di Borgogna Bosone. Qui, non riceve la profezia relativa al proprio successore da Lotario e nemmeno quella attinente alla fine imminente del proprio regno da Ludovico, ma è come se Carlo stesso, spinto a cambiare dalle parole dei re che lo ammoniscono alla correzione dei propri costumi, avesse una specie di epifania paradisiaca e capisse che il degno successore del proprio impero è Ludovico. Albéric poi giustifica tale scena esplicitando i legami genealogici tra il *puer* e Carlo il Grosso stesso, presentandolo come il legittimo erede al trono. Probabilmente, Albéric sente la necessità di aggiungere e delineare una specie di “albero genealogico” di Ludovico – assente nella *visio* originaria – poiché tale *visio* è avvenuta in un tempo lontano rispetto a quello in cui vive il suo uditorio: sono passati tre secoli. Tale precisazione, invece, non è necessaria per l'uditorio della *visio Karoli*, trattandosi di eventi più o meno contemporanei.

3. Terza fase: testimonianza/missione

È la parte della *visio* in cui il *viator* ritorna nel suo corpo e testimonia quanto vissuto nell'aldilà. Questo momento è completamente assente nei compendi di Gui de Bazoches e Albéric, poiché la *Visio Karoli* si chiude semplicemente con la designazione dell'erede: Ludovico. Invece nelle trasposizioni di Ariulfo e Guglielmo tale parte è analoga alla *visio* originaria. In particolare, si riporta brevemente il ritorno nel corpo di Carlo il Grosso:

⁵⁴⁸ Albericus Trium Fontium, *Chronica Albrici monachi Trium Fontium, a monacho monasterii Hoiensis interpolata* cit., p. 746.

Ms. Lat. Class. D. 39: Sicque post hoc factum mirabile reversus est spiritus meus, in corpore meo valde fessus et conteritus⁵⁴⁹.

Ariulfo : [...] sic que post hoc factum, mirabile visu, reversus est spiritus meus in corpus meum valde fessus et conterritus⁵⁵⁰.

Guglielmo di Malmesbury: sicque, post hoc factum mirabile, reversus est spiritus meus in corpore meo valde fessus et conterritus⁵⁵¹.

Come si può rilevare, non c'è nessuna spiegazione, ma si menziona soltanto il *factum mirabile* che ha vissuto il *viator* e che all'improvviso si trova *fessus et conteritus* di nuovo nel suo corpo. Poi, non essendo stato destinatario di un messaggio eminentemente religioso, ma politico – quindi ufficiale – la sua testimonianza è resa sotto forma di una specie di comunicato solenne, pronunciato dallo stesso Carlo il Grosso ai suoi sudditi:

Ms. Lat. Class. D. 39: Denique sciant omnes velint an nolint quoniam secundum destinationem dei in manu illius revertetur totum imperium romanorum. Et quod super ipsum non praveo agere, praeripiente me articulo vocationis mee; deus qui vivorum dominatur et mortuorum illud perficiet et confirmabit cuius eternum regnum et sempiternum imperium permanet sine fine in saecula saeculorum amen⁵⁵².

Ariulfo: Denique sciant omnes, velint aut nolint, quoniam secundum destinationem Dei in manum illius revertetur totum imperium Romanorum, et quod super illum non praeveo agere, praeripiente me articulo meae vocationis a Domino. Deus qui vivorum dominatur et mortuorum, illud perficiet et confirmabit, cujus aeternum regnum et sempiternum imperium permanet sine fine in saecula saeculorum". Finit visio⁵⁵³.

Guglielmo di Malmesbury: Denique sciant omnes, velint an nolint, quoniam secundum destinationem Dei in manu illius revertetur totum imperium Romanorum: et quod super ipsum non praeveo agere, praeripiente me articulo vocationis meae; Deus, qui vivorum dominatur et

⁵⁴⁹ Cavazza, *La Visio Karoli* (Crassi), *gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L) cit.*, p. 42. “[...] e così, dopo questo fatto mirabile, il mio spirito tornò nel mio corpo, molto stanco e spaurito”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L’Aldilà nell’Alto Medioevo cit.*, p. 31.

⁵⁵⁰ Hariulfus, Aldenburgensis, *Chronicon Centulense*, liber: 3, cap. 21, p. 148. La traduzione è identica a quella della nota precedente.

⁵⁵¹ Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum Lib. II*, In W. Stubbs (Ed.), *De gestis regum anglorum libri quinque: Historiae novellae libri tres cit.*, p. 116. La traduzione è identica a quella della nota 549.

⁵⁵² Ibidem. “Sappiano, dunque, tutti che, col loro volere o no, secondo la decisione di Dio si riunirà nella mano di Ludovico tutto l’impero dei Romani; e poiché io non sono in grado di dare compimento a questa decisione, dato che l’ora della chiamata mi strappa prima alla vita, la realizzerà e la consoliderà Dio, che domina”, traduzione tratta da Guglielmetti, *L’Aldilà nell’Alto Medioevo cit.*, p. 31.

⁵⁵³ Hariulfus, Aldenburgensis, *Chronicon Centulense*, liber: 3, cap. 21, p. 148. La traduzione è identica a quella della nota precedente.

mortuorum, illud perficiet et confirmabit; cuius aeternam et sempiternum regnum permanet siue fine in secula seculorum. Amen⁵⁵⁴.

5.5 Conclusioni relative alla tradizione indiretta della *Visio Karoli Crassi*

Ricapitolando quanto si è ricostruito, la *Visio Karoli Crassi* è inclusa:

- da Ariulfo di Oudenburg nel suo *Chronicon Centulense*, nel capitolo XXI del terzo libro;
- dallo storico inglese Guglielmo di Malmesbury nel secondo volume dei *Gesta Rerum Anglorum*, in particolare nel cap. 111;
- da Elinando nel *Chronicon* e più precisamente il viaggio oltremondano dell'*imperator* compare nel *Liber XLVI*, tra gli eventi inseriti sotto l'anno 888;
- da Vincenzo di Beauvais, che inserisce la *visio* nel *Liber XXIV* del suo *Speculum Historiale*, suddividendola in due capitoli: il *XLIX De visione tormentorum ostensa Carolo* e il *L Qualiter patrem suum vidit in tormentis, et auunculum in deliciis*;
- da Gui de Bazoches nella *Cronosgraphia*;
- da Albéric de Trois-Fontaines, in corrispondenza dell'anno 889.

In particolare, si è rilevato che:

- Ariulfo, Guglielmo, Elinando e Vincenzo, a parte minime differenze relative più alla modalità di introdurre la *Visio Karoli* nei propri testi, seguono la versione originaria della *visio*, non presentando modifiche eclatanti. Come caratteristiche non comuni, ma peculiari e proprie solo di ciascun autore e della propria opera, si segnala che:
 - Ariulfo presenta il testo della *visio* dando un'impronta più religiosa e morale al testo, dichiarando fin dall'inizio che Carlo intraprenderà il viaggio oltremondano per assistere ai *iusta Dei iudicia* e ricevere alcuni *praesagia*;
 - Guglielmo di Malmesbury presenta la *visio* in modo "scarno", asciutto e senza troppi preamboli, come un evento storico qualsiasi;
 - Elinando e Vincenzo di Beauvais usano come loro fonte i *Gesta Regum Anglorum*, ma rispetto alla redazione dello storico inglese, entrambi i testi terminano frettolosamente con l'improvviso e inspiegato ritorno nel corpo di Carlo. Manca la conclusione dal tono mitico-profetico, che ribadisce in un linguaggio formale e solenne il vaticinio affidato all'*imperator* nell'aldilà, perché ritenuta superflua.

⁵⁵⁴ Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum Lib. II*, In W. Stubbs (Ed.), *De gestis regum anglorum libri quinque: Historiae novellae libri tres* cit., p. 116. La traduzione è identica a quella della nota 552.

- Gui de Bazoches e Albéric intervengono maggiormente sul testo originario della *visio*, compendiandolo. In particolare, rispetto alla *Visio Karoli* originaria si è notato che i due cronisti:
 - per introdurre la *visio* non specificano nessun trasferimento spirituale nell'aldilà, ma, inspiegabilmente e senza troppi giri di parole, a Carlo appare subito la figura della guida che lo esorta ad alzarsi e a seguirlo;
 - conservano la stessa aurea splendente per introdurre la guida, descrivendola entrambi come una figura dall'*aspectu splendido* e dal *vultu candido*. Modificano però l'elemento dell'oggetto luminoso posseduto dal *ductor*, poiché non è descritto come un *glomus*, ma è presentato direttamente "srotolato": un *filum lucidissimum*. Tanto il *ductor* quanto il gomitolo/filo luminoso subiscono dei cambiamenti notevoli: il primo non parla mai, agisce direttamente e assolve soltanto alla funzione di accompagnatore; mentre il *filum lucidissimum* non riveste un ruolo di primaria importanza come nella versione originaria, perdendo qualsiasi tipo di connotazione simbolica e rimanendo uno strumento usato soltanto occasionalmente dal *ductor*;
 - propendono per una scelta strutturale differente per rappresentare il proprio inferno: l'*abyssum*. Apportano modifiche al testo primitivo, abbreviandone notevolmente la descrizione sovrabbondante relativa allo scenario infernale e tale sede si riduce a tal punto da non presentare nemmeno la bipartizione topografica originaria: la valle e la montagna infernale. A livello puramente descrittivo, mantengono però le caratteristiche principali e indispensabili per creare lo scenario apocalittico, eliminando soltanto gli elementi superflui. Apportano maggiori cambiamenti per la parte relativa ai colloqui di Carlo con i dannati, poiché qui le anime dei peccatori non parlano proprio e non si rivolgono mai a lui;
 - seguono più fedelmente il testo della *visio* originaria per quanto concerne la rappresentazione topografica del paradiso, presentando tutti gli elementi fondamentali per descriverlo. Decidono però di introdurre altri personaggi, ovvero alcuni re gloriosi, che siedono accanto ai parenti di Carlo, che gli comunicano tanto il fine della sua *visio* quanto un'anticipazione relativa al suo destino. A differenza della visione originaria – e degli altri compendi – preferiscono trasmettere i *praesagia* riservati a Carlo tutti nello stesso luogo – il paradiso – e per mezzo non di suoi parenti, ma di beati in generale. Qui vengono anche aggiunte alcune precisazioni dinastiche relative al messaggio politico che riceve;

- eliminano il ritorno al corpo di Carlo, ma la *Visio Karoli* si chiude semplicemente con la designazione dell'erede: Ludovico.

Inoltre, si ritiene opportuno segnalare che:

- La *visio* è esposta in prima persona singolare, direttamente da Carlo in tutte le versioni a eccezione di quella di Gui de Bazoches. Inoltre, relativamente alla presentazione del protagonista, tutti i cronisti – tranne Gui de Bazoches – seguono la versione primitiva della *visio*. Infatti, introducono per prima cosa Carlo ufficialmente in quanto uomo politico, proprio a partire dal suo titolo più prestigioso: quello imperiale, affidatogli direttamente da Dio (*imperator dono dei*). Poi, segnalano anche altre sue qualifiche accessorie, ma strettamente correlate alla carica imperiale stessa: *rex Germanorum*, *patricius Romanorum* e ovviamente *imperator Francorum*. Esaurita la sua presentazione formale, passano a mostrare Carlo in una veste più quotidiana, rappresentandolo in una situazione “intima”: è domenica notte e, dopo aver celebrato il divino ufficio proprio delle ore notturne, l'imperatore, essendo stanco, si accinge ad andare a letto. Da questo momento di dormiveglia, si avvia l'esperienza visionaria stessa, quasi come se l'*imperator* fosse in una specie di stato di *trance*;
- Gui de Bazoches è l'unico che traspone la *visio* alla terza persona singolare. Interviene anche nell'introduzione del protagonista, presentandolo in modo scarno e sintetico e limitandosi a nominare soltanto la sua carica più alta: quella di *imperator*. È assente il tono formale da documento ufficiale che caratterizza gli altri compendi, ma Carlo viene mostrato direttamente nella veste più informale e routinaria. In più lo storico specifica che ha celebrato l'ufficio mattutino – e non quello notturno – tralasciando il fatto che sia domenica, ma riferendosi a una notte qualsiasi.

5.6 Tabella riassuntiva della *visio Karoli Crassi*

Visione	Epoca	Protagonista della visione	L'aldilà visitato	Tradizione indiretta
<i>Visio Karoli Crassi</i>	A cavallo tra IX e X secolo. Più precisamente si segnala come periodo plausibile di composizione quello che va dal novembre dell'898 al giugno del 900	L' <i>imperator</i> Carlo III, detto Carlo il Grosso, figlio di Ludovico il Germanico	Dapprima entra in <i>labirintheas infernorum penas</i> , poi attraversa una valle "bifronte", caratterizzata da un lato tenebroso (il purgatorio con i <i>duo dolia</i>) e dall'altro lato, luminosissimo: il paradiso	Ariulfo di Oudenburg , <i>Chronicon Centulense</i> : → <i>Liber III</i> , cap. XXI
				Guglielmo di Malmesbury , <i>Gesta Rerum Anglorum</i> : → <i>Liber III</i> , cap. 111
				Elinando di Froidmont , <i>Chronicon</i> : → <i>Liber XLVI</i> , anno 888
				Vincenzo di Beauvais , <i>Speculum Historiale</i> : → <i>Liber XXIV</i> , cap. XLIX (<i>De visione tormentorum ostensa Carolo</i>) e il L (<i>Qualiter patrem suum vidit in tormentis, et auunculum in deliciis</i>)
				Gui de Bazoches , <i>Cronosgraphia</i>
				Albéric de Trois-Fontaines , <i>Chronicon</i> : → anno 889
				Tradizione indiretta XIII-XV sec. : <ul style="list-style-type: none"> - Anonimo di Béthune, <i>Gesta Francorum ad annum MCCXIV</i>; - Philippe Mouskèt, <i>Chronique rimée</i> - Edmond de Dynter, <i>Chronica nobilissimorum ducum Lotharingie et Brabantiae ac regnum Francorum</i>; - San Antonio, <i>Chronicon</i>

Conclusioni

Si propongono in chiusura di questo lavoro sia uno schema funzionale a fissare i punti salienti dedotti da tale studio, sia alcune tabelle riassuntive volte a esemplificare e a confrontare quanto indagato relativamente alle visioni altomedievali analizzate e alla loro tradizione indiretta.

In particolare, si è rilevato che:

- il cronista che riporta il maggior numero di *visiones* nella propria opera è Vincenzo di Beauvais nel suo *Speculum Historiale*, che include tutte le *visiones* qui esaminate. Non a caso, la sua è un'opera enciclopedica, uno “specchio” del mondo con l'ambizione di comprendere in questa sezione storica tutti gli eventi salienti, dalla creazione fino al XIII secolo;
- l'unica *visio* che non è riportata in nessun testo di carattere religioso è la *Visio Karoli Crassi*. Questo potrebbe essere dovuto al fatto che – come si è detto – è una *visio* composta per fini politici e, pur contenendo insegnamenti didattico-morali, questi non sono di primaria importanza. Pertanto, non prestandosi particolarmente alla predicazione, questa non è stata considerata da nessun compendiatore religioso;
- la *visio* che ha avuto maggiore fortuna nelle trasposizioni religiose è la *Visio Fursei*, non solo perché è stata inserita nell'*Historia Ecclesiastica* del Venerabile, ma poiché ha come *viator* un pellegrino irlandese effettivamente esistito, tanto che il testo originario della *visio* deriva dalla biografia stessa del santo: la *Vita Sancti Fursei*. Proprio per quest'ultimo motivo è anche l'unica *visio* o meglio l'unico nome di visionario che compare nei martirologi;
- la *visio* che ha goduto di maggiore fama nella tradizione indiretta a carattere puramente storico è proprio la *Visio Karoli Crassi*. Questo potrebbe essere dovuto da un lato al fatto che – com'è stato rilevato – la *visio* è stata compendiata da Guglielmo di Malmesbury nei suoi *Gesta Regum Anglorum* e, di conseguenza, data la fama dell'opera si è diffusa “a macchia d'olio” in altre cronache storiche. Dall'altro lato, indipendentemente da Guglielmo di Malmesbury, la *visio* potrebbe avere beneficiato di tale notorietà nelle cronache storiche proprio in virtù del suo protagonista, un re carolingio: Carlo il Grosso;
- la *visio Drychtelmi*, pur essendo una creazione letteraria dello stesso Beda, ha avuto una diffusione capillare nella tradizione indiretta, venendo ripresa sia dalle cronache sia in testi a carattere religioso. Nelle cronache storiche – non essendo un evento effettivamente accaduto e non avendo un protagonista collocabile a tutti gli effetti in

un orizzonte storico-geografico attendibile – alcuni cronisti la inseriscono rispettando l'ordine di apparizione bediano, altri modificandolo a proprio piacere. È esemplare che, pur essendo una *visio* fittizia, compaia anche nelle opere redatte con scopi didattico-morali, ma non la si ritrovi compendiata come *exemplum* memorabile, bensì come *miraculum memorabile*. Inoltre, è significativo che Otlone la scelga come visione esemplare da includere nel suo *Liber visionum*, opera volta a tramandare visioni utili all'edificazione dei fedeli. L'inclusione in questa silloge precoce di visioni ne testimonia il valore.

Relativamente al fine per cui questi autori decidono di riportare le *visiones*, si è notato che:

- i cronisti le inseriscono nelle proprie opere storiche, considerandole a tutti gli effetti dei veri e propri eventi storici. Infatti, collocano tali episodi visionari in un tempo e in un luogo ben precisi, inserendoli e uniformandoli agli avvenimenti della Storia che stanno trattando. Inoltre, spesso dotano queste inserzioni che si discostano in parte dalla scrittura cronachistica di testimoni o fonti illustri, a sostegno della loro validità, citandone per esempio l'*auctoritas* da cui hanno ripreso il testo;
- i compendiatori che ricorrono alle *visiones* nelle proprie opere a carattere religioso, generalmente, le utilizzano come *exempla* illustri ed eclatanti per avere maggiore presa sul proprio pubblico non sempre colto.

Riguardo alle modalità e agli interventi autoriali sui testi originari delle *visiones*, si mette in luce che:

- i cronisti, da “buoni storici”, si mantengono generalmente fedeli al testo originario soprattutto nella trasposizione della *visio*. Inseriscono informazioni aggiuntive o modifiche soltanto in introduzione al testo o in conclusione, per uniformarlo al proprio lavoro;
- coloro che lo compendiano per inserirlo nelle proprie opere eminentemente a fini parentico-didascalici modificano la *visio* originaria secondo i propri scopi didattici e a seconda del messaggio religioso che vogliono comunicare al proprio uditorio.

È anche significativo il ritrovare tali *visiones* più arcaiche compendiate o riportate nelle opere di autori successivi al XII secolo, poiché quest'epoca rappresenta una sorta di spartiacque per il genere visionario. Infatti – com'è stato messo in luce nell'introduzione al genere – in tale secolo si verifica un vero e proprio “boom” nella letteratura visionaria e nascono le prime *visiones* concepite come opere letterarie vere e proprie, dotate di tutti i crismi. Il fatto che si siano conservate anche queste

visioni più primitive è interessante ed è fondamentale per cogliere appieno la portata di tale percorso *fuori del mondo*.

In sintesi si è cercato di mettere in luce il legame inestricabile insito nelle *visiones* che costituiscono il genere visionario, lo sviluppo di una tradizione indiretta di questi testi nei secoli successivi e la formazione di tale “massa” primordiale da cui Dante forgerà il proprio capolavoro, ovvero si è tentato di rappresentare questo flusso creativo che attraversa i secoli. Un’immagine esemplificativa volta a illustrare tale itinerario la si ritrova nella seguente citazione, che chiarisce la modalità di composizione propria dell’opera:

La composizione [...] non si forma per accumulo di singoli particolari, ma al contrario prende corpo dallo staccarsi di quei particolari, uno dopo l’altro, dall’opera: la lasciano, volano via, abbandonano il sistema originario per entrare in un nuovo spazio o dimensione funzionale – sempre al momento giusto, rigorosamente predefinito, e a patto che sia matura l’unica situazione possibile perché questo avvenga⁵⁵⁵.

⁵⁵⁵ O. Mandel’stam, *Conversazioni su Dante*, a cura di S. Vitale, Milano, Adelphi 2021, p. 21.

Tabelle riassuntive

Tabella riassuntiva delle *visiones* contenute in cronache storiche:

Tradizione indiretta	Beda, <i>Historia Ecclesiastica</i>	Ariulfo di Oudenburg, <i>Chronicon Centulense</i>	Guglielmo di Malmesbury, <i>Gesta Rerum Anglorum</i>	Elinando di Froidmont, <i>Chronicon</i>	Vincenzo di Beauvais, <i>Speculum Historiale</i>	Roger de Wendover, <i>Flores Historiarum</i>	Matthew Paris, <i>Chronica Maiora</i>	Gui de Bazoches, <i>Cronosgraphia</i>	Albéric de Trois-Fontaines, <i>Chronicon</i>
Visioni									
Gregorio Magno, <i>Dialogi</i>									
La visio del <i>paterfamilias</i> , <i>Dialogi</i> I, 12					X				
La visio dello <i>spectabilis uir</i> , <i>Dialogi</i> IV, 32					X				
La visio dell' <i>inlustris uir</i> , <i>Dialogi</i> IV, 37					X				

La visio del miles, <i>Dialogi IV, 37</i>					X				
<i>Visio Sancti Fursei</i>	X				X				
<i>Visio Drythelmi</i>	X			X	X	X	X		
<i>Visio Karoli Crassi</i>		X	X	X	X			X	X

Tabella riassuntiva delle visiones contenute in opere a carattere religioso (leggendari, martirologi, sermoni):

Tradizione indiretta	Beda, <i>Martyrologium</i>	Rabano Mauro, <i>Martyrologium</i>	Alcuino di York, <i>Versus de patribus regibus et sanctis Eboricensis Ecclesiae</i>	Otlone, <i>Liber visionum tum suarum, tum aliorum</i>	Iacopo da Varazze, <i>Legenda Aurea</i>	Giacomo da Vitry, <i>Sermones vulgares o ad status</i>
Visioni						
Gregorio Magno, <i>Dialogi</i> La visio del paterfamilias, <i>Dialogi I, 12</i>						

La visio dello <i>spectabilis</i> <i>uir</i> , <i>Dialogi</i> IV, 32						
La visio dell' <i>inlustris</i> <i>uir</i> , <i>Dialogi</i> IV, 37						
La visio del <i>miles</i> , <i>Dialogi</i> IV, 37					X	
<i>Visio Sancti</i> <i>Fursei</i>	X	X			X	X
<i>Visio</i> <i>Drythelmi</i>			X	X		
<i>Visio Karoli</i> <i>Crassi</i>						

Tabella riassuntiva complessiva:

Visioni	Le visioni gregoriane contenute nei <i>Dialogi</i>	<i>Visio Sancti Fursei</i>	<i>Visio Drythelmi</i>	<i>Visio Karoli Crassi</i>
Tradizione indiretta				
Albéric de Trois-Fontaines, <i>Chronicon</i>				X

Alcuino di York , <i>Versus de patribus regibus et sanctis Eboricensis Ecclesiae</i>			X	
Ariulfo di Oudenburg , <i>Chronicon Centulense</i>				X
Beda , <i>Historia Ecclesiastica</i>		X	X (non è tradizione indiretta)	
Beda , <i>Martyrologium</i>		X		
Elinando di Froidmont , <i>Chronicon</i>			X	
Giacomo da Vitry , <i>Sermones vulgares o ad status</i>		X		
Guglielmo di Malmesbury , <i>Gesta Rerum Anglorum</i>				X
Gui de Bazoches , <i>Cronosgraphia</i>				X
Iacopo da Varazze , <i>Legenda Aurea</i>	X (La visio del miles)	X		
Matthew Paris , <i>Chronica Maiora</i>				
Otlone , <i>Liber visionum tum suarum, tum aliorum</i>			X	
Rabano Mauro , <i>Martyrologium</i>		X	X	
Roger de Wendover , <i>Flores Historiarum</i>			X	
Vincenzo di Beauvais , <i>Speculum Historiale</i>	X (TUTTE)	X	X	X

Nota bibliografica

Fonti

Visioni gregoriane

J. N. Garvin, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium. Text and translation with an introduction and commentary*, Washington D. C., The Catholic University of America Press 1946

Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli*, a cura di S. Pricoco e M. Simonetti, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori 2005

Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, Napoli, ed. M. Oldoni 2001 (nuova edizione del precedente volume Roma-Milano 1981)

Iacopus de Voragine, *Legenda aurea*, ed. G. P. Maggioni, Firenze, Edizioni del Galluzzo 2007

M. Van der Lugt, *Tradition and revision. The textual tradition of Hincmar of Reims' Visio Bernoldi with a new critical edition*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi» 52 (1994), pp. 109-49

Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellocensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*, ed. Douai, ex officina typographica Baltazaris Belleri, 1624

Visio Fursei

Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V*, a cura di M. Lapidge, trad. di P. Chiesa, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 2010

Giacomo di Vitry, *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, ed. Thomas Frederick Crane, Londra, Nutt for the Folk-Lore Society 1890

W.W. Heist, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, Bruxelles, Société des Bollandistes 1965 (Subsidia Hag. 28)

Rabani Mauri Martyrologium, Turnholti, Brepols 1979

Iacobus de Voragine, *Legenda aurea*, ed. G. P. Maggioni, Firenze, Edizioni del Galluzzo 2007

B. Krusch, *Vita Fursei Virtutesque Fursei Abbatis Latiniacensis et de Fulano additamentum Nivialense*, in *Passiones vite eque sanctorum aevi Merovingici*, Hannover-Leipzig, Impensis Bibliopoli Hahniani 1920

M. P. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, Firenze, Nardini Editore 1987

Vita sancti Fursei, ed. M. P. Ciccarese, «Romanobarbarica» 8 (1984-85), pp. 231-303

Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*, Douai, ex officina typographica Baltazaris Belleri 1624-1625

Visio Drychtelmi

Agostino, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart e A. Kalb, 2 voll., Lipsiae 1928

Agostino, *De utilitate credendi liber I*, Turnhout, Brepols Publishers 2010

Beda, *Omellie sul Vangelo*, Roma, Città nuova 1990

Beda, *Storia degli inglesi. Libri III-V*, a cura di M. Lapidge, trad. di P. Chiesa, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 2010

Elinando di Froidmont, *Chronicon*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina* vol. CCXII, a cura di J. P. Migne, 1865

P. Godman, *Alcuin. The Bishops, Kings and Saints of York*, Oxford, Clarendon Press 1982.

H. R. Luard (Ed.), *Flores Historiarum*, Rolls, Cambridge Library Collection 2012

Othlonus monachus S. Emmerammi, *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina* vol. CXLVI, a cura di J. P. Migne, 1853

Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*, ed. Douai, ex officina typographica Baltazaris Belleri, 1624

Vincenzo di Beauvais, *Speculi maioris Vincentii Burgundi praesulis Belvacensis, ordinis Praedicatorum, theologi ac doctoris eximii tomi quatuor*, ed. Venetiis: apud Dominicum Nicolinum 1591

Visio Karoli Crassi

Albericus Trium Fontium, *Chronica Albrici monachi Trium Fontium, a monacho monasterii Hoiensis interpolata*, ed. P. Scheffer-Boichorst, Turnhout, Brepols Publishers 2017(MGH SS)

F. Cavazza, *La Visio Karoli (Crassi), gli excerpta historica (pertinenti ai carolingi) e il poemetto «Caesar tantvs eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. D. 39 (L)*, «Sileno. Rivista di studi classici e cristiani» 25 (1991), pp. 21-50

Elinando di Froidmont, *Chronicon*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina* vol. CCXII, a cura di J. P. Migne, 1865

R. Guglielmetti, *L'Aldilà nell'Alto Medioevo*, dispensa per il corso di *Letteratura Latina Medievale*, a.a. 2022-2023, Università degli studi di Milano

- Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum*, a cura di I. Pin, Pordenone, Edizioni Studio Tesi 1992
- Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum Lib. II*, in W. Stubbs (Ed.), *De gestis regum anglorum libri quinque: Historiae novellae libri tres*, Cambridge, Cambridge University Press 2014
- Hariulfus Aldenburgensis, *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier (Ve siècle - 1104)*, ed. F. Lot, Parigi, Picard 1894 (Coll. de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire)
- J. Hénocque, *Historie de l'abbaye et de la ville de Saint-Riquier*, vol. 1, Amiens, A. Douillet et C.ie 1880
- C. La Roncière, *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier (Ve siècle-1104)*, a c. di F. Lot, in «Bibliothèque de l'école des chartes» 57 (1896), pp. 590-591
- Vincenzo di Beauvais, *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*, ed. Douai, ex officina typographica Baltazaris Belleri, 1624
- ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 4998, consultato tramite Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10723143m>.

Studi

- E. Ahern, *Bede's miracles reconsidered*, «Early Medieval Europe» 26/3 (2018), pp. 282-303
- G. Albini, *Poveri e povertà nel Medioevo*, Carocci editore, Roma 2016
- E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano, Feltrinelli 2018
- Id., *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino, Einaudi 2016
- Id., *Sacrae Scripturae sermo humilis*, «Neuphilologische Mitteilungen» 42/2(1941), pp. 57-67
- S. M. Barillari, *L'Aldilà. Maschere, segni, itinerari visibili e invisibili*, a cura di S. M. Barillari, Alessandria, Edizioni dell'Orso 2000
- Ead., *Le visioni dei laici: (auto)biografiamo, oralità, scrittura*, in «Il Mondo errante». *Dante fra letteratura, eresia e storia*, a cura di M. Veglia, L. Paolini, R. Parmeggiani, Spoleto, CISAM 2014, pp. 137-187
- A. M. Blizard, *Constructing the Christian Past in the "Speculum Historiale" of Vincent of Beauvais (c.1190-c.1264)*, Indiana, University ProQuest Dissertations Publishing 2017
- S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma, Viella 2004
- L. Braca, *Cistercensi nello specchio dell'aldilà. Forme dell'«ideale» nella letteratura dei miracoli, tra dinamiche istituzionali e culturali*, «Bulettno dell'Istituto storico italiano per il Medioevo» 111 (2009), pp. 63-99

- L. Capannolo, *Severo di Interocrium, modello di santità rustica nei Dialogi di Gregorio Magno*, «Saeculum Christianum» 21 (2014), pp. 28-41
- 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
- Id., *La géographie de l'Au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Âge*, in *Popoli e paesi nella Cultura altomedievale*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XXIX, Spoleto 1983, pp. 423-481
- L. Castaldi, *Per un'edizione critica dei Dialogi di Gregorio Magno: ricognizioni preliminari*, «Filologia mediolatina» 10 (2003), pp. 1-39
- M. Cavagna, “La notion de “digression” dans le Speculum Historiale de Vincent de Beauvais”, in *La digression dans la littérature et l'art du Moyen age* [en ligne]. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence 2005, pp. 89-96
- M. P. Ciccarese, *La Visio Baronti nella tradizione letteraria delle Visiones dell'aldilà*, «Romanobarbarica» 6 (1981), pp. 24-52
- Ead., *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX sec.*, «Romanobarbarica» 7 (1982), pp. 33-76
- Ead., *Le visioni di S. Fursa*, «Romanobarbarica» 8 (1984), pp. 231-303
- Ead., *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli e testi*, Firenze, Nardini Editore 1987
- B. Colgrave, *Bede's Miracle Stories*, in A. H. Thompson, *Bede: His Life, Times and Writings: Essays in Commemoration of the Twelfth Centenary of His Death*, Oxford, Clarendon Press 1935, pp. 201-229
- R. Collins, *An unreliable witness? Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium and religious conflict in Visigothic Spain*, «Revista Diálogos Mediterrânicos» 21 (2021), pp. 36-58
- G. Cremascoli, *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno*, Bologna, Pàtron Editore 1979
- I. P. Culianu, “Pons Subtilis”: *storia e significato*, «Aevum» 2(1979), pp. 301-312
- G. De Santillana - H. Von Dechend, *Il mulino d'Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano, Adelphi Edizioni 2003
- P. Dinzelbacher, *Visioni e profezie*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, vol. 2, Roma, Salerno Editrice 1994, pp. 649-687
- Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 3, Roma, Enciclopedia italiana 1961
- Dizionario dell'Occidente medievale*, a cura di J. Le Goff e J. C. Schmitt, Torino, Giulio Einaudi editore 2004

- C. Erickson, *La visione del Medioevo. Saggi su storia e percezione*, Napoli, Liguori Editore 1982
- C. Fritzsche, *Die Lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, «Romanische Forschungen» 2 (1886), pp. 247-279
- I. Galletti, *Gerusalemme o la città desiderata*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age, Temps modernes» 96/1 (1984), pp. 456-487
- A. Gamberini, *Inferni medievali. Dipingere il mondo dei morti per orientare la società dei vivi*, Roma, Viella 2021
- P. Gasparini, *Philippe Mousket e Anonimo di Béthune: relazioni e debiti nella storiografia sui re di Francia*, in *Culture, livelli di cultura e ambienti nel Medioevo occidentale*, Roma, Aracne 2012, pp. 495-532
- R. E. Guglielmetti, *Navigatio sancti Brendani. Alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, a cura di G. Orlandi e R. E. Guglielmetti, Firenze, Edizioni del Galluzzo 2014
- Id., *Dalla Visio Pauli a Dante: la lunga storia dei viaggi nell'aldilà*, in *Primus in gloria. Studi per il VII centenario della morte di Dante, 1321-2021*, a cura di D. Personeni, Bergamo, Ateneo delle Scienze Lettere e Arti di Bergamo 2023, pp. 1-15
- S. Hamman, *St Fursa: the genealogy of an irish saint – The historical person and his cult*, «Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature» 112C (2012), pp. 147-187
- W. Harms, *Homo viator in bivio. Studi sulla natura del cammino*, Medium Aevum, 21, Milnchen: Fink, 1970
- A. J. Kabir, *Paradise, Death and Doomsday in Anglo-Saxon Literature*, Trinity College, Cambridge 2001
- M. L. W. Laistner e H. H. King, *A hand-List of BEDE MANUSCRIPTS*, Ithaca, New York, Cornell University Press 1943
- W. Levison, *Kleine Beiträge zu Quellen der fränkischen Geschichte*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde» 27 (1902), pp. 330-408
- Id., *Zur Textgeschichte der Vision Kaiser Karls III*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde» 27 (1902), pp. 493-502
- J. Le Goff, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Bari, Laterza 1987
- Id., *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi 1982
- Id., *Il corpo nel Medioevo*, Bari, Laterza 2010
- Id., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza 2019
- L. Lino, *Melius erat nobis si non fuisset nati. Peccati e pene nelle visioni dell'Aldilà nell'Alto Medioevo*, Tesi di Laurea Magistrale in Lettere Moderne, a.a. 2018-2019, relatore prof.ssa R. E.

Guglielmetti, correlatore prof. L. Sacchi
<https://www.studilefili.unimi.it/extfiles/unimidire/56101/attachment/lino-peccati-e-pene-nelle-visioni-dellaldila-dellalto-medioevo.pdf>

C. G. Loomis, *The Miracle Traditions of The Venerable Bede*, «Speculum» 21 (Ottobre 1946), pp. 404 - 418

J. M. Lotman, *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia, Marsilio Editori 1985

G. P. Maggioni, *Il fuoco dell'altro mondo nelle visiones altomedievali fino a Beda. Le radici di una tradizione letteraria*, in *Il fuoco nell'Alto Medioevo* (Spoleto, 12-17 aprile 2012), Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013, pp. 99-149

O. Mandel'stam, *Conversazioni su Dante*, a cura di S. Vitale, Milano, Adelphi 2021

A. Margalit, *L'etica della memoria*, Bologna, il Mulino 2006

W. D. McCready, *The Venerable Bede*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1994

Paul Meyvart, *The Enigma of Gregory the Great's Dialogues: A Response to Francis Clark*, «Journal of Ecclesiastical History» 39/3 (Luglio 1988), pp. 335-381

A. Morgan, *Dante e l'aldilà medievale*, Roma, Salerno Editrice 2012

P. Ó Riain, *Les vies de Saint Fursy: les sources irlandaises*, «Revue du nord» 68 (1986), pp. 405-413

Percorsi di teoria e comparatistica letteraria, a c. di S. Sini e F. Sinopoli, Milano-Torino, Pearson Italia 2021

R. Pesce, *Dio ed io: l'autorappresentazione nel Medioevo italiano*, New Brunswick, NJ, Ottobre, 2011

M. Piccoli, *Le visiones occidentali anteriori alla Commedia e la tradizione dell'Isra'wa'l Mi'râje*, «Doctor Virtualis. Il viaggio. Tra il profeta e Dante» 12 (2013), pp. 192-241

R. Poupardin, *La date de la Visio Karoli tertii*, «Bibliothèque de l'École des Chartes» 64 (1903), pp. 284-288

Id., *Le royaume de Provence sous les Carolingiens (855-933)*, Paris, É. Bouillon 1900

L. Provero-M. Vallerani, *Storia medievale*, Milano, Le Monnier Università 2016

A. Rabin, *Bede, Drythelm, and the Witness to the Other World: Testimony and Conversion in the Historia ecclesiastica*, «Modern philology» 106/3(2009), pp. 375-398

S. M. Rowley, *The Role and Function of Otherwordly Visions in Bede's Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, in «The World of Travellers: Exploration and Imagination. Germania Latina VII (Mediaevalia Groningana New Series)» (2009), pp. 163-182

- E. Schoonhoven, *Fra Dio e l'imperatore: il simbolismo delle pietre preziose nella Divina Commedia*, «Dante: Rivista Internazionale di Studi su Dante Alighieri» 3 (2006), pp. 69-93
- C. Segre, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Torino, Einaudi 1990
- Id., *L'itinerarium animae nel Duecento e Dante*, in «Lecture Classensi» 13 (1984), pp. 9-32
- T. Silverstein, *Inferno XII, 100-126, and the Visio Karoli Crassi*, «Modern Language Notes» 51/7 (1936), pp. 449-452
- M. Sullivan, *A Brief Textual History of the Manuel des Péchés*, «Neuphilologische Mitteilungen» 93 (1992), pp. 337-346
- G. Tardiola, *I viaggiatori del paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'Aldilà prima di Dante*, Firenze, Le Lettere 1993
- A. Thomas; P. Klein, *Editing the Chronicle of Gui de Bazoches*, «The Journal of Medieval Latin» 3 (1993), pp. 27-33
- F. J. Vergara Ciordia, *Los dominicos de primera hora y su contribución a la sistematización pedagógica medieval: la figura clave de Vicente de Beauvais (1190-1264)*, «Anuario de historia de la Iglesia» 30 (2021), pp. 141-173
- H. Vorgrimler, *Storia dell'Inferno*, Bologna, Odoja 2010
- B. Ward, *Famulus Christi: Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede*, ed. Gerald Bonner, London 1976
- C. Wilson, *The Vision of St Fursa in Thirteenth-Century Didactic Literature*, in «Studies in Church History» 47 (2011), pp. 159-170