



HAL
open science

Dall'Ade all'inferno: Genesi e sviluppo della geografia infernale in Occidente tra tardo antico e alto medioevo

Denise Deiana

► **To cite this version:**

Denise Deiana. Dall'Ade all'inferno: Genesi e sviluppo della geografia infernale in Occidente tra tardo antico e alto medioevo. History. Université de Lyon; Università degli studi (Padoue, Italie), 2019. Italian. NNT: 2019LYSE2063. tel-02470761

HAL Id: tel-02470761

<https://theses.hal.science/tel-02470761>

Submitted on 7 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



N° d'ordre NNT : 2019LYSE2063

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Opérée au sein de

L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 483 Sciences sociales

Discipline : Mondes anciens

Soutenue publiquement le 27 septembre 2019, par :

Denise DEIANA

De l'Hadès à l'enfer.

*Genèse et développement de la géographie infernale en
Occident entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge.*

Devant le jury composé de :

Sylvie JOYE, Professeure des universités, Université de Lorraine, Présidente

Emanuela COLOMBI, Professore associato, Università Degli Studi Di Udine, Examineur

Anna RAPETTI, Professore associato, Università Ca Foscari Di Venezia, Co-Directrice de thèse

Stéphane GIOANNI, Professeur des universités Université Lumière Lyon 2

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas d'utilisation commerciale – pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



Università
Ca' Foscari
Venezia



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
degli Studi
di Verona

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

UNIVERSITÉ
LUMIÈRE
LYON 2

HISTOIRE
ET SOURCES
DES MONDES
ANTIQUES
HISOMA

Université Lumière, Lyon 2, Laboratoire HiSoMa

Cours de doctorat en Langues, histoire et civilisations des mondes anciens

CORSO DI DOTTORATO IN STUDI STORICI, GEOGRAFICI, ANTROPOLOGICI

Curriculum: studi storici

CICLO XXXI

**DALL'ADE ALL'INFERNO. GENESI E SVILUPPO DELLA GEOGRAFIA INFERNALE IN OCCIDENTE
TRA TARDA ANTICHITÀ E ALTO MEDIOEVO**

Coordinatrice del Corso: Ch.ma Prof.ssa Maria Cristina La Rocca

Supervisore: Ch.mi Prof.ssa Anna Rapetti – Prof. Marco Stoffella

Supervisore: Ch.mo Prof. Stéphane Gioanni

Dottoranda: Denise Deiana

Indice	
Abbreviazioni	p. 6
Abstract	p. 8
Introduzione	p. 12
Parte prima. Dall'Ade all'inferno. Le rappresentazioni degli inferi nella tarda antichità	
Capitolo 1 Stato dell'arte	p. 24
Capitolo 2 Gli inferi in età antica (I secolo a. C- II secolo d. C.)	
Introduzione	p. 32
2.1 L'aldilà nelle fonti pagane: il mondo greco e la ricezione nella cultura romana	
2.1.1. <i>Le fonti greche</i>	p. 35
2.1.2 <i>Le fonti latine</i>	p. 38
2.2 Gli inferi nelle prime fonti cristiane	p. 45
2.2.1. <i>Ade, inferi e inferno</i>	p. 46
2.2.2 <i>La parabola del povero Lazzaro e una prima divisione dell'Ade (Lc. 16, 19- 31)</i>	p. 48
2.2.3 <i>La gehenna</i>	p. 51
2.2.4 <i>La prima descrizione della gehenna nelle apocalissi cristiane: l'Apocalisse di Pietro</i>	p. 53
Conclusioni	p. 57
Capitolo 3 L'inferno tra i secoli III e IV d. C.	
Introduzione	p. 60
3.1 La visione dell'aldilà in Oriente	p. 64
3.2 Gli inferi, l'inferno e la <i>gehenna</i> tra III- IV secolo	p. 66
Grafici 1- 9: evoluzione del lessico infernale tra i secoli III - V	p. 67
Tabelle 1-2: traduzione del termine Ade nella Bibbia	p. 72
3.3 La struttura dell'aldilà nei primi secoli cristiani	p. 77
3.4 Gli inferi e la metafora del male	p. 86

3.4.1 <i>L'inferno e il carcere: l'uso della semantica del diritto</i>	p. 87
Tabella 3: tabella delle principali citazioni del carcere- inferno	p. 91
3.4.2 <i>L'inferno e l'esortazione alla salvezza</i>	p. 95
Conclusioni	p. 101
Capitolo 4 Il V secolo e le prime rappresentazioni dell'inferno. La <i>Visio Pauli</i> , Agostino e Fausto di Riez	
Introduzione	p. 104
4.1 La prima descrizione della geografia dell'inferno nella <i>Visio Pauli</i>	p. 106
4.2 Agostino	p. 112
4.3 La teorizzazione sull'aldilà nell'opera di Agostino	p. 114
4.3.1 <i>Il seno di Abramo</i>	p. 115
4.3.2 <i>Il mondo infero: l'inferno e la gehenna</i>	p. 119
4.3.3 <i>L'infer inferius: dalla metafora alla minaccia infernale. L'uso dell'inferno nelle omelie di Agostino</i>	p. 125
Tabella 4. La punizione nelle opere di Sant'Agostino	p. 134
4.4 L'immagine dell'inferno nella predicazione di Fausto di Riez nella Gallia del V secolo	p. 136
Conclusioni	p. 139
Parte seconda. Le rappresentazioni dell'inferno nel VI secolo	
Capitolo 5 L'inferno come metafora della condizione umana nell' <i>Historia Apostolica</i> del poeta cristiano Aratore.	
Introduzione	p. 142
5.1 L'intellettuale, l'opera e il contesto dell' <i>Historia Apostolica</i>	p. 143
5.2 Le descrizioni dell'inferno	p. 147
Conclusioni	p. 159

Capitolo 6. L'inferno nell'opera poetica di Venanzio Fortunato.

Introduzione	p. 160
6.1 Le rappresentazioni dell'inferno nella poesia di Venanzio Fortunato	p. 161
6.2 L'immagine dell'inferno nell'epitaffio a Vilitute (IV, 26)	p. 169
Conclusioni	p. 175

Capitolo 7 L'inferno nel vulcano. Luoghi e geografia infernali nei *Dialogi* di Gregorio Magno

Introduzione	p. 178
7.1 Escatologia	p. 184
7.1.1 <i>L'imminenza della fine del mondo</i>	p. 186
7.1.2 <i>La concezione dell'anima e il suo destino dopo la morte</i>	p. 191
7.2 Le descrizioni dell'inferno all'interno dei <i>Dialogi</i>	p. 199
7.2.1 <i>Le rappresentazioni dell'inferno</i>	p. 199
7.2.2 <i>La morte di Teoderico e l'importanza della giustizia</i>	p. 213
7.3 I luoghi infernali: i vulcani della Sicilia	p. 219
7.3.1 <i>La tradizione agiografica: la leggenda di Calogero una fonte per Gregorio Magno?</i>	p. 220
7.3.2 <i>Le fonti della tradizione antica e contemporanea</i>	p. 222
7.3.3 <i>L'epistola di Cassiodoro (Varia III, 47) e la connessione con l'esilio</i>	p. 224
7.4 I Le terme: una prima dimostrazione dell'esistenza del purgatorio?	p. 235
Conclusioni	p. 244

Parte terza. La ricezione delle immagini dell'inferno nei secoli VII e VIII

Capitolo 8 Le visioni del VII e dell'VIII secolo

Introduzione	p. 246
8.1 <i>La Visio Baronti</i>	p. 249
8.2 Le visioni di VIII secolo	p. 254
8.2.1 <i>Le visioni di Wynfrith- Bonifacio</i>	p. 254
8.2.2 <i>Le visioni nell' Historia ecclesiastica gentis anglorum di Beda</i>	p. 260
Conclusioni	p. 268

Conclusioni generali	p. 270
Fonti e bibliografia	
Fonti	p. 280
Bibliografia	p. 292
Sitografia	p. 307

Abbreviazioni

CCSL	Corpus christianorum series latina
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
CJ	Codex Justinianus
CTh	Codex Theodosianus
D	Digesta
MGH	Monumenta germaniae historica
NOV	Novellae

Abstract

La ricerca studia le rappresentazioni dell'inferno attraverso lo studio dell'evoluzione della sua geografia e della sua struttura tra la tarda antichità e l'alto medioevo.

L'elaborato mostra come in un'epoca compresa tra il II e il V secolo circa d. C. l'inferno fosse utilizzato come sinonimo di inferi, come la sede dell'attesa di un giudizio dove le anime erano divise tra giuste e peccatrici sulla base dei propri meriti: non era una sede neutrale, dunque, simile allo *sheol* ebraico. Tuttavia, la carenza di descrizioni dettagliate dell'aldilà, almeno in questi primi secoli, è spiegabile con l'attenzione rivolta da parte dei Padri della Chiesa al momento della resurrezione finale e al giudizio universale dopo il quale Dio avrebbe decretato la dannazione eterna e la salvezza: la prima si sarebbe realizzata con l'ingresso nella *gehenna*, la sede del fuoco eterno, ben differente dall'inferno, i cui esempi sono rintracciabili nell'Apocalisse di Giovanni (Ap., 20, 1- 15) e nell'apocrifia Apocalisse di Pietro, databile al II secolo circa, in cui viene raccontata la rivelazione sulla fine dei tempi; la seconda con l'ingresso in paradiso delle anime pie che avrebbero meritato la salvezza finale.

In effetti, la ricerca lessicale del termine inferno ha posto in evidenza come il concetto di inferi fosse abbastanza eterogeneo, dal momento che venne interpretato come un luogo in cui le anime pie erano divise da quelle malvagie, per cui le prime godevano del refrigerio nel seno di Abramo e le seconde subivano la punizione in quello che sarà definito, a partire soprattutto dal V secolo, inferno. Quest'ultima rappresentazione si ritrova anzitutto all'interno del vangelo di Luca, nella parabola del povero Lazzaro e del ricco (Lc., 16, 19- 31) per proseguire nei testi dei Padri della Chiesa.

Ritornando alla ricerca lessicale, dunque, è emerso come accanto ai termini inferno o inferi fossero accostate espressioni inerenti da un lato la punizione del fuoco e dall'altro una terminologia che rimanda a una dimensione spaziale dell'oltretomba: molto spesso gli autori di questo periodo indicavano l'inferno come un luogo profondo, buio e tenebroso. L'inferno, dunque, sebbene fosse rappresentato sempre con un'accezione negativa, tuttavia, venne impiegato come uno strumento di esortazione alla conversione dal paganesimo, in un periodo in cui ancora il cristianesimo non si era del tutto diffuso. La geografia degli inferi, pertanto, risultava ancora poco rappresentata da un punto di vista dello spazio e della struttura. Ne consegue, pertanto, un'utilizzo dell'inferno come una metafora del male che ciascun autore impiegava per esprimere determinati concetti: l'inferno poteva configurarsi come il peccato che opprimeva l'uomo che poteva salvarsi

grazie all'adesione alla nuova fede, il cristianesimo; l'inferno era associato anche al tetro carcere che, se da un lato esemplificava la condizione dell'anima prigioniera del corpo, dall'altro veicolava l'idea degli inferi come la sede per le anime di temporanea attesa del Giudizio Universale.

Con il V secolo si assistette a una novità. Infatti l'attenzione dei teologi si spostò anche alla sfera immediata del *post-mortem*, per cui le descrizioni dell'inferno si fecero più chiare, così come divenne più chiara la concezione secondo cui le sedi dove si fosse recata l'anima sarebbero state quelle definitive: da questo momento, infatti, prevalse la rappresentazione dell'inferno come la sede dell'eterno fuoco, il cui castigo delle anime costituiva un riflesso dei peccati commessi in vita. L'idea dell'inferno come sede punitiva la si ritrova nei sermoni di Agostino, dove il vescovo volle mostrare la modalità della punizione di un peccato come l'avarizia: attraverso l'immagine del ricco che bruciava nelle parti più profonde dell'inferno, Agostino cercava così di esortare le parti più abbienti della società a donare una parte dei loro averi alla chiesa cattolica. Tale strategia era dettata dalla necessità di contrastare il donatismo che nell'Africa del Nord e all'epoca in cui visse Agostino era molto diffusa. Un altro testo dove compare una descrizione geografica del regno della punizione eterna è la *Visio Pauli*, la cui datazione è controversa. La visione narra il viaggio dell'apostolo Paolo nei regni dell'aldilà e propone una chiara descrizione geografica di questi anche attraverso riprese della tradizione antica.

Durante il VI secolo vennero ripresi i concetti del secolo precedente e riadattati alla situazione dell'epoca. Tre autori sono stati utilizzati per illustrare la rappresentazione dell'inferno in questo periodo: si tratta di Aratore, autore dell'*Historia Apostolica*, di Venanzio Fortunato e della sua opera poetica e di Gregorio Magno, autore dei *Dialogi*. In questo secolo risulta evidente l'utilizzo di modelli e immagini facenti parte della tradizione antica, non solo cristiana ma anche pagana, come risulta dallo studio degli autori sopra citati.

Aratore, che compose l'*Historia Apostolica* nel 544 con l'intento di celebrare il primato del pontefice romano, associa l'inferno alle eresie che minacciavano la comunità cristiana. L'inferno, dunque, è metafora del male e rappresenta una situazione di permanenza nelle tenebre dalla quale si può essere salvati per tornare alla luce una volta rientrati all'interno della comunità cristiana e riabbracciato la fede cattolica, rappresentata dalla chiesa di Roma.

Con Venanzio Fortunato sono emerse due visioni dell'inferno. La prima, che affiora dal poema 9 del III libro dei poemi, si presenta sempre come una metafora del male

e del paganesimo che coinvolgeva ancora parti della Gallia merovingia. Anche in questo caso, in un periodo di tensione con la corona merovingia che avocava a sé il potere della conversione delle comunità della Gallia, l'obiettivo del poeta era quello di esaltare la figura dei vescovi e della chiesa nel loro compito di amministratori delle diocesi. In un altro poema, al contrario, emerge un'altra visione dell'inferno come il luogo dell'eterna punizione. Nel poema dedicato a Vilitute (IV, 26), l'inferno viene definito Tartaro, riprendendo dunque la raffigurazione degli inferi di età classica, ed è dipinto come un fiume infuocato che scorre impetuoso e che punisce per l'eternità quelle anime dei peccatori che in vita non compirono atti di misericordia, donando parte dei propri beni alla chiesa.

Con Gregorio Magno si impose la visione dell'inferno come la sede dell'eterna punizione: i suoi *Dialogi* composti tra il 593 e il 594 presentano una interessante descrizione della geografia dell'inferno. Questo è un vulcano avente come localizzazione un luogo della terra, le isole Eolie, come mostrano i capitoli 31 e 36 del IV libro dedicato al destino dell'anima subito dopo la morte. Questa concezione fu rafforzata anche dalla teorizzazione di un luogo purgatorio, dove venivano purificate le anime che avevano commesso peccati meno gravi. L'idea della localizzazione nelle isole siciliane viene messa in relazione con l'istituzione dell'esilio, elemento che accentua quella della eterna esclusione dal paradiso che le anime destinate all'inferno devono soffrire.

A partire dal VII secolo l'inferno venne descritto attraverso la ripresa di autori come Gregorio Magno. Con le visioni del VII e quelle di VIII, dunque, la struttura e la geografia dell'inferno divennero maggiormente strutturate e definite, sempre organizzate sulla gravità dei peccati commessi dall'anima in vita. Queste visioni e queste descrizioni sarebbero state riprese e rielaborate in piena età carolingia, quando si diffusero testi contenenti visioni riguardanti re e potenti appartenenti all'impero che avevano una chiara funzione politica.

From Hades to Hell. Origin and development of the hell's geography in the West between Late Antiquity and Early Middle Ages

The research analyzes the representations of hell through the study of the evolution of its geography and its structure between late antiquity and the early middle ages in the literary sources.

It is highlighted how in an era between the second and fifth centuries A. D. The hell was used as a synonym for *infernus* with the meaning of a place of waiting before the final judgment. The idea of the punishment of fire after death was already known from the early centuries of Christianity with the parable of Lazarus the poor and the rich man, narrated in the Gospel of Luke: this parable was used by the Church Fathers to demonstrate the separation between wicked souls in hell and right souls placed in the bosom of Abraham. The geography of the underworld, however, was not fully described until at least the fifth century, because the authors preferred a metaphorical use, which represented hell as synonymous of evil and sin. Starting from the fifth century with greater attention to the destiny of the soul in the moment following death, the descriptions of hell became clearer and characterized by a more defined geography, as evidenced by the text of *Visio Pauli*, Augustine and Faustus's preaching. From the sixth century, and in particular with pope Gregory the Great, hell was definitively represented as the seat of eternal damnation, also thanks to the help of models belonging to the ancient tradition and the association with some places on earth, such as the volcanoes of Sicily, all being used as an important political tool which the papacy appropriated to explain the activity of the soul in the otherworld, against an environment who denied it. With the visions of the seventh and eighth centuries, finally, the structure and geography of hell became more complicated and defined in three spaces, because the authors added the purgatory space. To describe the otherworld the visions of the seventh and eighth centuries used the pictures and themes already employed in the previous centuries.

Introduzione

Le rappresentazioni dell'inferno non hanno mai smesso di affascinare chiunque abbia deciso di intraprendere lo studio di questo argomento. Infatti quello sull'aldilà rappresenta un momento fondamentale per tutti gli storici che si approcciano alla comprensione della storia della mentalità, dal momento che è collegato alla concezione che l'umanità aveva della morte. Durante il passaggio tra il tardo antico e alto medioevo l'uomo viveva la vita terrena con l'obiettivo di realizzare quanto sarebbe avvenuto dopo il trapasso dell'anima, vale a dire il raggiungimento del paradiso e della vita eterna. Per questo, secondo il pensiero dell'epoca, i comportamenti tenuti, i meriti e i demeriti accumulati avrebbero rappresentato una influenza sui luoghi dell'aldilà. Quanto l'uomo conosceva del momento successivo alla morte, ovviamente, proveniva dalla dottrina cristiana. Essa prevedeva che l'anima, sopravvivendo al corpo, nella sfera del *post-mortem* avrebbe ottenuto dei premi oppure delle punizioni che avrebbero anticipato la decisione di Dio al momento del Giudizio Universale, una volta compiuto il ricongiungimento dei corpi alle anime. I premi e le punizioni che l'anima subiva o riceveva si manifestavano in due luoghi, il paradiso e l'inferno. Quando si parla della rappresentazione di questi due luoghi, naturalmente si pensa al prodotto più rappresentativo per il medioevo, vale a dire la *Divina Commedia* di Dante, la cui struttura dell'inferno, avente una forma di imbuto, era organizzata sulla base di una gerarchia che prevedeva una discesa verso il basso mano a mano che il peccato diveniva più grave, per concludersi, dunque, nel punto più profondo dove risiedeva il diavolo. Questo lavoro non studia la geografia dell'inferno così come è rappresentato nell'opera di Dante, bensì analizza la genesi e lo sviluppo delle rappresentazioni e della *geografia infernale* in un periodo molto precedente al poeta, ossia a cavallo tra la tarda antichità e l'alto medioevo. In effetti la tradizione precedente a Dante ha elaborato tutta una tipologia di modelli e di immagini che sono state oggetto di una ripresa, di una rielaborazione e di nuove combinazioni nel corso dei secoli successivi e che hanno visto come punto di arrivo proprio l'opera dantesca.

L'inferno venne rappresentato con differenti modalità da coloro che se ne occuparono nei secoli compresi tra la tarda antichità e l'alto medioevo e tale varietà può essere posta in relazione al contesto storico e culturale in cui ciascun autore visse. Per esempio, alle origini del cristianesimo, in piena espansione dell'impero romano, la visione dell'inferno subì l'influenza della visione degli inferi di concezione antica che si presentava come un luogo dei morti, simile all'Ade, se prendiamo in considerazione le

fonti pagane, o allo *sheol*, se ci riferiamo a quelle ebraiche. Per i cristiani delle origini l'inferno (o gli inferi: i termini furono usati come sinonimi, almeno inizialmente) era un luogo dove le anime attendevano il Giudizio Universale. Inoltre, sebbene non fosse negata l'idea dell'esistenza della punizione *post-mortem*, l'attenzione da parte dei primi teologi era focalizzata proprio sulla realizzazione della resurrezione e sul giudizio finale, fattore che spiega la difficoltà di reperire descrizioni degli inferi. La rappresentazione dell'inferno si modificava in funzione degli scopi che ciascun autore si prefiggeva: così a una visione di luogo dei morti, dove le anime attendevano il Giudizio Universale, si affiancò progressivamente, in un certo momento della storia del cristianesimo, quella degli inferi come regno della punizione, dunque l'inferno.

Da un punto di vista più precisamente dottrinale, la concezione di una punizione che avrebbe colpito l'anima subito dopo la morte esisteva nel cristianesimo delle origini, dal I secolo d. C. Un concetto di inferi come luogo di punizione era presente nella parabola del povero Lazzaro e del ricco narrata nel Vangelo di Luca. D'altra parte nel Vangelo di Matteo non troviamo una descrizione sul momento immediatamente successivo alla morte, ma una relativa al Giudizio Universale, quando si sarebbe concretizzato il destino non individuale ma escatologico delle anime che, con la resurrezione, si sarebbero riunite ciascuna al proprio corpo. I primi Padri della Chiesa ripresero, nella maggior parte dei casi, questa seconda interpretazione, dando spazio alla riflessione sulla resurrezione finale. E questo influì sulla rappresentazione dell'inferno come sede di attesa temporanea i cui contorni erano ancora poco definiti. Tra il I e IV secolo, quando ancora non tutti i territori dell'impero presentarono una conversione definitiva e omogenea, la predicazione si focalizzava sull'esortazione alla fede come modo per uscire dall'inferno della vita e del peccato. In un periodo in cui molti predicatori furono influenzati dalle teorie del neoplatonismo, l'inferno poteva rappresentare lo stato dell'anima che era imprigionata nel corpo e che attendeva la morte per essere liberata. Per esplicitare al meglio questo concetto, i Padri della Chiesa citavano spesso l'episodio della discesa nell'oltretomba di Cristo che liberava le anime il giorno dopo la sua morte e prima della resurrezione¹.

Con il V secolo le fonti letterarie ripresero dalla dottrina cristiana la concezione di un giudizio individuale che l'anima avrebbe subito immediatamente dopo la morte. Il contesto geografico in cui essa si affermò fu soprattutto il Mediterraneo. Già due secoli prima

¹ La discesa agli inferi di Cristo non sarà l'oggetto di questa tesi, se non in termini del tutto marginali. Per uno studio inerente a questo argomento cfr. Gounelle, *La descente du Christ aux Enfers: institutionnalisation d'une croyance*.

Tertulliano affermava che l'anima subito dopo la morte si recasse agli inferi dove, a seconda dei propri meriti, avrebbe ottenuto il riposo nel seno di Abramo oppure avrebbe subito una punizione e sottolineò che questi luoghi potessero costituire un'anticipazione di quelli presenti subito dopo il Giudizio Universale, ossia il paradiso e la *gehenna*. Tuttavia, questa riflessione non diede vita a una separazione del luogo della punizione *post-mortem*, sotto un punto di vista della sua geografia e della sua struttura: il seno di Abramo e l'inferno sembra condividessero lo stesso spazio, sebbene ci fosse tra entrambi una separazione definitiva, chiamata *chaos*.

Ancora nel V secolo una nuova descrizione della geografia infernale si diffuse grazie alle traduzioni della *Visio Pauli*. Il testo ottenne un grande successo nel mondo occidentale tanto da divenire un modello per la rappresentazione dell'aldilà anche nei secoli successivi: all'interno di questa visione lo spazio infernale è descritto in senso orizzontale.

A partire dal VI secolo la rappresentazione dell'inferno come luogo della punizione permise di accentuare il significato particolarmente negativo di tutto ciò che gli era accostato. Quindi in alcuni casi l'inferno continuò a essere percepito come uno stato, una condizione del peccatore: alcuni autori, per esempio, insistettero sull'inferno per creare un parallelismo con l'eresia, e rimarcarono la possibilità di salvezza solo per esaltare la grazia divina. Altri, invece, misero in evidenza l'eterna punizione del fuoco che avrebbe tormentato le anime dei peccatori. Il primo caso ricorse soprattutto quando si volle evidenziare la funzione della chiesa cattolica come guida contro l'eresia che minacciava e divideva il mondo cristiano. Questa rappresentazione metaforica è evidente in un poeta come Aratore, il quale volle veicolare, attraverso l'*Historia Apostolica*, il primato del papato romano contro la chiesa di Costantinopoli; e, in parte, Venanzio Fortunato, che sottolineò l'opera fondamentale dei vescovi della Gallia del VI secolo. La seconda è presente soprattutto in autori come Agostino, ancora Venanzio Fortunato, Gregorio Magno e in quelli delle visioni dei secoli successivi, che utilizzarono le rappresentazioni dell'inferno con l'obiettivo di esortare alla penitenza.

Per comprendere il passaggio da una concezione classica dell'Ade come regno dei morti "neutrale" a una concezione cristiana dell'aldilà in cui le anime erano separate in base ai meriti, l'attenzione è stata rivolta in particolare all'evoluzione della sua geografia: quando e con quali modalità essa si è realizzata? Per geografia non si intende soltanto la varietà dei paesaggi che caratterizzarono le rappresentazioni dell'aldilà, ma anche il tipo di struttura attraverso la quale l'aldilà veniva descritto: in effetti, come si vedrà la geografia

dell'aldilà e dell'inferno si sono evoluti nel tempo da una struttura orizzontale a una verticale.

Si può affermare che la trasformazione dell'Ade in inferno può essere definita come una cristianizzazione di quest'ultimo: l'inferno diviene tale dal momento che acquisisce la sua identità di luogo della punizione. Tale identità si realizza nel momento preciso in cui gli autori, gli intellettuali e i predicatori compresero che poteva essere utilizzato come uno strumento di minaccia che influenzasse il modo di conduzione della vita del cristiano, la sua morale e che lo spingesse ed esortasse alla penitenza. È proprio questo fattore che differenzia l'Ade di concezione classico da quello di concezione cristiana: le rappresentazioni antiche non prevedevano l'utilizzo una minaccia concreta contro il prossimo, mentre quelle tardo antiche dell'inferno furono utilizzate in senso strumentale, come un modo di orientare la vita dei credenti.

Studiare l'inferno nella sua rappresentazione in questo periodo non è stato un lavoro semplice. Infatti, nonostante la presenza di fonti appartenenti a differenti tipologie, è stato possibile mettere in evidenza distinte raffigurazioni, talora anche discordanti tra di loro che non hanno facilitato l'analisi. Questa varietà di rappresentazioni e impieghi è da collegare al fatto che l'inferno non fu mai materia di dogma dottrinario, ossia una sua codificazione non è mai stata proposta durante i concili, a differenza di quanto avvenne nel 1274 nel concilio di Lyon che disciplinò la materia riguardante il purgatorio, sancendone, in questo modo, l'esistenza. Tuttavia, i risultati ottenuti hanno permesso di ricostruire la genesi e il progressivo mutamento della concezione dell'inferno.

La tesi è articolata in tre parti ciascuna delle quali illustra l'evoluzione dell'idea di inferno e della sua geografia attraverso le rappresentazioni che ne fecero gli autori qui studiati.

Una prima parte è dedicata alle descrizioni dell'inferno diffuse nelle fonti antiche. È una sezione utile a comprendere quanto della tradizione antica, non solo cristiana ma anche pagana, venne utilizzata come risorsa dagli autori della tarda antichità e dell'alto medioevo. Inoltre questa sezione è dedicata al differente significato di *inferi* e *gehenna* all'interno della Bibbia e alla sua ricezione nei secoli successivi. All'interno di questa prima parte è compresa anche una disamina della dottrina dell'aldilà teorizzata dai Padri della Chiesa sino a Gregorio Magno. Per comprendere l'evoluzione della concezione dell'inferno è stato molto utile studiare le riflessioni sul destino dell'anima nell'aldilà, riguardanti non solo il momento immediatamente dopo la morte, ma anche quello successivo al Giudizio Universale. L'aver tenuto insieme queste due parti è interessante

perché sottolinea come per l'ideazione di una rappresentazione dell'inferno sia risultata decisiva una ripresa di concetti, di immagini e di modelli risalenti alle culture precedenti sia pagane che cristiane. In questa prima parte, infine, viene trattato, in termini sintetici, anche il significato e la collocazione del seno di Abramo. In questi primi secoli cristiani, infatti, faceva parte del regno dell'oltretomba e, sebbene Tertulliano non fosse stato esaustivo al riguardo, sarebbe stato Agostino a riflettere sulla collocazione tra i cieli del paradiso. L'elaborazione della prima parte della tesi si è basata ovviamente anche sulle fonti antiche latine, ma solo nella misura in cui queste sono state utili nella definizione della geografia infernale. Sono state tuttavia analizzate le rappresentazioni letterarie di quei luoghi come l'Ade, il Tartaro e l'aldilà greco e romano, di cui furono debitori gli autori dei secoli successivi. Tuttavia è bene fare una precisazione. Sopra si è spiegato in termini cronologici l'evoluzione della concezione dell'inferno: fino al IV secolo prevalse l'idea di Ade, dal V secolo a questa si affiancò quella della punizione. Tuttavia tale metodologia pone dei limiti, perché non sempre tale evoluzione avvenne in maniera lineare. È stato impossibile analizzare ciascun Padre della Chiesa e la propria idea di aldilà. In secondo luogo un'idea della punizione *post-mortem*, come anticipato, era presente anche agli albori del cristianesimo con la parabola di Luca: la ricerca lessicale, in effetti, ha posto in evidenza come in realtà l'utilizzo dell'inferno si prestasse a diverse strumentalizzazioni, per cui alcuni autori ponevano in evidenza la punizione del fuoco, altri l'idea degli inferi alla stregua di un carcere dove le anime, incatenate e avvolte dalle tenebre, attendevano la grazia divina, altri ancora associavano l'inferno al paganesimo in antitesi con l'immagine della salvezza accostata al cristianesimo. Ritengo, dunque, che l'idea dell'inferno dipendesse più che altro dall'utilizzo che ciascun autore intendesse farne e anche dal pubblico a cui si rivolgeva.

La seconda parte entra nel vivo di queste rappresentazioni e si concentra in particolare sul VI secolo, periodo che è stato poco indagato dalla storiografia tradizionale in quanto considerato come un semplice momento di passaggio verso gli sviluppi dei secoli successivi, almeno per ciò che riguarda l'aldilà e l'inferno. Fu proprio in questo periodo invece che la ripresa di modelli antichi, provenienti in particolare dalla cultura classica, influenzò e contribuì a sistematizzare la struttura dell'aldilà: dalle fonti letterarie, infatti, è emerso l'utilizzo di immagini già conosciute, come il fiume, per indicare l'inferno, il ponte come simbolo della prova della fede di ciascuno, il giardino fiorito e la costruzione della casa dorata che rappresentavano il paradiso. Modelli, appunto, che ricorrono comuni negli

autori di questo periodo, come Venanzio Fortunato, Gregorio di Tours e Gregorio Magno, per esempio.

La terza parte analizza le rappresentazioni dell'inferno, non più come una metafora del male, ma come il luogo dell'aldilà riservato alla dannazione eterna. Dal VI secolo e sino al IX secolo, senza tralasciare i secoli VII e VIII, la chiesa fece un largo uso di quello che viene identificato come il genere letterario delle visioni dell'aldilà per diversi motivi: sia per minacciare i peccatori del rischio a cui sarebbero andati incontro se non avessero compiuto un'adeguata penitenza, sia per intimidire i potenti e richiedere, dunque, una richiesta di riforma dei costumi, sia come uno strumento politico che il papa utilizza per promuovere il primato della chiesa di Roma, principio peraltro già ribadito nel concilio di Calcedonia del 451. Nella costruzione dell'ideologia papale si rivelò utile, in particolare, non solo la rielaborazione di fonti appartenenti alla tradizione precedente che servirono per meglio definire sotto un punto di vista geografico l'inferno, ma anche e soprattutto una collocazione di quest'ultimo all'interno dei confini terrestri, in Sicilia e nell'isola di Vulcano. Questa collocazione non fu casuale nell'opera dei *Dialogi* di Gregorio Magno e sarà approfondita la modalità con cui il papa giunse a fare dell'isola e dei suoi vulcani il simbolo dell'inferno.

La tesi si conclude con le visioni del VII e VIII secolo, ossia la *Visio Baronti*, le narrazioni dell'aldilà contenute all'interno della *Historia gentis anglorum* di Beda e quelle raccontate all'interno dell'epistolario di Wynfrit- Bonifacio (VIII secolo): tutte queste hanno un punto in comune, ossia la ripresa delle immagini dell'inferno proposte proprio da Gregorio Magno che divenne il modello principale, sebbene non siano mancate delle rielaborazioni. Le visioni del VII e VIII secolo e la rappresentazione dell'inferno riprendono i modelli e le caratteristiche di quelle del VI secolo, sebbene venga a mancare l'idea della localizzazione precisa in Sicilia. Si è cercato dunque di porre in evidenza la ripresa testuale delle rappresentazioni infernali di questo periodo, in rapporto al periodo precedente, e di comprendere il contesto all'interno del quale si inserirono. Il termine ultimo è rappresentato dall'VIII secolo, prima della restaurazione dell'istituzione imperiale con i Carolingi. Paul Edward Dutton ha studiato il significato e la finalità delle visioni e dei sogni di età carolingia, le quali ritraevano personaggi noti che subivano le punizioni infernali, sostenendo che esse rifletterono un periodo di frammentazione politica e si rivelarono funzionali a una richiesta da parte delle istituzioni ecclesiastiche di una riforma dei costumi dell'epoca, con lo scopo di rendere dipendente la gerarchia regia². Queste

² Dutton, *The politics of dreaming*, pp. 254 e seg.

visioni presentano la figura dell'imperatore che, all'inferno, subisce delle punizioni. La *visio Wettini*³, nella versione in versi composta da Walafrido Strabone, illustra Carlo Magno nell'atto di soffrire i castighi dell'inferno soprattutto a causa dei suoi peccati di carattere sessuale. Anche la *Visio cuiusdam pauperculae mulieris* ritrae sempre Carlo Magno tra i tormenti, così come la *Visio Karoli III* illustra Ludovico il Germanico immerso in due pozze, una di acqua bollente e l'altra di acqua fredda. Nella rappresentazione degli imperatori all'inferno penso sia stato importante il modello di Gregorio Magno il quale, come si avrà modo di illustrare, condannò il re Teoderico nell'aldilà per un mancato uso corretto della giustizia, per aver violato quelli che, secondo il pontefice, erano i saldi principi che un amministratore della giustizia doveva avere, in particolare l'accertamento dei fatti e l'uso della misericordia.

Un altro aspetto che sarà sottolineato nel corso della tesi e che ha visto un suo impiego durante i secoli presi in considerazione è il seguente: l'utilizzo di tutta una serie di immagini, di categorie concrete, appartenenti anche al mondo della natura, con il preciso scopo di dare una forma e un'identità all'inferno: tali immagini, come il fiume, i vulcani, le pozze, l'acqua o il fuoco, per citarne alcuni, i quali, avendo nell'immaginario dell'epoca un certo significato, ricoprirono un ruolo importante nella costruzione dell'identità dell'inferno. Per descrivere quest'ultimo, inoltre, fu utilizzata la retorica proveniente dal campo semantico del diritto. Il momento dell'anima nell'Ade così come il Giudizio Universale vennero descritti come un processo penale, che attendeva l'accusato: gli autori, molto spesso fecero ricorso ad alcuni aspetti del sistema penale tardo antico e utilizzarono parole come prigione al fine di creare un parallelismo atto a definire gli inferi tenebrosi e la condizione dell'anima che attendeva il giudizio finale; quest'ultimo momento venne descritto come un tribunale in cui l'imputato aspettava la sentenza divina. Con il passare dei secoli, in particolare con Gregorio Magno, anche l'istituzione dell'esilio ricoprì un aspetto importante: i luoghi di destinazione dei condannati, come per esempio il complesso delle isole Eolie, furono funzionali a rimarcare la condizione di eterna esclusione dal paradiso che l'anima pativa tra i tormenti dell'inferno.

Fonti e metodologia

Per lo studio dell'inferno e della sua rappresentazione è stato opportuno analizzare fonti appartenenti a generi letterari differenti. Infatti, sebbene la teoria dell'inferno e dell'aldilà riguardi soprattutto la dottrina cattolica, la ricerca, pur rivolgendosi anche allo studio dei trattati dottrinali, si è orientata sull'analisi delle fonti letterarie. Come è già stato rilevato, i primi secoli del cristianesimo rappresentarono l'inferno come simile all'Ade, dunque come un regno di tutti i morti, in quanto l'attenzione fu rivolta al momento del Giudizio Universale e alla resurrezione dei corpi: per questo, almeno sino al V secolo, particolarmente numerose sono le descrizioni riguardanti la *gehenna*. Tuttavia, per dimostrare che una idea di punizione *post-mortem* agli inferi era conosciuta, così come una concezione della divisione delle anime, è stato utile partire dai testi sacri della tradizione cristiana, ossia la Bibbia: da qui è emersa la doppia visione sull'aldilà che riguardava l'immediato castigo dopo la morte, ma anche la concezione sul Giudizio Universale. A questa riflessione ne è seguita un'altra, inerente la ripresa di queste idee dagli autori nei secoli immediatamente successivi.

Ho individuato in Tertulliano il punto di inizio nella riflessione sulla punizione *post-mortem*, in quanto l'autore africano, attraverso il *De anima* e il *Contra Marcionem*, accettò l'idea del castigo prima della resurrezione finale, e ho proseguito con Agostino, autore importante sia perché sulla sua posizione riguardante l'aldilà e la punizione del fuoco ebbe modo di non concordare Gregorio Magno, ma anche perché riflesse circa la possibilità di isolare l'inferno e di collocare il seno di Abramo in paradiso: le sue epistole hanno mostrato questo punto importante nella genesi della geografia dell'aldilà. L'altro autore che, ritengo, abbia fissato i canoni sull'inferno è stato naturalmente Gregorio Magno, che si rivelò essere un'autorità importante nella definizione dell'aldilà per i secoli successivi. Vista l'importanza ricoperta dal pontefice per la costruzione dell'inferno, sia sotto un punto di vista dottrinario che culturale, ho ritenuto opportuno scrivere un capitolo a parte che inquadrasse le novità che il pontefice ha apportato.

Accanto ai trattati di dottrina sono state prese in considerazione altre tipologie di fonti che hanno posto in evidenza i differenti utilizzi dell'inferno, da quello più metaforico a quello più strettamente concreto: i sermoni che i vescovi rivolgevano al popolo per esortarli a seguire il cammino dei buoni cristiani; le opere poetiche, come quelle dei poeti cristiani Prudenzio, Aratore e Venanzio Fortunato, che veicolano l'idea dell'inferno come simbolo del male. La scelta è ricaduta su questi testi perché erano destinati alla lettura in pubblico e, dunque, presentavano un'idea di inferno che doveva persuadere l'uditorio.

Accanto a queste fonti, sono state analizzate quelle che contengono le *visiones*, visioni o veri e propri viaggi nell'aldilà. Una delle prime visioni a essere state diffuse è stata l'*Apocalisse di Pietro*, che descriveva la pena eterna della *gehenna*. Le immagini che afferiscono a un ambiente infernale, come le buche, e la sequenza delle punizioni, sono state riprese dalla *Visio Pauli* che è considerata la prima descrizione geografica dell'inferno e dell'aldilà: i motivi e le raffigurazioni proposti si rivelarono un modello per le rappresentazioni successive. Le visioni narrate all'interno dei *Dialogi* di Gregorio Magno, infine, ricoprirono un ruolo importante per via dell'influsso che esercitarono nel periodo successivo. I racconti dei viaggi nell'aldilà dei secoli successivi, infatti, descrivono i luoghi dell'aldilà con immagini appartenenti alla tradizione precedente, come il caso della *Visio Fursei* mostra, il cui autore fu debitore delle rappresentazioni di Gregorio Magno. Inoltre in queste visioni viene dedicata maggiore importanza al terzo luogo, il purgatorio che trova qui una identità maggiormente definita: per questo è stata dedicata una parte alle visioni narrate nell'*Historia gentis Anglorum* di Beda, che divide l'aldilà in quattro parti, di cui due luoghi dedicati alla purificazione e alle epistole di Wynfrit (Bonifacio) che elabora una riflessione sulla purificazione, sempre attraverso le immagini della tradizione precedente.

È stata compiuta una ricerca lessicale dei termini *infernus*, nelle differenti declinazioni *infernus- inferna- infernum*, e *inferos*, dal III al V secolo in quanto, nell'arco di questi secoli, l'uso dei termini era vario e poteva essere utilizzato sia come sostantivo che come aggettivo, al singolare o al plurale, oltre che affiancato al termine *inferi*. In questo modo è stato possibile rilevare come l'inferno venisse accostato a uno stato negativo dell'anima, ma anche al regno dell'oltretomba. Inoltre, è stato possibile mostrare come, tra il III e il V secolo, ci sia stato una diminuzione progressiva dell'utilizzo del termine *gehenna*, favore del più semplice *infernus*.

Attraverso l'analisi lessicale dei termini utilizzati per caratterizzare lo spazio infernale e la situazione delle anime, è stato possibile anche mostrare l'utilizzo di elementi concreti come coadiuvanti al conferimento di una identità all'inferno cristiano. Uno di questi elementi proviene dalla semantica del diritto. Molto spesso, infatti, l'inferno venne accostato al *carcer*: l'inferno venne descritto come una prigione, sia in relazione al suo carattere di provvisorietà, in quanto sede di attesa del giudizio, sia in virtù della sua caratteristica di luogo tetro e tenebroso, come era definito il sistema carcerario in quei secoli. Un'altra categoria afferente all'ambito del diritto è quella dell'esilio: con l'analisi dei luoghi geografici infernali, si è tentato di mostrare meglio la connessione tra l'inferno e

questa istituzione penale. Per ciò che concerne questo ultimo punto, ossia la connessione tra le isole della Sicilia, associate all'inferno, e l'istituto dell'esilio, è stato importante anche l'apporto dell'archeologia. Per comprendere come Gregorio Magno abbia ubicato l'inferno nell'isola di Vulcano è stato capire se questa isola potesse essere effettivamente abitata. Per questo sono stati consultati testi di argomento archeologico.

Nel corso dell'elaborato si parla di rielaborazione delle immagini descrittive dell'inferno. In effetti si metterà in evidenza l'utilizzo di elementi e di modelli comuni che furono di continuo utilizzati dagli intellettuali e rielaborati per veicolare la rappresentazione infernale. All'interno delle narrazioni, per esempio, è capitato di trovare le descrizioni del ponte e del fiume: queste furono costantemente riprese e riformulate dagli autori in modi differenti. Così come l'inferno superiore e l'inferno inferiore, che se in Agostino e Gregorio Magno ebbero un certo significato, Bonifacio li interpretò in un modo ancora diverso. L'utilizzo di queste immagini non rappresentò solo un prestito dalla tradizione cristiana, ma anche da quella profana. Per questo motivo, il secondo capitolo è dedicato alle rappresentazioni degli inferi in età antica. Per ciò che riguarda questo periodo, in cui paganesimo e cristianesimo convissero, sono presenti molti elementi in comune circa l'aldilà: non solo, in alcuni testi, l'interpretazione degli inferi come sede dei morti a cui non fece seguito una descrizione dettagliata (penso per esempio alla Bibbia che, se si esclude la parabola del povero Lazzaro e del ricco narrata da Luca, non presenta delle descrizioni infernali, quanto piuttosto del Giudizio Universale), ma anche un'idea di posizione dell'aldilà secondo la dialettica della destra, che trasmetteva l'idea positiva del giusto, dunque luogo ideale del paradiso, e della sinistra, luogo negativo e, dunque, collocazione dell'inferno. Per mostrare la presenza di queste immagini è stato preso in considerazione l'Eneide di Virgilio, che meglio riassume questa interpretazione dell'aldilà. Le immagini presenti nei testi classici, pertanto, sono risultate importanti perché reimpiegate nei secoli successivi.

L'area geografica e linguistica considerata è quella del bacino del Mediterraneo e la produzione latina. In questo territorio, infatti, emerge più chiaramente la concezione dell'inferno più come luogo temporaneo, l'idea dell'inferno come sede della punizione eterna. Il nord- Africa in particolare fu la prima regione in cui si manifestò questa utilizzo dell'inferno come una minaccia per l'aldilà, soprattutto con Agostino e i suoi sermoni. La ricerca ha inoltre coinvolto le aree dell'Italia, con la sede del papato protagonista dell'appropriazione dell'inferno come arma politica, e della Gallia in quanto i vescovi

utilizzarono la figura dell'oltretomba per difendere le loro prerogative e le loro funzioni contro la dinastia dei merovingi, fatto che si vedrà in particolare con Venanzio Fortunato.

Un'ultima precisazione circa i testi presenti nel corso della tesi. Per quelli isolati nel corpo principale è stata proposta una traduzione personale, sebbene si sia tenuto in considerazione le edizioni con traduzioni e note. Alla traduzione, che si trova in nota, è seguito un breve commento che ha cercato di sottolineare l'utilizzo fondamentale del lessico, non casuale, attraverso cui è stato possibile comprendere la concezione dell'infernale. I testi latini citati in nota non presentano delle traduzioni personali per le quali si rinvia alle edizioni critiche.

Parte prima. Dall'Ade all'inferno. Le rappresentazioni degli inferi nella tarda antichità

Capitolo 1 Stato dell'arte

Quello dell'inferno è un tema assai ricco nei contenuti che ha conosciuto negli ultimi anni un'intensa opera di ricerca da parte della storiografia, in particolare di matrice francese e anglosassone, che ha affrontato l'argomento sotto molteplici punti di vista. Prima di tutto l'inferno è stato studiato come un luogo morale (e non fisico) di dannazione eterna, dove i peccatori, la cui collocazione all'interno si basava sulla gravità del peccato commesso, subivano i tormenti più atroci. Quindi un luogo la cui progressiva definizione e formazione di una sua geografia precisa si sarebbe manifestata dal XII secolo in avanti.

Procediamo con ordine. Per prima cosa l'argomento è stato studiato maggiormente da un punto di vista religioso, cercando di cogliere e comprendere, attraverso i trattati dottrinari dei Padri della Chiesa, quale destino fosse teorizzato per l'anima umana dopo la morte. Uno dei problemi principali sui quali i primi cristiani hanno cercato di trovare delle risposte è stato quello di comprendere quale fosse la destinazione dell'anima al momento immediatamente successivo alla morte e precedente il Giudizio Universale, quando essa, ricongiungendosi al corpo, avrebbe conosciuto la sua definitiva sede che poteva trattarsi o del paradiso, dove avrebbe conosciuto la grazia di Dio, o della *gehenna*, luoghi eterni dove, nel primo caso il premio migliore consisteva nella conoscenza della beatitudine celeste, mentre nel secondo caso la punizione peggiore era quella della totale esclusione dalla conoscenza del Signore. La storiografia più recente ha dunque sostenuto che per i primi cristiani le anime subito dopo la morte, anche se non accedevano al regno infernale o paradisiaco propriamente detto, ricevevano ugualmente ricompense o castighi in luoghi spirituali definiti ricettacoli. Dunque, i Padri della Chiesa avrebbero affrontato l'argomento dell'inferno in maniera superficiale senza pervenire a una promulgazione di un dogma sull'inferno. A questo si aggiunge una lacuna per ciò che concerne una localizzazione dell'Inferno circostanza che li indusse semplicemente ad affermare che la regione infernale si trovasse sotto terra. L'inferno, dunque, avrebbe conosciuto le prime rappresentazioni solo a partire dal XII secolo, quando si accettò che le anime accedevano subito dopo la morte direttamente al paradiso o all'inferno senza dover attendere il periodo di ricongiungimento con il corpo dopo il Giudizio universale⁴. Parte della storiografia, inoltre, ha mostrato come nella riflessione dei Padri della Chiesa fosse presente

⁴Henne, *L'enfer chez les Pères de l'Eglise*, pp. 27- 28; Baschet, *I mondi del Medioevo*, p. 320- 327; Ugenti, *L'inferno dei Padri della Chiesa*, pp. 147- 165.

una distinzione tra gli inferi, appartenenti alla sfera del *post-mortem*, e la *gehenna*, sede dell'eterna punizione manifestatasi dopo il Giudizio Universale⁵. In campo letterario questa novità coincise con una riorganizzazione dell'aldilà e della sua geografia: da questo momento in poi, le descrizioni dei luoghi paradisiaci e infernali divennero più precise, più chiare e ben delineate. Tuttavia, una idea dell'inferno come luogo della punizione già presente nella mentalità dei Padri della Chiesa è stato posto in evidenza da Alan Bernstein⁶.

Seguendo le parole di Jacques Le Goff, il periodo compreso tra i Padri della Chiesa e il basso medioevo è stato considerato come un momento di "ristagno dottrinale" per le concezioni dell'aldilà un periodo in cui non vi furono novità teologiche, ma un fiorire di visioni⁷. Un periodo di poca certezza anche per ciò che riguarda la possibilità di conferire all'inferno una geografia e struttura precise. Non stupisce quindi se l'attenzione maggiore sul tema è stata rivolta maggiormente al basso medioevo, momento in cui si assistette a una riorganizzazione della geografia dell'aldilà anche in seguito alla creazione di un terzo luogo, il Purgatorio dove le anime scontavano un momento di purificazione dei peccati per poi raggiungere la salvezza eterna⁸.

Tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta del XX secolo l'interesse per l'argomento dell'aldilà e dei suoi luoghi è cresciuto e, insieme a esso, si sono sviluppati importanti e nuovi studi che hanno fornito un importante contributo alle teorizzazioni sull'inferno e l'aldilà in generale, e che ruotavano attorno al genere letterario delle visioni, appartenente alla letteratura apocalittica, la cui produzione sarebbe stata sistematica a partire dal VII secolo, con Gregorio Magno considerato il precursore di questo genere letterario⁹. La storiografia recente ha posto in evidenza le caratteristiche di queste visioni, concentrandosi in particolar modo sulla dinamica con cui esse avvenivano e sugli obiettivi che si prefissavano¹⁰.

Attraverso lo studio di queste fonti la tematica infernale ha visto produrre importanti contributi. Claude Carozzi ha analizzato l'aldilà tramite l'evoluzione della sua geografia, ossia dei paesaggi concreti, di coordinate spaziali che resero l'altro mondo un luogo simile al nostro. Lo studioso, usufruendo appunto delle fonti delle visioni dal VII al XIII secolo, ha posto in evidenza due diverse tendenze. La prima, delineatasi nel VII e in seguito tra l'XI e il

⁵Questo è stato sottolineato in particolare da Crouzel, *Ciel, purgatoire et jugement*, pp. 9- 16 ; Crouzel, *L'Hades et l'enfer selon Origène*, pp. 291- 331.

⁶Bernstein, *Hell and it's rivals*, pp. 1- 28.

⁷Le Goff, *La nascita del purgatorio*, p. 108.

⁸Uno dei testi più importanti che ricostruisce la vicenda della nascita del Purgatorio è Le Goff , *La naissance du purgatoire*.

⁹Dinzelbacher, *Visioni e profezie*, pp. 649- 687.

¹⁰Carozzi, *Le voyage de l'âme d'après la littérature latine*; Ciccarese, *Le visioni dell'aldilà come genere letterario*, pp. 268, 303- 313. Ciccarese, *La genesi letteraria delle visioni dell'aldilà*, pp. 436-437; Dinzelbacher, *La littérature des revelations*, pp. 289- 305.

XII secolo, ha mostrato l'aldilà inserito all'interno di una struttura verticale- ascensionale, in cui l'inferno quindi veniva solo evocato e poco descritto a vantaggio di un luogo dove le anime subivano pene purificatrici. La seconda tendenza che riscontriamo in Beda il Venerabile, durante l'epoca carolingia e nuovamente a partire dalla metà del XII secolo mostra un aldilà come un mondo parallelo al nostro, un vero e proprio altro mondo che non si estendeva più verticalmente ma orizzontalmente¹¹. La mancanza di una geografia e topografia infernale hanno spinto inoltre Carozzi ad avanzare l'ipotesi dell'esistenza di un luogo di purgazione dove le anime scontavano pene correttive e a spostare la creazione dell'inferno al XII secolo¹². Sullo stesso argomento Jacques Le Goff nella sua opera *La Naissance du purgatoire*, da un lato ha ammesso che si può parlare di una geografia dell'aldilà solo a partire dalla fine del XII secolo, quando, cioè, venne creato il purgatorio, ma dall'altro ha anche spiegato che non si può parlare di esso prima di questo secolo, dal momento che il termine "purgatorio" nei secoli precedenti sarebbe stato utilizzato solo come aggettivo, dimostrando come ancora non ci fosse una piena consapevolezza dell'esistenza di questo terzo luogo¹³.

Studi più recenti non si sono discostati da tale interpretazione, ritenendo che l'inferno come regno della dannazione sia nato nel XII secolo con la comparsa della *Visio Tungdalis*, testo scritto intorno al 1149. Per la prima volta, infatti, il baratro infernale, quello che la tradizione precedente definiva *infer inferior* e che ritroviamo in autori come Gregorio Magno o Wynfrith- Bonifacio, veniva descritto in tutte le sue caratteristiche come il luogo delle tenebre, del fuoco e di Lucifero che tormentava le sue anime, dunque, come la sede della dannazione eterna dove dimoravano le anime già giudicate¹⁴.

Tra i numerosi studi che concernono l'inferno, non potevano mancare quelli riguardanti l'uso politico di esso, presentato come uno strumento utilizzato soprattutto in ambienti ecclesiastici che lo brandivano come un'arma con il fine di minacciare re e imperatori soprattutto in momenti di pericolo e cioè quando sembrava affacciarsi la minaccia di una perdita dei propri privilegi o diritti acquisiti¹⁵. Anche in questo caso le fonti principali utilizzate sono state le *visiones*. Paul Dutton ha dimostrato come queste ultime, insieme a tutta una serie di sogni e profezie, si siano rivelate un utile strumento politico in età carolingia: le visioni di re e potenti all'inferno, la profezia di una imminente rovina del regno rivelata dal

¹¹Carozzi, *La géographie de l'au-delà*, pp. 423- 481.

¹²Carozzi, *La géographie de l'au-delà*, pp. 477- 481.

¹³Le Goff, *La naissance du purgatoire*, pp. 177- 180.

¹⁴Cavagna, *La visione di Tungdal e la scoperta dell'Inferno*, pp. 208, 223- 224.

¹⁵Gandino, *Fiamme politiche. Il fuoco come minaccia e castigo per i potenti*, pp. 335.

passaggio di una cometa apparivano come una richiesta all'imperatore da parte degli intellettuali di corte di operare con urgenza una riforma morale dei costumi e della società¹⁶.

Da questa breve analisi è emerso come sino ai giorni nostri l'inferno e l'aldilà siano stati analizzati maggiormente attraverso le fonti del genere letterario delle visioni. Principalmente è emerso un aldilà dalla geografia e dalla topografia interna tra la tarda antichità e l'alto medioevo ancora scarsa e confusa, ma delineata e precisa a partire dal XII secolo. Le visioni inoltre, già con le più antiche e apocrife dell'Apocalisse di Pietro e della *Visio Pauli*, posero l'accento sulla condizione dei peccatori e le corrispondenti punizioni all'Inferno e delle anime sante in Paradiso.

I testi sacri e gli apocrifi sono stati considerati come le fonti principali per l'evoluzione della struttura infernale. I testi sacri della Bibbia sono stati studiati con il tentativo di comprendere come potesse realizzarsi una giustizia nell'aldilà. Con questo obiettivo Alan Bernstein ha analizzato la formazione della dottrina riguardante l'inferno nei testi sacri dell'Antico e del Nuovo Testamento, mettendo in evidenza che l'aldilà inizialmente fu chiamato *sheol* e consisteva in un regno dei morti neutro dove tutte le anime condividevano lo stesso spazio, mentre le punizioni per i peccati consistevano in altre forme come la distruzione, l'annichilimento o una eterna sofferenza. A partire da un certo periodo, questo luogo subì una trasformazione: non ritenendo giusto che le anime pie dovessero condividere lo stesso luogo con quelle malvagie, gli autori di questi testi hanno iniziato a collocarli in sedi differenti, per cui i peccatori finivano in un abisso, la *gehenna*, caratterizzato dal fuoco e dai tormenti più terribili¹⁷.

Sul fronte dei testi apocrifi, l'Apocalisse di Pietro e l'Apocalisse di Paolo, conosciuta anche con il nome di *Visio Pauli*, hanno visto convergere l'attenzione della storiografia che ha dimostrato come, in realtà, il dibattito della punizione dell'anima nella sfera del *post-mortem* fosse già dinamico nel V secolo e finì col teorizzare la possibilità dell'inferno come luogo dell'eterna punizione¹⁸. Ian Bremmer ha analizzato i due testi individuando come gli autori siano stati influenzati dalle tradizioni culturali giudaiche ed ellenistiche precedenti e dell'epoca e mostrando che le rappresentazioni dell'aldilà dei primi secoli della nostra era siano state il risultato della rielaborazione di queste tradizioni¹⁹. Nel 2009 sono stati raccolti all'interno della rivista *Numen* alcuni studi concernenti l'inferno nelle diverse religioni con

¹⁶Dutton, *The politics of dreaming in carolingian empire*.

¹⁷Bernstein, *The formation of hell*, pp. 133- 177.

¹⁸Come si è visto gli studiosi sono concordi nell'affermare che questo testo abbia costituito la fonte principale per la successiva letteratura delle visioni. Si veda in particolare Bremmer, *Christian hell*, pp. 298- 32, 308-309.

¹⁹Bremmer, *Orphic, Roman, Jewish*, pp. 305- 321; Bremmer, *The rise and fall of the Afterlife*, pp. 1- 10.

l'obiettivo di mostrare il ruolo culturale che l'inferno ricopriva nella società²⁰. Al fine di raggiungere questa finalità, sono state analizzate le due apocalissi apocrife che hanno influenzato la produzione letteraria dei secoli successivi: sempre Ian Bremmer ha posto a confronto l'Apocalisse di Pietro e la *Visio Pauli* per illustrare la dinamica di selezione dei peccati e dei peccatori puniti all'inferno²¹. Il volume *Other Worlds and Their Relation to this World*, pubblicato nel 2010, ha studiato sempre in chiave comparativa le differenti concezioni dell'aldilà nei primi secoli dopo Cristo sottolineando in che modo queste furono rielaborate per le rappresentazioni dell'aldilà dell'epoca, in che modo l'aldilà poteva presentarsi come uno specchio etico, politico, sociale e religioso di questo mondo e, infine, in che modo le rappresentazioni dell'oltretomba potevano influire sui problemi e sulle circostanze della realtà terrena²²

In anni recenti la tematica dell'inferno ha trovato ampi spazi all'interno degli studi sulla cultura orientale di area bizantina. La storiografia che si è occupata di Bisanzio ha potuto rilevare che l'inferno era un luogo temporaneo e di passaggio dove la punizione veniva applicata con il fine della rieducazione, in vista della grazia di Dio²³. In area orientale, così come in quella occidentale, i racconti di visioni che si svilupparono tra il VI e il X secolo hanno messo in evidenza che gli autori di questi testi abbiano rivolto maggiormente l'attenzione non tanto alla descrizione di un inferno dettagliato e preciso sull'organizzazione della geografia e delle zone infernali, quanto alla rappresentazione dei peccatori, della loro posizione in base alla gravità dei peccati commessi e, in ultimo, alla possibilità di intercessione per le anime dei dannati, le cui sofferenze potevano essere alleviate attraverso le preghiere dei vivi²⁴.

Quanto scritto sopra mostra come alcuni aspetti di questo interessante e ricco argomento siano stati oggetto di approfonditi studi, tuttavia altri non hanno ricevuto un'adeguata attenzione. Uno di questi, che sarà oggetto di studio in questo lavoro, riguarda quei luoghi che sono stati associati all'inferno dalla tradizione e che permettono di comprenderne l'evoluzione e la forma tra i secoli della tarda antichità e quelli dell'alto medioevo. È stato affermato in

²⁰Numen, n. 56 (2009); Thomassen, *The uses of hell*, pp. 139- 140.

²¹Bremmer, *Christian hell*, pp. 298- 325.

²²Nicklas- Verheiden- Eynikel- Martinez, *Other Worlds and Their Relation*, pp. IX- XI; in particolare I testi di Pezzoli Olgiati, *Approaching afterlife imagery*, pp. 1- 15 che mostra i diversi significati che si possono trarre dalle rappresentazioni dell'aldilà; Bremmer, *Orphic, Roman, Jewish*, pp. 305- 321 che analizza il processo di redazione della Apocalisse di Pietro e delle immagini che l'hanno ispirata; Lehtipuu, *The Rich, the Poor*, pp. 229- 246 che sottolinea lo scopo della parabola del povero Lazzaro e del ricco; Vielberg, *Omnia mutantur, nihil interit?*, pp. 169- 187 che mostra la rielaborazione delle catabasi narrate da Virgilio nelle *Metamorfosi* di Ovidio.

²³Trumbower, *Early visions of hell as place*, pp. 29- 37; Cunningham, *Byzantine Views of God*, pp. 149- 160; Alfeyev, *Eschatology*, pp. 105- 120.

²⁴Silvano, *Per una fenomenologia dell'Inferno bizantino*, pp. 259- 260, 264, 277.

precedenza che la letteratura delle visioni ha poco approfondito l'aspetto della geografia e della topografia per privilegiarne altri, come la condizione dei peccatori e i castighi. È stato anche affermato che la tradizione patristica ha mostrato delle incertezze su dove collocare l'inferno. Tuttavia è stato anche dimostrato che l'inferno trovasse collocazione all'interno dei vulcani siciliani sulla scia della tradizione classica che affermava che l'ingresso degli inferi si trovasse o in Sicilia o presso i Campi Flegrei: i vulcani non costituirebbero, dunque, una metafora dell'inferno, ma rappresenterebbero la prova geografica che l'inferno esisteva davvero, che si trattava di un luogo fisico e non spirituale²⁵.

I diversi e ricchi studi hanno messo in evidenza diversi spunti interessanti, la maggior parte dei quali incentrati sulla funzione correttiva e educatrice dell'inferno, ritenendo quest'ultimo un luogo di purgazione e di purificazione per le anime in vista di una salvezza futura, una possibilità di redenzione dopo una vita condotta all'insegna dei peccati²⁶. All'interno di questa prospettiva, è stato l'aldilà in generale a essere stato oggetto di studio: Peter Brown ha sottolineato l'importanza della donazione della ricchezza nelle società della tarda antichità come uno strumento utile alla conquista della salvezza dell'anima²⁷. quest'ultimo studioso ha inoltre analizzato come a partire dal V secolo, a causa degli eventi storico- politici che colpirono l'impero romano, gli autori abbiano iniziato a interessarsi al destino dell'anima subito dopo la morte, spostando la loro attenzione dal momento del Giudizio Universale a quello individuale che prevedeva o un premio o una punizione²⁸.

Per ciò che concerne la geografia dell'aldilà una sua analisi è stata compiuta per l'età antica: Catherine Cousin ha ricostruito, infatti, la struttura dell'Ade così come è stato rappresentato all'interno delle fonti greche²⁹. L'opera è risultata interessante soprattutto per ciò che concerne la metodologia intrapresa che sarà ripresa al fine di comprendere le immagini e i motivi che sono stati funzionali alla costruzione della struttura infernale nelle fonti tardo antiche e altomedievali.

Se per la tarda antichità gli studi non sono stati numerosi, maggiori sono stati i contributi per ciò che concerne l'alto medioevo, quando le descrizioni dell'inferno divennero più variegata anche grazie alla diffusione delle visioni. Si è già evidenziato il significato politico che le visioni dell'inferno rivestirono in età carolingia grazie al contributo di Paul

²⁵Guidoboni, *I fuochi della terra*, pp. 673- 705.

²⁶Moreira, *Heaven's Purge*; Moreira, Moreira, *Plucking sinners out of hell*, pp. 39- 52; Moreira, *Purification and Mercy in Late Antiquity*, pp. 147- 157; Brown, *Vers la naissance du purgatoire*, pp. 1247- 1261.

²⁷Brown, *Il riscatto dell'anima*.

²⁸Brown, *Gloriosus obitus*, pp. 21- 50; Brown, *Il riscatto dell'anima*.

²⁹Cousin, *Le monde de morts. Espaces et paysages de l'Au-delà dans l'imaginaire grec d'Homère à la fin du V siècle avant J.-C.*

Edward Dutton³⁰. Tuttavia il regno della dannazione non si limitò a essere evocato solo all'interno delle fonti letterarie, ma anche all'interno delle carte private. Michel Zimmermann ha sottolineato l'importanza e il significato dell'uso della maledizione infernale presente nelle carte catalane a partire dal X secolo, illustrando le immagini, i prestiti antichi, i termini e i motivi riguardanti l'inferno che vennero impiegati in queste carte per rendere più efficace possibile la maledizione³¹. Negli ultimi François Bougard ha condotto un'analisi sulle clausole di sanzioni spirituali, cercando di indagare la loro efficacia e mostrando da un lato la presenza della condanna all'inferno negli atti pubblici sin dal V secolo, dall'altro un suo utilizzo diffuso tra il IX e il X secolo e registrando il suo declino verso l'XI secolo³².

Partendo da queste premesse dunque l'attenzione sarà rivolta alle rappresentazioni dell'inferno così da mostrare, anche in un periodo, come quello tardo antico, considerato poco attento al momento della vita dopo la morte, quale concezione si fosse sviluppata e trasmessa. Verrà sottolineato inoltre come le rappresentazioni infernali contenute nelle fonti letterarie della tarda antichità e dell'alto medioevo siano il risultato sia di una ripresa e di una rielaborazione di motivi ed immagini già presenti nella tradizione antica, pagana e cristiana, sia di una riformulazione di concetti e di aspetti tratti dal mondo materiale che hanno coadiuvato gli autori nell'esprimere nell'arricchire e nel tramandare la concezione della vita dell'anima dopo la morte.

³⁰*Supra*, p. 26.

³¹Zimmermann, *Protocoles et préambules dans les documents*, pp. 41- 76; sull'utilizzo della maledizione infernale cfr Little, *La morphologie des malédictions monastiques*, pp. 43- 60.

³²Bougard, *Jugement divin, excommunication, anathème et malédiction*, pp. 215- 238.

Capitolo 2 Gli inferi in età antica (I secolo a. C- II secolo d. C.)

Introduzione

La topografia degli inferi, intesa come una descrizione degli ambienti e dei paesaggi interni all'oltretomba, presenta delle radici molto antiche che risalgono sino alla letteratura greca. Molti degli elementi caratteristici dell'aldilà che si ritrovano nelle opere di Omero o Platone furono tramandati alla cultura romana che, in seguito all'espansionismo che comportò l'annessione della Grecia tra il II e il I secolo a. C., intraprese un processo di rielaborazione della concezione dell'aldilà che, fino a quel momento, non aveva una identità significativa. Per questo, la descrizione degli inferi e le dottrine orfiche e platoniche sull'anima che nacquero e si diffusero in ambienti greci, rappresentarono una base importante per la redazione di opere come l'Eneide di Virgilio³³.

La concezione dell'aldilà propria della letteratura greco-romana non era l'unica esistente. Vi era, per esempio, quella elaborata nella cultura giudaica che teorizzò lo *sheol*, che letteralmente in ebraico significa tomba, come uno spazio buio e tenebroso dove le anime buone non erano separate da quelle malvagie, oppure come una metafora della morte: secondo la cultura giudaica originaria, infatti, nell'aldilà non vi erano premi e punizioni, e nemmeno la resurrezione, concetto che sarebbe stato introdotto più tardi³⁴.

Questo ampio immaginario legato all'aldilà, che comprendeva quello greco-romano e quello giudaico, non lasciò indifferenti gli ambienti cristiani, che si appropriarono di questi elementi per rielaborarli: il cristianesimo concepiva un momento in cui, con la resurrezione dei morti e il ricongiungimento delle anime con i propri corpi, Dio avrebbe ordinato la separazione tra giusti e ingiusti. Per ciò che riguarda l'organizzazione dell'aldilà furono significative sia l'influenza della cultura pagana, sia quella ebraica: entrambe infatti si riferivano all'Ade e allo *sheol* come a un luogo dei morti. A questi si aggiunsero gli inferi di concezione cristiana, ossia un luogo di attesa del giudizio divino. Ciò che incuriosì gli autori dei più antichi testi, poi confluiti nel Nuovo Testamento, non fu tanto l'Ade, quanto i luoghi a cui sarebbero state destinate le anime dopo il giudizio: la *gehenna* e il paradiso. Nelle pagine seguenti non si parlerà di quest'ultimo, se non nella misura in cui esso fece ancora parte del

³³Sui modelli presenti nell'Eneide di Virgilio (e in particolare nel libro VI) cfr. Bremmer, *The Golden Bough*, pp. 183- 208 ; Hope, *Roman Death*, p. 103.

³⁴Si è parlato per lo *sheol* ebraico di una morte "neutra". Cfr. Segal A, *Life after death: una possibilità di resurrezione dopo la morte fu teorizzata nel libro di Daniele, in cui si parla di una retribuzione per le anime giuste e di una infamia eterna per quelle non meritevoli* (Dn., 12, 1- 4); *Vie éternelle*, pp. 1161- 1164.

mondo infero³⁵. L'interesse dei primi cristiani, dunque, si focalizzò d'altra parte sulla *gehenna* piuttosto che sugli inferi: questa trovò una sua teorizzazione nell'Apocalisse di Giovanni, nell'Apocalisse apocrifia di Pietro, così come nella letteratura rabbinica dei primi secoli della nostra era. I primi cristiani, inoltre, diedero un'identità geografica alla sede dell'eterno tormento, prendendo come modello un luogo facente parte della terra: la *gehenna* prese in prestito il nome dalla valle *Ge-hinnom*, ubicata fuori dalle mura di Gerusalemme³⁶.

Tuttavia un'eccezione che arricchisce questo quadro è rappresentata dalla parabola di Luca inerente il povero Lazzaro e il ricco, in cui l'autore presentò una riflessione sul destino dell'anima immediatamente dopo la morte: l'aldilà, infatti, appare diviso tra seno di Abramo, luogo del premio e gli inferi, luogo della punizione³⁷. Nei vangeli di Marco e di Matteo, al contrario, il mondo infero sollevò una scarsa attenzione.

In tutte queste tradizioni, differenti ma dialoganti, l'aldilà era conosciuto con diversi nomi: si chiamava Ade, Tartaro, Erebo nelle culture greca e romana; era definito *sheol* dalla cultura ebraica; era definito inferi o inferno in quella cristiana. Un'altra parola era ugualmente usata per definire il mondo dell'oltretomba: *chaos*, termine dalla connotazione controversa. In Grecia la nozione di *chaos* si contrapponeva a quella di "cosmo" che indicava la pienezza e la compiutezza della realtà. Questa definizione ricorre nella *Teogonia* di Esiodo (v. 116). L'associazione tra *chaos* e inferi è invece effettuata in Virgilio e in Ovidio (*Metamorfosi* X, 30).

Questi termini convissero l'uno accanto all'altro fino al II secolo e anche nei secoli successivi³⁸. Ma per una rappresentazione di una geografia infernale, vale a dire la definizione di una struttura dei luoghi dell'aldilà, così come di una sua topografia, si sarebbe dovuto attendere ancora qualche secolo.

Nelle pagine seguenti si cercherà di illustrare una prima concezione degli inferi caratteristica dell'antichità, prendendo in esame gli elementi che accomunarono queste differenti culture tra il I secolo a. C e il II secolo d. C. (sebbene si torni anche indietro con un rapido sguardo alla letteratura del VI- IV secolo a. C.) e sottolineando, in particolare, la diversità di significato tra gli inferi e la *gehenna* che rappresentarono luoghi diversi e separati: spirituale il primo, materiale il secondo. Verrà posto in evidenza non solo la varietà di

³⁵Sul paradiso cristiano e sulla sua organizzazione geografica rimando a Delumeau, *Une histoire du paradis*; sull'etimologia del termine invece cfr. Bremmer, *Greek Religion and Culture*, pp. 35- 55.

³⁶Nella costruzione dei luoghi infernali, così come di una loro localizzazione, fu importante l'utilizzo di immagini, di modelli e luoghi, il cui significato fu elaborato dalla tradizione letteraria, ma che si configuravano come categorie terrestri, come si cercherà di porre in evidenza nei capitoli seguenti.

³⁷Lc. 16, 19- 31, Fischer- Gribomont- Sparks- Thiele- Weber (ed.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, s.l., Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

³⁸Su questo tema cfr Bremmer, *The rise and fall of the Afterlife*, pp. 1- 6.

descrizioni dell'aldilà che caratterizzò questi primi secoli, ma anche il riutilizzo di queste immagini fatte proprie dal cristianesimo che le rielaborò per dare origine alla concezione dell'aldilà e dell'inferno.

2.1 L'aldilà nelle fonti pagane: il mondo greco e la ricezione nella cultura romana

2.1.1 Le fonti greche

La Grecia dell'età classica (VI- IV secolo a.C.) concepiva la morte come una semplice continuazione della vita. Questo, naturalmente, si ripercosse sulla concezione degli inferi, considerati come luoghi inospitali, bui e tenebrosi, dove le anime erano delle pallide ombre che vi dimoravano in una condizione di mestizia³⁹. Proprio questa condizione di tristezza, metafora della morte, sarebbe inserita all'interno della parola Ade che deriverebbe dalla radice greca *ιδ, "vedere", con l'aggiunta del prefisso α privativo, indicando, in questo modo, un luogo caratterizzato da ombre e tenebre, dove è impossibile vedere⁴⁰. Una descrizione dell'oltretomba con queste caratteristiche è offerta da Omero nella narrazione del viaggio di Ulisse negli inferi, per i quali diede una localizzazione differente nelle sue due opere. Nel libro VIII dell'*Iliade* e nel libro X dell'*Odissea*, l'Ade costituiva un mondo sotterraneo⁴¹, mentre alla fine del X e nell'XI dell'*Odissea* gli inferi apparivano collocati sulla superficie terrestre, ai confini occidentali dell'Oceano⁴². Si trattava di un luogo umido, oscuro e poco accogliente⁴³. Al suo interno scorrevano quattro fiumi infernali che evocavano il terrore: lo Stige, freddo e glaciale, il Cocito che, in base alla sua etimologia, richiamava lamenti e grida acuti, il fiume infuocato Pirifligetonte e, infine, l'Acheronte la cui caratteristica principale, che si sarebbe ritrovata anche nella tradizione letteraria latina, era quella di essere un fiume di confine tra il mondo dei vivi e quello dei morti⁴⁴.

Ad un livello ancora inferiore si trovava il Tartaro⁴⁵, che nei primi autori greci, tra cui Omero ed Esiodo, rappresentava uno spazio completamente separato dall'Ade e dove vennero confinate quelle divinità che si opposero a Zeus⁴⁶. Omero non descrisse precisamente la sua

³⁹Per quanto riguarda la concezione degli inferi all'interno delle fonti letterarie greche del VI- VI secolo a. C., rimando a Jouanna, *Les Grecs aux Enfers*; Cousin, *Le monde des morts*.

⁴⁰Jouanna, *Les Grecs aux Enfers*, p. 22: viene comunque specificato che l'origine del termine Ade è tutt'oggi oggetto di discussione; Cousin, *Le monde des morts*, p. 125.

⁴¹*Il.* VIII, v. 16, in Homère, *Iliade. Chants VII- XII*, ed. Mazon P., Tome II, Paris, Les belles lettres, 1961, p. 25; *Od.* X, vv. 174- 175, in Homère, *L'Odyssée. Poésie homérique. Chants VIII- XV*, ed. Bérard V., Tome II, Paris, Les belles lettres, 1995, pp. 61- 62.

⁴²Cousin, *La situation géographique*, pp. 25- 46: l'autrice discute la contraddizione presente nei testi omerici circa l'esistenza di un Ade sotterraneo e di un Ade sulla superficie terrestre.

⁴³Cousin, *Le monde des morts*, pp. 125- 134.

⁴⁴Sull'etimologia di questi fiumi e sulle caratteristiche dell'idrografia infernale nella letteratura greca cfr. Cousin, *Le monde des morts*, pp. 93- 105; per l'Acheronte cfr. Colombo, *Acheronte*, pp. 23- 24; sul Cocito cfr. Colombo, *Cocito*, p. 830.

⁴⁵Il termine ricorre sia nella forma plurale, *Τάρταρα*, sia al singolare *Τάρταρος*: Catherine Cousin ha spiegato la differenza affermando che la prima indicava le "regioni tartare" le quali comprendevano il Tartaro e le sue vicinanze: Cousin, *Le monde des morts*, p. 69.

⁴⁶*Idem*.

struttura, ma sottolineò la presenza di porte resistenti e infrangibili che avrebbero reso impossibile una loro fuga⁴⁷. Esiodo, nella *Téogonia*, aggiunse ulteriori dettagli raffigurando il Tartaro come un baratro o un abisso, la cui distanza dall'Ade era la stessa che divideva il cielo dalla terra⁴⁸. Entrambi i poeti lo caratterizzarono come un luogo tenebroso dall'atmosfera angosciante e terrificante⁴⁹. La poesia lirica introdusse alcune novità: il Tartaro divenne parte integrante dell'Ade e, più precisamente, il suo punto più basso. Questo comportò una progressiva perdita della distinzione strutturale tra i due luoghi che vennero assimilati e divennero l'uno sinonimo dell'altro⁵⁰.

Completamente agli antipodi dell'Ade si trovavano i Campi Elisi che in età omerica e esiodea erano un regno esterno, non ancora inglobato negli inferi: qui gli abitanti erano i grandi eroi greci che, in opposizione alle tenebre dell'Ade, godevano della luce del sole⁵¹.

Nei secoli successivi a Omero, tuttavia, l'aldilà conobbe una rielaborazione e una riorganizzazione della sua geografia in seguito alla diffusione di nuovi culti, conosciuti con il nome di misteri eleusini, secondo i quali l'anima avrebbe avuto la possibilità di ottenere la salvezza dopo un periodo di purificazione consistente in un ciclo di reincarnazione⁵². Questo processo di reincarnazione non poteva procedere prima di un giudizio divino che avveniva nell'Ade: qui Plutone, descritto nell'atto di emettere una sentenza in un tribunale, giudicava le anime in base ai propri meriti⁵³. La figura del tribunale e del giudizio divino sarebbe stata ripresa dai teologi cristiani sebbene nella loro interpretazione la pronuncia della sentenza da parte di Dio sarebbe stata collocata nel "Tribunale celeste", dunque in cielo⁵⁴.

La dottrina orfica dell'attesa del giudizio negli inferi andava dunque ad articolare il quadro delle rappresentazioni infernali elaborate in seno alla cultura greca. Essa si affiancava ad altre – con le quali per lungo tempo convisse - che riprendevano concetti già esistenti, a

⁴⁷ *Ibidem*, p. 70.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 71; Jouanna, *Les Grecs aux Enfers*, pp. 20- 21.

⁴⁹ Sull'atmosfera del Tartaro Cousin, *Le mond des morts*, pp. 73- 75.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 110, 183- 184.

⁵¹ Per una visione più approfondita dei Campi Elisi: *ibidem*, pp. 141- 152.

⁵² *Ibidem*, pp. 155, 170-171 : questi nuovi culti, a partire dal V secolo a. C., trovarono ampia diffusione anche nei territori della Magna Grecia per poi approdare, durante l'impero romano, anche negli ambienti colti delle élites romane; sulla concezione dell'anima negli ambienti greci cfr. anche Bremmer, *The rise and fall of the Afterlife*, pp. 11- 27.

⁵³ *Ibidem*, pp. 177- 178: Secondo tale concezione le anime, subito dopo la morte, si sarebbero recate nell'Ade dove sarebbero state giudicate da Plutone sulla base dei loro meriti: quelle giuste avrebbero ottenuto una ricompensa, mentre quelle peccatrici una punizione. Il premio e la punizione, soprattutto quest'ultima, tuttavia, non si sarebbero compiuti nell'aldilà, ma consistevano in un ciclo di reincarnazione (definito metempsicosi) secondo il quale le anime malvagie avrebbero subito un processo di purificazione sulla terra: più in vita si fossero distinte per atti scellerati e più la purificazione sarebbe stata complessa. Concluso il processo di purificazione che consisteva in tre cicli di reincarnazione, le anime avrebbero raggiunto l'isola dei Beati, il definitivo stadio di beatitudine.

⁵⁴ *Infra* cap. 3.

partire dai quali gli inferi erano rappresentati come una palude tenebrosa, quindi un luogo dei morti, come in Omero; oppure una dimora dove le anime subivano una punizione⁵⁵.

Nel IV secolo a. C. Platone delineò una riflessione più complessa sull'aldilà, secondo la quale le anime venivano separate tra giuste e empie: ne conseguì una rielaborazione della geografia degli inferi. Stando alla dottrina dell'anima elaborata dal filosofo ateniese, che risentì dell'influenza dell'orfismo, le anime dei giusti avrebbero trovato la beatitudine nei Campi Elisi, mentre quelle dei malvagi sarebbero state precipitate nel Tartaro per subire la punizione⁵⁶. Il tema della separazione delle anime fu trattato nel mito di Er, riportato all'interno della *Repubblica*⁵⁷, mentre quello della struttura geografica dell'oltretomba è trattato nel *Fedone*⁵⁸. Il mito di Er racconta il viaggio di quest'ultimo nell'aldilà, compiuto dopo una morte (apparente) in battaglia⁵⁹. L'Ade è descritto come composto da due ingressi: uno a destra che avrebbe condotto in cielo le anime sottoposte a un giudizio positivo; l'altro, a sinistra, che conduceva nel Tartaro le anime meritevoli di punizioni. Il successivo e definitivo responso sarebbe arrivato dopo un periodo agli inferi di mille anni⁶⁰. La punizione consisteva in una espiazione dei crimini che si manifestava per dieci volte e aveva la durata di cento anni, in modo tale che il castigo fosse decuplicato per ciascun crimine⁶¹.

Per ciò che riguarda la geografia degli inferi, il filosofo utilizzò come modello Omero, con l'aggiunta della tematica della punizione. Il Tartaro, pertanto, si configurava come un profondo abisso attraversato dai fiumi infernali: l'Acheronte che sfociava nel lago Acherusia, dove le anime si recavano dopo il processo di metempsicosi; il Pirifligetonte, fiume infuocato dal corso circolare; lo Stige che si gettava nel lago omonimo; e, infine, il Cocito che scorreva in senso opposto al Pirifligetonte nel territorio dello Stige⁶².

All'interno di questa breve panoramica si è sottolineato come l'evoluzione della dottrina concernente la morte abbia influenzato anche la trasformazione della geografia dell'aldilà il quale da un luogo popolato da esili e pallide ombre, paludoso e privo di luce, dunque caratterizzato secondo un dato modo, divenne un luogo dalla struttura più dettagliata. Nuove

⁵⁵Sulle differenti concezioni dell'aldilà cfr. *ibidem*, p. 156, 170- 171.

⁵⁶ Per ciò che riguarda le anime che risiedevano nel Tartaro queste si dividevano tra coloro che qui subivano una punizione provvisoria, prima di potersi recare a purificarsi nel lago Acherusia e quelle che, al contrario, avrebbero subito una punizione eterna senza alcuna possibilità di essere liberate.

⁵⁷Platon, *Œuvres complètes. La République*, ed. Chambry É., Tome VII, II partie, Livres VIII- X, Paris, Les belles lettres, 1957, cap. XIII, 614a- 615a, pp. 112- 115.

⁵⁸Platon, *Œuvres complètes. Phédon*, ed. Robin Léon, Tome IV, partie I, Paris, Les belles lettres, 1960 ; Jouanna, *Les Grecs aux Enfers*, pp. 189- 217.

⁵⁹Le immagini della morte apparente e del viaggio nell'aldilà costituiranno alcuni degli elementi principali dei racconti di *visiones* dei secoli successivi.

⁶⁰Platon, *La République*, p. 114; Jouanna, *Les Grecs aux Enfers*, pp. 189- 198.

⁶¹Platon, *La République*, p. 114.

⁶²Platon, *Phédon*, pp. 94- 95; Jouanna, *Les Grecs aux Enfers*, pp. 208- 210.

immagini legate al fuoco vi furono associate: ne consegue che l'Ade venne descritto come un luogo infuocato e movimentato, dove le anime subivano un processo di punizione e di espiazione⁶³. Tale associazione tra le fiamme e il processo di punizione dell'aldilà fu ripreso anche dagli autori cristiani nei secoli successivi.

2.1.2 *Le fonti latine*

Le descrizioni dell'aldilà contenute all'interno delle fonti latine di età imperiale, come *l'Eneide*, furono il risultato di una ripresa di modelli provenienti da altre culture, in particolare da quella greca⁶⁴. In effetti il mondo romano dell'età repubblicana non ebbe particolare interesse a sviluppare una propria concezione dell'aldilà. La storiografia ha descritto questo periodo come caratterizzato da un certo pragmatismo che indusse i Romani a pensare quanto atteneva al proprio presente, rifiutando tutto ciò che si sottraeva al controllo diretto della *res publica*. Questo pragmatismo ebbe delle conseguenze sia sulla concezione della morte, sia sulla rappresentazione dell'aldilà⁶⁵. La morte era concepita come la fine obbligata della vita; tuttavia i Romani cercarono comunque di valorizzarne quanto potesse essere sfruttabile a vantaggio del bene collettivo: la perpetuazione della memoria e delle imprese del defunto divennero strumenti utili alla realizzazione della gloria dello stato⁶⁶.

L'aldilà, invece, si configurava non solo come una realtà inimmaginabile, sfuggente e incontrollabile ma anche come una dimensione differente, pronta a minacciare l'ordine dello stato, risultando pertanto difficile da rappresentare⁶⁷. Tale problematicità nel concepire il mondo ultraterreno naturalmente si riflesse anche nella difficoltà di costruire una geografia di un aldilà che venne rappresentato soltanto attraverso alcune divinità: i *Manes*, entità benevole, ma la cui protezione poteva mutare in desiderio di vendetta in caso di noncuranza del culto funebre; *Orcus*, una divinità oscura che venne assimilata a Plutone da Plauto; *Nenia*, una dea il cui compito era, probabilmente, quello di proteggere il morto; *Libitina* la dea che tutelava le funzioni legate alla morte⁶⁸.

La conquista della Grecia da parte di Roma cambiò questa prospettiva: l'ingresso della cultura greca e delle concezioni orfico- platoniche, incentrate sul destino dell'anima dopo la morte, all'interno degli ambienti culturali più elevati del mondo romano, spinse questi ultimi

⁶³Jouanna, *Les Grecs aux Enfers*, pp. 210- 211.

⁶⁴*Supra* p. 26.

⁶⁵Quirini Zannini, *L'aldilà nelle religioni del mondo classico*, pp. 290- 292, 294

⁶⁶Voisin, *La mort dans la Rome antique*, pp. 65- 117; Bremmer, *The Golden Bough*, p. 183.

⁶⁷Voisin, *La mort dans la Rome antique*, p. 110.

⁶⁸*Ibidem*, pp. 110- 111.

ad interessarsi a una nuova definizione dell'aldilà che cominciò a presentare una sua forma ben strutturata: da un lato il Tartaro, luogo di pena e tormenti, dall'altro i Campi Elisi, regno della beatitudine e della purificazione. Queste nuove idee, in realtà, penetrarono solo all'interno di una certa cerchia ristretta di intellettuali, mentre presso le classi popolari rimase diffusa la tradizionale visione dell'aldilà⁶⁹.

Il prodotto letterario dove compare la più dettagliata descrizione dell'aldilà è costituito dal libro VI dell'*Eneide* di Virgilio, che racconta il viaggio nell'aldilà compiuto da Enea e del suo incontro con il padre Anchise che gli predisse la futura gloria di Roma. I riferimenti principali alla descrizione del mondo degli inferi in questo paragrafo saranno tratti da questo testo, anche se non mancheranno rimandi ad altri autori, come Ovidio e la discesa nel mondo ultraterreno di Orfeo così da mostrare le differenze nelle rappresentazioni dell'aldilà.

Anche nelle fonti romane il mondo degli inferi era conosciuto come Ade, sebbene non fosse questo l'unico nome utilizzato. Il mondo dell'oltretomba venne definito inoltre Tartaro⁷⁰ oppure Erebo, sempre in prestito dal mondo greco⁷¹. L'oltretomba era, tuttavia, anche conosciuto con il termine di Averno, un lago situato in Campania che, per via dei fenomeni solforosi che si verificavano e la presenza di culti legati agli oracoli, era ritenuto dai Romani essere l'ingresso per il mondo dell'oltretomba⁷². Per estensione il nome del lago indicò anche l'aldilà in generale⁷³. Tuttavia il lago campano non fu l'unico ingresso per l'aldilà secondo la cultura romana che ne conosceva diversi: Virgilio nelle *Georgiche* e Ovidio nelle *Metamorfosi*, per esempio, individuavano l'ingresso del mondo infero nelle "gole tanarie"⁷⁴. Il Tanaro, promontorio situato all'estremità della Laconia (Grecia meridionale) era costituito da gole profonde che entrarono nell'immaginario come ingresso degli inferi⁷⁵. Il mondo degli inferi era spesso associato anche al *chaos* a sua volta affiancato all'aggettivo *inanis(-e)*⁷⁶. In Virgilio, per esempio, il *chaos* venne definito come un'ombra immersa nella profondità della

⁶⁹Voisin, *La mort dans la Rome antique*, p. 113.

⁷⁰*Aen.* VI, v. 295

⁷¹*Georg.* IV, v. 471, Virgile, *Géorgique*, ed. Saint- Denis E., Paris, Les belles lettres, 1982, pp. 73, 120. L'Erebo fu figlio di *Chaos* precipitato agli inferi. Fu la personificazione delle tenebre, per questo fu utilizzato per designare il mondo dei morti. Cfr anche *Theog.* v. 123- 125, in Hésiode, *Théogonie*, ed. Mazon, Paris, Les belles lettres, 1960, p. 36; Jouanna, *Les Grecs aux Enfers*, n. 6, p. 21.

⁷²Sbordone, *Averno*, p. 430.

⁷³*Aen.* VI, vv. 126, 139, in Virgile, *Énéide. Livres V- VIII*, ed. Perret J., Tome II, Paris, Les belles lettres, 2002, p. 47.

⁷⁴*Georg.* IV, v. 467, p. 73: *Taenarias etiam fauces, alta ostia Ditis*, p.73; *Met.* X, v. 13: *Ad Stygia Taenaria est ausus descendere porta*, in Ovide, *Les Métamorphoses. Livres I- V. VI- X. Livres XI- XV*, éd. Lafaye, vol. I- III, Paris, Les belles lettres, 2002, p. 122.

⁷⁵*Georg.* nota. p.120.

⁷⁶*Ars. am.* II, v. 470 in Ovide, *L'art d'aimer*, éd. Bornecque, Paris, Les belles lettres, 2002, p. 49; *Bel. civil.* IX, v. 101, in Lucain, *La guerre civile. La Pharsale. Livres VI- X*, Bougery- Ponchont (ed), vol. II, Paris, Les belles lettres, 2003, p. 133; *Theb.* VIII, v. 99, in Stace, *Thébaïde. Livres I- IV. Livres V- VIII*, ed. Lesueur R., vol. I- II, Paris, Les belles lettres, p. 111

terra, *res alta terra et caligine mersas* e, accanto al Flegetonte, rappresentava la personificazione degli inferi⁷⁷. Il *chaos* si opponeva all'ordine del cosmo ed era identificato, da un punto di vista temporale, con ciò che c'era prima dell'instaurazione dell'ordine stesso, quindi del cosmo. Anche da un punto di vista spaziale, l'opposizione *chaos*-cosmo fu utilizzata per distinguere quei luoghi che appartenevano all'ordine degli uomini da quelli che ne erano esclusi: per questo il *chaos* iniziò a divenire sinonimo di inferi⁷⁸.

Il regno dell'Ade era localizzato sotto terra, come attesta l'utilizzo di espressioni indicanti una dimensione sotterranea: *discendere*, oppure il plurale *sedibus imis, imum/a Tartarum/a, sub inania Tartara*⁷⁹. Il mondo dell'oltretomba presentava le caratteristiche di un regno governato da un suo re, Plutone o Dite, definito *inferni rex* e da una regina, Proserpina (conosciuta anche come Persefone), moglie di Ade⁸⁰. Vi dimoravano anche mostri dalle sembianze e mansioni umane, come Minosse il *quaesitor*, che “agitava un'urna e convocava l'assemblea dei silenti e indagava le vite e le accuse”⁸¹, ossia indagava sulla vita passata di ciascuna anima e esprimeva il verdetto definitivo separando coloro che furono ritenuti degni di ottenere la felicità dei Campi Elisi, coloro che meritavano le punizioni del Tartaro e chi, al contrario, non poté entrare negli inferi, come le anime di coloro che non ricevettero sepoltura o dei suicidi⁸². Il traghettatore che conduceva le anime nell'oltretomba lungo il fiume Acheronte era Caronte, il *portitor*, nocchiero orrido dalla barba canuta e gli occhi infiammati⁸³. In alcuni testi aveva tutte le caratteristiche degli esattori in quanto richiedeva alle anime un obolo necessario al trasporto⁸⁴. Per ciò che riguarda la topografia dei fiumi, questi presentavano gli stessi nomi e simili caratteristiche rispetto alla letteratura greca precedente: l'Acheronte era il fiume di confine che si situava tra il mondo dei vivi e quello infero⁸⁵. Il Cocito e lo Stige venivano descritti insieme in quanto il primo era emissario del secondo⁸⁶. A questi si aggiunse il Flegetonte il cui modello fu il Piriflegetonte⁸⁷: era un fiume dalle fiamme incandescenti e correnti impetuose che scorreva all'interno del Tartaro⁸⁸.

⁷⁷*Aen.* VI, v. 265- 267, p. 52: «*Chaos et Phlegeton, loca nocte tacentia late, sit mihi fas audita loqui, sit numine vestro pandere res alta terra et caligine mersas*».

⁷⁸Massenzio, *Caos*, p. 651.

⁷⁹*Met.* XI, v. 669- 670, p. 24.

⁸⁰*Aen.* VI, vv. 127- 130, p. 47.

⁸¹*Aen.* VI, v. 432- 433, p. 58.

⁸²*Aen.* VI, v. 434- 439, pp. 58- 59.

⁸³*Aen.* VI, v. 298- 301, p. 53.

⁸⁴Questo tratto era presente in Apuleio, *Mt.* VI, 18, in Apulée, *Les Métamorphoses. Livres IV- VI*, ed. Robertson- Vallette, vol. II, Paris, Les belles lettres, 1992.

⁸⁵*Aen.* VI, vv. 106- 107, p. 46; Colombo, *Acheronte*, p. 23.

⁸⁶Colombo, *Cocito*, p. 830.

⁸⁷*Phed.* pp. 94- 95.

⁸⁸*Aen.* VI, vv. 550- 551, p. 63; Colombo, *Flegetonte*, p. 539.

Il Tartaro risultava profondo il doppio rispetto all'Ade⁸⁹ e fu descritto come un luogo buio e tenebroso: *taetra Tartara*⁹⁰, *nigra Tartara*, *tenebrosa Tartara*⁹¹ erano le espressioni più utilizzate per porne in rilievo la cupezza e l'oscurità. Riprendendo la tradizione greca, esso si trovava a sinistra degli inferi⁹²: l'idea della sinistra, definita da Virgilio *laeva malorum*, ad indicare la direzione da seguire per raggiungere il luogo delle punizioni, risaliva a Platone⁹³. Al suo ingresso era una porta imponente con pilastri di solido acciaio costruiti in modo tale che non potessero essere infranti⁹⁴. Gli autori cristiani, nei secoli successivi, ripresero la caratteristica delle porte infernali infrangibili soprattutto per valorizzare la potenza dell'azione di Cristo nel scardinarle come una metafora della salvezza dell'uomo⁹⁵. Nel Tartaro risiedevano peccatori esemplari puniti per i loro crimini⁹⁶: i Titani precipitati e scaraventati da Zeus nell'*imo fondo*⁹⁷; i rei contro i fratelli, contro i genitori, contro i *clientes*, contro i parenti, contro i coniugi, contro i concittadini e lo stato, contro i padroni⁹⁸; coloro che vennero condannati come adulteri⁹⁹; coloro che vendettero per oro la patria e imposero un despota¹⁰⁰; chi giacque nel talamo della figlia, macchiandosi del reato di incesto¹⁰¹. La descrizione delle punizioni da parte di Virgilio non seguiva un ordine gerarchico basato sulla gravità del peccato; sono elencati tutti quei criminali che tentarono di ostacolare la grandezza di Roma con le loro azioni, che tradirono lo stato e che non furono degni di partecipare della sua gloria. Il loro conseguente castigo era la reclusione nel Tartaro, dunque l'esclusione eterna e totale dal regno dei Campi Elisi.

Nella parte opposta al Tartaro, alla destra della fortezza di Dite¹⁰², erano appunto i Campi Elisi, luoghi lieti, con distese di boschi¹⁰³, aria pura, campi illuminati, sole e stelle,

⁸⁹*Aen.* VI, vv. 577- 579, p. 64: «*Tum Tartarus ipse/ bis patet in praeceps tantum tenditque sub umbras/quantus ad aetherium caelis suspectus Olympum*». Il Tartaro era due volte profondo rispetto all'Ade: sprofondava nelle ombre tanto quanto l'Olimpo s'innalzava nel cielo. La cosmografia del mondo dell'oltretomba inerente la posizione del Tartaro rispetto all'Olimpo, si richiamava alla letteratura greca e costituì un modello ripreso nei secoli successivi; *Ili.*, VIII, v. 15; Jouanna, *Les Grecs aux Enfer*, p. 19

⁹⁰*Rer. nat.* V, v. 1126, in Lucrèce, *De la nature. Livres IV- VI*, ed. Ernout, vol. II, Paris, Les belles lettres, 2003, p. 91; sulla valenza del Tartaro e sul significato simbolico legato a esso cfr. Pettenò, *Cruciamenta Acherunti*.

⁹¹*Aen.* VI, v. 133, p. 47; *Mt.* I, v. 113; *Theb.* I, v. 306, p. 13.

⁹²*Aen.* VI, v. 542, p. 63.

⁹³*Rep.* XIII d; *Phed.* 108 a..

⁹⁴*Aen.* VI, v. 552, p. 63.

⁹⁵*Infra*, pp.

⁹⁶*Aen.* VI, v. 543, 577, pp. 63-64 e v. 734; *supra* pp. 2-3; sulla descrizione della geografia del Tartaro cfr Cousin, *Le monde des morts*, pp. 69- 73.

⁹⁷*Aen.* VI, vv. 580- 581, p. 64.

⁹⁸*Aen.* VI, vv. 608- 611, p. 66.

⁹⁹*Aen.* VI, vv. 611- 613, p. 66.

¹⁰⁰*Aen.* VI, vv. 621- 622, p. 66.

¹⁰¹*Aen.* VI, vv. 623- 624, p. 66.

¹⁰²*Aen.* VI, v. 541, p. 63: «*Dextera quae Ditis magni sub moenia tendit*».

¹⁰³*Aen.* VI, vv. 638- 639, p. 67: «*Locos laetos et amoena virecta fortunatorum nemorum sedisque beatas*».

tutti elementi che rendevano questi luoghi felici in antitesi alla tristezza e alle tenebre del Tartaro¹⁰⁴. Qui dimoravano gli eroi dall'animo grande e coloro che morirono per la patria (chi la tradì, al contrario, si trovava nel Tartaro), i casti sacerdoti, i pii profeti e chi lasciò un ricordo positivo per via dei suoi meriti¹⁰⁵. Presso i Campi Elisi scorreva il fiume Lete attorno al quale volteggiavano le anime che si purificavano grazie alle sue acque. Il *locus amoenus* del giardino fiorito e profumato fu ripreso sempre dagli autori cristiani per le descrizioni del paradiso.

Questa forma bipartita dell'aldilà - Tartaro e Campi Elisi - lascia spazio a diverse considerazioni. Per prima cosa, l'elenco delle anime punite nel Tartaro non solo mostra le profonde conoscenze in materia giuridica da parte di Virgilio che la utilizzò come modello, ma fu anche uno strumento utile a favorire l'affermazione dell'ideologia augustea: descrivendo crimini che furono oggetto della legislazione di età repubblicana, in qualche modo l'autore volle instaurare una connessione tra il glorioso passato romano dove vigeva un determinato ordine e il modello di società proposto da Augusto¹⁰⁶. Inoltre, il Tartaro rappresentava ai suoi la dimora delle punizioni eterne. Il viaggio di Enea fu presentato anche come un viaggio di iniziazione in grado di consentire l'accesso alla comprensione dei misteri eleusini; un viaggio realizzato attraverso il dono del ramo d'oro a Proserpina, che permise ad Enea di conoscere il destino glorioso riservato a Roma¹⁰⁷. Infine questa organizzazione dell'aldilà divenne funzionale per esaltare e accrescere la gloria di Roma per innalzare a maggiore gloria l'ideologia augustea: la visione dell'altro mondo culminò con la celebrazione del passato dell'Urbe, un passato che servì a mostrare un mondo e una mentalità in cui tutti avevano una posizione e un ruolo ben precisi così come avvenne durante il periodo repubblicano su cui il presente cercò di modellarsi¹⁰⁸.

Se la discesa agli inferi di Enea ebbe come scopo quello di celebrare e di legittimare il potere imperiale di Ottaviano, differente è quella di Orfeo narrata nelle *Metamorfosi* di Ovidio il cui scopo fu quello di mostrare, attraverso la narrazione dei miti, il processo di metempsicosi dell'anima e che non fu estraneo alle concezioni orfiche dell'anima riflesse nell'opera¹⁰⁹.

Gli inferi nell'opera di Ovidio non furono oggetto delle vivaci descrizioni che si trovavano nell'*Eneide* di Virgilio. Una descrizione geografica dell'Ade è inserita nel libro IV

¹⁰⁴ *Aen.* VI, vv. 640- 641, p. 67.

¹⁰⁵ *Aen.* VI, vv. 660- 664, p. 68.

¹⁰⁶ Hassan, *Tradizione giuridica romana antica e ideologia augustea*, pp. 493- 510.

¹⁰⁷ *Aen.* VI, vv. 635- 636, p. 67; Bremmer, *The Golden Bough*, pp. 198- 199.

¹⁰⁸ Quirini Zannini, *L'aldilà nelle religioni del mondo classico*, p. 305.

¹⁰⁹ Santini, *Orfeo come personaggio delle Metamorfosi*, p. 228; Vielberg, *Omnia mutantur, nihil interit?*, pp. 179- 182.

delle *Metamorfosi*, che narra la catabasi di Giunone¹¹⁰. Gli inferi sono presentati come una *urbs*, definita anche *regia Ditis*, una grande città fredda e delimitata da porte, che la circondavano¹¹¹. Le anime erano esangui e pallide ombre che si muovevano nell'Ade senza un criterio ben preciso: alcune si muovevano verso il palazzo di Plutone, altre si dedicavano ad attività che richiamavano la loro vita precedente, altre, invece, venivano punite per i crimini che commisero da vive¹¹². La stessa caratterizzazione dell'oltretomba si ritrova nella narrazione della catabasi di Orfeo nell'Ade per ritrovare la moglie Euridice morta in seguito al morso di una vipera¹¹³. L'Ade, attraverso le parole di Orfeo, venne definito un *chaos ingens* caratterizzato dall'immensità del silenzio¹¹⁴ e da una geografia appena accennata: il suo ingresso si trovava nel Tanaro, al suo interno scorreva lo Stige¹¹⁵ e negli *opaca Tartara* viveva il mostro dalle tre teste che generò Medusa¹¹⁶. Il momento della salita verso la superficie terrestre era fatto di sentieri ripidi, bui, immersi in una fitta e fosca nebbia¹¹⁷. Se, dunque, la *catabasi* di Enea fu un modo per mostrare tutta la storia di Roma, con il fine propagandistico di esaltare la politica e l'ideologia augustea, quella di Orfeo serviva a mostrare l'essenza effimera della vita e l'inevitabilità della morte, rendendo quest'ultima un passaggio obbligato. Nel caso della discesa agli inferi di Orfeo l'Ade venne considerato come una metafora della morte, un momento necessario in cui l'anima avrebbe vagato triste o avrebbe subito punizioni¹¹⁸: Orfeo, dopo aver perso per la seconda volta Euridice, avrebbe ritrovato la sua amata sempre negli oscuri e tetri inferi¹¹⁹.

Al termine di questa breve analisi emerge come la concezione dell'aldilà, così come apparve descritto nelle fonti latine, si configurò come una ripresa di modelli precedenti, in particolare modelli che rimandavano a una tradizione orfico-platonica. Da un lato Virgilio, con l'organizzazione precisa delle anime punite nel Tartaro, all'interno di un aldilà in cui ogni personaggio svolgeva un compito ben preciso, il tutto funzionale a promuovere e a esaltare l'ideologia augustea; dall'altra la descrizione di un aldilà oscuro e tetto come venne narrato da Ovidio che descrisse l'Ade con sfumature poco delineate con le anime che rappresentavano un pallido riflesso di quanto furono in vita, a indicare l'inevitabilità della morte. La

¹¹⁰Mt. IV, vv. 432- 464, pp. 110- 111; Darcos, *Ovide et la mort*, pp. 357- 388.

¹¹¹Mt. IV, v. 436, p. 110; vv. 439- 440, p. 110.

¹¹²Mt. X, vv. 443- 446, p. 137.

¹¹³Mt. X, vv. 8- 10, p. 122, vv. 40- 41, p. 123. Gli inferi sono descritti allo stesso modo, vale a dire come il regno delle pallide ombre, anche nel libro IV delle *Georgiche* di Virgilio e sempre per il mito di Orfeo: *Georg.* IV, vv. 471- 472.

¹¹⁴Mt. X, v. 30, p. 123.

¹¹⁵Mt. X, v. 13, p. 122.

¹¹⁶Mt. X, vv. 20- 22, p. 122.

¹¹⁷Mt. X, vv. 54- 53, p. 123.

¹¹⁸Darcos, *Ovide et la mort*, p. 382.

¹¹⁹Mt. XI, vv. 61- 66.

percezione dell'aldilà e dei suoi luoghi variavano da autore in autore e le descrizioni che venivano narrate riflettevano in qualche modo gli scopi che questi si prefissavano.

Tale modo di agire lo si vedrà anche negli autori cristiani i quali, data una determinata concezione dell'aldilà, ne utilizzavano determinati aspetti piuttosto che altri, portando, così, a differenti rappresentazioni dell'inferno.

2.2 Gli inferi nelle prime fonti cristiane

Tra il I secolo a. C e II secolo d. C., come si è visto, non esisteva un modo univoco per indicare l'aldilà definito con le espressioni Ade, Tartaro, Erebo, Chaos, Campi Elisi, oppure *sheol* che nelle fonti giudaiche indicava il luogo dei morti. A questi si aggiunsero, nelle prime testimonianze cristiane, gli inferi e la *gehenna*, termini che indicavano luoghi separati e differenti nella loro natura: il primo rappresentava una trasposizione del termine Ade ed era un luogo spirituale mentre il secondo, tutto materiale, il luogo dell'eterno tormento¹²⁰. Tuttavia la storiografia tradizionale ha spesso assimilato l'inferno con la *gehenna*, in particolare riferendosi ai primi secoli del cristianesimo, proiettando indietro nel tempo un concetto valido solo ai giorni nostri e non tenendo conto della differenza tra i due luoghi che rimasero invece separati e distinti per diverso tempo, nell'ambito del pensiero cristiano¹²¹. È importante pensare a questi primi secoli cristiani come a un periodo caratterizzato da differenti visioni sull'aldilà in cui gli autori impiegavano alcune caratteristiche piuttosto che altre del luogo infernale: alcuni posero in rilievo la punizione nell'aldilà come destino eterno per l'anima dopo la morte; altri posero in rilievo un senso metaforico, conferendo agli inferi la caratteristica della provvisorietà; alcuni si soffermarono piuttosto che sul destino individuale dell'anima su quello escatologico, insistendo, dunque, sul momento posteriore al Giudizio Universale; altri ancora, e questo soprattutto in Oriente, interpretarono l'inferno come una sede non eterna in cui l'anima poteva usufruire della grazia divina¹²². Fu a partire dal V secolo che cominciò a stabilizzarsi e a prevalere l'utilizzo dell'inferno come luogo di punizione e lo si vedrà, soprattutto, tramite l'analisi della sua geografia e topografia, aspetti che troveranno compiutezza a partire dal VI secolo d. C.

Lo sviluppo di una concezione dell'aldilà fu legato alla riflessione sull'anima e sulla sua attesa del momento della resurrezione e del giudizio finale, in cui sarebbe stato deciso il suo destino definitivo. Gli inferi erano la traduzione letterale del termine Ade: si presentavano, quindi, come un regno dei morti e un momento di passaggio in vista della resurrezione definitiva¹²³. I testi che meglio rappresentarono e descrissero questo momento furono le Apocalissi del I- II secolo d. C.: sia quella che fu inserita all'interno del canone ufficiale, come

¹²⁰Crouzel, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, pp. 291- 293.

¹²¹Le Goff, *La Naissance du purgatoire*; Bernstein, *The Formation of Hell*. In generale la storiografia anglosassone tende a indicare la *gehenna* come l'inferno non tenendo conto della loro natura differente, almeno in un primo momento: Jan Bremmer, per esempio quando parla della descrizione della *gehenna* nell'Apocalisse di Pietro, la definisce "inferno": Bremmer, *Orphic, Roman, Jewish and Christian tours of Hell*, pp. 306- 320; Bremmer, *Christian Hell*, pp.298- 23.

¹²²Trumbower, *Early Visions of Hell*, pp. 29- 30.

¹²³Le Goff, *La naissance du purgatoire*, pp. 49- 51.

l'Apocalisse di Giovanni, sia quella in seguito dichiarata apocrifa, l'Apocalisse di Pietro¹²⁴. Entrambi questi testi sono la prova dell'attenzione che parte della cultura dell'epoca concentrò sui luoghi del *post-* giudizio, dunque la *gehenna* e il paradiso, anziché su quelli dell'immediato *post- mortem*.

Nei prossimi paragrafi, quindi, si tenterà di mostrare come fosse concepito l'Ade nelle prime fonti cristiane, cercando di mettere in evidenza i modelli greco giudaici che influenzarono la definizione dell'oltretomba. Saranno presi in considerazione sia i testi della Bibbia, dell'Antico e del Nuovo Testamento, sia le Apocalissi apocrife che ebbero un grande successo nel mondo cristiano e grande diffusione tra la tardo antichità e l'alto medioevo.

2.2.1 Ade, inferi e inferno

Gli inferi furono il risultato della traduzione dal greco del termine *Αδής*, che i traduttori dei Settanta, la versione greca dell'Antico Testamento, avevano usato per rendere l'ebraico *sheol*, il luogo dei morti nella tradizione israelitica¹²⁵.

In questi primi secoli gli inferi conobbero poche descrizioni di tipo geografico e topografico. Tuttavia, in alcuni passi sono utilizzati termini che rimandano al campo semantico della "discesa", mostrando la presenza di una consapevolezza degli inferi ubicati nei luoghi più bassi della terra¹²⁶. In alcuni passi dell'Antico Testamento gli inferi venivano dipinti come un luogo sotterraneo e composto di buche: l'episodio dei Numeri, che narra del castigo divino per Datan, Cora e Abiron che furono puniti per essersi ribellati a Dio, descrive gli inferi come una profonda gola che *degluttia* i ribelli, facendoli sprofondare senza alcuna possibilità di salvezza¹²⁷. Altri testi dell'Antico Testamento, invece, sottolineano un significato figurato degli inferi, indicando, in questo modo, una metafora della morte: la mancanza di una sua geografia interna sarebbe da legare alla volontà dei traduttori dell'Antico Testamento di rappresentare la condizione di peccato in cui l'uomo viveva, paragonata un

¹²⁴Le Goff, *La naissance du purgatoire*, p. 48.

¹²⁵Lo *sheol* poteva assumere diversi significati e, quindi, essere interpretato come una tomba, dunque, metafora di morte o come il regno dei morti, luogo tenebroso la cui caratteristica principale era rappresentata dalla sua neutralità e dalla condivisione di esso da parte di tutti i defunti, senza alcuna distinzione morale. La concezione sullo *sheol* conobbe un'evoluzione nel tempo per cui si iniziò a concepire una resurrezione delle anime che sarebbero state divise per i loro meriti Sullo *sheol* e sulle sue caratteristiche cfr Le Goff J., *La naissance du Purgatoire*, pp. 43- 48; Bernstein, *The formation of Hell*, pp. 140- 146, 154- 156; Bauckham, *The fate of the Dead*, pp. 15- 17; Clark- Soles, *Afterlife, Judaism and Christianity*, pp. 1- 5; Bremmer, *Rise and fall of the Afterlife*, pp. 8- 9.

¹²⁶Iob. 7, 9: «*Sicut consumitur nubes et pertransit sic qui descenderit ad inferos non ascendet*»; Iob. 17, 16: «*In profundissimum infernum descendent omnia mea putas ne saltem ibi erit requies mihi*»; Iob. 21, 13: «*Ducunt in boni dies suos et in puncto ad inferna descendunt*».

¹²⁷Num. 16, 30: «*Sic autem novam rem fecit Dominus ut aperiens terra os suum degluttiait eos et omnia quae ad illos pertinent descenderint qui viventes in infernum scietis quod blasphemaverint Dominum*».

inferno. Nei Salmi, per esempio, la possibilità di essere tratti fuori dagli inferi¹²⁸ significava la possibilità di essere salvati dal peccato grazie alla fede nel Signore¹²⁹. Il salmo numero 85 menzionò anche gli inferi inferiori che furono oggetto di ulteriore teorizzazione, come si vedrà, nei secoli successivi¹³⁰. Il salmo 138 esalta la presenza di Dio nell'oltretomba, per indicarne l'onnipresenza, l'onnipotenza e l'onniscienza¹³¹. Nel libro del Deuteronomio l'inferno divenne una metafora di distruzione e morte che si manifestava attraverso il fuoco e l'ira del Signore¹³².

Gli autori dei testi accolti nel Nuovo Testamento ripresero le idee della tradizione antica precedente riguardante l'Ade, ossia un luogo temporaneo e neutrale dove le anime attendevano il giudizio universale¹³³. Con i secoli successivi questa tradizione in parte persistette ancora: la traduzione latina di Girolamo, composta verso la fine del IV secolo, avrebbe utilizzato i termini "*inferi*" e "*infernum*" come corrispettivi del termine Ade.

La parola *inferi* compare nel Nuovo Testamento in undici circostanze, la gran parte delle quali nei Vangeli. Paolo nelle sue lettere non citò l'inferno ma una morte eterna che si contrapponeva alla salvezza eterna¹³⁴. Questi testi non apportarono molte novità alla concezione dell'aldilà. La mancanza di citazioni del termine *inferi* nelle epistole di Paolo e, di conseguenza, la mancanza di una sua teorizzazione dell'idea di inferi e della geografia dei luoghi dell'oltretomba erano conformi a una visione della morte legata al momento della realizzazione del destino escatologico dell'anima, ossia della sua resurrezione¹³⁵. La sorte di coloro che non avevano creduto in Dio, scrisse Paolo, sarebbe stata caratterizzata dalla rovina eterna e dall'impossibilità di conoscere il Signore¹³⁶. In Pietro era presente, più che in Paolo, una concezione degli inferi come un luogo posto negli abissi più profondi della terra. Negli Atti degli Apostoli, in ripresa dei salmi, persistette la metafora dell'inferno come la condizione di peccato dalla quale l'uomo venne liberato dopo aver

¹²⁸Ps. 15, 10: «*Quoniam non derelinques anima meam in inferno non dabis sanctum tuum videre corruptionem*»; Ps. 29, 4: «*Domine eduxisti ab inferno animam meam salvasti me a descendentibus in lacum*». Queste sono le traduzioni che Girolamo fece dalla versione dei Settanta, mentre quelle dall'ebraico non si discostavano molto dal testo greco: il Ps. 15, 10 è uguale, il Ps. 29, 4 recita invece: «*Domine eduxisti de inferno animam meam vivificasti me ne descenderem in lacum*».

¹²⁹Ps. 15, 7- 8; 29, 2- 4.

¹³⁰Ps. 85, 13: «*Quia misericordia tua magna est super me et eruisti animam meam ex inferno inferiori*»; si noti che nella traduzione fatta da Girolamo direttamente dal testo ebraico l'inferno inferiore viene definito *inferno extremo*.

¹³¹Ps. 138, 8: «*Si ascendero in caelum tu illic es si descendero ad infernum ades*». La versione ebraica recita invece: «*Si ascendero in caelum ibi es tu si iacuerò in inferno ades*».

¹³²Dn. 32, 22: «*Ignis succensus est in furore meo et ardebit usque ad inferni novissima devorabitque terram cum germine suo et montium fundamenta comburet*».

¹³³Kyrtatas, *The origins of Christian Hell*, p. 282.

¹³⁴II Cor. 7, 10; Bremmer, *Rise and fall of the Afterlife*, pp. 56- 57.

¹³⁵I Cor. 15, 1- 34; Clark- Soles, *Afterlife, Judaisme*, p. 3.

¹³⁶II Thes. 1, 8- 10.

scelto di abbracciare la fede in Dio, rappresentata dalla discesa di Cristo agli inferi¹³⁷. Interessante la descrizione dell'aldilà contenuta all'interno del Vangelo di Luca, dove emerse, come si vedrà nel successivo paragrafo, una divisione tra anime pie e anime peccatrici¹³⁸. Nei Vangelo di Matteo emerse una concezione che si avvicinava all'idea degli inferi come il luogo della punizione nell'oltretomba, sebbene manchi una sua geografia: Cristo, nel rimproverare le città che si macchiarono di peccati, rivolgendosi a Cafarnao affermò prima “*descendes in inferos*”, quindi che avrebbe ricevuto *in die iudicii* una punizione peggiore di quella che aveva subito Sodoma¹³⁹. La presenza del verbo “*descendere*” rende l'idea della posizione sotterranea riservata agli inferi nella concezione dei primi cristiani. Questo luogo dell'aldilà non risulta citato né nel vangelo di Marco né in quello di Giovanni.

La cultura cristiana, dunque, lasciò invariato il concetto di Ade elaborato dalla cultura greca, presentando quello riguardante gli inferi come un concetto difficile da definire, non univoco; esso poteva rappresentare una metafora del peccato oppure un luogo dagli oscuri contorni e dall'imprecisa struttura. Tuttavia, se la geografia dell'oltretomba non era ben definita, questo non vuol dire che non vi fosse la coscienza dell'esistenza di un luogo della punizione che, addirittura, si esplicava nel momento immediatamente successivo alla morte. Lo conferma, come si è appena visto, l'utilizzo di termini rimandanti alla sfera semantica della discesa, che dimostrano la consapevolezza dell'esistenza di un luogo che si trovava sotto la terra, dall'altra la presenza di un testo che rimarca l'esistenza di una teorizzazione del destino dell'anima subito dopo la morte e della punizione del fuoco che essa subiva. Il testo è la parabola contenuta all'interno del vangelo di Luca, riportata nel prossimo paragrafo¹⁴⁰.

2.2.2 La parabola del povero Lazzaro e una prima divisione dell'Ade (Lc. 16, 19-31)

Se nei Vangeli di Matteo e di Marco gli inferi vengono presentati come un regno dei morti, senza una descrizione di una sua struttura, la parabola contenuta nel Vangelo di Luca, composto dopo il 70 d. C¹⁴¹, al capitolo 16, versetti 19- 31, contiene una prima descrizione

¹³⁷At. 2, 24, «*Solutis doloribus inferni*»; 2, 27: «*Non derelinques animam meam in inferno*».

¹³⁸Lc. 16, 22.

¹³⁹Mt. 11, 23.

¹⁴⁰Dell'esistenza di due concezioni, una relativa a un giudizio individuale, narrata nel vangelo di Luca, e l'altra ruotante attorno al destino universale delle anime, la cui interpretazione si ritrova nel vangelo di Matteo, cfr. Hilhorst, *The Apocalypse of Paul*, pp. 20- 21.

¹⁴¹Filoramo- Menozzi, *Storia del cristianesimo*, p. 117.

degli inferi divisi tra seno di Abramo e inferno in cui le anime erano separate in base ai propri meriti. La separazione dei due luoghi si configurò come una rielaborazione del modello già visto in Platone: in effetti è stata rilevata l'influenza che Luca potrebbe aver subito da parte di ambienti platonici¹⁴².

Il testo pone in evidenza in particolare il destino delle anime subito dopo la morte. La parabola narra di un uomo ricco vestito di abiti lussuosi che ogni giorno si dedicava a ricchi e lautissimi banchetti e di un povero mendicante di nome Lazzaro, coperto di piaghe, che giaceva alla porta del ricco e chiedeva un po' del cibo della sua mensa¹⁴³. Quando entrambi morirono, Lazzaro fu trasportato nel seno di Abramo, luogo del refrigerio e del riposo, mentre il ricco giaceva agli inferi tra i tormenti del fuoco¹⁴⁴. Quest'ultimo vedendo Lazzaro nel seno di Abramo chiese al patriarca biblico di aiutarlo a porre fine alle sue sofferenze, facendo cadere dell'acqua sulla sua lingua¹⁴⁵. Ma Abramo gli rispose che a causa delle sue azioni in vita, contrassegnate dall'avarizia e dal disprezzo per i poveri, nell'aldilà si sarebbe trovato tra i tormenti e non avrebbe avuto alcuna possibilità di oltrepassare quel luogo, che era separato dal seno di Abramo da un abisso¹⁴⁶.

Nella parabola del Vangelo di Luca emerge l'idea della penitenza come unica via che, affiancata da una consona condotta durante la vita terrena, avrebbe portato alla salvezza e al raggiungimento della vita eterna¹⁴⁷. La parabola non deplorava nessun tipo di peccato causato da uno scorretto comportamento morale ma condannava la ricchezza che sfociava nell'avarizia: il ricco si trovava all'inferno perché accumulò beni che decise di non donare, senza pentirsi prima della morte, mentre la ricompensa del refrigerio riservata al povero non gli fu concessa per le sue eccelse virtù, quanto piuttosto per la sua mancanza di ricchezza¹⁴⁸. Il punto centrale era dunque il problema della ricchezza all'interno delle prime comunità cristiane. Luca, infatti, utilizzò il testo come mezzo di esortazione per i ricchi, che vennero sollecitati a donare ai poveri, a pentirsi e ad accostarsi al battesimo in vista della salvezza eterna: il pentimento avrebbe permesso loro di abbracciare i principi del Signore sulla giusta condivisione dei beni, come mostrano i versetti finali della parabola, dove il patriarca Abramo

¹⁴²Milikovsky, *Which Gehenna?*, p. 7. Sull'ambiente culturale in cui fu redatto il Vangelo di Luca cfr. Filoramo- Menozzi, *Storia del cristianesimo*, p. 117.

¹⁴³Lc. 16, 19- 21.

¹⁴⁴Lc. 16, 22.

¹⁴⁵Lc. 16, 23- 24: «*In inferno elevans oculos suos cum esset in tormentis videbat Abraham a longe et Lazarum in sinu eius et ipse clamans dixit pater Abraham miserere mei et mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aqua ut refrigeret linguam meam quia crucior in hac flamma*».

¹⁴⁶Lc. 16, 26: «*Et in his omnibus inter nos et vos chasma magnum firmatum est ut hii qui volunt hinc transire ad vos non possint neque inde huc transmeare*».

¹⁴⁷Lehtipuu, *The rich, the poor*, pp. 229- 246.

¹⁴⁸Kyrtatas, *The origin of the Christian Hell*, pp. 284- 285.

rispose al ricco che i suoi discendenti avrebbero dovuto seguire i precetti di Dio¹⁴⁹. Questo testo non descriveva la realtà della società ma si presentò come uno strumento volto alla costruzione ideale di una comunità cristiana in cui le ricchezze venivano condivise e in cui era necessario rispettare regole di condotta ben precise per l'ottenimento della salvezza¹⁵⁰. Questo significato della parabola venne riesaminato nei secoli successivi: Agostino impiegò la parabola come argomento ricorrente nei suoi sermoni per utilizzarla all'interno di un contesto storico e politico che vide le comunità cristiane della Numidia coinvolte in diverse controversie, tra le quali emersero le divergenze e le lotte tra la chiesa donatista e quella cattolica¹⁵¹.

Per ciò che riguarda la descrizione dell'aldilà, il vangelo di Luca fu l'unico a trattare l'immagine del seno di Abramo e a citarlo insieme agli inferi come luoghi definitivi dove le anime si sarebbero recate subito dopo la morte. La sede della punizione e quella del premio erano separate: l'anima del ricco non avrebbe potuto arrivare al seno di Abramo a causa dell'entità del peccato commesso¹⁵². Sembra quindi delinearsi una struttura dell'aldilà di tipo verticale: l'atto del ricco che si rivolse a Lazzaro è definito dal verbo *elevare*, sollevare, a indicare come il seno di Abramo si trovasse in una posizione più alta, in virtù della sua caratteristica di luogo di ricompensa, rispetto agli inferi, posti più in basso in virtù della loro peculiarità di sede della punizione¹⁵³. Tuttavia, non è specificato se il seno di Abramo fosse ancora parte integrante dell'Ade. Tale problema interessò autori come Tertulliano e Agostino: quest'ultimo in particolare riflesse circa una possibilità di inglobare questo luogo della ricompensa tra i cieli del paradiso¹⁵⁴.

La parabola di Luca fu il primo testo a presentare una separazione tra i due luoghi, dando così all'Ade una struttura bipartita: da un lato il regno della ricompensa, dall'altro gli inferi, regno della punizione. Questa separazione si basò sui comportamenti che furono seguiti in vita e sulle loro ripercussioni subito dopo la morte. Tuttavia, il testo non diede indicazioni utili sulla struttura interna degli inferi, sebbene comparissero i primi segnali circa l'esistenza di questi come un luogo caratterizzato dalla punizione del fuoco.

¹⁴⁹Lc. 16, 29- 31; Lehtipuu , *The rich, the poor*, p. 242

¹⁵⁰*Ibidem*, pp. 241- 242.

¹⁵¹*Infra*, pp. 130- 133.

¹⁵²Lc. 16, 26.

¹⁵³Lc. 16, 23: «*Dives (..) elevans oculos suos*».

¹⁵⁴*Infra*, pp. 115- 117.

2.2.3 La gehenna

La *gehenna* rappresentava la destinazione ultima e definitiva delle anime dei dannati che vi sarebbero stati relegati a seguito del Giudizio Universale. L'etimologia del termine è legata all'Antico Testamento, dove si fa menzione della valle di *Ge-hinnom*: nei libri di Geremia e di Giosué questa era descritta come il luogo situato fuori dalle mura di Gerusalemme¹⁵⁵.

Si tratta di un termine introdotto per la prima volta dagli autori della versione greca della Bibbia, quella dei Settanta, che descrissero la valle di *Hinnom* come una profonda buca alla quale venne associato il significato della distruzione¹⁵⁶. Dal periodo di Gesù essa divenne il luogo dove venivano bruciati i corpi dei criminali ai quali veniva aggiunto dello zolfo per questioni igieniche¹⁵⁷. Probabilmente fu per questo motivo che il nome di tale luogo fu impiegato dagli autori del Nuovo Testamento per dare un nome e una identità alla sede del fuoco eterno dove bruciavano i corpi di quei peccatori che si ribellarono a Dio¹⁵⁸. Vista anche la posizione di questa valle al di fuori delle mura di Gerusalemme, ben si può notare il valore dell'inferno che si presenta come il regno dell'esclusione eterna che si trova al di fuori del paradiso, ossia della Gerusalemme celeste.

Nell'Antico Testamento non risulta sviluppata alcuna associazione tra la *gehenna* e il luogo dell'aldilà riservato ai dannati. Essa era semplicemente un luogo fisico descritto con le caratteristiche presentate sopra e venne assimilato al regno dell'eterno tormento solo nei testi del Nuovo Testamento¹⁵⁹. Nel momento del giudizio finale, infatti, i malvagi sarebbero andati incontro all'ira del Signore: il fuoco, infatti, si sarebbe manifestato solo al momento della fine dei tempi e avrebbe bruciato per l'eternità coloro che tradirono la parola di Dio¹⁶⁰.

Il Vangelo dove si trova il maggior numero di citazioni della *gehenna* è quello di Matteo¹⁶¹, che conta sei citazioni¹⁶², in due delle quali essa viene accomunata al fuoco

¹⁵⁵Jer. 7, 31- 32; 19, 2- 6; 32, 35; Gios. 15, 8; Wyatt, *The Concept and Purpose of Hell*, p. 179- 180.

¹⁵⁶Bernstein, *The Formation of Hell*, pp. 154 e seg.

¹⁵⁷Wyatt, *The Concept and Purpose of Hell*, pp. 179- 181; Clark- Soles, *Judaism, Afterlife*, p. 1- 2; cfr *supra*, "introduzione,

¹⁵⁸Mc. 9, 48.

¹⁵⁹Kyrtatas, *The origins of Christian Hell*, pp. 283- 284.

¹⁶⁰Is. 66, 24.

¹⁶¹Composto dopo il 70 d. C, è il Vangelo che mostra una vicinanza al mondo ideale giudaico, sebbene mostri un certo risentimento verso le sue autorità religiose: Filoramo- Menozzi, *Storia del cristianesimo*, pp. 118- 119.

¹⁶²Mt. 5, 22; 5, 29-30; 10, 2; 18, 9; 23, 15; 23, 33.

eterno¹⁶³. Stessa associazione viene fatta anche nel Vangelo di Marco, il quale riprendendo Isaia¹⁶⁴, al fuoco inestinguibile associò i “vermi che non muoiono”¹⁶⁵.

Non è chiara la collocazione della *gehenna* all'interno della struttura dell'aldilà, tuttavia nel Nuovo Testamento venne ripreso un motivo già presente nella letteratura dei secoli precedenti. Nel Vangelo di Matteo, infatti, viene affermato che, al momento del giudizio, Dio avrebbe concesso l'ingresso al paradiso alle anime poste alla sua destra, mentre avrebbe riservato il fuoco eterno a quelle poste alla sua sinistra¹⁶⁶. La dicotomia destra e sinistra era già presente in Platone e, in seguito, in Virgilio, i quali, nelle descrizioni del mondo ultraterreno, posero i Campi Elisi a destra e il Tartaro a sinistra rispetto all'ingresso dell'Ade¹⁶⁷.

Il luogo dell'eterna punizione sarebbe stato identificato con lo stagno di fuoco descritto nell'Apocalisse di Giovanni dagli autori cristiani vissuti a partire dal II secolo¹⁶⁸.

In questo testo, composto intorno alla fine del I secolo d. C., trovò espressione una delle fasi più antiche nell'elaborazione di un'escatologia cristiana. Al capitolo 20 si legge che Dio avrebbe rinchiuso Satana nell'abisso per mille anni; passati questi, tramite un angelo, avrebbe liberato il diavolo che avrebbe sedotto le nazioni¹⁶⁹. Dopo aver radunato per la guerra i popoli di Gog e Magog, Satana sarebbe stato sconfitto dalle schiere angeliche e gettato nel fiume di fuoco e zolfo dove avrebbe patito il tormento nei secoli dei secoli¹⁷⁰. Successivamente anche i morti sarebbero stati giudicati in base ai loro meriti; gli inferi e la morte stessa, il cui compito era ormai esaurito, sarebbero stati ugualmente gettati nel fiume di fuoco¹⁷¹.

A partire dai primi secoli dell'era cristiana ci fu un'evoluzione nella creazione di un'identità di carattere infernale/ ultraterreno per la *gehenna*, grazie non solo all'impulso dei Vangeli e dell'Apocalisse, ma anche della letteratura rabbinica¹⁷². Nella riflessione di quest'ultima, mentre lo *sheol* rimase oscuro e tenebroso, la *gehenna* andò a rappresentare quell'abisso dove venivano punite le anime degli empi dopo il giudizio universale: un abisso

¹⁶³Mt. 5, 22; 18, 19.

¹⁶⁴Is. 66, 24.

¹⁶⁵Mc. 9, 47- 48.

¹⁶⁶Mt.25, 41: «*Tunc dicet et his qui a sinistre erunt discedite a me maledicti in ignem aeternum qui paratus est diabolo et angelis eius*».

¹⁶⁷Rep. XIII d; Phed. 108 a; Aen. VI, v. 542; Aen. VI, v. 541.

¹⁶⁸Infra p. 78.

¹⁶⁹Ap., 20, 7- 8.

¹⁷⁰Ap. 20, 9.

¹⁷¹Ap. 20, 14.

¹⁷²Le Goff, *La naissance du purgatoire*, pp. 61- 64; Milikovsky, *Which Gehenna?*, pp. 2- 3.

descritto come uno spazio enorme e che anzi si ingrandiva in continuazione per ospitare sempre nuovi peccatori¹⁷³.

Un passo in avanti nella definizione della *gehenna* si ebbe anche grazie all'impulso della letteratura apocalittica con le prime apocalissi apocrife giudaiche e cristiane, composte a partire dal II secolo a. C., dove venne rappresentata una prima topografia dell'eterno luogo della punizione. Di questi testi si parlerà nel paragrafo successivo. In particolare si tratterà dell'Apocalisse di Pietro, testo che mostra un chiaro esempio della concezione della morte e dell'aldilà prevalente tra il I e il II secolo d. C. e tramandata anche nei secoli successivi.

2.2.4 La prima descrizione della gehenna nelle apocalissi cristiane: l'Apocalisse di Pietro

Il testo dell'Apocalisse di Pietro è stato inserito dalla storiografia all'interno del genere letterario definito "apocalittico", di cui fanno parte quegli scritti rivelatori dei segreti concernenti la vita futura e la fine dei tempi¹⁷⁴. Furono composti tra il II e il III secolo d. C. in Oriente, dove si diffusero rapidamente. Comprendevano sia Apocalissi dell'Antico Testamento, sia apocalissi facenti parte del Nuovo Testamento. Il carattere di apocrifo (per i testi dell'Antico Testamento si parla anche di *pseudoepigrafi*) venne conferito nel corso dei secoli, in alcuni casi solo tardivamente: ciò permise ad alcuni di essi di diffondersi durante i secoli del Medioevo e di esercitare una certa influenza¹⁷⁵.

Le Apocalissi avevano come argomento viaggi nell'aldilà e visioni relative al destino dell'anima dopo il giudizio finale. La loro provenienza è stata collocata sia in ambienti giudaici, sia in quelli cristiani¹⁷⁶.

Per ciò che riguarda l'ambiente cristiano, il testo apocalittico apocrifo più noto è forse l'Apocalisse di Pietro, redatta probabilmente in ambito palestinese intorno agli ultimi decenni

¹⁷³Le Goff, *La naissance du purgatoire*, p. 61: all'opposto della *gehenna* c'era l'Eden, un giardino che si trovava o al fianco oppure di fronte al luogo dell'eterna punizione: all'interno di esso dimoravano le anime che avevano meritato la ricompensa della vita eterna.

¹⁷⁴Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, pp. 285. Per le caratteristiche del genere letterario dell'apocalittica si vedano pp. 287- 290.

¹⁷⁵Le Goff, *La naissance du purgatoire*, p. 48.

¹⁷⁶Non mi soffermerò su tutti i testi della tradizione ebraica (libro di Enoch, libro di Esdra). Il libro di Enoch fu composto tra il I e il III secolo in una lingua semitica, l'ebraico probabilmente, subendo delle influenze egiziane, come ha sottolineato Jacques Le Goff. Il testo descrisse il viaggio di Enoch nell'aldilà che era diviso in quattro parti, in una delle quali le anime attendevano il giudizio e l'altra che puniva i peccatori¹⁷⁶. La prima era l'Ade, luogo dalla struttura poco definita e che restava, dunque, una semplice dimora dell'attesa. L'altra apocalisse appartenente alla tradizione giudaico- cristiana è la visione di Esdra composta intorno al II secolo d. C. La versione originale fu composta in greco ma è perduta, mentre a partire dal IX secolo furono redatte diverse versioni in latino. Cfr. Bauckham, *Hell in the latin vision of Ezra*, pp. 323- 342; Le Goff, *La naissance du purgatoire*, pp. 49- 51.

della prima metà del II secolo d. C.¹⁷⁷, ma sottoposta a revisioni successive in base alle necessità delle varie epoche da autori giudaico- cristiani¹⁷⁸: giunte sino a noi sono una versione in greco risalente al VI secolo e rinvenuta ad Ankhmim, situato nell'antica Panopoli (Egitto); una versione etiopica trovata in un testo delle Pseudo- Clementine e risalente al VII-VIII secolo; e una in arabo forse derivante dall'originale greco¹⁷⁹. Il testo fu dunque redatto in un periodo in cui i cristiani furono soggetti a numerose persecuzioni, quando ancora il cristianesimo non era divenuto religione riconosciuta dalle autorità romane: lo dimostra il criterio con cui vennero rappresentati i castighi infernali, da cui emerge una forte insistenza sul peccato di empietà¹⁸⁰.

Il testo fornisce una descrizione del luogo che si sarebbe manifestato dopo il giudizio universale, quindi la *gehenna*, le cui caratteristiche principali furono il fuoco inestinguibile, i fiumi infuocati, i vermi che divoravano i peccatori¹⁸¹.

L'organizzazione dello spazio e della geografia prevedeva non tanto una dimensione spaziale verticale quanto piuttosto una dimensione orizzontale. Non sono presenti, infatti, termini o espressioni che rimandino all'idea della profondità o della verticalità: ciascun capitolo del testo dedicato alla descrizione dei dannati si apriva con espressioni come “a lato”, “presso” che non davano l'idea di una organizzazione gerarchica delle anime nella *gehenna* quanto piuttosto di una dimensione orizzontale, appunto¹⁸².

La *gehenna*, oltre a essere citata con il termine che le è proprio, viene definita anche Tartaro: il suo custode, nella versione greca, viene definito *ταρταρυχος*, dunque “custode del Tartaro”¹⁸³.

La visione si sofferma nella descrizione del fuoco eterno, riflesso della collera divina che si sarebbe manifestata al momento del giudizio finale, quando ondate di fuoco avrebbero coperto tenebre e oscurità e quando le anime e i corpi sarebbero stati gettati nel fiume di fuoco¹⁸⁴. Sono presenti forti descrizioni delle punizioni e dei tormenti riservati ai dannati¹⁸⁵:

¹⁷⁷Clemente Alessandrino e Macario la menzionarono nei loro testi: cfr. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, p. 593; Kyratas, *The origins of Christian Hell*, p. 289; Moraldi L, *Apocalissi del Nuovo Testamento*, pp. 319- 321.

¹⁷⁸Sull'ambiente di composizione e sulle influenze derivate da ambienti Greco- orfici e giudaici cfr. Bremmer, *Orphic, Roman, Jewish and Christian tours of Hell*, pp. 306- 321.

¹⁷⁹Bremmer, *Christian Hell*, pp. 300- 301; Elliott, *The Apocryphal New Testament*, pp. 593- 595. In questo testo sono riportate a confronto sia la versione greca rinvenuta ad Akhim sia la versione Etiope alle pag. 600- 615.

¹⁸⁰Bremmer, *Orphic, Roman, Jewish and Christian tours of Hell*, p. 318.

¹⁸¹Kyratas, *The origins of Christian Hell*, p. 289.

¹⁸²*Ap. di Pietro*, 9- 10.

¹⁸³*Ap. di Pietro* 13, nota 13; in contrapposizione, se la *gehenna* venne assimilata al Tartaro, il paradiso ai campi Elisi, definiti “campi di Akrosia”, ossia nel campo che si trova presso il lago di Akrosia (Acherusia), vale a dire nei campi Elisi: 14, nota 14.

¹⁸⁴*Ap. di Pietro*, 5.

donne e uomini che peccarono di blasfemia erano appesi per le loro lingue e sotto di loro bruciava un fuoco inestinguibile da cui non potevano sfuggire¹⁸⁶; gli omicidi erano gettati in una buca di fuoco infestata di bestie velenose¹⁸⁷; le donne che causarono l'aborto venivano sottoposte ad atroci tormenti¹⁸⁸; coloro che provocarono la nascita dei figli prematuramente infrangendo il volere di Dio erano appesi al collo e subivano ogni tipo di pena¹⁸⁹; le anime e i corpi di coloro che dubitarono della giustizia divina subivano la tortura di un ferro incandescente¹⁹⁰; i peccatori che in vita praticarono l'usura erano gettati in una buca fino alle ginocchia e ivi torturati¹⁹¹; gli idolatri e coloro che si allontanarono dai precetti del Signore bruciavano nelle fiamme del supplizio¹⁹²; quelli che disonorarono il padre e la madre rotolavano giù da un'altura, mentre un fuoco li divorava¹⁹³. Nell'Apocalisse di Pietro, pertanto, manca una vera e propria descrizione dell'inferno che corrispondeva ancora all'Ade, al luogo dei morti: significativa è l'esplicazione riguardante la duplice morte secondo la quale la prima morte consistette in quella che coinvolse tutte le creature, un momento obbligato che sarebbe sopraggiunto per tutti; la seconda morte invece avrebbe avuto luogo dopo la resurrezione delle anime e dei corpi e avrebbe coinciso con l'eterna punizione per i peccatori¹⁹⁴.

Al termine del testo dell'Apocalisse di Pietro qui preso in esame si trova il testo degli *Oracoli sibillini*, risalente alla metà del II secolo e diviso in due libri¹⁹⁵. Il secondo narra quello che sarebbe accaduto subito dopo il Giudizio Universale, quando le anime si sarebbero riunite ai corpi e avrebbero conosciuto il proprio destino definitivo. Al momento del giudizio ci sarebbe stata la separazione tra buoni e malvagi, per cui i primi si sarebbero salvati, mentre i secondi sarebbero stati dannati per l'eternità. Ma della prima categoria avrebbero fatto parte anche quelle anime che dovettero attraversare un fiume di fuoco dalla funzione purificatrice¹⁹⁶. A partire dal verso 285 viene descritta la *gehenna*¹⁹⁷. Questo luogo aveva le

¹⁸⁵ *Ap. di Pietro*, 7- 12. Sull'organizzazione dei peccatori descritti nell'apocalisse di Pietro e sui modelli ai quali si è ispirato l'autore cfr Bremmer, *Orphic, Roman, Jewish and Christian tours of Hell*, pp. 309- 317.

¹⁸⁶ *Ap. di Pietro*, 7.

¹⁸⁷ *Ap. di Pietro*, 7.

¹⁸⁸ *Ap. di Pietro*, 7.

¹⁸⁹ *Ap. di Pietro*, 7.

¹⁹⁰ *Ap. di Pietro*, 9.

¹⁹¹ *Ap. di Pietro*, 10.

¹⁹² *Ap. di Pietro*, 10.

¹⁹³ *Ap. di Pietro*, 11.

¹⁹⁴ *Ap. di Pietro*, 22.

¹⁹⁵ Lightfoot J. K., *The Sibylline Oracles. With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books.*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

¹⁹⁶ *Or. Syb.*, II, vv. 252- 254, p. 300; Moreira, *Heaven's purge*, p. 24.

¹⁹⁷ *Or. Syb.*, II, v. 291, pp. 301, 320 : il luogo dell'eterno tormento viene, in effetti, chiamato *γεένη*, ossia *gehenna*.

caratteristiche del Tartaro, tanto da essere definito anche con questo nome¹⁹⁸: c'erano il fuoco e delle pozze dove venivano puniti i peccatori che chiedevano la grazia di Dio, ma invano, poiché per loro non ci sarebbe stata alcuna possibilità di salvezza¹⁹⁹.

Gli oracoli sibillini inseriti nell'Apocalisse di Pietro descrivono la *gehenna* con gli stessi termini: alla fine dei tempi tutte le anime avrebbero dovuto attraversare un fiume di fuoco, un fuoco purificatore che avrebbe salvato le anime dei giusti e condannato quelle degli empi, ossia gli assassini e i complici, i fanatici, gli idolatri, gli adulteri, i calunniatori, i fuorilegge, i ladri, gli imbroglioni, i blasfemi, coloro che agirono senza giustizia e gli usurai. La *gehenna* viene nominata vasto e oscuro Tartaro, riprendendo la tradizione antica, mentre gli inferi sono definiti Ade.

¹⁹⁸Or. Syb., II, v. 302, pp. 301, 320.

¹⁹⁹Or. Syb., II, vv. 288, 304, 309, pp. 301- 302, 320- 321.

Conclusioni

Il primo elemento che si può rilevare per questi primi secoli consiste nell'influenza che la cultura antica esercitò nella definizione dell'aldilà cristiano. Si è evidenziato che le immagini dell'aldilà così come venne concepito dagli autori latini, per esempio Virgilio e Ovidio, si presentano come una ripresa di quelle di matrice greca. Le fonti romane, infatti, queste recepirono principalmente le idee di matrice orfico- platonica per rielaborarle e utilizzarle nel contesto dei primi secoli dell'impero romano. È quanto fece Virgilio nell'*Eneide* che riprese le dottrine sul destino dell'anima nell'aldilà e utilizzò l'immagine di un Tartaro come luogo dell'eterna punizione dove le anime subivano il castigo senza possibilità di poter essere liberate con lo scopo di affermare e celebrare l'ideologia imperiale augustea. Ovidio, invece, riprese la concezione dell'Ade descritto come un luogo dalle pallide ombre, come il destino inevitabile per tutte le anime.

Per ciò che riguarda la geografia e la topografia degli inferi, inoltre, i modelli principali rimasero sempre quelli della letteratura greca come Omero e Platone: i nomi dei fiumi infernali e i personaggi che abitavano l'Ade appartennero a questa tradizione.

Anche il cristianesimo riprese i modelli antichi, sebbene nella dottrina dell'anima la differenza principale consistesse nella resurrezione finale dei corpi. Per ciò che riguarda la rappresentazione degli inferi, questi si configurarono alla stregua dell'Ade e dello *sheol* ebraico, un regno dei morti dunque. Tra i primi cristiani alcuni ripresero il concetto di Ade ma non lo approfondirono né tantomeno crearono una geografia degli inferi poiché la loro attenzione si focalizzò sul momento del giudizio finale: per questo i testi parlano dell'Ade, luogo spirituale, e della *gehenna* dimora materiale riservata ai peccatori, per i quali Dio decretò la condanna al fuoco eterno. Proprio in vista del giudizio futuro a partire dal II secolo la *gehenna* trovò una descrizione più precisa all'interno delle apocalissi sia giudaiche che cristiane, più ancora che nella Bibbia. All'interno di questo testo, nei libri del Vangelo, sono contenute due descrizioni dell'aldilà. Nel Vangelo di Matteo gli inferi non sono descritti in quanto l'autore si focalizzava sul Giudizio Universale. Il Vangelo di Luca, al contrario, riflettè sul momento immediatamente dopo la morte, teorizzando la possibilità della punizione per l'anima. È quanto si ritrova rappresentato dalla parabola del povero Lazzaro e del ricco dove vengono descritti due ambienti dell'aldilà: il seno di Abramo, luogo della ricompensa e gli inferi, sede della punizione. Probabilmente Luca fu il primo a teorizzare la punizione del fuoco infernale, caratteristica poi divenuta peculiare dell'inferno.

Nei secoli dell'antichità greco- romana e della prima diffusione del cristianesimo fu elaborata una varietà di termini utilizzati per indicare i luoghi dell'aldilà: Campi Elisi,

Tartaro, Ade, per la cultura classica; *sheol* per quella ebraica; seno di Abramo, inferi e *gehenna* per quella cristiana. Se lo *sheol* indicava una sede neutrale, l'utilizzo di due termini come inferi e seno di Abramo, per indicare il luogo della punizione e quello del riposo, mostra come parte del cristianesimo accettasse l'idea di dividere le anime empie da quelle giuste. Soprattutto i termini Tartaro e Campi Elisi furono presi in prestito dalla letteratura cristiana e utilizzati per indicare rispettivamente *gehenna* e paradiso. Questa terminologia ricorre soprattutto nelle Apocalissi apocrife mentre nei testi sacri queste espressioni non sono particolarmente impiegate: il Tartaro viene citato una sola volta²⁰⁰, mentre i campi Elisi non compaiono mai.

L'influenza dei modelli antichi si può individuare anche nella scelta della localizzazione dei luoghi dell'aldilà: fu comune alla letteratura greca, a quella latina e a quella cristiana creare una retorica della destra e della sinistra, secondo la quale la prima venne identificata con il luogo dei giusti (campi Elisi e paradiso), mentre la seconda con quello dei castighi (Tartaro e *gehenna*).

La presenza di questa varietà di termini e di interpretazioni sull'aldilà non mostrano tanto che nel primo cristianesimo mancasse una concezione dell'aldilà vera e propria. Più che carenza di una consapevolezza della geografia, si trattava di una differente concezione su questa tematica: l'idea orizzontale, piuttosto che verticale, dell'oltretomba, la presenza di due differenti idee sugli inferi, una particolarmente interessata al momento immediatamente successivo alla morte e rappresentata dal vangelo di Luca, l'altra maggiormente concentrata sul momento del Giudizio Universale, raffigurata dal vangelo di Matteo, mostrano, al contrario una dinamicità nella riflessione sul destino dell'anima dopo la morte che ha influito sul modo di concepire e descrivere l'aldilà. Tale diversità si ritroverà anche nei secoli successivi e si ripercuoterà sulla visione dei Padri della Chiesa.

²⁰⁰ II Pr., 2, 4.

Capitolo 3 L'inferno tra i secoli III e IV d. C.

Introduzione

L'inferno, per quanto concerne i secoli dal III al IV, presentava differenti significati e differenti rappresentazioni. Si è mostrato nel capitolo precedente e si tenterà di porre in evidenza in questo, che gli inferi, traslati con il termine singolare inferno, venivano principalmente rappresentati come una metafora del male, in particolare della condizione di peccato che affliggeva l'uomo e dalla quale poteva essere salvato attraverso l'insegnamento di Dio²⁰¹. Questo senso metaforico si prestava bene nel trasmettere il significato della condizione umana dal momento che l'oltretomba da un lato era concepito come un luogo di attesa; dall'altra parte perché dell'oltretomba e del destino dell'anima i predicatori di questi primi secoli di diffusione del cristianesimo focalizzarono la loro attenzione sul momento della resurrezione e del Giudizio Universale. L'atteggiamento della storiografia nei confronti della teorizzazione dell'inferno e di tutto ciò che concerneva l'aldilà tra il III e il V secolo d. C è stato contrassegnato dalla tendenza a sottolineare una lacuna all'interno delle rappresentazioni della sfera del *post-mortem*. Infatti una riflessione sul destino dell'anima immediatamente dopo la morte sarebbe stata intrapresa solo a partire dalla fine del VI e gli inizi del VII secolo, quando il genere letterario delle visioni proliferò negli ambienti ecclesiastici di tutta Europa²⁰². Sebbene nei secoli tra il II e il V le raffigurazioni dell'aldilà siano state deficitarie di una geografia e di una struttura da cui potesse emergere una riflessione coerente sulla sfera dell'immediato *post-mortem*, non è detto che sia mancata una concezione dell'idea di inferno e dell'aldilà in generale in questo periodo. Il fatto che le rappresentazioni non fossero tante come nei secoli successivi dipendeva dall'utilizzo che i pensatori di quest'epoca intendevano fare sull'argomento: a questi fattori era legata l'opportunità di dare all'inferno un significato metaforico, mutuato dalla concezione dell'Ade, sede dei morti, piuttosto che un significato di luogo dell'aldilà dove le anime venivano punite per i peccati commessi.

I Padri della Chiesa sostenevano posizioni non sempre in accordo tra di loro. Quando si parla di Padri della Chiesa si intende quel gruppo di teologi che contribuì alla

²⁰¹ *Supra*, pp. 46- 47.

²⁰² Jacques Le Goff, a dire il vero, nel riferirsi al periodo compreso tra il V e il XII secolo, momento della teorizzazione del purgatorio, parlò di « un ristagno dottrinale»: Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, p.133 recentemente i secoli dell'Alto Medioevo sono stati rivalutati grazie agli studi sulla letteratura delle visioni: Brown, *Vers la naissance du purgatoire*, pp. 1247- 1261; Brown, *Il riscatto dell'anima*; Isabel Moreira, infine, ritenne che con il V secolo la riflessione teologica si spostò dal momento del Giudizio Universale a quello particolare che riguardava l'anima una volta separata dal corpo: Moreira I., *Heaven's Purge*, pp. 40-62.

costruzione della dottrina cristiana tra II e VI secolo: durante questo periodo il cristianesimo era in piena evoluzione e definizione così che il dibattito sulla dottrina si dimostrò sicuramente eterogeneo e diede luogo a posizioni differenti in particolare sulla materia relativa al *post-mortem*, campo nel quale ancora non era stato definito un canone²⁰³. In generale sembra che la concezione dell'aldilà nei primi cristiani sentì l'influenza di quella antica: esistevano gli inferi, traduzione latina del termine Ade in cui l'anime attendeva il Giudizio Universale. L'anima non risiedeva in un luogo triste e pallido dai contorni non ben definiti, ma per alcuni autori essa poteva subire una punizione, quella del fuoco, o ottenere un premio, il *refrigerium*, nel momento intermedio tra la morte e il giudizio finale, come testimonia l'immagine, spesso impiegata, della parabola del povero Lazzaro e del ricco, nel vangelo di Luca.

Con il passare dei secoli ci fu un'evoluzione nell'utilizzo del termine inferno. Da un punto di vista lessicale a partire dal IV secolo, per esempio, accanto alla parola inferi, declinata in tutte le sue forme, si inserì il termine singolare di *infernus*. Una volta che questa parola apparve nel panorama dottrinario, tuttavia, gli inferi cominciarono a essere considerati anche come un sinonimo di inferno, sebbene ancora il seno di Abramo poteva essere considerato come parte integrante degli inferi. Sembra, dunque, non essere ancora ben manifesta la separazione, secondo un punto di vista cosmografico, tra la sfera che riguardava la punizione e quella che riguardava il premio, il tutto sempre inquadrato all'interno del carattere temporaneo dei due luoghi.

L'intento è, dunque, quello di sottolineare come l'idea di un'associazione dell'inferno con il male fosse già conosciuta all'interno del pensiero dei Padri della Chiesa. Quindi, come a questa idea fosse associata una possibilità di salvezza per l'uomo. Parallelamente si mostrerà l'evoluzione della concezione dell'aldilà come la sede dei morti e della sua evoluzione in luoghi separati anche da un punto di vista geografico.

Infine, si tenterà di mostrare come la riflessione sull'inferno e una nascente descrizione di una sua geografia interna dipendesse molto dai generi letterari in cui essa veniva proposta. Sembra, appunto, che la caratteristica della dannazione eterna venisse utilizzata in alcuni generi letterari, piuttosto che in altri, dove prevalse quella della temporaneità. L'aspetto dell'utilizzo della minaccia del fuoco eterno dell'inferno fu piuttosto evidente nei sermoni di Agostino, oggetto di trattazione di un capitolo successivo.

Si tenterà di evidenziare la progressiva evoluzione della concezione degli inferi, per cui da un periodo in cui l'inferno, che presentava ancora le caratteristiche dell'Ade, si

²⁰³Su questo punto cfr Brown, *Il riscatto dell'anima*, pp. 4- 24.

prestava maggiormente a un utilizzo metaforico (III-IV secolo), si giunse a uno in cui l'attenzione si focalizzò sull'immediato *post-mortem*, con ripercussioni sulle rappresentazioni infernali.

Nelle prossime pagine si tenterà di porre in evidenza questi differenti elementi. Si proverà a delineare i tratti generali della teorizzazione sull'inferno e quali imprescindibili elementi contribuirono a costruire la concezione di una struttura e di una geografia infernale che si sarebbe mantenuta nei secoli successivi. Un altro problema da porre in evidenza riguarda la varietà della tipologia delle fonti. Dalle opere di natura dottrina, alle epistole ai sermoni, tenendo presente questa eterogeneità, risulterebbe complicato ricostruire la forma dell'inferno. Tuttavia, attraverso l'utilizzo di strumenti metodologici come la banca dati Latin Library Text messa a disposizione dal sito internet www.brepolis.net, è stato possibile risalire ad alcuni interessanti principi, riguardanti l'aldilà, che saranno oggetto di trattazione nelle prossime pagine.

Durante i secoli II e III la visione dell'aldilà era connessa alla dottrina della resurrezione dei corpi secondo la quale, dopo un periodo di permanenza agli inferi da parte dell'anima, si sarebbe manifestato il Giudizio Universale con il quale Dio avrebbe decretato la salvezza eterna e il regno dei cieli, per i meritevoli, e, al contrario, la dannazione eterna e il fuoco eterno della *gehenna* per i peccatori²⁰⁴.

La condanna alla *gehenna* era legata a quelle dottrine coeve che i primi Padri della Chiesa definirono eresie, comparabili all'empietà, nonché alla blasfemia²⁰⁵. Non a caso la minaccia della dannazione eterna era contenuta nelle opere in difesa del cristianesimo: in Tertulliano le descrizioni delle sedi eterne sono contenute in un'opera come l'*Apologeticum* che aveva lo scopo di difendere la dottrina cattolica dalle numerose dottrine diffuse nel territorio imperiale.

Questi primi secoli di diffusione di cristianesimo furono contrassegnati dalle persecuzioni contro i primi cristiani che venivano arrestati, condannati all'esilio o a morte e vedevano i loro beni confiscati. Le conseguenze di queste persecuzioni potevano essere diverse: alcuni vescovi o sacerdoti scelsero la fuga, altri optarono per l'apostasia²⁰⁶. Questi

²⁰⁴Orbe, *Introduction à la théologie*, pp. 1469- 1503; Crouzel- Grossi , *Résurrection des morts*, pp. 2165- 2168.

²⁰⁵*Adv. Haer.* I, 10, 1, Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre I*, éd. Rousseau , vol. II, SC. 264, Paris, Cerf, 1979, pp. 156- 157: «*Et blasphemus homines in aeternum ignem mittat*»; *Adv. Marc.* in Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, *Opera Catholica. Adversus Marcionem*, Brepols, CCL, Vol. I, Turnhout, 1954, I, 28, 1, p. 472 (Tertullien, *Contre Marcion. Livre I*, ed. Braun, vol. 1, SC. 365, Paris, Cerf, 1990, pp. 236- 237): «*Credo, sulphuritionem eis gehenna praeparabit, un blasphemis suis scilicet*».

²⁰⁶Una cruenta persecuzione fu quella di Decio del 250. Gori., *Cipriano di Cartagine*, pp. 281- 287.

fatti influenzarono, in qualche modo, la visione dell'aldilà dei primi membri delle comunità cristiane e che riguardava le anime dei martiri i cui meriti avrebbero permesso loro di accedere direttamente in paradiso senza attendere il giudizio nell'Ade²⁰⁷. Questa visione è stata interpretata come un atteggiamento di incoraggiamento verso le nascenti comunità cristiane di quei secoli, ancora poco numerose e in contatto con quelle pagane: attraverso l'immagine dei martiri che avrebbero goduto dei beni e della felicità del paradiso, i vescovi tentarono di esortare i primi fedeli a coltivare la nuova fede e a diffonderla²⁰⁸.

Si comprende, dunque, in questi primi secoli l'impegno dei primi apologeti cristiani che elaborarono le proprie idee in contesto in cui non solo il cristianesimo non era pienamente affermato ma era affiancato da altre numerose dottrine. In questi primi secoli i cristiani non presentavano la stessa concezione dell'aldilà: per esempio, per alcuni, come Tertulliano, come si vedrà, gli inferi non erano un luogo dai contorni imprecisi e pallidi. È vero che nell'autore africano non sono presenti particolari descrizioni dell'oltretomba, tuttavia, egli parlava degli inferi come un luogo in cui le anime potevano ricevere dei premi o delle punizioni, sempre in attesa del Giudizio Universale. Questi primi secoli furono caratterizzati da una generalizzata visione di un mondo dopo la morte che accoglieva le anime in un momento di riposo in attesa del Giudizio Universale, nel *refrigerium* più esattamente, in uno stato di piacevole rilassatezza, senza pensare neanche lontanamente che gli spiriti dei defunti potessero trovarsi in uno stato di sofferenza o subire delle punizioni, dal momento che la morte stessa era considerata una liberazione per l'anima²⁰⁹. All'interno di questa concezione che riguardava la morte si vedrà come si inseriva la riflessione dottrinale degli inferi e della punizione e a chi venne rivolta, una riflessione che conobbe uno sviluppo progressivo che giunse alla definizione dell'inferno e alla sua rappresentazione.

²⁰⁷ Anche Cipriano di Cartagine (210- 258), vissuto nello stesso ambiente di Tertulliano, alcuni anni dopo, durante le persecuzioni da parte dell'imperatore Decio, riteneva che le anime dei martiri sarebbero state condotte direttamente in Paradiso: *De mort*, par. 3, in Sancti Cypriani Episcopi Opera, *De mortalitate*, Brepols, CCSL, Vol. III A, Turnhout, 1976, p. 18.

²⁰⁸ Brown, *Il riscatto dell'anima*, pp. 7- 8.

²⁰⁹ *Ibidem*, pp. 37- 38.

3.1 La visione dell'aldilà in Oriente

La concezione degli inferi come si presentò nell'Occidente latino è derivata dall'Ade così come era definito nelle fonti orientali. In questa sede non è mia intenzione affrontare la tematica dell'inferno all'interno della letteratura orientale. Quanto segue, dunque, si presenta come una breve sintesi con lo scopo di mostrare come, in Occidente, si teorizzarono differenti visioni dell'aldilà. Nei Padri della Chiesa orientali sono presenti poche rappresentazioni inerenti il destino dell'anima subito dopo la morte e, di conseguenza, sono poche quelle riguardanti l'aldilà²¹⁰. Tuttavia il destino dell'anima dopo la morte interessò il Padri della Chiesa orientali che offrirono una posizione differente da quella espressa in occidente. Essi partirono dalla consapevolezza che le anime dei morti vivevano il momento successivo alla morte e precedente il Giudizio Universale in uno stato di riposo in cui l'anima poteva immaginare le future punizioni e ricompense²¹¹. Nonostante questo stato di incoscienza dell'anima, i Padri della Chiesa giunsero a dare una teorizzazione su questo stato intermedio. L'inferno venne sempre concepito non in termini materiali, bensì spirituali, come uno stato di privazione della grazia e della luce divina²¹². Clemente di Alessandria (150- 215) concepiva la sfera del *post- mortem* come un momento educativo, dopo il quale l'anima avrebbe ottenuto il premio finale. Per ciò che riguarda l'Ade, questo fu concepito come il luogo dove le anime dei peccatori venivano punite attraverso il fuoco avente una funzione purificatrice²¹³. Origene (185- 253/4) distingueva l'Ade dalla *gehenna*: concepito sotto un punto di vista metaforico, il primo era il luogo dove Cristo scese per liberare le anime dalla condizione di schiavitù in cui si trovavano, mentre il secondo era rappresentato dalla punizione del fuoco²¹⁴. Origene sosteneva che l'Ade fosse il luogo dove le anime potevano essere sia punite che premiate: nel primo caso esse si trovavano nel seno di Abramo, nel secondo in un luogo che anticipava le punizioni future²¹⁵. Le anime che venivano castigate nella *gehenna* in realtà subivano una purificazione e da questa potevano essere salvate²¹⁶.

²¹⁰Sull'argomento cfr. Silvano, *Per una fenomenologia dell'inferno bizantino*, pp. 259- 280, in part. pp. 259- 260; Cunningham, *Byzantine Views of God*, pp. 149- 160; Alfeyev, *Eschatology*, pp. 105- 120; Conostas, «*To Sleep, Perchance to Dream*», pp. 91- 124, in part. p. 91.

²¹¹Conostas, «*To Sleep, Perchance to Dream*», p. 94.

²¹²Silvano, *Per una fenomenologia dell'inferno bizantino*, p. 261.

²¹³*Stromata* 7, 6, 34. 4; Conostas, «*To Sleep, Perchance to Dream*» p. 95- 96; Moreira, *Heavens Purge*.

²¹⁴*Com. ep. Rom.*, V, 10, 7 in Origène, *Commentaire sur l'épître aux romains, livres III- V*, éd. Hammond Bammel- Fedou- Brésard, vol. I, SC. 539, Paris, CERF, 2010, pp. 512- 515; sulla dottrina di Origene cfr. Crouzel, *Ciel, Purgatoire et Jugement, Enfer*, pp. 9- 16; Crouzel, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, pp. 291- 331.

²¹⁵*De princ.* 4, 3, 10.

²¹⁶Conostas, «*To Sleep, Perchance to Dream*», p. 96.

Gregorio di Nyssa (335- 394) verso la fine del IV secolo compose un'opera intitolata *De resurrectione animae*. Composto sotto forma di un dialogo con la sorella Macrina, il testo riporta una concezione dell'Ade considerato come un qualcosa di immateriale e senza forma²¹⁷. Sotto l'influsso della dottrina platonica dell'anima, secondo Gregorio di Nyssa, l'anima dopo la separazione dal corpo si sarebbe ritrovata nell'Ade, mondo invisibile e immateriale appunto. Con la resurrezione e, dunque, la riunificazione con i propri corpi, le anime avrebbero dovuto superare il fuoco purgatorio²¹⁸.

L'immaginario dell'aldilà nelle fonti orientali si sarebbe sviluppata, dunque, in secoli molto più tardi, dopo il IX secolo, con la proliferazione dei racconti dei viaggi nell'oltretomba che presentavano una geografia più dettagliata dell'inferno: nei secoli precedenti, infatti, ancora non ne era contemplata la struttura e neppure una organizzazione dei peccati sulla base della loro gravità, così come mancarono indicazioni precise e dettagliate sulla topografia delle zone infernali²¹⁹. In questa breve sintesi sulla concezione dell'aldilà nelle fonti del territorio orientale, si è visto come l'Occidente latino avrebbe sviluppato una dottrina differente riguardo a essa, prevedendo sia l'idea della punizione *post-mortem* all'inferno, sia l'impossibilità della salvezza per quelle anime e quei corpi che sarebbero stati scaraventati nella *gehenna*. Per contro, i Padri della Chiesa occidentale accettavano la possibilità di un passaggio dell'anima attraverso il fuoco purgatorio al momento del Giudizio Universale, che avrebbe implicato la sua salvezza: tuttavia, come avrebbero teorizzato Ambrogio e Agostino, questa possibilità di salvezza non era riservata a tutti ma soltanto a coloro che Dio avrebbe considerato degni del paradiso, ossia coloro che, prima della morte, avrebbero mostrato la volontà di pentirsi. I peccatori impenitenti, al contrario, sarebbero stati dannati per l'eternità nel fuoco della *gehenna*.

²¹⁷*De res. an.* 53 in Grégoire de Nysse, *L'âme et la résurrection. Dialogue avec sa sœur Macrine*, ed. Pottier B., Bruxelles, Lessius, 2011, p. 102.

²¹⁸Orton, *Reassembly, Purification or Restoration*, pp. 185- 195.

²¹⁹Silvano, *Per una fenomenologia dell'inferno bizantino*, pp. 264 e seg.

3.2 Gli inferi, l'inferno e la *gehenna* tra III- IV secolo

Come era organizzato l'aldilà e quale idea di inferno era presente in questi secoli, che venne veicolata in quelli successivi? Per comprendere la concezione degli inferi e della loro trasformazione in inferno è stata effettuata una ricerca lessicale del termine "inferno" sia al singolare che al plurale, dunque nelle forme *infernus*, *inferni*, *infernum e inferno* e *inferna e infernis*. Questa ricerca terminologica è stata possibile grazie all'impiego della banca dati Latin Library Text sul sito www.brepols.net che ha permesso, grazie a una ripartizione delle forme nei diversi periodi dal III al V secolo, di comprendere l'evoluzione della ricorrenza del termine. Sempre da questa ricerca sono emersi i grafici riportati nelle pagine seguenti.

Questa ricerca lessicale ha inoltre consentito di mostrare come non solo vi fossero delle differenze nell'utilizzo delle forme ma anche come non fosse stata dimenticata del tutto la conoscenza del Tartaro, del luogo più profondo delle punizioni secondo la letteratura pagana: tale utilizzo del termine manterrà ampia diffusione sempre nel V secolo.

Infine la ricerca ha riguardato anche la *gehenna*: questo per sottolineare che, sebbene nel V secolo l'inferno fosse già la sede dell'eterna punizione per alcune categorie di peccatori, non scomparve la concezione della *gehenna* come il luogo dove sarebbero state scaraventate le anime dopo il giudizio divino.

Prima di procedere con l'analisi dei dati e delle fonti è opportuno fare una precisazione: per mostrare il fenomeno nella sua interezza e, dunque, per far comprendere l'evoluzione dell'inferno da un punto di vista lessicale è stato necessario che i grafici inglobassero anche il V secolo. Tuttavia all'interno di questo capitolo saranno analizzate le rappresentazioni dell'inferno tra i secoli III e IV, mentre un capitolo separato tratterà l'inferno come venne concepito e utilizzato nel V secolo.

Grafici 1- 9: evoluzione del lessico infernale tra i secoli III - V

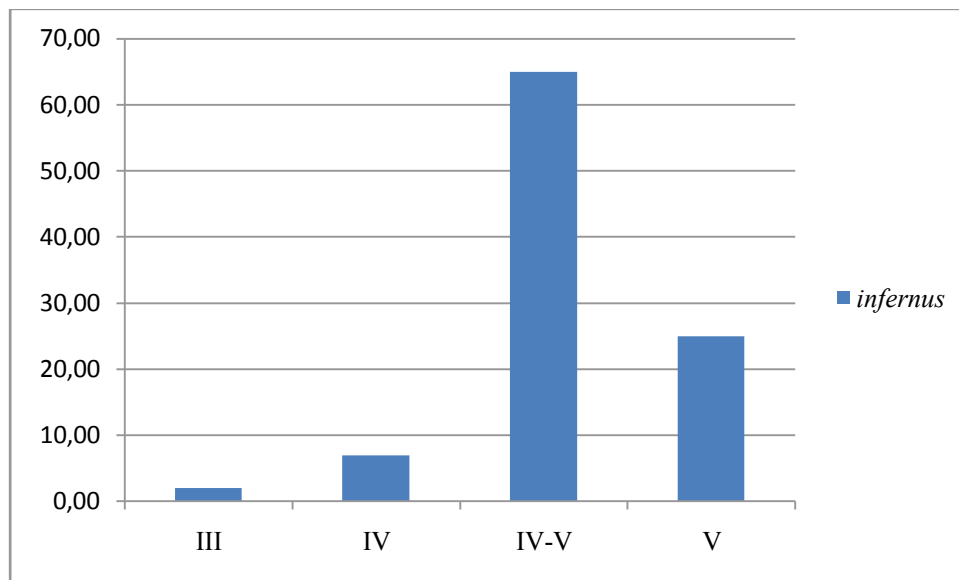


Grafico 1: *infernus* tra i secoli III-V

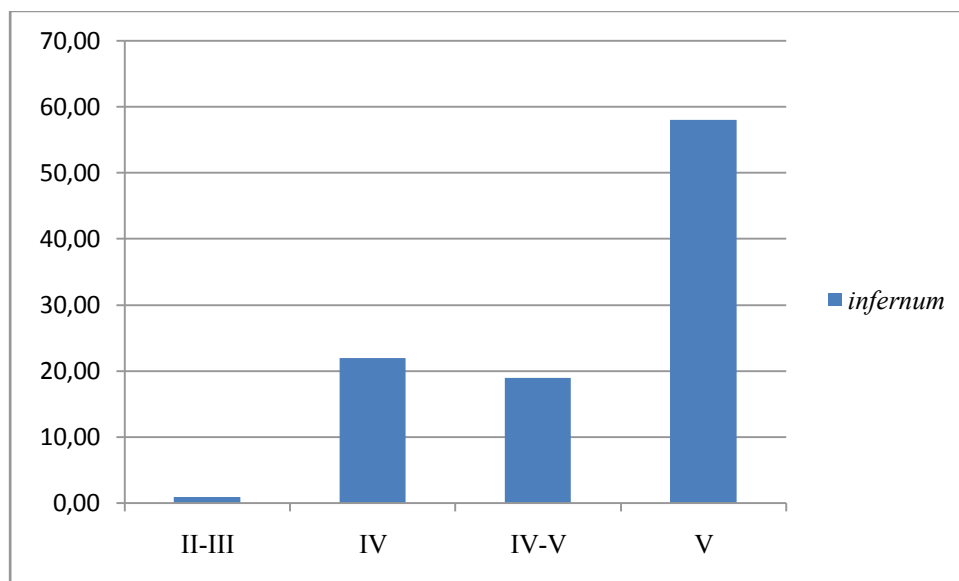


Grafico 2: *infernum* tra i secoli III- V

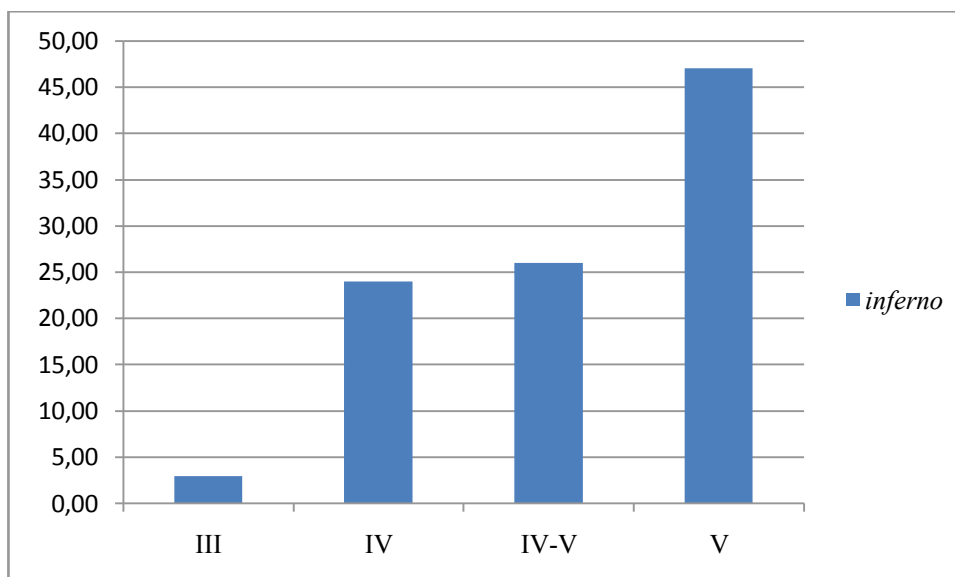


Grafico 3: inferno tra i secoli III -V

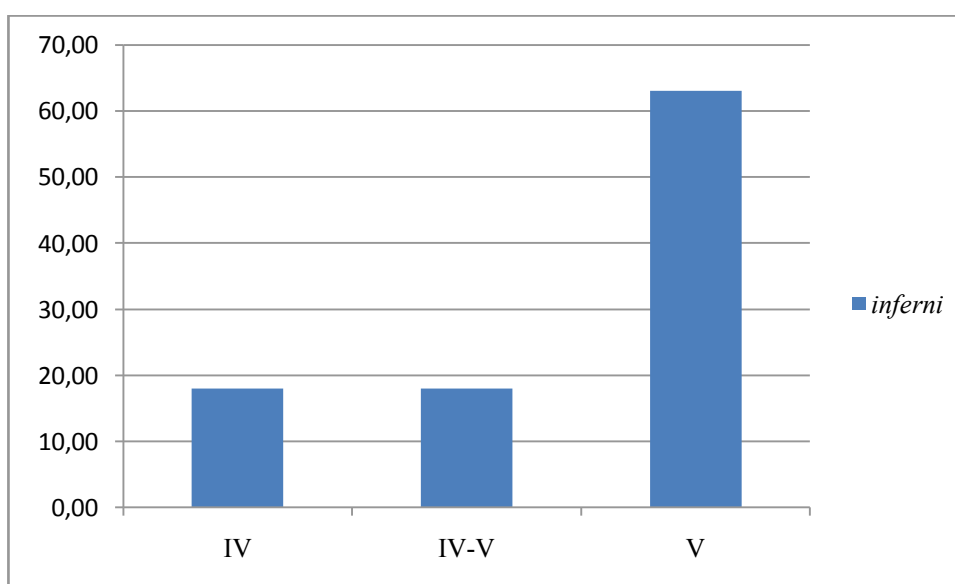


Grafico 4: inferni tra i secoli IV- V

Grafici 5- 6: ricorrenza del termine inferno al plurale tra i secoli III - V.

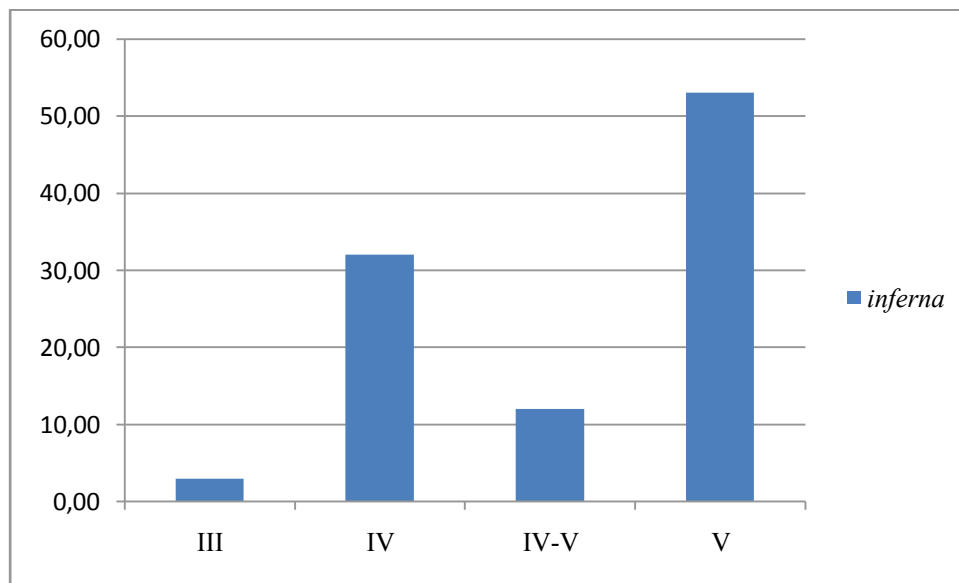


Grafico 5: *inferna* tra i secoli III -V

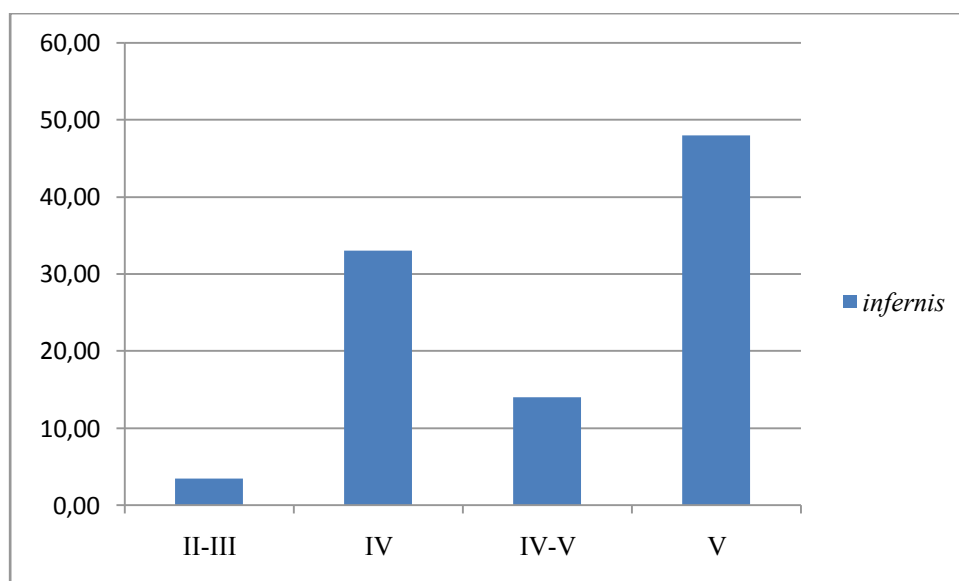


Grafico 6: *infernis* tra i secoli III - V

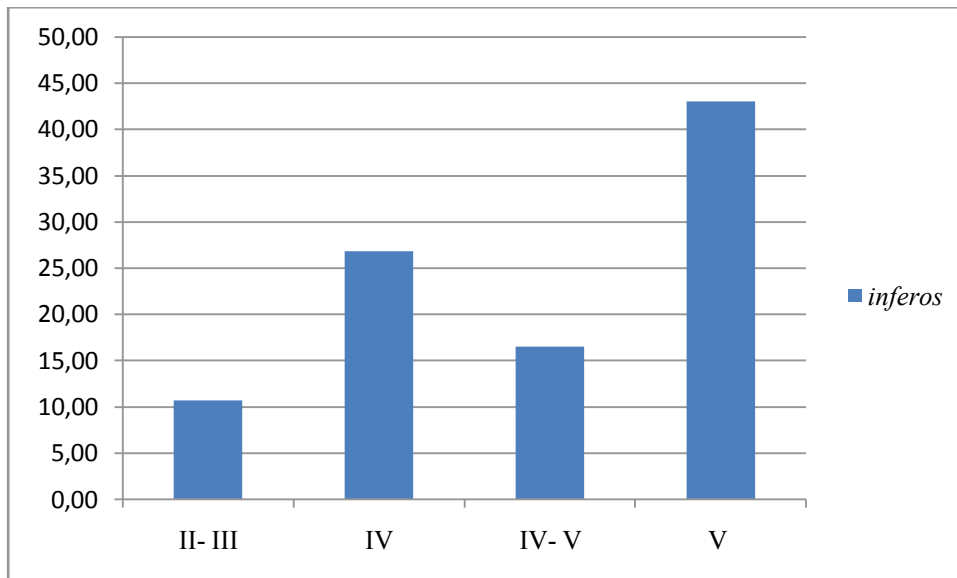


Grafico 7: l'espressione *apud inferos* tra i secoli III -V

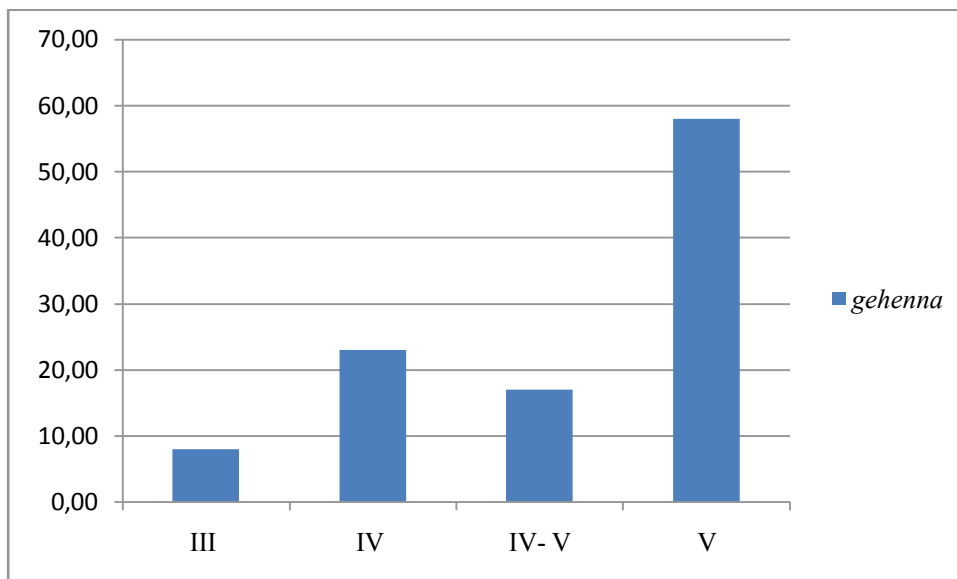


Grafico 8: la *gehenna* tra i secoli III- V

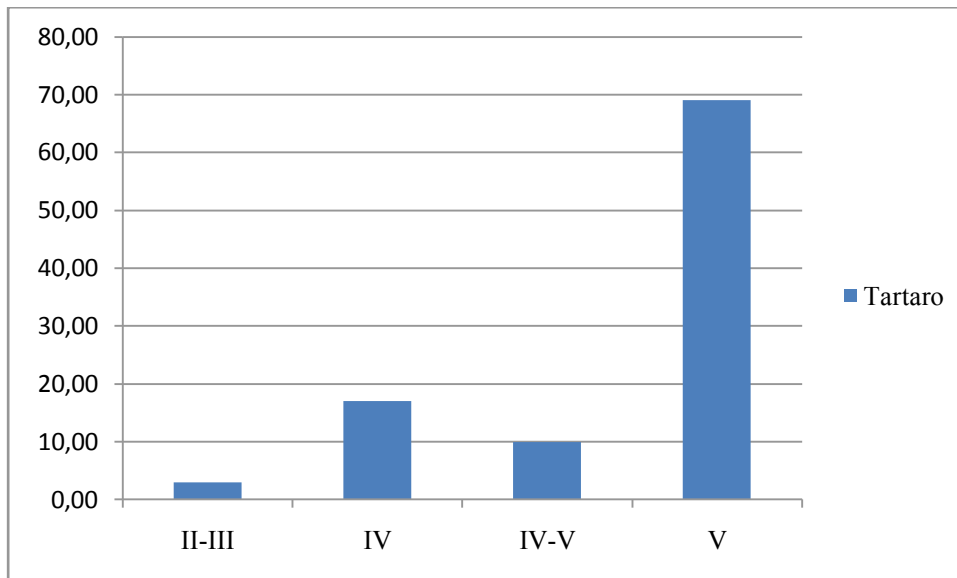


Grafico 9: il Tartaro tra i secoli III - V

Libro della Bibbia	Versione dei Settanta	Nuovo Testamento greco	Vulgata
Salmi 6, 6	<i>Αδη</i>	<i>Αδη</i>	<i>Inferno</i>
Salmi, 9, 18	<i>Αδην</i>	<i>Αδην</i>	<i>Infernum</i>
Salmi 15, 10	<i>Αδην</i>	<i>Αδην</i>	<i>Inferno</i>
Salmi, 29, 4	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Inferno</i>
Salmi, 30, 18	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Inferno</i>
Salmi 48, 15	<i>Αδη</i>	<i>Αδη</i>	<i>Inferno</i>
Salmi 54, 16	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>
Salmi 85, 13	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Inferno</i>
Salmi 87, 4	<i>Αδη</i>	<i>Αδη</i>	<i>Inferno</i>
Salmi 93, 17	<i>Αδη</i>	<i>Αδη</i>	<i>Inferno</i>
Salmi 113, 25	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>
Salmi 114, 3	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Inferni</i>
Salmi 138, 8	<i>Αδην</i>	<i>Αδην</i>	<i>Infernum</i>
Salmi 140, 7	<i>Αδην</i>	<i>Αδην</i>	<i>Infernum</i>
Proverbi 1, 12	<i>Αδης</i>	<i>Αδης</i>	<i>Infernus</i>
Proverbi 9, 18	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Inferni</i>
Proverbi 23, 14	<i>Θανατου</i>	<i>Θανατου</i>	<i>Inferno</i>
Isaia 5, 14	<i>Αδης</i>	<i>Αδης</i>	<i>Infernus</i>
Isaia 14, 15	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>
Isaia 28, 18	<i>Αδην</i>	<i>Αδην</i>	<i>Inferno</i>
Ezechiele 31, 16	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>
Ezechiele 31, 17	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>

Tabella 1: traduzione del termine Αδης nell'Antico Testamento²²⁰

²²⁰ www.bibindex.info/fr/biblical/list/correspondence

Libro della Bibbia	Nuovo testamento greco	Vulgata
Matteo 11, 23	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>
Luca 10, 15	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>
Luca 16, 22	<i>Αδη</i>	<i>Inferno</i>
Atti degli apostoli 2, 24	<i>Θανατου</i>	<i>Inferni</i>
Atti degli apostoli 2, 27	<i>Αδην</i>	<i>Inferno</i>
Atti degli apostoli 2, 31	<i>Αδην</i>	<i>Inferno</i>
II Epistola di Pietro 2, 4	<i>Ταρταρώζαζ</i>	<i>Inferni</i>
Apocalisse 1, 18	<i>Αδου</i>	<i>Inferni</i>
Libro di Ezdra III 4, 8	Nessuna traduzione	<i>Infernum</i>
Libro di Ezdra III 4, 40	Nessuna traduzione	<i>Inferno</i>
Libro di Ezdra III 8, 53	Nessuna traduzione	<i>Infernum</i>

Tabella 2: traduzione del termine Αδης nel Nuovo Testamento²²¹

²²¹ www.biblindex.info/fr/biblical/list/correspondence

La prima considerazione che si può fare, grazie all'analisi dei grafici, è la varietà di utilizzo della parola inferno sia al singolare che al plurale, maggiormente evidente nel V secolo quando, accanto agli inferi, si aggiunse il termine *infernus*.

I grafici delle pagine precedenti, inoltre, permettono di mostrare alcune osservazioni. La prima è che il termine “inferno” iniziò a diffondersi a partire dal IV secolo per trovare la sua massima circolazione nel V secolo. Per il periodo precedente è ancora utilizzato il termine al plurale *inferi*, *inferna* o *infernus*: l'espressione *apud inferos* è attestata al 10% (grafico n. 7) tra il II e il III secolo, evidenziando una percentuale più elevata rispetto alle parole *infernus* o *infernus* la cui ricorrenza è attestata a meno del 5% (grafici n. 1 e 2), e *inferni* e *inferna* che si trovano a meno del 3% (grafici n. 4 e 5). Le espressioni *inferna* e *infernus* non solo avevano valore nominale ma potevano essere impiegate anche con valore aggettivale: così sono state utilizzate da Tertulliano, affiancate a *supplicia* e *spiritibus*²²². L'utilizzo del plurale *infernus* e *inferna*, sia con valore aggettivale che nominale, si incrementò tra il IV e il V secolo.

Per ciò che riguarda il singolare “inferno”, questo iniziò a essere utilizzato sistematicamente a partire dal IV secolo, sottolineando come già in questo periodo gli inferi si stavano trasformando nell'inferno che conosciamo oggi. Il V secolo rappresenta l'apice dell'uso del termine inferno nelle differenti declinazioni: mentre il termine *infernus* si attesta a un 25,3% (grafico n.1), le espressioni *infernus*, *inferno* e il genitivo *inferni* sono quantificati rispettivamente al 58% (grafico n. 2), al 47% (grafico n. 3) e al 63% (grafico n. 4). Questo cambiamento nell'uso dell'inferno al posto degli inferi non è stato eclatante o, comunque, non ha comportato particolari cambiamenti essendo il primo la traduzione del secondo. Girolamo, infatti, quando tradusse la Bibbia in latino rese con inferno l'Adè e gli inferi citati rispettivamente della Bibbia dei Settanta e delle *Veteres* (tabelle 1 e 2).

Per ciò che riguarda le caratteristiche dell'inferno, queste possono essere illustrate grazie al genitivo singolare *inferni*. Che venisse impiegato in senso metaforico o considerato un vero e proprio luogo dell'aldilà, la sua connotazione venne illustrata con l'associazione dell'aggettivo *profundis/a/um*, impiegato in molte occasioni da Ambrogio di Milano (339/340- 397)²²³, Massimo di Torino (probabilmente il primo vescovo di Torino,

²²²*De test. an.* VI, 6, in Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, *Opera Catholica. De testimonio animae*, Brepols, CCSL, vol. I, Turnhout, 1954, p. 183; *De idol.* IV, 3, in Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, *Opera Montanistica. De idolatria*, Brepols, CCSL, vol. II, Turnhout, 1954, p. 1104.

²²³*Exp. ps.* VIII, 33, in Ambrosius, *Expositio psalmi CXVIII*, CSEL, vol. LXII, Wien, 1999, p. 169.

morto tra il 408 e il 423)²²⁴, Pietro Crisologo (vescovo di Ravenna morto tra il 449 e il 458)²²⁵, Agostino (354- 430)²²⁶, Girolamo (345/350- 419/420)²²⁷. Su 245 citazioni del genitivo *infernus* ne sono risultate 38 nella variante *profundus inferni*. L'inferno era raffigurato come una voragine secondo Paolino di Nola (morto nel 408)²²⁸ e avvolto dalle tenebre, sempre in linea con le caratteristiche dell'Ade presenti nella letteratura di età precedente²²⁹. Ma soprattutto il termine inferno venne associato alla punizione e ai supplizi: si trovano anche espressioni come *tormenta(is) inferni*²³⁰, *ignis inferni*²³¹, *ad fornacem inferni*²³².

Sebbene grazie a questa ricerca sia emersa l'esistenza del concetto di inferno come luogo del dolore e della punizione, tuttavia esso non presentava del tutto chiaramente la caratteristica dell'eternità della pena. Infatti è ancora impiegata, sulla base della dottrina della resurrezione dei corpi, la concezione della sentenza divina in seguito alla quale i peccatori sarebbero stati dannati nel fuoco eterno della *gehenna*.

Il termine *gehenna* ebbe un largo utilizzo ancora nel V secolo e venne impiegato sempre al singolare (grafico n. 8). Riprendendo quanto scritto nelle Sacre Scritture i Padri della Chiesa definirono con questo nome la sede del fuoco eterno e dello stagno infuocato

²²⁴ *Col. serm.*. XIV in Maximi Episcopi Taurinensis, *Collectionem sermonum antique*, Brepols, CCSL, vol. XXIII, Turnhout, 1962, p. 55.

²²⁵ *Col. serm.*. CXLIV, 5 in Sancti Petri Chrisologi, *Collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extravagantibus adiectis*, Brepols, CCSL, Vol. XXIVB, Turhout, 1982, p. 882.

²²⁶ *En. ps.* salmo XXXVI, sermo 1, 9 in Sancti Aurelii Augustini, *Enarrationes in psalmos I- L*, Brepols, CCSL, vol. XXXVIII, Turnhout, 1956, p. 343; *En. ps.* salmo LXXXVII, in Sancti Aurelii Augustini, *Enarrationes in psalmos LI- C*, Brepols, CCSL, vol. XXXIX, Turnhout, 1956, p. 1210; *En. ps.* salmo CXXI, 1, in Sancti Aurelii Augustini, *Enarrationes in psalmos C- CL*, Brepols, CCSL, vol. XL, Turnhout, 1956, p. 1081; *De civ. Dei*. XVIII, 44, in Sancti Aurelii Augustini, *De civitate Dei. Libri XI- XXII*, Brepols, CCSL, vol. XLVIII, Turhout, 1955, p. 61.

²²⁷ *Comm. His.* II, 5, 20; III, 7, 10; VIII, 26, 10, in S. Hieronimi Presbyteri Opera, *Opera exegetica. 2 commentariorum in Esaiam. Libri I- XI*, Brepols, CCSL, vol. LXXIII, Turnhout, 1963, pp. 77, 100; *Comm. Ezech.* X, 32, r. 784, 910, in S. Hieronimi Presbyteri Opera, *Opera exegetica 4. Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, Brepols, CCSL, vol. LXXV, Turnhout, 1964, p. 459; *Com. Osee.* III, 13, in S. Hieronimi Presbyteri Opera, *Opera exegetica 6. Commentarii in prophetas minores*, Brepols, CCSL, vol. LXXVI, Turnhout, 1969, p. 149.

²²⁸ *Ep.* XIII, 10, r.r. 6- 7 in Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani, *Epistulae*, CSEL, vol. XXIX, Wien, 1999, p. 92, : «*Homo totus quasi quadam inferni voragine sic graviore tristitia, ut apostolus ait, absorbeatur*».

²²⁹ Max. Taur., *Col. Serm.*, XII, p. 42: «*Cum sancts ergo martyribus quiescentes evadimus inferni tenebras*»; Hier., *Com. Eccl.* III, 18+, in Sancti Hieronimi Presbyteri Opera, *Pars I. Opera exegetica*, Brepols, CCSL, vol. LXXII, Turnhout, 1959, p. 281: «*Tamen non multum intererat perire cum corpore, vel inferni tenebris detineri*».

²³⁰ *En. ps.* LXXXV, 18, in Sancti Aurelii Augustini, *Enarrationes in psalmos I- L*, Brepols, CCSL, vol. XXXVIII, Turnhout, 1956, p. 1191: «*Quia liberavit se a tali bus peccatis per quae posset deduci ad tormenta inferni inferioris*».

²³¹ *Col. serm.*. CXXII, 5, in Sancti Petri Chrisologi, *Collectio Sermonum a Felice Episcopo Parata Sermonibus extravagantibus adiectis*, Brepols, CCSL, vol. XXIV A, Turhout, 1981, p. 734: «*Certe si te iam possidet totus ignis inferni*».

²³² *Com. Dan.* I, 3, rr. 730- 731, in Sancti Hieronimi Presbyteri Opera, *Pars I. opera Exegetica. Commentariorum in Daniele libri III (IV)*, Brepols, CCSL, vol. LXXV A, Turhout, 1964, p. 808: «*Iesum, qui ad fornacem descendit inferni*».

descritta nell'Apocalisse di Giovanni²³³. Il V secolo si configura come un periodo che oscillava tra l'uso dell'inferno come luogo di eterna dannazione e il luogo della temporanea reclusione. In questo arco cronologico, in effetti, sembra che la riflessione teologica iniziasse a ruotare non più tanto attorno al destino escatologico dell'anima quanto a quello individuale. A dimostrarlo è la diffusione di un testo conosciuto con il nome di *Visio Pauli*. Tuttavia la *gehenna* trova ancora ampia attestazione nei secoli IV e V, fattore che mostra come ancora fosse presente la teorizzazione dell'attesa della riunione dei corpi e delle anime e del Giudizio Universale

Accanto a questa eterogeneità nell'utilizzo di queste espressioni era presente anche il termine Tartaro soprattutto nel V secolo: assimilato sia all'inferno sia alla *gehenna*, tuttavia questo dimostra la conoscenza della letteratura precedente riguardante l'aldilà da parte dei Padri della Chiesa (grafico n. 9)²³⁴.

Tertulliano, per esempio, in polemica contro i pagani, citò il Tartaro definendolo come il "carcere delle pene infernali"²³⁵; Sant'Ambrogio mostrò di conoscere le figure di Cerbero, il Cocito, le Furie, i tormenti del Tartaro, sempre in chiave polemica contro la letteratura precedente²³⁶. Zeno di Verona scrisse che l'aldilà si costituiva di due parti, di una *duplicem viam*: una riservata agli empi, definita Tartaro, l'altra alle anime pie, gli Elisi²³⁷.

²³³ Ap. 20, 11- 15; Ireneo di Lyon definì il luogo dell'Apocalisse con il termine *gehenna*: *Adv. Haer.*, V, 35, 2, 72, in Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre V*, ed. Rousseau, vol. V/2, Paris, Cerf, 1969, pp. 446- 447: «*Et mors et inferi missi sunt in stagnum ignis, et esse stagnum ignis secundam mortem. Hoc autem est quod vocatur gehenna, quod dixit ignem aeternum*».

²³⁴ Sulla concezione del Tartaro che si dimostrò un sinonimo di inferno cfr. Baudry, *Le Tartare*, pp. 87- 104.

²³⁵ *Apol.* XI, 11, l. 52: «*In inum Tartarum demerserint, quem carcerem poenarum infernarum, cum vultis, affirmatis*», (Tertulliano, *Difesa del cristianesimo*, ed. Carpin, Roma-Bologna, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, 2008, p. 186).

²³⁶ *De bono mortis*, VIII, 33, in Sant'Ambragio, *Opere esegetiche III*, ed. Moreschini, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Roma, Città Nuova Editrice, 1982, p. 176- 177.

²³⁷ *Tract.* I, 2, 3, in Zenonis Veronensis, *Tractatus*, Brepols, CCSL., vol. XXII, Turhout, 1971, pp. 15- 16: «*Duplicem viam apud inferos ponunt: impiorum unam, quae ducit in Taartarum, piorum aliam, quae ducit ad Elisium*»; sulla concezione del Tartaro che si dimostrò un sinonimo di inferno cfr. Baudry, *Le Tartare*, pp. 87- 104.

3.3 La struttura dell'aldilà nei primi secoli cristiani

La dottrina cristiana del II e III secolo riteneva che l'inferno corrispondesse agli inferi e che si presentasse come la sede temporanea dove le anime attendevano il Giudizio Universale. La scelta di analizzare le opere di Tertulliano e, come si vedrà al capitolo successivo, di Agostino è motivata dalla ragione che entrambi mostrano attenzione al momento successivo alla morte: mentre il primo, riprendendo l'insegnamento presente in Luca, 16, 19- 31, separò le due aree del premio e della punizione, pur collocandole sempre all'interno degli inferi, il secondo riflettè circa la possibilità di separare anche da un punto di vista geografico il seno di Abramo²³⁸.

Tra il II e il III secolo Tertulliano (Cartagine 160- 220) si impegnò attivamente e intensamente all'interno della comunità cristiana africana nella difesa del cattolicesimo contro lo gnosticismo e, soprattutto, il marcionismo: la sua assiduità fu rivolta, infatti, nella difesa di quel cristianesimo che, a detta dell'autore cartaginese, diede un notevole contributo alla prosperità dell'impero romano²³⁹. Tertulliano sosteneva che l'impero fosse un'istituzione voluta da Dio e, in quanto tale, l'apporto dei cristiani nel suo progresso e nel mantenimento della sua stabilità fu molto importante e decisivo²⁴⁰. Per questo motivo l'apologeta cristiano fu molto duro nelle accuse contro i pagani, rei di sostenere una religione e pratiche idolatriche che ostacolavano il benessere dello Stato²⁴¹. La sua severità si spinse a un punto tale da ritenere che, al momento della fine del mondo, quando fosse giunto il Giudizio Universale, i corpi degli empi e dei pagani sarebbero bruciati nel fuoco eterno della *gehenna*.

Le opere che presentano in termini più dettagliati le idee inerenti alla sfera dell'aldilà sono tre: l'*Apologeticum*, composto tra il 197 e il 200, l'*Adversus Marcionem*, redatto intorno al 200 il *De anima*, scritto tra il 203 e il 212. Nel primo l'autore si impegnò nel tentativo di affermare il dogma della resurrezione dei corpi e del Giudizio Universale²⁴², mentre all'interno degli ultimi due è presente una riflessione riguardante la sfera del *post-mortem*.

Tertulliano concepiva l'aldilà in senso dualistico sostenendo che dopo la sentenza divina le anime dei giusti sarebbero state accolte in paradiso, mentre quelle degli empi nel fuoco eterno della *gehenna*. Tale posizione rifletteva quella sostenuta quasi un secolo

²³⁸*Infra*, pp. 115- 119.

²³⁹Colot, *Africain, romain et chrétien*, pp. 167- 184 ; Fredouille, *Tertullien et l'Empire*, pp.111- 131.

²⁴⁰Fredouille, *Tertullien et l'Empire*, pp. 113- 114: quando Tertulliano scrisse le sue opere, all'epoca dei Severi, l'Africa romana raggiunse il suo apogeo.

²⁴¹*Ibidem*, p. 129.

²⁴²Colot, *Africain, romain et chrétien*, p. 176.

prima da Ireneo, vescovo di Lyon (130- 203), il quale riteneva che con la seconda venuta di Cristo, vale a dire con il Giudizio Universale, tutti gli empi, gli apostati, i prevaricatori, gli ingiusti, gli iniqui e i blasfemi sarebbero stati scaraventati nel fuoco eterno, mentre ai giusti, i santi e coloro che avessero osservato i comandamenti divini sarebbe stata concessa la gloria eterna²⁴³. Riprendendo il capitolo 20 dell'Apocalisse di Giovanni, Ireneo definì la *gehenna* quello stagno di fuoco dove sarebbero stati scaraventati i diavoli e tutti gli empi²⁴⁴. Ma prima della resurrezione e del giudizio universale, quale era il destino delle anime? Mentre le anime dei martiri sarebbero ascese direttamente al cielo, per tutte le altre non specifica esattamente dove potessero trovarsi, forse nell'Ade, in un luogo neutrale, senza distinzione sulla base dei peccati²⁴⁵.

Tertulliano riprese queste posizioni concentrandosi, dunque, sulla resurrezione dei morti e sulla destinazione estrema delle anime unificatesi ai corpi dopo la sentenza di Dio, tematica alla quale dedicò un'opera composta tra il 208 e il 212, il *De resurrectione mortuorum* rientrante nel gruppo delle opere polemico- dottrinarie²⁴⁶. Secondo Tertulliano, infatti, le anime dei martiri avrebbero avuto accesso diretto al paradiso²⁴⁷.

Tuttavia, egli propose anche una riflessione sul destino delle anime subito dopo la morte e una descrizione, seppur breve, dell'oltretomba. Una rappresentazione dell'Ade si ritrova nel *De anima* trattato composto per rispondere alle filosofie gnostiche che credevano nella metempsicosi, ossia a un processo di reincarnazione dell'anima per la sua purificazione²⁴⁸. Secondo Tertulliano l'anima sarebbe stata composta di materia: la prova della corporalità dell'anima era fornita dal racconto della parabola del povero Lazzaro e del ricco²⁴⁹ in cui il premio e la punizione riservate ai due protagonisti, rispettivamente nel

²⁴³ *Adv. haer.* I, 10, in Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre I*, ed. Rousseau- Doutreleau, vol. II, Paris, Cerf, SC.264, 1979, pp. 156- 159: «*Et iudicium iustum in omnibus faciat, spiritalia quidem nequitiae et angelos transgressos atque apostatas factos et impios et iniustos et iniquos et blasphemos homines in aeternum ignem mittat, iustis autem et aequis et praecepta eius servantibus et in dilectione eius perseverantibus, quibusdam quidem ab initio, quibusdam autem ex paenitentia, vitam donans incorruptelam loco muneris conferat et claritatem aeternam circumdet*»; *Adv. Haer.* IV, 1, pp. 754- 755: «*Ignis enim aeternus, et quae de caelo revelabitur ira Dei a facie Domini nostri*».

²⁴⁴ *Adv. haer.* V, 35, 2, pp. 446- 447: «*Et mors et inferi missi sunt in stagnum ignis, et esse stagnum ignis secundam mortem. Hoc autem est quod vocatur gehenna, quod Dominus dixit ignem aeternum. Et si quis, inquit, non est inventus in libro vitae scriptus, missus est in stagnum ignis*»; Orbe, *Introduction à la théologie*, p. 1470.

²⁴⁵ *Adv. haer.* IV, 33, 9, in Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre IV*, éd. Rousseau, vol. IV/2, SC. 100 b, Paris, Cerf, 1965, pp. 820- 821; Filoramo, *Enfer*, p. 816.

²⁴⁶ Sinisclaco, *Ricerche sul "De resurrectione"*, pp. 13, 40- 41: l'autore pone la datazione dell'opera al periodo tra il 211 e il 212; sulla dottrina della resurrezione cfr *Ibidem*, pp. 101- 167.

²⁴⁷ Del medesimo avviso anche Cipriano di Cartagine, il quale espresse l'idea che i martiri accedevano direttamente in paradiso subito dopo la morte: Brown, *Il riscatto dell'anima*, pp. ; Gonzalez, *The fate of the dead*, pp. 69- 71.

²⁴⁸ Kitzler, *Tertullian's Concept of the Soul*, p. 44.

²⁴⁹ Lc. 16, 19- 31.

seno di Abramo e agli inferi, sarebbero stati reali²⁵⁰. Questa esplicazione era legata al fatto che Tertulliano sosteneva una interpretazione letterale dei testi sacri mentre si opponeva a quella allegorica: ammettere l'immaterialità di questi due luoghi dopo la morte avrebbe voluto significare ammettere l'errore delle Sacre Scritture²⁵¹. Le teorie sull'aldilà sono trattate nell'ultima parte del testo dai capitoli 42 al 58. L'anima subito dopo la separazione dal corpo non vagava sulla terra o si reincarnava in un altro corpo ma risiedeva agli inferi, dove subiva, se peccatrice, la punizione del fuoco:

*Dolet apud inferos anima cuiusdam et punitur in flamma et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat solarium roris*²⁵².

La punizione si esplica non solo attraverso il fuoco ma anche attraverso la sofferenza della sete, per combattere la quale il ricco chiede a Lazzaro un po' di quel refrigerio sotto forma di acqua che permette al povero di essere felice. Al capitolo 55 ricorre una descrizione della geografia esterna degli inferi, concepiti non tanto simili a una caverna vuota quanto a una vasta regione collocata all'interno della terra, nascosta nelle profondità delle sue viscere:

*Nobis inferi non nuda cavitas nec subdivalis aliqua mundi sentina creduntur, sed in fossa terrae et in alto vastitas et in ipsis visceribus eius abstrusa profunditas*²⁵³.

È interessante notare come la sede dei morti fosse collocata non al di fuori, bensì all'interno dei confini della terra, *in fossa terrae et in ipsis visceribus*. La collocazione degli inferi e poi dell'inferno all'interno dei confini terrestri proseguì nella letteratura latina dei secoli successivi sino al VI secolo, in particolare con Gregorio Magno che individuava nei vulcani l'ingresso del regno dell'eterna punizione²⁵⁴. Questo rifletteva il pensiero dell'epoca che interpretava l'inferno come la terra stessa, in cui l'anima era imprigionata

²⁵⁰Kitzler, *Tertullian's Concept of the Soul*, p. 53.

²⁵¹Kitzler, *Tertullian's Concept of the Soul*, p. 53; Siniscalco, *Ricerche sul «De resurrectione»*, pp. 126- 129.

²⁵²*De an.* VII, 1, in Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, *Pars II. Opera Montanistica. De anima*, Brepols, CCSL, vol. II, Turhout, 1954, p. 790: «Presso gli inferi l'anima di quel ricco soffre, nel fuoco viene punita, torturata nella lingua e implora un sollievo in forma di acqua dal dito dell'anima beata».

²⁵³*De an.* LV, 1, pp. 861- 862: «Non crediamo che gli inferi siano una vuota caverna né una cloaca all'aria aperta in qualche parte del mondo, ma sono una caverna dentro una fossa della terra, la cui vastità si estende verso l'alto e si trova nascosta nelle parti più profonde di essa».

²⁵⁴*Infra*, pp. 219- 229.

all'interno del corpo da cui avrebbe potuto liberarsi con la morte. Si sovrapposero, dunque, due visioni, una metaforica, che vide appunto la terra come un inferno per l'anima imprigionata dentro al corpo, e quella escatologica collegata al destino dell'anima dopo la morte.

Gli inferi erano suddivisi in due luoghi: il seno di Abramo e gli inferi:

*Omnis ergo anima penes inferos? Inquis. Velis ac nolis, et supplicia iam illic et refrigeria: habes pauperem et divitem*²⁵⁵.

Coloro che si trovavano nel seno di Abramo, luogo del riposo e del refrigerio, ricevevano il conforto dell'acqua mentre coloro che si trovavano agli inferi ricevevano la punizione del fuoco²⁵⁶. Il termine *inferi*, in Tertulliano, sembra avere un significato ambiguo in quanto venne utilizzato sia per indicare l'Ade sia per indicare il luogo dei supplizi. Un altro problema è posto dalla figura del seno di Abramo della quale non è chiaro se facesse parte degli inferi o se, al contrario, si trovasse al di fuori di essi. Nel *De anima* l'autore sembrò affermare che il seno di Abramo potesse essere collocato all'interno degli inferi. Una visione differente viene affermata nell'*Adversus Marcionem* che Tertulliano redasse in risposta alle teorie di Marcione il quale sosteneva che il seno di Abramo fosse parte integrante degli inferi: «*Sed Marcion (...) utramque mercedem creatoris sive tormentis sive refrigerii apud inferos determinat eis positam, qui legi et prophetis oboedierint, christi vero et de sui caelestem definit sinum et portum*»²⁵⁷. Marcione motivò questa teoria basandosi sulla possibilità, per i due protagonisti della parabola, di comunicare l'uno con l'altro nelle due sedi dell'aldilà, teoria smentita da Tertulliano che rispose che tra i due venne posto un grande abisso²⁵⁸. Nel paragrafi seguenti l'apologeta cartaginese affermò:

²⁵⁵ *De an.* LVIII, 1, pp. 867- 868: «Dunque tutte le anime subiscono i castighi? disse. Che tu voglia o non voglia, in quel luogo ci sono sia i supplizi che il refrigerio: questo avevano il ricco e il povero».

²⁵⁶ *De an.* VII, 1, p. 790.

²⁵⁷ *Adv. Marc.* IV, 11, in Tertullien, *Contre Marcion. Livre IV*, ed. Claudio Moreschini, vol. IV, SC 456, Paris, Cerf, 2001, p. 422- 423: «Ma Marcione ritiene che entrambe le retribuzioni del creatore, o tormento o refrigerio, siano poste agli inferi».

²⁵⁸ *Adv. Marc.* IV, 34, 11, n. 7 pp. 422- 423: «*Aliud enim inferi, ut puto, aliud quoque Abrahe sinus. Nam et magnum ait intercedere regiones stata profundum et transitum utrimque prohibere*»; sul marcionismo e le teorie del suo ideatore cfr. Simonetti, *Marcionismo*

*Eam itaque regionem, sinum dico Abrahe, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebere animabus iustorum*²⁵⁹.

Il seno di Abramo non faceva parte dei cieli del paradiso, tuttavia, si trovava più in alto rispetto agli inferi, era *sublimiorem inferis*²⁶⁰. L'autore se non fu chiaro circa l'ubicazione esatta della sede del refrigerio, tuttavia definì il seno di Abramo un luogo posto più in alto, *sublimiorem inferi* e provvisorio dove le anime dei giusti attendevano il Giudizio Universale per ottenere il premio finale. La caratteristica della provvisorietà viene espressa al paragrafo 13 dell'opera:

*Interim refrigerium praebere animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat*²⁶¹.

La temporalità della pena o del premio dunque della condizione delle anime agli inferi viene espressa attraverso l'avverbio *interim*. Il medesimo concetto si ritrova anche nel paragrafo successivo in cui Tertulliano, per rafforzare il senso, aggiunse l'attributo *temporalis*:

*Cur non capiat sinum abrahe dici temporale aliquod animarum fidelium receptaculum in quo iam delinietur futuri imago ac candida quaedam utriusque iudicii prospiciatur?*²⁶².

Non solo gli inferi erano temporanei e lasciavano l'anima in uno stato d'attesa: Tertulliano, in questo passo, contempla la possibilità che quanto accadeva agli inferi, ovvero la punizione e il premio, nonché la divisione delle anime, rappresentasse un'anticipazione di quanto si sarebbe verificato con la resurrezione dei corpi.

²⁵⁹ *Adv. Marc.* IV, 34, 13, in Tertullien, *Contre Marcion*, pp. 424- 425 : «Dunque io affermo che in questa regione il seno di Abramo, sebbene non si trovi in cielo, è tuttavia in una parte più elevata rispetto agli inferi, e offre una consolazione provvisoria alle anime dei giusti»; Moreira, *Heaven's purge*, p. 25.

²⁶⁰ Crouzel, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, p. 292.

²⁶¹ *Adv. Marc.* IV, 34, 13, rr. 117- 119, in Tertullien, *Adversus Marcionem*, pp. 424- 425: « Offre una consolazione provvisoria alle anime dei giusti, fino al momento in cui la fine dei tempi realizza la resurrezione di tutti i corpi con la completezza della retribuzione».

²⁶² *Adv. Marc.* IV, 34, 14, rr. 129- 132, in Tertullien, *Contre Marcion*, pp. 424- 427: «Perché non si può tollerare che il seno di Abramo sia definito il ricettacolo temporale delle anime dei fedeli, un ricettacolo in cui è già delineata l'immagine futura e candida di alcune anime e si prevede l'immagine del giudizio di entrambe? ».

Sulla collocazione degli inferi, Girolamo ritenne che questi (definiti dal teologo “inferno”) fossero divisi in due parti, la prima parte costituita dal seno di Abramo dove trovavano consolazione le anime dei giusti, la seconda dalla sede in cui venivano punite quelle peccatrici:

*Mors est quo anima separatur a corpore; infernus, locus quo animae recluduntur, sive in refrigerio, sive in poenis, pro qualitate mortuorum*²⁶³.

Girolamo spiegò che il seno di Abramo si trovava all'interno degli inferi, tuttavia non fu esplicito circa la struttura interna e la sua posizione rispetto al luogo della punizione. Per quanto riguarda la posizione di Agostino su questo argomento si parlerà nel prossimo capitolo. Nel capitolo precedente si è affermato che nella parabola di Lazzaro il ricco aveva sollevato gli occhi verso l'alto in direzione di Lazzaro per chiedergli una goccia d'acqua che rinfrescasse la sua lingua²⁶⁴, lasciando presumere che il seno di Abramo si potesse trovare in una posizione più elevata degli inferi. I Padri della Chiesa conoscevano, ovviamente, questo racconto e, sebbene non avessero dato alcuna indicazione specifica riguardo a questo problema, ebbero sicuramente la consapevolezza dell'esistenza di una gerarchia dei due luoghi. Semplicemente è possibile che, nelle circostanze in cui scrissero, non fu loro interesse esprimerlo.

In un contesto culturale che dedicava attenzione alla destinazione dell'anima e dei corpi dopo il Giudizio Universale è normale trovare rappresentata la *gehenna*, il luogo del supplizio eterno, la cui punizione era inflitta attraverso il fuoco. Se dalla Bibbia la sua descrizione fu imprecisata, questa divenne oggetto della riflessione di Tertulliano il quale nell' *Apologeticum*, opera di condanna verso i filosofi pagani che irridevano Dio e ne negavano l'esistenza, diede una descrizione più definita.

I capitoli dedicati alla *gehenna* sono quelli tra il 47 e il 50 in cui veniva smentito il pensiero filosofico pagano per affermare la validità di quello cristiano. Nel capitolo 47 Tertulliano descrisse la *gehenna* come un luogo sotterraneo molto simile al fiume Pirifligetonte degli antichi, un luogo composto di fuoco misterioso per il castigo degli empi,

²⁶³In Osee. III, 14.15, rr. 313- 315, in S. Hieronimi presbiteri opera, *Opera exegetica 6. Commentarii in prophetas minores. In Osee*, Brepols, CCSL. vol. LXXVI, Turnhout, 1969, p. 149: «La morte è quel momento in cui l'anima si separa dal corpo; l'inferno è quel luogo dove vengono rinchiuso le anime, o nel refrigerio o tra i supplizi, in base ai propri meriti».

²⁶⁴Lc. 16, 23- 24.

dei profani, di quanti, quindi, non erano integri davanti a Dio, sostanzialmente per coloro che erano rimasti pagani, rifiutando la conversione:

*Et gehennam si comminemur, quae est ignis arcani subterraneus
ad poenam thesaurus, proinde decachinnamur*²⁶⁵.

L'aggettivo *subterraneus* sembra indicare che la *gehenna* potesse trovarsi nei luoghi ancora più inferiori agli inferi. Tuttavia Tertulliano, insistendo sul momento del Giudizio Universale, pose una cesura tra gli inferi e la *gehenna*, affermando che quest'ultima si sarebbe manifestata solo dopo la resurrezione dei corpi²⁶⁶.

Il fondamento dell'esistenza del fuoco eterno, inoltre, era dato dai vulcani, ossia da quei monti al cui interno divampava quel fuoco che, pur bruciandoli, non li consumava. Allo stesso modo, prosegue Tertulliano, anche il fuoco eterno della *gehenna* puniva i corpi risorti senza distruggerli:

*Adeo manent montes semper ardentis, et qui de caelo tangitur,
saluus est, ut nullo iam igni decinerescat: hoc erit testimonium
ignis aeterni, hoc exemplum iugis iudicii poenam nutrientis.
Montes uruntur et durant: quid nocentes et dei hostes?*²⁶⁷.

Questa similitudine ricorre anche nel *De paenitentia*, composto intorno al 204 in cui Tertulliano si pronunciò in tema di penitenza, comportamento utile al raggiungimento del perdono di Dio e della vita eterna. Al capitolo XII dell'opera la *gehenna* viene descritta come il luogo del fuoco eterno, della cui esistenza i vulcani erano la testimonianza, e il cui effetto era pari alla distruzione delle città vicine:

*Gehennam in corde considera, quam tibi exomologesis extinguet,
et poenae prius magnitudinem imaginare, ut de remedii adoptione*

²⁶⁵ *Apol.* XLVII, 12, in Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars I. opera catholica. Apologeticum, Brepols, CCSL, vol. I, Turnhout, 1954, pp. 164- 165 (Tertulliano, *Difesa del cristianesimo*, ed. Sordi-Caprin- Morani, Roma- Bologna, Edizioni San Clemente- Edizioni Studio Domenicano, 2008, pp. 378- 379: «E se minacciamo la *gehenna*, ossia il luogo sotterraneo misterioso per il castigo, veniamo parimenti beffeggiati»).

²⁶⁶ *Apol.* XLVIII, 13, p. 168; Crouzel, *L'Hades et la gehenne selon Origene*, p. 292.

²⁶⁷ *Apol.* XLVIII, 15, in Tertulliano, *Difesa del cristianesimo*, pp. 390- 391: «In effetti i monti permangono pur ardendo per sempre, e chi è colpito con folgore dal cielo rimane intatto da non essere più cremato con nessun altro fuoco. Ciò è testimonianza del fuoco eterno; esempio del giudizio eterno che alimenta la pena. I monti bruciano e tuttavia permangono. Che cosa sarà dei colpevoli e dei nemici di Dio?».

*non dubites. Quid illum thesaurum ignis aeterni existimamus, cum fumariola quaedam eius tales flammaram ictus suscitent, ut proximae urbes aut iam nullae extent aut idem sibi de die sperent? Dissiliunt superbissimi montes ignis intrinsecus feti et, quod nobis iudicii perpetuitatem probat, cum dissiliant, cum devorentur, numquam tamen finiuntur*²⁶⁸.

La *gehenna* assume, anche in questo passo, l'aspetto dei vulcani: il momento del Giudizio Universale viene descritto alla stregua di un'eruzione vulcanica che sotterra le città vicine, i cui vulcani contengono un fuoco eterno che, sebbene bruci al loro interno, non li consuma ma li mantiene intatti per l'eternità. Allo stesso modo funziona la pena della *gehenna* che brucia i corpi dei peccatori senza consumarli, in un tormento senza fine.

Nei secoli successivi venne assunta la stessa posizione riguardante l'organizzazione dell'aldilà secondo la quale gli inferi si configuravano come un luogo di attesa del Giudizio Universale: anche Lattanzio (260- 330), conterraneo di Tertulliano, del quale recepi le opere, affermò che dopo un soggiorno agli inferi l'anima avrebbe conosciuto il giudizio finale di Dio²⁶⁹.

Con il passare dei secoli gli autori rimasero la dimensione punitiva dell'inferno il quale cominciò a essere descritto come la sede in cui l'anima subiva un castigo che si presentava come un anticipo della sentenza della dannazione finale. Tuttavia il discorso non è così semplice poiché le anime potevano avere la possibilità di salvarsi attraverso il passaggio nel fuoco purgatorio. Pertanto il dualismo dell'aldilà diviso tra inferno e seno di Abramo venne posto in discussione dall'inserimento di questa eventualità. Ambrogio, per esempio, parla dell'importanza del passaggio attraverso il fuoco per entrare in paradiso: si tratta di una spada di fuoco, un *gladium igneum versatile*, che avrebbe salvato le anime che dimostrarono umiltà e carità, mentre avrebbe scaraventato al fuoco eterno della *gehenna* tutte le altre. Tale fuoco avrebbe bruciato più durevolmente le anime sulla base dei peccati

²⁶⁸ *De paen.* XII, 1- 3, in Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars I. opera catholica. De paenitentia, Brepols, CCSL, vol. I, Turnhout, 1954, p. 339: «Pensa nel tuo cuore alla *Gehenna*, che l'esomologèsi (atto di confessione) estingue per te; e immagina la grandezza della pena, affinché non dubiti nell'adottare tale rimedio. Che cosa riteniamo sia quella fonte inesauribile di fuoco eterno, quando quei suoi crateri lanciano tali getti di fiamme, tali che le città ormai non esistono più oppure si aspettano ogni giorno la stessa sorte? Quei superbi monti di fuoco si precipitano al proprio interno e, questo prova a noi la perpetuità del giudizio, quando si ritirano su loro stessi, anche se si consumano, tuttavia mai si esauriscono».

²⁶⁹ *Div. inst.* VII, 14, 3, in Lactancio, *Instituciones Divinas. Libros IV- VII*, ed. Sanchez Salor, Madrid, Gredos, 1990, pp. 316- 317.

commessi²⁷⁰. Ambrogio non dedicò molte parole per la descrizione degli inferi ma si limitò a definirli alla stregua dell'Ade di età antica, ovverosia un luogo dove le anime attendevano il Giudizio Universale: il vescovo di Milano nel *De bono mortis* affermò che le anime subito dopo la morte si recavano nell'Ade, il luogo dove non si vedeva, che in latino veniva traslato con il termine inferno²⁷¹. Tuttavia l'autore, senza approfondire ulteriormente, ammise che le anime attendevano il Giudizio Universale, alcune tra i tormenti, altre nel godimento dei premi:

*Ergo dum expectatur plenitudo temporis, expectant animae
remunerationem debitam alias manet poena, alia gloria: et tamen
nec illae interim sine iniuria nec istae sine fructu sunt*²⁷².

Dalla concezione dell'Ade come regno dei morti Ambrogio trasse ispirazione per impiegare l'inferno come una metafora del mondo terreno che imprigionava l'anima, come si vedrà nel prossimo paragrafo.

²⁷⁰Ep. XX, 12- 13, in Sant'Ambrogio, *Opere esegetiche, VIII/II. Commento al salmo CXVIII (Lettere XII-XXII)*, Pizzolato Luigi Franco (ed.), Milano- Roma, Biblioteca ambrosiana- Città nuova editrice, 1987, pp. 332- 333: «*Qui hic habuerit caritatis ignem, illic ignem gladii timere non poterit. (...) Sed ille examinabitur ut argentum, ego examinabor ut plumbum; donec plumbum tabescat ardebor. Si nihil argenti in me inventum fuerit, heu me! In ultima inferna detrudar aut ut stipula totus exurar*».

²⁷¹*De bono mortis* X, 45, in Sancti Ambrosii Opera, *De bono mortis*, CSEL vol. XXXII/ 1, Vienne, 1897, pp. 741- 742: «*Satis fuerat dixisse illis quod liberatae animae de corporibus Αἰδην peterent, id est locum, qui non videretur, quem locum latine infernum dicimus*».

²⁷²*De bono mortis* X, 47, pp. 742- 743: «*Pertanto mentre si attende il completamento dei tempi, le anime attendono la remunerazione dovuta. La pena attende alcune, la gloria attende altre. E, tuttavia, temporaneamente né l'una resta senza ingiuria, né l'altra senza il premio*».

3.4 Gli inferi e la metafora del male.

Con il IV- V secolo la situazione sembrò cambiare leggermente. Infatti, come si è visto dai grafici, il termine “inferno” iniziò a essere utilizzato un maggior numero di volte rispetto ai secoli precedenti come sinonimo di “inferi”: era, dunque, il luogo dove le anime subivano le punizioni in attesa del Giudizio Universale. Tuttavia, se da una parte, l’inferno non rappresentò altro che la traduzione del termine *inferi*, indicando, dunque il regno dei morti temporaneo che avrebbe compreso anche il seno di Abramo, dall’altra iniziò a manifestarsi quella tendenza per cui l’inferno venne in qualche modo assimilato alla *gehenna*. Riguardo a quest’ultimo punto si dirà nel capitolo successivo, in cui si evidenzierà il contributo di Agostino il quale utilizzò la rappresentazione del ricco che bruciava all’inferno come strumento di minaccia per l’anima nella sfera del *post-mortem*. In questa parte ci si dedicherà invece a una delle rappresentazioni dell’inferno come una metafora del male e, per illustrare la quale, i Padri della Chiesa utilizzarono come modello anche elementi tratti dal campo del diritto.

L’inferno, sebbene rappresentasse anche la sede della punizione, ancora nel IV secolo venne concepito come il luogo di attesa temporanea, la sede spirituale dei morti, differente dalla *gehenna* dove bruciava un fuoco materiale che avrebbe punito i corpi dei dannati²⁷³.

Per esplicitare meglio l’idea della metafora della condizione di afflizione del genere umano, i Padri della Chiesa si servirono in diverse occasioni anche dell’episodio della discesa agli inferi di Cristo il quale salvò gli spiriti dall’oscurità delle tenebre infernali: in questo modo i predicatori cercarono di esortare i cristiani a liberarsi dal peccato e seguire gli insegnamenti di Dio in modo tale da raggiungere la salvezza.

La dimostrazione della provvisorietà e della tenebrosità dell’inferno in questo periodo è ricavabile anche da un altro aspetto, vale a dire la sua associazione con il carcere: l’inferno, infatti, venne descritto come una prigione oscura e tenebrosa in cui si attendeva la sentenza finale.

Nei prossimi paragrafi si mostrerà l’utilizzo di questi due concetti e come risultarono funzionali all’esplicazione della concezione dell’aldilà che prevaleva ancora nel IV secolo.

²⁷³Su questo insisterà molto Agostino nel *De civitate Dei*, al capitolo XXI, oltre che nel *De genesi ad litteram*: cfr *infra*, pp. 119- 124.

3.4.1 L'inferno e il carcere: la semantica del diritto

La visione dell'inferno venne esplicitata dagli autori di questo periodo attraverso l'associazione con il carcere e dall'utilizzo di una terminologia che rimandava al diritto romano.

I Padri della Chiesa descrivevano il momento del giudizio come un processo all'interno di un tribunale in cui il presunto colpevole attendeva la sentenza definitiva. Dio veniva paragonato a un *iudex* che decideva la pena per il condannato, il peccato era definito un delitto, il diavolo era l'accusatore e il momento del giudizio divino era definito anche tribunale dove le anime si recavano in attesa del verdetto finale²⁷⁴.

Lo stesso discorso può farsi anche per l'inferno al quale vennero associati elementi che afferivano al sistema penitenziario romano: le carceri e le catene. Non si tratta di un discorso nuovo all'interno della storiografia moderna: è già stato messo in evidenza come la chiesa della tarda antichità rimarcasse l'associazione inferno- carcere originata dalla situazione del sistema carcerario dell'epoca e dalle condizioni in cui vivevano i carcerati diventando così un *topos* letterario che trovò ampia diffusione²⁷⁵.

Lungo i secoli III- V non era raro trovare l'accostamento dell'inferno al carcere. Vi erano i *vincula*, le catene, espressione che indicava la condizione delle anime rinchiusi all'inferno in attesa del giudizio. Anche le punizioni a cui venivano sottoposte le anime si rifacevano al campo semantico del diritto: il peccato si configurava come un debito che doveva essere pagato attraverso la punizione all'inferno²⁷⁶. I *poenalia loca*, secondo Agostino, erano una prigione dove l'anima attendeva il giudizio finale e la condanna al fuoco eterno²⁷⁷. Il vescovo di Ippona rimarcò che l'inferno si presentava come un luogo

²⁷⁴Si possono citare alcuni esempi dell'utilizzo di questa retorica: Tert., *De an.* XXXV, 3, p. 837: «*Eum (il diavolo) legimus alibi sanctorum criminatorem et de ipso etiam nomine diaboli delatorem*»; Tert., *Adv Marc.* V, 12, 4, pp. 700- 701: «*Atque adeo omnes ait nos oportere manifestari ante tribunal Christi, ut recipiat unusquisque quae per corpus admisit sive bonum sive malum*»; Cyr., *Ad Quir.* II, 28, p. 67, in Sancti Cypriani Episcopi Opera, *Ad Quirinum*, Brepols, CCSL, vol. III, Turnhout, 1972: «*Omnes nos manifestari oportet ante tribunal christi*»; Ambr., *Exp. ps. CXVIII*, littera XX, 58, p. 473, in Sancti Ambrosii Opera, *Pars V. Expositio Psalmi CXVIII*, CSEL, vol. LXII, Wien, 1999: «*Omnes oportet nos ante tribunal Christi adsistere, ut recipiat unus quisque quod gessit, sive bonum, sive malum*». Ap., *Cant. cant. exp.* III, 16, p. 69, in Apponii, *In Canticum Canticorum Expositionem*, Brepols, CCSL, Vol. XIX, Turnhout, 1986: «*Deputandi a sinistris ante tribunal iudicis, aeterno igni tradendi*»; Bas., *Homil.* III, 2, p. 51 in Rufini Aquileiensis *Homiliarum Basilii Magni Interpretatio Latina*, Brepols, CCSL, vol. XX A, Turnhout, 2008: «*In illo terribili Dei iudicis tribunali*».

²⁷⁵Neri, *Chiesa e carcere in età tardo-antica*, pp. 243- 256.

²⁷⁶*Tract. Math.* n. LIX, 6, in Chromatius Aquileiensis, *Opera*, Brepols, CCSL vol. IX A, Tournhout, 1974, p. 497: «*Id est angelis poenarum, mittendum in carcerem, hoc est in infernum, ut illic aeternis suppliciiis excruciat, omne debitum peccati usque ad novissimum quadrantem exsolvat*».

²⁷⁷Aug., *Ep.* CLXIV, 4, 12, p. 532, in S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi, *Epistulae. CXXIV-CLXXXIV*, CSEL vol. XLIV, Wien- Lipsia, 1904: «*Illa loca poenalia tamquam carceres exinanitos, quia non audierant evangelium, quod illis viventibus non dum toto orbe praedicabatur, et iustas habebant causas, cur non credidissent, quod eis non fuerat adnuntiantum; deinceps autem non abituro excusationem, qui*

dove le anime attendevano il giudizio: per coloro che non conobbero il vangelo, in quanto morirono prima dell'arrivo di Cristo, il giudizio sarebbe stato favorevole, poiché non colpevoli nella mancata conversione. Per contro, gli infedeli e i ribelli, i *contumaces* sarebbero stati condannati al fuoco eterno perché colpevoli di non essersi convertiti²⁷⁸.

È importante precisare che alcuni passi oggetto di commento da parte dei Padri della Chiesa erano ripresi dalle versioni antiche della Bibbia, ossia quelle precedenti la Vulgata. L'espressione «*Carceribus caliginis inferi retrudens tradidit in iudicio puniendos servari et originali rudentibus inferni detractos in Tartarum iudicium cruciatos reservari*», tratta dalla seconda lettera di Pietro, è riscontrabile anche nella *Vetus latina*²⁷⁹.

La definizione dell'inferno come un carcere, a cui Agostino aggiunse anche la parola *caliginis*, che indica la tenebrosità del luogo, dimostra come uno dei modelli nella formazione della dottrina sull'inferno fu il campo del diritto romano.

La storiografia ha mostrato come, contrariamente a quanto si fosse pensato, il carcere durante l'età imperiale non avesse una funzione punitiva, bensì preventiva che prevedeva l'incarcerazione del presunto colpevole in attesa di processo²⁸⁰. Le fonti sia giuridiche, sia letterarie, sia archeologiche (nonostante queste ultime non siano numerose) hanno evidenziato che la regolamentazione delle prigioni trovava spazio nella procedura dal momento che il sistema penale di età romana non si basava tanto sulla correzione, quanto sulla riparazione e la dissuasione: come ha sottolineato Yan Rivière, il termine *carcer* veniva impiegato solo in contesti relativi all'incarcerazione preventiva, non in contesti penali²⁸¹. I ritrovamenti archeologici hanno confermato questo: le carceri erano situate nella zona del foro, dove sorgevano gli edifici funzionali allo svolgimento della procedura del processo²⁸². Anche l'utilizzo dei *vincula*, ossia delle catene, aveva una funzione coercitiva come un mezzo per ottenere la confessione così come indicato anche nel Digesto²⁸³. Il termine *vincula* stesso, all'interno delle fonti giuridiche, poteva essere utilizzato anche come sinonimo di carcere, venendo a indicare, in tale modo, la struttura

praedicationem evangelii per omnes gentes celebratam diffusamque contemunt; et ideo illis tunc evacuatis carceribus iam iustum restare iudicium, quo contumaces et infideles etiam aeterno igne puniantur».

²⁷⁸ Aug., *Ep.* CLXIV, 4, 12, p. 532: «*Et ideo illis tunc evacuatis carceribus iam iustum restare iudicium, quo contumaces et infideles etiam aeterno igne puniantur*».

²⁷⁹ II Pt. 2, 4, in *Vetus Latina, Die Reste der alt-lateinischen Bibel, Epistulae Catholicae*, Sabatier P.- Beuron E., 26/1, 1956- 1969, p. 207.

²⁸⁰ Rivière, *Carcer et vincula*, pp. 579- 652; Rivière, *Détention préventive*, pp. 57- 73; Hillner J., *Confined exile*, pp. 385- 434.

²⁸¹ D XLVIII, 19, 8, 9; Rivière, *Carcer et vincula*, pp. 579- 580, 624.

²⁸² *Ibidem*, pp. 583- 584: l'autore prende come modello gli scavi compiuti sotto alla chiesa di san Giuseppe dei falegnami a Roma. Sebbene le fonti archeologiche siano esigue, non è stato escluso che anche nel resto delle province esistessero delle vere e proprie carceri come luoghi di custodia.

²⁸³ D XXVI, 10, 3, 16.

medesima o la custodia preventiva²⁸⁴. In occasione del convegno tenutosi a Strasburgo negli anni Duemila è stata rimarcata la funzione preventiva del carcere come luogo dell'attesa della pena: la stessa *Novella* 134²⁸⁵ di Giustiniano negava la possibilità che il carcere potesse avere una qualche funzione penale²⁸⁶. La descrizione dei *vincula* in cui le anime erano imprigionate aveva un significato figurato: indicava non solo la relegazione dell'anima nell'aldilà, ma anche la condizione di prigionia dell'uomo schiavo del peccato. Le catene potevano dunque rappresentare il peccato che teneva prigioniero l'uomo nel corso della sua vita e dal quale non era preclusa a priori la salvezza vincolata alla penitenza e all'abbandono dei peccati.

La funzione preventiva del carcere è stata ripresa da alcuni intellettuali di questo periodo per indicare come il *carcere inferni* avesse una funzione di attesa, non si configurava come un luogo definitivo, almeno non ancora. In effetti anche il termine *damnare* che rimandava alla sfera penale, dunque al momento della condanna, non mi risulta fosse associato all'inferno. La *damnatio* con cui si intendeva la condanna definitiva alla pena eterna veniva associata a questo momento, quando Dio avrebbe condotto i peccatori nella *gehenna* per condannarli al fuoco eterno. Quando si faceva riferimento alla reclusione delle anime all'inferno si utilizzavano i termini come *relegata (anima); retrusam; tradere, solvere*: se *tradere* indicava l'azione tramite cui l'anima veniva condotta davanti al giudice per essere giudicata e condannata alla *gehenna*; invece la parola *solvere* sottolineava la possibilità di una liberazione dello spirito dall'inferno per essere portato in paradiso²⁸⁷.

Per altri autori l'anima non solo era rinchiusa nel carcere infernale, ma subiva anche una punizione. Cromazio di Aquileia, vescovo di Aquileia tra il 388- 407 o 409, in alcuni trattati dedicati al commento al vangelo di Matteo, paragonava non tanto l'inferno, quanto la *gehenna* al carcere²⁸⁸: dopo il giudizio universale, infatti, l'angelo incaricato delle pene avrebbe consegnato il peccatore al carcere, ossia l'inferno, per essere tormentato tra eterni

²⁸⁴D IV, 6, 23; IV, 6, 28, 1; D XLVIII, 3, 2; XLVIII, 3, 3; XLVIII, 3, 5; Rivière, *Carcer et vincula*, pp. 624-625.

²⁸⁵Nov. 134.

²⁸⁶Bertrand- Dagenbach- Chauvot- Matter Michel- Salamito, *Carcer II.*, pp. 257- 260.

²⁸⁷*Quaest hept.* IV, 29, r. 668, in Sancti Aurelii Augustini, *Quaestionum in heptateuchum libri VII*, Brepols, CCSL vol XXXIII, Turhout, 1958.

²⁸⁸*Tract.Math.*, XXII, rr. 12, 58: «*Missus in carcerem gehennae debitas peccati poenas exsolvat*»; «*A quo tradiur ministro, id est angelo tormentorum, mittendus in carcerem geenna*»; Anche Zeno di Verona sembra conferire all'inferno una connotazione di eternità della pena: Zeno Ver., *Tractatus*, II, 4:

supplizi con l'obiettivo di scontare fino all'ultimo peccato²⁸⁹. Al termine pena, si aggiungeva il verbo *exsolvere*, che indicava il pagamento del debito²⁹⁰.

L'associazione della prigione con l'inferno ebbe due funzioni. La prima, legata maggiormente alla dottrina cristiana, era funzionale a veicolare la concezione dell'inferno come luogo di attesa del Giudizio Universale, nel quale le anime attendevano la sentenza finale divina, a rimarcare la tenebrosità e la mestizia della sede dell'oltretomba. La seconda era più figurata in quanto servì per trasmettere un'idea di condizione di prigionia nel peccato in cui il genere umano versava, la cui dimostrazione fu strumentale all'esortazione ad abbracciare la vera fede, quella in Dio che avrebbe sia permesso l'accesso al regno dei cieli, sia il raggiungimento della beatitudine e della grazia.

Questo significato metaforico dell'inferno venne trasmesso anche attraverso l'utilizzo di altre figure tratte dalla dottrina cristiana, come la discesa agli inferi di Cristo, di cui si tratterà nel prossimo paragrafo.

²⁸⁹*Tract. Math.* LIX, 6, in San Cromazio di Aquileia, *Commento a Matteo*, Banterle (ed.), Milano- Roma, Biblioteca Ambrosiana- Città Nuova Editrice, 1990, p. 407.

²⁹⁰*Tract. Math.* LIX, 6, p. 497: «*Id est angelis poenarum, mittendum in carcerem, hoc est in infernum, ut illic aeternis suppliciis excruciatum, omne debitum peccati usque ad novissimum quadrantem exsolvat*».

Tabella 3: tabella delle principali citazioni del carcere- inferno

Autore	Opera	Libro/cap/ par o verso	Citazione
Tertulliano	<i>De anima</i>	VII, 4, rr. 19- 20.	<i>Anima praecerpit in carcere seu deversorio inferum, in igni vel sinu abrahe</i>
Tertulliano	<i>De anima</i>	XXXV, 3, rr. 33- 34	<i>Ille te mandet in carcerem infernum</i>
Tertulliano	<i>De anima</i>	LVIII, 8, rr. 45- 46	<i>Carcerem illum inferos intellegimus</i>
Ambrosius Mediolanensis	<i>Explanatio psalmorum XII</i>	XXXVIII, 38, rr. 23- 24	<i>Consumetur cum descendentibus in lacum, qui in catenis et carcere fuerit derelictus</i>
Apponio	<i>In canticum canticorum expositio</i>	VIII, 61, rr. 918- 919	<i>Deinde ad inferos, inferni carcere retrusas animas reddendo superis</i>
Paolino di Nola	<i>Epistulae</i>	XXXVI, 3, r. 22	<i>Traditus ministro inferni carceris mittitur in tenebras exteriores</i>
Paolino di Nola	<i>Carmina</i>	XXXI, v. 333	<i>Vinctum inferno carcere solvit Adam</i>
Zeno Veronensis	<i>Tractatus</i>	II, trac. 4, rr.57- 58	<i>Animam quoque feralibus tenebris relegatam perpetui carceris poena perpetua implabilis</i>

			<i>affligebat infernus</i>
Petrus Chrysologus	<i>Collectio sermonum</i>	LXXXII, 1, rr.12-14	<i>Sepulchrum Christus infernum patefacturum intravit. Soluta ergo lege tartari et inferni carcere destructo</i>
Petrus Chrysologus	<i>Collectio sermonum</i>	LXXXIV, 8, rr. 94-96	<i>Cecidit potestas diaboli, patefactus est carcere inferni, disrupta sint vincula mortuorum</i>
Augustinus Hipponensis	<i>Epistulae</i>	CLXIV, 1, r. 16	<i>Quando mortuus est in carcer conclusis spiritibus praedicavit</i>
Augustinus Hipponensis	<i>Epistulae</i>	CLXIV, 4, 12, rr. 8-16	<i>Illa loca poenalia tamquam carceres exinanitos (...) illi tunc evacuatis carceribus iam iustum restare iudicium, quo contumaces et infideles etiam aeterno igne puniantur</i>
Augustinus Hipponensis	<i>Quaestionum in heptatucum libri septem</i>	IV,29, 29, r. 668	<i>Carceribus inferi puniendos reservari; Sed carceribus caliginis inferi retrudens tradidit in iudicio puniendos</i>

			<i>reservari</i>
Augustinus Hipponensis	<i>In Iohannis evangelium tractatus CXXIV</i>	XCV, 4, r. 26	<i>Sed carceribus caliginis inferi retrudens tradidit in iudicio puniendo servari</i>
Augustinus Hipponensis	<i>Enarrationes in psalmos</i>	CXLVIII, 9, rr. 19-22	<i>Carceribus caliginis inferni retrudens, tradidit in iudicio puniendos servari: infernus hoc appellans, quod inferior pars mundi sit</i>
Augustinus Hipponensis	<i>Enchiridion</i>	XV, r. 43	<i>Caliginis inferni retrudens, tradidit in iudicio puniendos servari?</i>
Augustinus Hipponensis	<i>De civitate Dei</i>	XIV, 3, r. 45	<i>Esset in carceribus caliginosi huius aeris aeterno supplicio destinatus</i>
Augustinus Hipponensis	<i>De civitate Dei</i>	XV, 23, r. 25	<i>Nec de his dixisse apostulum petrum : si enim deus angelis peccantibus non pepercit, sed carceribus caliginis inferi retrudens tradidit in iudicio puniendos reservari</i>
Augustinus Hipponensis	<i>De civitate Dei</i>	XXI, 23, r. 18	<i>Ut carceribus caliginis inferi</i>

			<i>retrusi traderentur servandi atque ultimo iudicio puniendi, quando eos aeternus ignis accipiet, ubi cruciabuntur in saecula seculorum.</i>
Augustinus Hipponensis	<i>De natura boni</i>	XXXIII, r. 12	<i>Sic Petrus in epistula sua dicit: sed carceribus caliginis inferi trudens tradidit in iudicio puniendos servari</i>
Hilarius Pictaviensis	<i>Tractatus super psalmus</i>	CXLI, 7, rr. 3- 4	<i>Carcer est inferi, a quo se educi rogat, ut in altero psalmo erat precatus</i>
Faustus Reiensis	<i>Epistulae</i>	V, rr.19- 21	<i>Sed in inferni carcere ex illorum numero, qui inclusi peona expectant, inter flamma conscientiae ante diem iudicii constitutum</i>

3.4.2 L'inferno e l'esortazione alla salvezza

Ciò che è stato possibile comprendere dai grafici e dalle tabelle è che l'inferno associato ai termini come *dolor**, *tenebr**, *pericul**, *profund**, *carcer** potesse essere impiegato strumentalmente come metafora del male, sottolineando come fosse presente una percezione fortemente negativa dell'inferno. Tale concetto rappresenta l'elaborazione dei versetti dei salmi numero 15 e 85²⁹¹. I testi dei salmi rinviavano alla possibilità di essere salvati dall'inferno una volta abbracciata la fede in Dio. Nelle opere dei Padri della Chiesa, in particolare nelle opere dottrinarie, ma anche nei sermoni, si citava spesso la formula del salmo numero 85: «*Rruisti animam meam de inferno inferiori*»²⁹².

L'altra immagine utilizzata nell'esprimere questo concetto metaforico è la discesa agli inferi di Cristo: secondo la dottrina il secondo giorno dalla sua morte Cristo sarebbe sceso agli inferi e avrebbe liberato le anime imprigionate nelle tenebre infernali²⁹³. I Padri della Chiesa interpretarono questo evento per indicare il momento del Giudizio Universale e se ne servirono per illustrare la condizione di peccato da cui l'intera umanità venne salvata²⁹⁴. Cromazio di Aquileia utilizzò la figura della venuta di Cristo per indicare il momento in cui le anime sarebbero state liberate dall'inferno:

*Qui (Cristo) post venerandam illam et salutarem omnibus
passionem penetrans regionem sedis infernae, stupentibus inferis
subito maiestatis suae lumen inuexit, ut eos qui apud inferos
tenebantur exspectantes adventum ipsius liberare*²⁹⁵.

Cristo sarebbe entrato all'interno delle sedi infernali tenebrose e le avrebbe illuminate della luce della sua grandezza per liberare le anime dalla condizione di prigionieri in cui versavano. L'episodio della discesa agli inferi venne caricato di un significato

²⁹¹ *Supra*, pp. 46- 47.

²⁹² Ps. 85, 13.

²⁹³ Sulla tematica il lavoro di Remi Gounelle che ha studiato l'evoluzione di questo motivo nella dottrina: Gounelle., *La Descent du Christ aux enfers*.

²⁹⁴ Aug., *En. ps.* CXXI, 1, p. 1801: «*Amor immundus inflammat animam (...)et de profundo inferni levat ad caelum*».

²⁹⁵ *Trac. Math.* XV, 2, in San Cromazio di Aquileia, *Commento a Matteo*, pp. 100- 101: «E Cristo dopo quella passione che tutti devono venerare e che si rivela salvifica, penetrando la regione della sede dell'inferno, portò la luce della sua grandezza a coloro che erano immobili agli inferi, affinché Cristo in persona liberasse coloro che erano imprigionati agli inferi in attesa della sua venuta». In generale i Padri della Chiesa sottolinearono il momento della seconda venuta di Cristo, coincidente con il Giudizio Universale, come la possibilità per le anime di essere salvate: cfr *Exp. Ps.*, XL, 30, 4, in *Opera Omnia di Sant'Ambrogio, Commento ai dodici salmi*, ed. Pizzolato, Milano- Roma, Biblioteca Ambrosiana- Città Nuova editrice, 1980, pp. 68- 69.

metaforico tale da dimostrare come la grandezza della fede, che si esplicava anche attraverso atti importanti come la penitenza, avrebbe liberato l'uomo dalle tenebre infernali in cui era avvolto ossia dal proprio inferno interiore in cui era imprigionato per vivere libero dal peccato in terra e poter entrare nel regno dei cieli²⁹⁶.

Anche Zeno di Verona presentò la stessa immagine per dimostrare l'onnipotenza del Figlio di Dio:

*Animam quoque feralibus tenebris relegatam perpetui carceris
poena perpetua inplacabilis affligebat infernus*²⁹⁷.

È interessante notare come all'inferno fosse associata non solo l'eternità della pena ma anche la caratteristica di luogo eterno, di *perpetuus carceris* che relegava l'anima nelle tenebre mortali. Tuttavia Zenone volle esaltare la potenza della grazia divine e affermò che, sebbene l'anima si trovasse nel carcere perpetuo infernale, grazie alla discesa di Cristo che illuminò la dimora infernale²⁹⁸, sarebbe stata liberata dalla sua condizione mortale e peccatrice, rappresentata, appunto dall'inferno.

Nella poesia di Prudenzio (348- post-405) l'inferno divenne un espediente utile per raffigurare il paganesimo e la situazione di Roma e dell'impero durante la diffusione del cristianesimo. All'interno dell'opera *Contra Symmachum*, composta probabilmente tra il 402 e il 403, sono presenti diversi riferimenti all'inferno inteso in senso metaforico. Il testo fu scritto in risposta ai diversi tentativi della delegazione pagana del Senato romano guidata da Simmaco (personaggio molto in vista dell'aristocrazia e dotato di grande eloquenza, e lodato dallo stesso Prudenzio) che tra il 357 e il 400 cercò presso l'imperatore di ripristinare all'interno del Senato l'altare della Vittoria, uno dei simboli pagani utilizzati per celebrare la grandezza di Roma²⁹⁹. Nello svolgimento dell'opera, che mirava a mostrare la grandezza dell'*Urbe* contemporanea al poeta, ossia la Roma cristiana, in opposizione alla città pagana adoratrice degli idoli, Prudenzio si servì delle immagini dell'inferno più diffuse in questo periodo: le tenebre, il fuoco, l'abisso, la retorica della destra e della sinistra per indicare rispettivamente il bene e il male. Nella *praefatio*

²⁹⁶*Tra.c Math.* XV, 2, pp. 102- 103.

²⁹⁷*Trac.* II, 2, 6, in San Zenone di Verona, *Discorsi*, ed. Banterle, Milano- Roma, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice, 1987, pp. 242- 243: «L'inferno angustiava l'anima relagata tra le tenebre letali nella pena inesorabile e perpetua del carcere perpetuo».

²⁹⁸*Trac.* II, 3, 7, pp. 242- 243.

²⁹⁹Sulla vicenda e sull'argomento dell'opera cfr. Prudence, *Contre Symmaque*, ed. Lavarenne M., Vol. III, Paris, Les belles lettres, pp. 85- 106.

dell'opera l'autore invoca il Salvatore che aiuti Simmaco a non farlo cadere *in foveam praecipitis* e a evitargli le fiamme infernali:

*Salvator generis Romulei, precor,
qui cunctis veniam das pareuntibus,
qui nullum statuis non operis tui
mortalem, facili quem releves manu,
huius, si potis est, iam miserescito,
praeruptam in foveam praecipitis viri!
Spirat sacrilegis flatibus inscius
Erroresque suos indocilis fovet.
Obtestor, iubeas ne citus inpetus
Arsurum mediis inferat ignibus³⁰⁰.*

L'abisso, in questi versi definito *fovea*, e le fiamme infernali, così come le tenebre si ritrovano in altre occasioni all'interno dell'opera sia come metafora del paganesimo sia per indicare la condizione di Roma, una condizione pari a quella che soffrono i peccatori all'inferno, prima della diffusione del cristianesimo: la città stessa diviene un inferno. Per far risaltare tutta la negatività del paganesimo, Prudenzio non esitò ad evocare il nero Tartaro che avvolgeva nell'errore tutti coloro che praticavano la religione politeista. In particolare l'autore criticò quegli imperatori che non lottarono a sufficienza per impedire il ritorno del paganesimo e che, anzi, ne favorirono il culto, portando il popolo romano a giacere all'inferno:

*Heu! Male de populo meriti, male patribus ipsis
Blanditi, quos praecipites in tartara mergi³⁰¹.*

Anche Roma, prima del trionfo di Teodosio, venne descritta con caratteristiche tipiche dell'inferno, avvolta dalle tenebre e da un'oscura atmosfera, prima che si potesse diffondere la luce che rappresenta il trionfo del cristianesimo:

³⁰⁰CS. I, vv. 81- 89, p. 136: «Salvatore del popolo di Roma, ti prego, affinché tu conceda il perdono a tutti i peccatori, (affinché) non giudichi grazie alle tue opere, il mortale che, con facilità salvi di tua mano, se ti è possibile, abbi misericordia di questo uomo che precipiterà nel pericoloso abisso. Egli spira nel soffio sacrilego senza saperlo e, ignorante, alimenta i suoi errori. Ti supplico, fai in modo che questo rapido impeto non lo porti a ardere nel mezzo delle fiamme».

³⁰¹CS. I, vv. 25- 26, p. 137: «Ahimè! Che male hanno commesso verso il popolo, che male hanno reso ai patrizi stessi che giacciono precipitati nel Tartaro».

*Nubibus obsessam nigrantibus aspicit urbem;
noctis obumbratae caligine turbidus aer
arcebat liquidum septena ex arce serenum*³⁰².

L'utilizzo di questa retorica e di queste immagini caratteristiche dell'inferno e la loro funzione non furono estranee, come si vedrà, ad Aratore che le recepì per interpretarle come metafora non più del paganesimo quanto dell'eresia³⁰³. In Prudenzio il cristianesimo rappresentava la luce, la salvezza, la giusta via da percorrere, così come il paganesimo rappresentava la via opposta, la via delle tenebre, l'inferno. Prudenzio fu abile a utilizzare la retorica, presente sia nelle fonti profane che cristiane, della via di destra, quella positiva che indicava il giusto cammino verso Dio, e della via di sinistra, raffigurante, al contrario, il cammino erroneo che portava all'inferno, alla morte: soprattutto di quest'ultimo, l'autore spiegò che si trattava di un percorso che intraprendevano le bestie, gli animali senza la parola, dunque senza il dono della ragione, che nascondeva la via del cielo, la luce e che conduceva alla notte degli inferi³⁰⁴.

Ambrogio impiegò gli inferi in senso metaforico, per illustrare un concetto negativo della vita terrena. Dietro questa idea si ritrovava la concezione dell'anima molto vicina agli ambienti neoplatonici, secondo i quali il corpo rappresentava una prigione per l'anima che si sarebbe liberata solo con la morte del corpo³⁰⁵. Da ciò la morte venne rappresentata dallo stesso Ambrogio con un significato positivo, non come un fenomeno da temere, dal momento che avrebbe implicato la fine del peccato: la morte, infatti, era un bene poiché avrebbe significato entrare in comunione con Cristo³⁰⁶. Per spiegare il senso positivo della morte, ossia la separazione dell'anima dal corpo, Ambrogio compie un parallelismo tra la vita terrena e l'inferno:

Et ideo quoniam ibi vivorum regio, hic utique mortuorum. An non mortuorum haec regio, ubi umbra mortis, ubi portas mortis, ubi corpus est mortis? denique donatur Petro, ne portae inferni

³⁰²CS. II, vv. 412- 415: «Vede la città assediata (avvolta) da nubi nere; le tenebre di una notte oscura rendono torbida l'atmosfera e allontanano dai sette colli la purezza del cielo».

³⁰³*Infra*, pp.

³⁰⁴CS. II, vv. 854- 906, pp. 187- 189, in particolare sull'utilizzo della condizione infernale degli essere privi di ragione che seguono la via dell'inferno, elemento che sarà ripreso da Aratore: *infra*, p. 154.

³⁰⁵Courcelle, *La colle et le clou de l'âme*, pp. 72- 95; Courcelle, *Tradition platonicienne*, pp. 406- 443.

³⁰⁶Rebillard, *In Hora mortis*, pp. 14, 18- 19.

*praevaleant ei. Portae inferni istae sunt terrenae, unde et ille ait:
“Qiu exaltas me de portis mortis”³⁰⁷.*

Le porte dell’inferno, secondo Ambrogio, si trovavano sulla terra, perché il mondo terreno era un inferno, il corpo stesso che incarcerava l’anima è un inferno, la morte, come spiega il predicatore: *ibi*, in cielo, era la regione dei vivi, *hic*, in terra, si trovava la regione dei morti. L’anima viveva imprigionata nel corpo schiava delle passioni e dei peccati e solo al momento della morte avrebbe conosciuto la liberazione. Naturalmente la salvezza e la vita eterna non sarebbero state automatiche e scontate, ma per il loro raggiungimento era necessario la conversione, le opere caritatevoli e la vera fede, poiché le azioni peccaminose avrebbero avuto ripercussione anche nell’aldilà. Nel *De Nabuthae*, per rafforzare l’immagine negativa della vita terrena, la ricchezza materiale viene paragonata a un inferno:

*Ipsum nome considera (divitiae). Ditem dicunt gentiles inferi
praesulem, arbitrum mortis. Ditem appellant et divitem, quod nisi
mortem dives inferre non noverit, cui regnum de mortuis, cui
sedes inferna sint*³⁰⁸.

Ambrogio fece un’analisi etimologica della parola *divitiae*, facendola derivare dal latino *Dis*, dio degli inferi per i romani, traduzione dal greco Πλούτων, che sia i greci che i romani qualificavano come ricco³⁰⁹. In questo modo Ambrogio associò la ricchezza materiale all’inferno, per rimarcare la superiorità della vita ultraterrena su quella terrena che conduceva solo ai vizi. Inoltre, la ricchezza materiale venne posta in contrasto con la vera ricchezza, quella spirituale, ossia la misericordia, l’unica virtù che avrebbe condotto in paradiso. È interessante notare come nel *De bono mortis* Ambrogio descrivesse il paradiso come un luogo caratterizzato dalla mancanza, o, per meglio dire, dalla immutabilità: non vi erano nubi, non vi erano tuoni, né lampi, né tempeste di venti, né

³⁰⁷*De bono mortis*, XII, 55- 56, p. 751: «E dunque, poiché là è il regno dei vivi, qui è il regno dei morti. Non è forse la regione dei morti questa, dove vivono le ombre della morte, dove ci sono le porte della morte, dove vi è il corpo della morte? Infatti a Pietro viene concesso che le porte dell’inferno non prevalgano su di lui. Le porte dell’inferno sono terrene, per cui il profeta dice: Tu mi sollevi dalle porte della morte».

³⁰⁸*De Nab.* VI, 28, in Sancti Ambrosii Opera, *De Nabuthae*, CSEL vol. XXXII/2, Vienne, 1897, p. 482: «Si consideri la parola stessa. I pagani chiamano “Dite” il presule degli inferi, l’arbitro della morte. Definiscono “Dite” anche il ricco, poiché il ricco non sa portare nulla se non la morte, lui che rappresenta il re dei morti, lui che rappresenta le sedi dell’inferno».

³⁰⁹Sant’Ambrogio, *Opere esegetiche VI. Naboth*, ed. Gori Franco, Milano- Roma, Biblioteca ambrosiana-Città nuova editrice, 1985, n. 3, p. 153

tenebre, né vespro, né l'estate o l'inverno, non vi era il freddo, né la grandine, non vi era la pioggia, non c'era il sole e nemmeno la luna, ma risplendeva soltanto la gloria di Dio, la luce del Signore: questi agenti atmosferici erano tipici della terra- inferno, mentre alla gioia del paradiso era sufficiente solo la grazia del Signore³¹⁰.

Il regno dell'oltretomba si accompagnava alla possibilità di una salvezza dopo una vita di peccato. Con questa rappresentazione i Padri della Chiesa esortavano alla scelta di una vita caratterizzata dalla penitenza e dall'abbandono del peccato che avrebbe permesso l'uscita dalle tenebre che contrassegnavano la vita dell'umanità.

³¹⁰*De bono mortis*, XII, 53, p. 748: «*Ubi nullae nubes, nulla tonitrua, nullae coruscationes, nulla ventorum procella neque tenebrae neque vesper neque aestas neque hiems vices variabunt temporum, non frigus, non grandis, non pluviae, non solis istius erit usus aut lunae neque stellarum globi, sed sola dei fulgebit claritas*».

Conclusioni

Diverse considerazioni possono essere compiute riguardo alla concezione dell'inferno. Intanto era presente una riflessione nelle opere dei Padri della Chiesa riguardante gli inferi e l'inferno. Per prima cosa i Padri della Chiesa tradussero il termine *inferi* con inferno: pertanto quest'ultimo presentava le stesse caratteristiche del primo, ovvero si configurava, secondo la dottrina, come la sede dei morti in una parte della quale le anime subivano una punizione per i loro peccati. Come nei secoli precedenti, permaneva la differenza tra inferno e *gehenna*: la differenziava la caratteristica della provvisorietà, insita nel primo, di fronte all'eternità della seconda.

Geografia degli inferi: sebbene Tertulliano nell'*Adversus Marcionem*, in risposta alle teorie del suo avversario, avesse situato il seno di Abramo *sublimiorem inferi*, vale a dire più in alto degli inferi, affermò anche che non si trovava ancora tra i cieli del paradiso. Anche Girolamo ritenne che gli inferi, ossia l'inferno, comprendessero la sede del refrigerio e quella della punizione, senza specificare se la prima si trovasse localizzata in una posizione geografica più alta. Quindi, ancora tra il IV e il V secolo, gli inferi comprendevano questi luoghi, in continuazione con la tradizione precedente. Il motivo di questa concezione fu, sicuramente, da attribuire all'importanza che i Padri della Chiesa diedero alla resurrezione dei morti e al Giudizio Universale. Tuttavia sarebbe errato sostenere che non esistesse una concezione di inferno per la mancanza di una geografia e di una organizzazione gerarchica dei peccati.

I grafici, infatti, hanno mostrato che un'idea di inferno come sede della punizione era conosciuta ai Padri della Chiesa. L'utilizzo di espressioni come *profund* inferni*, *voragin* inferni*, *ign* inferni*, *torment* inferni*, *supplic* infernal** dimostra che esso era un luogo situato nelle viscere profonde della terra e rappresentato come una voragine dove si consumava la punizione del fuoco riservata alle anime dei peccatori. Un luogo ancora provvisorio, tuttavia, dal quale secondo alcuni era possibile essere salvati attraverso il passaggio nel fuoco purgatorio, come teorizzò Ambrogio.

La provvisorietà dell'inferno fece sì che quest'ultimo venisse interpretato maggiormente in chiave figurata nel senso di una metafora della condizione di peccato, delle tribolazioni e del dolore in cui versava il genere umano, da cui era possibile essere salvati grazie all'azione di Cristo. L'immagine della discesa del Figlio di Dio agli inferi che, secondo la dottrina, coincideva con il Giudizio Universale (altrimenti chiamata seconda venuta), fu utilizzata diffusamente dai Padri della Chiesa, così come venne ampiamente impiegata l'associazione del carcere con l'inferno: il paragone con il sistema

carcerario che, durante la tarda antichità, rappresentava un sistema di tipo preventivo non punitivo ha permesso di dimostrare come l'inferno fosse un luogo di attesa la cui salvezza dipendeva dalla decisione del giudice supremo, ossia Dio.

Con il V secolo l'idea della punizione all'inferno si accentuò maggiormente e ad essa si aggiunse quella dell'eterna punizione. Le circostanze erano decisamente cambiate rispetto ai secoli precedenti: il sacco di Roma da parte dei Goti di Alarico nel 410, lo sfondamento del confine del Reno di alcune popolazioni barbariche vennero interpretate come l'inizio della fine del mondo. Durante questo periodo, dunque, il timore di una imminente e quasi certa fine del mondo, portò i pensatori dell'epoca a riflettere sul destino dell'anima immediatamente dopo la morte, per esortare i cristiani a comportarsi da buoni credenti, mostrando loro anche l'alta probabilità delle pene infernali in cui sarebbero potuti incorrere. Dunque ciò che prima non fu interesse per i teologi, il momento intermedio tra la morte e la resurrezione, ora lo divenne: come ha scritto Peter Brown, questa zona d'ombra che separava l'anima dal momento della resurrezione cominciò ad ampliarsi e a divenire un vero e proprio mondo, quello dell'aldilà, dove risiedevano le anime dei cristiani ordianari, che non erano né santi, né peccatori incalliti³¹¹. L'inferno, pertanto, iniziò a essere associato alla *gehenna* e a essere interpretato come il regno della punizione eterna: nei suoi sermoni Agostino utilizzò spesso questa rappresentazione con l'obiettivo di rendere chiara ai suoi interlocutori la minaccia della dannazione eterna in caso di reiterazione dei peccati in assenza di penitenza.

Per concludere, dalle rappresentazioni infernali è emersa un'altra osservazione importante, riguardante la tipologia dei peccati puniti: non solo l'empietà, ma anche l'avarizia, soprattutto quest'ultima. Sia nelle omelie di Ambrogio e, come si vedrà in quella di Fausto di Riez e di Agostino, sono presenti una continua associazione dell'inferno con l'avarizia, che aveva lo scopo di esortare i cristiani a compiere opere di carità, a essere misericordiosi verso i più poveri, per poter godere della vita eterna e contemplare la presenza di Dio in paradiso.

³¹¹Brown, *Il riscatto dell'anima*, pp. 19- 20; sull'evoluzione del pensiero sulla vita dopo la morte cfr. Brown, *Gloriosus obitus*, pp. 21- 50.

Capitolo 4 Il V secolo e le prime rappresentazioni dell'inferno. La *Visio Pauli*, Agostino e Fausto di Riez

Introduzione

Nei capitoli precedenti si è sottolineato come, sebbene all'interno della dottrina fosse contemplata l'idea della punizione fin dal momento immediatamente successivo alla morte, alcuni Padri della Chiesa continuarono a concepire gli inferi come un Ade, un regno dei morti impiegato in senso metaforico, come rappresentazione di un'esistenza triste sulla terra da cui era possibile essere salvati grazie alla conversione alla nuova fede, mentre diedero maggior spazio alla dottrina della resurrezione dei corpi, alla teorizzazione del Giudizio Universale e a quei luoghi che si sarebbero manifestati dopo di esso. La dannazione eterna, dunque, avrebbe riguardato soprattutto gli empi che sarebbero stati torturati con un castigo senza fine nella *gehenna*.

La ricerca lessicale ha permesso di mostrare come il passaggio dagli inferi all'inferno sia avvenuto anche in ambito linguistico, laddove nel V secolo prevalse quest'ultimo termine rispetto al più generico *inferi*. Sempre in questo periodo si diffuse anche un testo importante che descrisse l'inferno con un'immagine ben definita. Si tratta della *Visio Pauli*, che mostra tutte le punizioni che l'anima avrebbe subito dopo la morte e diede all'inferno una geografia dei luoghi ben precisa. Ma non fu l'unico testo che dimostra uno spostamento dell'attenzione dalla resurrezione al momento successivo alla separazione dell'anima dal corpo.

Le riflessioni sul *post-mortem* e le relative immagini infernali prosperarono e posero le radici delle future rappresentazioni durante il V secolo, un momento di particolare crisi per l'impero che vide ridotti drasticamente i suoi confini e che traumatizzò molti intellettuali dell'epoca che videro in questi accadimenti un segnale divino che si manifestò attraverso il giudizio di Dio nei confronti dei cristiani³¹². Durante questo secolo, dunque, era diffusa la concezione di un giudizio particolare che avrebbe subito l'anima immediatamente dopo aver abbandonato il corpo e che preannunciava il giudizio finale: Agostino, nel *De natura et origine animae*, accolse questa possibilità definendo queste tesi *rectissimae*, segno della loro diffusione negli ambienti cristiani³¹³.

³¹² *Supra*, p. 102.

³¹³ *De nat. anim.* II, 4, 8, in Sant'Agostino, *Natura e grazia. L'anima e la sua origine*, ed. Trapè A.- Volpi I., Roma, Città nuova editrice, pp. 352- 353: «*Nam illud, quod rectissime et valde salubriter credit iudicari animas, cum de corporibus exierint, antequam veniant ad illud iudicium quo eas oportet iam redditus corporibus iudicari atque in ipsa in qua hic vixerunt carne torqueri sive gloriari, hoc inane tandem ipse nesciebat?*».

In questo momento di disorientamento generale, in cui i predicatori esortavano nei loro sermoni alla penitenza, la geografia dell'aldilà e dell'inferno si fecero più precise e più presenti rispetto ai secoli precedenti e la ricchezza dei dettagli riguardò in particolare le punizioni infernali che dovevano impressionare e spaventare il popolo cristiano. La raffigurazione degli ambienti rimase ancora legata a quella dell'antichità e a quella che è stata illustrata nella Apocalisse di Pietro: una struttura orizzontale priva della gerarchia verticale che avrebbe caratterizzato la struttura infernale nei secoli successivi. La propensione a conferire un'identità all'inferno era legata anche a una differente concezione della morte non più concepita come una liberazione per l'anima ma in termini negativi, come un momento da temere per i cristiani: questo portò gli autori dell'epoca a sollecitare il popolo cristiano a tutta una serie di azioni quali la penitenza le donazioni e le elemosine in vista della salvezza della loro anima. In che modo potevano convincere gli uditori? Anche attraverso la trasmissione del sentimento di paura per l'aldilà e, quindi, la diffusione di immagini dell'inferno, come quelle proposte dal vangelo di Luca con la parabola del povero Lazzaro, oppure attraverso motivi ripresi anche dall'antichità come il fiume infernale o la rappresentazione dell'inferno come un profondo abisso. Come si vedrà, un'ulteriore trasformazione riguarderà anche una riorganizzazione dello spazio dell'aldilà, spazio entro il quale si finirà per isolare l'inferno e trasferire il seno di Abramo all'interno dell'area paradisiaca.

4. 1 La prima descrizione della geografia dell'inferno nella *Visio Pauli*

Il testo dell'Apocalisse di Paolo, conosciuto anche come *Visio Pauli*, rappresenta una testimonianza interessante per ciò che concerne il destino dell'anima dopo la morte. Quanto viene posto in evidenza all'interno di questo racconto non è la rivelazione della fine dei tempi e del destino universale dell'umanità al momento della resurrezione dei corpi, quanto quello individuale che si sarebbe manifestato subito dopo la morte. La *Visio Pauli*, tra l'altro, non fece che rimarcare ed esporre nei dettagli quanto già era conosciuto, vale a dire che dopo la morte l'anima non attendeva negli inferi neutrali il giorno del Giudizio Universale, ma riceveva dei premi e subiva delle punizioni, rispettivamente nel seno di Abramo o all'inferno. Il testo della visione è stato ampiamente studiato e discusso in questi anni, sia per ciò che riguarda la datazione della sua redazione, sia per i modelli utilizzati per la sua realizzazione, sia per ciò che concerne il sistema delle punizioni³¹⁴. L'originale, oggi perduto, venne redatto in greco, sembra in ambienti egiziani, intorno al III secolo: è probabile che fosse conosciuta anche a Origene che la menzionò nei suoi scritti³¹⁵. Conobbe, nei secoli successivi, redazioni in altre lingue come il copto, l'armeno, lo slavo e, soprattutto, il latino. La più antica versione in latino (conosciuta con la sigla L₁), quella più vicino all'originale che interessa ai fini di questo studio, probabilmente fu redatta verso la fine del V secolo o inizi del VI secolo e ci è stata trasmessa attraverso due manoscritti, uno conservato alla Bibliothèque National di Parigi e risalente al IX secolo, l'altro conservato al monastero di San Gallo e databile ai primi anni dell'XI secolo³¹⁶. Era conosciuta e rigettata da Agostino, il quale criticò l'arroganza e l'impudenza con cui l'autore della visione rivelava aspetti che non potevano essere diffusi e la cui conoscenza era preclusa agli uomini³¹⁷.

Il testo narra del viaggio nell'aldilà di Paolo che fu condotto fino al terzo cielo dove vide la beatitudine del paradiso e, subito dopo, le punizioni dell'inferno. Il regno delle tenebre

³¹⁴Sulla datazione e le fonti assunte a modello: Bremmer, *Christian Hell*, pp. 303- 307; Hilhorst, *The Apocalypse of Paul: previous history and afterlife*, pp. 1- 22; Piovanelli, *The Miraculous Discovery*, pp. 23- 49; Silverstein- Hilhorst, *Apocalypse of Paul*, pp. 11- 13; sul sistema delle punizioni: Moreira, *Heaven's Purge*, pp. 51- 57; Czachesz, *Torture in Hell and Reality*, pp. 130- 143.

³¹⁵Bremmer, *Christian Hell*, pag. 303- 306; Hilhorst, *The Apocalypse of Paul*, p. 4; Le Goff, *La naissance du purgatoire*, pp. 56- 60.

³¹⁶Le due versioni si trovano raccolte in Silverstein- Hilhorst, *Apocalypse of Paul*; cfr anche introduzione pp. 11- 13.

³¹⁷*In Ioh. Evang.* XCVIII, 8, in Sancti Aurelii Augustini, *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, Brepols, CCSL vol. XXXVI, Turnhout, 1954: «*Qua occasione vani quidam Apocalypsim Pauli, quam sana non recepit Ecclesia, nescio quibus fabulis plenam, stoltissima praesumptione finxerunt, dicentes hanc esse unde dixerat raptus se fuisse in tertium caelo, et illic audisse ineffabilia verba quae non licet homini loqui. Utcumque illorum tolerabilis esset audacia, si se audisse dixisset quae adhuc non licet homini loqui; cum vero dixerit: quae non licet homini loqui, isti qui sunt qui haec audeant impudenter et infeliciter loqui?*», p. 581 (Agostino, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, ed. Gandolfo- Tarulli, vol. XXIV/3, Roma, Città Nuova editrice, 1968, p. 1371).

e della punizione è descritto ai capitoli 31- 45 della visione e viene descritto come il luogo dell'eterno tormento che precludeva ogni possibilità di salvezza anche dopo il Giudizio Universale³¹⁸. Si tratta della descrizione non del luogo della *gehenna*, bensì dell'inferno vero e proprio, in quanto quelle che vide Paolo non erano i corpi riuniti, ma anime, che subivano tormenti e punizioni:

*Veni et sequere me et ostendam tibi animas impiorum et peccatorum, ut cognoscas quale sit locus*³¹⁹.

Queste sono le parole che l'angelo guida rivolse a Paolo tra le quali spiccano i termini *animas impiorum et peccatorum*, e *locus*: non si trattava di corpi resuscitati, dunque il protagonista non si trovava davanti la *gehenna*, tuttavia l'oggetto della visione era un luogo, un *locus*, avente una sua topografia interna. L'inferno viene descritto attraverso l'utilizzo di modelli già presenti nei testi sia profani che sacri e viene rappresentato come un luogo selvaggio e tenbroso in antitesi rispetto al paradiso, raffigurato come una città d'oro e luminosa, protetta dalle mura e al cui interno risplende un giardino rigoglioso³²⁰. Al di fuori della città si trovava l'inferno al quale si accedeva attraverso un sentiero di alberi³²¹: situare l'inferno al di fuori di una città- paradiso e in una sede dove regnavano mestizia, dolore e lamenti, come venne già fatto nel caso della *gehenna*, serviva a rimarcare l'idea per cui chiunque fosse finito là sarebbe stato escluso dal perdono e dalla grazia divina e scaraventato nei suoi meandri meno ospitali. La localizzazione dell'inferno ricorda quella dell'Ade descritto nell'Odissea, in quanto si trovava oltre l'Oceano ed era caratterizzato da tenebre e malinconia, in piena antitesi con la luce e le gioie del paradiso:

*Cum fuisse ad exteriora Oceani, aspexi et non erat lumen in illo loco, sed tenebre et tristitia et mesticia, et suspiravi*³²².

³¹⁸Silverstein- Hilhorst, *Apocalypse of Paul*, pp. 136- 163; Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento. Apocalisse di Paolo*, pp. 404- 416.

³¹⁹*Ap. of Paul*, 31, p. 136: «Vieni e seguimi perché ti mostri le anime degli empi e dei peccatori affinché tu ne conosca il luogo».

³²⁰L'autore della *Visio Pauli* utilizza spesso il termine *civitas* per riferirsi al paradiso: *Ap. of Paul*, 23, 28- 29, pp. 120, 128- 132.

³²¹*Ap. of Paul*, 31, p. 136: «Duxit me foras extra civitatem per medias arbores et Acerosium lacum terre bonorum et statuit me super flumen lactis et mellis».

³²²*Ap. of Paul*, 31, p. 136: «E una volta che fummo giunti all'esterno dell'Oceano, osservai e non c'era luce in quel luogo, ma tenebre, tristezza, malinconia, così sospirai».

Questa caratterizzazione rifletteva, in qualche modo, la condizione dell'anima che si trovava esclusa dal paradiso. Segue la descrizione interna dell'inferno che presenta elementi concreti ed è organizzato non in senso verticale, ma secondo una pianificazione dello spazio che muoveva da settentrione a occidente³²³, punti cardinali che trasmettevano dei significati negativi³²⁴. Il Nord rappresentava il luogo dell'oscurità e del male da cui provenivano i popoli di Gog e Magog³²⁵. L'elemento principale che caratterizza l'inferno è il fiume infuocato che si trovava nella parte settentrionale e dentro il quale i peccatori venivano puniti senza sosta per i loro peccati:

*Et vidit ad septentrionem locum variarum et diversam penarum repletum viris et mulieribus et flumen igneum decurrebat in eum*³²⁶.

La parte occidentale era invece caratterizzata dalla neve e dal gelo, come spiega l'angelo alla domanda di Paolo:

*Et interrogavi et dixi: Domine, non est ignis neque calor in hoc loco? Et dixit mihi: In hoc loco aliud nihil est nisi frigus et nives*³²⁷.

Tuttavia l'inferno non è descritto come completamente piatto: l'idea della profondità è trasmessa dalle fosse in cui erano tormentate le anime degli empì. Le pozze e il fiume infuocati, la neve e il gelo avrebbero rappresentato elementi importanti nelle descrizioni dell'inferno dei secoli successivi dal VI in avanti, e che sarebbero stati oggetto di una continua elaborazione da parte degli autori. L'idea della profondità viene comunicata anche dalle parole dell'angelo:

Et dixit mihi: Abyssus mensuram non habet et ad hoc etiam sub terra sicut eunum fervet. Et ita est ut si forte aliquis accipiat

³²³Il settentrione è la parte descritta ai capp. 32- 41, pp. 137- 155, mentre la parte occidentale viene rappresentata al cap. 42, p. 156.

³²⁴*Supra*, pp. 35- 42.

³²⁵Ez. 38, 15; cfr. Gregory, *Lo spazio come geografi del sacro*, p. 41.

³²⁶*Ap. of Paul*, 33, p. 138: «E vidi a settentrione un luogo pieno di differenti e varie pene con uomini e donne e un fiume di fuoco scorreva in esso».

³²⁷*Ap. of Paul*, 42, p. 156: «E chiesi: Signore, non c'è fuoco e calore in questo luogo? Pertanto mi rispose: in questo luogo non c'è nulla di tutto ciò, se non freddo e neve».

*lapidem et mittat in puteum valde profundum et post multarum orarum perveniat ad terram, sic est byssus. Cum enim mittuntur illic anime, vix post quingentos annos perveniunt in profundum*³²⁸.

Le pozze risultavano così profonde che le anime che vi erano scaraventate non toccavano il fondo: con questa espressione l'angelo volle dimostrare a Paolo la grandezza dell'inferno che *habebat mensuram* tale che poteva ospitare un gran numero di peccatori.

Ma vi sono altre caratteristiche che contribuirono a conferire un evidente realismo all'inferno, elementi che coinvolgevano sensi come la vista indicata attraverso l'uso insistente di verbi come *videre*, che introduce i capitoli 31, 35, 36, 38, 39, 40 e 44; *respicere* che rappresenta l'azione del guardare con attenzione, ai capitoli 34 e 42 ; *inspicio* che delinea l'azione di osservare all'interno delle pozze, ai capitoli 38 e 40; il senso dell'udito trasmesso con i lamenti prodotti dalle anime tormentate nel fuoco e percepiti da Paolo; infine l'olfatto stimolato da un fetore tale che risulta persino peggiore di tutte le pene:

*Et dixit mihi angelus: Longe sta, ut valeas sustinere fetorem loci istius. Cum ergo apertus fuisset puteus, statim surrexit ex eo fetor quidam durus et malignus valde, qui superaret omnes penas*³²⁹.

Seguendo il testo, l'inferno può essere suddiviso in tre parti sulla base dei peccati commessi. La prima parte è quella dove venivano punite le anime di coloro che non possono essere annoverate tra quelle giuste, ma nemmeno tra quelle empie³³⁰. La seconda è quella settentrionale a sua volta divisibile in due sezioni: quella in cui si trovavano uomini di chiesa e fedeli laici che venivano tormentati nel fiume di fuoco³³¹, e la parte costituita dal pozzo che sprigionava un fetore insopportabile dove venivano puniti coloro che furono dimenticati da Dio e lasciati lì³³²; la terza è quella che si trovava più a occidente ed era caratterizzata dal gelo e dalla neve e qui risiedevano le anime di coloro che negarono la resurrezione dei corpi³³³.

³²⁸ *Ap. of Paul*, 32, p. 138: «Dunque mi spiegò: l'abisso non ha misura e sotto terra, dopo questo, ne bolle un altro. Accade come se qualcuno prendesse una pietra e la gettasse nella pozza molto profonda e dopo molte ore arrivasse in terra, così è l'abisso. Infatti, quando le anime sono scaraventate lì dentro, difficilmente dopo cinquecento anni arrivano in profondità».

³²⁹ *Ap. of Paul*, 41, p. 154: «E l'angelo mi disse: stai lontano e sii capace a sostenere il fetore di questo luogo. Non appena la pozza venne aperta, immediatamente uscì da essa così sgradevole e insopportabile da superare tutte le pene».

³³⁰ *Ap. of Paul*, 31, p. 136.

³³¹ *Ap. of Paul*, 32-40, pp. 137-148.

³³² *Ap. of Paul*, 41, p. 154.

³³³ *Ap. of Paul*, 42, p. 156.

Come si vede il criterio con cui sono puniti i peccati non è verticale dall'alto verso il basso, bensì verticale ma dal basso verso l'alto e orizzontale; mano a mano che il peccato diveniva più grave si saliva verso l'alto per poi giungere a occidente dove il castigo puniva il peccato più grave, ossia la negazione della resurrezione di Cristo e della carne. I peccati puniti sono quelli che riguardano non più i pagani, quanto i cristiani: se il testo era diffuso all'interno delle comunità di fedeli, l'immagine dell'inferno e dei suoi castighi divennero uno strumento che serviva a regolare i rapporti all'interno dell'istituzione della chiesa, ancora in fase di formazione³³⁴.

Le anime punite all'inferno potevano salvarsi al momento del Giudizio Universale? L'angelo fu chiaro in proposito e spiegò che nessuna salvezza era possibile per esse, neanche per quelle non considerate alla stregua dei peccatori peggiori. Tuttavia, se non esisteva refrigerio o perdono, l'unica cosa che venne concessa da Dio era una pausa della durata di una notte e di un giorno dalle pene, concessa in virtù delle oblazioni offerte dai vivi per i morti:

*Propter fratres vestros qui sunt in mundo et offerunt oblaciones
(..) dono vobis omnibus qui estis in penis noctem et diem
refrigerium in perpetuum*³³⁵.

Questa attenuazione era riservata a tutte le anime indistintamente, sia a quelle più empie che a quelle che avevano commesso i peccati meno gravi. L'attenuazione del castigo è un principio che si ritrova anche all'interno della predicazione di Agostino.

La conclusione di questa parte del viaggio di Paolo riflette la concezione di un aldilà bipartito in cui sembra non essere prevista una purificazione dei peccati più lievi e tantomeno un fuoco purificatore. I peccati, indistintamente, sono tutti puniti all'inferno. Questa bipartizione non prevede né un luogo purgatorio, né una purificazione, come dimostrano la sola funzione di attenuazione del castigo che hanno le offerte dei vivi per i defunti per le anime già condannate.

La *Visio Pauli* dunque conferma quanto mostrato dai grafici nel capitolo precedente, ossia che l'inferno in questo periodo venne rappresentato anche come la sede della punizione eterna. L'inferno, infine, divenne un luogo dai contorni più chiari e definiti e presentava elementi realistici che servivano a persuadere i destinatari contro cui esso veniva rivolto, divenendo uno strumento di esortazione alla conversione e, allo stesso tempo, di minaccia.

³³⁴Bremmer, *Christian Hell*, p. 309; Czachesz, *Torture in Hell and Reality*, p. 133.

³³⁵*Ap. of Paul*, 44, p. 162: «Per i vostri fratelli che sono al mondo e offrono oblazioni, io dono a voi tutti che subite questi castighi il refrigerio di una notte e un giorno in perpetuo».

Infine, raffigurare l'inferno come un luogo posto al di fuori e lontano dal paradiso, rappresentato, a sua volta, come una città fortificata, significava trasmettere l'idea di un luogo di esclusione perpetua dal godimento della grazia divina; un luogo così profondo che poteva contenere qualsiasi tipologia di peccatore: non solo blasfemi e pagani ma anche anime di membri della comunità ecclesiastica.

4.2 Agostino

Agostino (354- 430) rappresenta una tappa fondamentale nella riflessione sull'inferno. All'interno della sua vasta opera sono presenti le differenti interpretazioni tipiche del periodo, a partire da una riflessione sugli inferi (o inferno) messi in discussione in qualità di luogo dove venivano accolte, seppur divise, le anime dei giusti e quelle dei non giusti. La stessa divisione si è trovata in Tertulliano, nonostante quest'ultimo sembra accettare l'idea del seno di Abramo come parte degli inferi. Il contesto geografico in effetti, quello del Nord Africa, era lo stesso per entrambi i predicatori: Agostino conosceva le opere di Tertulliano e riprese queste idee relative all'aldilà³³⁶.

La vita di Agostino fu caratterizzata dagli innumerevoli viaggi che lo portarono a conoscere le realtà italiche, come Roma e Milano dove insegnò retorica, e quelle dell'Africa nei diversi spostamenti effettuati per partecipare ai concili a Cartagine o per rispondere alle sollecitazioni delle sedi diocesane africane³³⁷. Nato nel novembre del 354 a Tageste, nella provincia romana della Numidia, la prima parte della sua vita fu caratterizzata dalla sua adesione al manicheismo³³⁸, dal quale si allontanò dal 385 e dall'incarico ottenuto prima a Roma, in seguito a Milano, grazie alla raccomandazione di Simmaco, intellettuale e importante membro dell'aristocrazia senatoria. Al 386 risale la conversione ad opera di Ambrogio di Agostino con il conseguente battesimo. Tra il 388 e il 389 il futuro vescovo tornò in Africa e viaggiò tra le diocesi del nord. Nel 395 venne consacrato vescovo di Ippona. La fine degli anni Novanta del IV secolo fu caratterizzata dall'acceso confronto con il donatismo, setta separatista che non riconosceva l'autorità della chiesa cattolica³³⁹ e che fu condannata durante il concilio di Cartagine del 411. Poco tempo dopo, la vita del vescovo di Ippona fu contrassegnata da un'altra controversia, quella contro Pelagio, i cui seguaci si rifugiarono in nord Africa dopo il sacco di Roma. È a questo periodo che risale la teoria della grazia, in risposta a Pelagio stesso e la stesura del *De civitate Dei*, opera che tratta della manifestazione delle due città dopo il Giudizio Universale, in cui l'autore rispose a coloro che ritennero il sacco di Roma compiuto dai goti di Alarico nel 410 una punizione degli dei tradizionali che si erano sentiti abbandonati

³³⁶Lagouanère, *Augustin, lecteur critique du De anima de Tertullien*, pp. 231- 258.

³³⁷Per notizie più esaustive sulla vita di Agostino cfr. Lancel, *Saint Augustin*; per una cronologia sulla carriera di Agostino cfr. Gioanni, *L'ascension d'un intellectuel africain*, pp. 38- 41; Vessey, *A Companion to Augustine*, pp. 40- 42; per il contesto storico, culturale e geografico cfr. Kelly, *Political History. The Later Roman Empire*, pp. 11- 23; Klingshirn, *Cultural Geography. Roman North Africa*, pp.24- 39.

³³⁸Sul rapporto di Agostino con il manicheismo sino al suo progressivo allontanamento, cfr. Lancel, *Saint Augustin*, pp. 58- 72, 96- 116.

³³⁹*Ibidem*, pp. 232- 248.

in favore del dio cristiano³⁴⁰. La vita di Agostino si concluse intorno al 430 un anno dopo che il nord Africa fu conquistato dai Vandali.

Come si può situare la visione dell'aldilà e l'inferno all'interno della predicazione di Agostino? Sicuramente possono essere poste in relazione con le controversie con i donatisti e con l'idea della grazia che, secondo il vescovo di Ippona, veniva concessa indipendentemente dai meriti dell'uomo, in particolare al momento del Giudizio Universale. Attraverso le riflessioni di Agostino, incentrate sulla possibilità di salvezza per quegli uomini *non valde boni*, non del tutto buoni che non meritavano subito l'accesso al paradiso, ma neanche la condanna immediata all'inferno, soprattutto in risposta alle teorie rigoriste di Pelagio che definiva i peccatori come degli empi che si sarebbero ritrovati lontani dalla grazia di Dio, è possibile ricostruire le rappresentazioni sull'inferno nel V secolo³⁴¹.

³⁴⁰*Ibidem*, pp. 547- 576.

³⁴¹Brown, *Il riscatto dell'anima*, pp. 106- 107.

4.3 La teorizzazione sull'aldilà nell'opera di Agostino

Con Agostino si assistette sicuramente a una evoluzione della geografia dell'aldilà, così come a quella dell'inferno. Il pensiero del vescovo di Ippona fu in continua evoluzione: se, infatti, nelle prime opere prevalse una visione metaforica, in quelle più tardive, quelle risalenti al *post-* 400, furono approfondite le questioni relative al destino delle anime nell'aldilà e alla resurrezione dei corpi. Ma non solo le opere dottrinarie contengono elementi utili a comprendere la dottrina dell'aldilà: anche i sermoni che venivano divulgati al popolo contengono importanti elementi come una fusione dei concetti di inferno e *gehenna* che divennero sinonimi. Nella *Enarratio* sul salmo numero 6, dettata tra il 392 e il 394, l'autore espresse la sua opinione sull'inferno che presentava tre diverse accezioni: era la sede del fuoco eterno dove sarebbero stati scaraventati gli empi dopo il Giudizio Universale; era una metafora del peccato in cui vivevano gli uomini, era la sede *post- mortem* corrispondente agli inferi di vecchia accezione e di cui si parlerà più diffusamente nei paragrafi successivi³⁴². Mentre nell'*Enchiridion*, composto tra il 421 e il 422, Agostino precisa che:

*Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna pro eo quod sortita est in carne dum viveret*³⁴³.

Dopo la morte le anime si recavano in luoghi provvisori definiti ricettacoli remoti che potevano essere posti di premio o di punizione a seconda della vita che avevano condotto quando si trovavano all'interno del corpo. Questo momento venne definito come prima morte, per indicare l'abbandono dell'anima dal corpo. La conseguenza di questa prima morte era il trapasso dello spirito verso un giudizio particolare che prefigurava quello definitivo. Con il giudizio finale il cerchio si concludeva e i corpi, con la resurrezione, si sarebbero riuniti con le proprie anime per essere giudicate favorevolmente e, dunque, ottenere la vita eterna, o negativamente e incorrere in quella che il vescovo di

³⁴² *En. ps.* VI, 6, rr. 11- 27, p. 31 (Ouvres de Saint Augustin, *Les commentaires des psaumes. Ps. 1- 16*, ed. D. Dulaey, vol. LVII/A, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2009, n. 44, p. 259); *infra* cap. 4.

³⁴³ *Ench.* 29, 109, in Sancti Aurelii Augustini, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, Brepols, CCSL vol. XLVI, Turnhout, 1969, p. 108; Sant'Agostino, *La vera religione. Manuale sulla fede, speranza e carità*, ed. Pieretti, vol. VI/2, Roma, Città Nuova editrice, 1995, pp. 606- 607: «Il tempo che intercorre tra la morte dell' uomo e l'ultima resurrezione, trattiene le anime in dei remoti ricettacoli, come ciascuna è degna o di riposo o di sofferenza per ciò che ha avuto in sorte mentre viveva all'interno del corpo».

Ippona definì la seconda morte, ossia la dannazione³⁴⁴. Per Agostino l'aldilà si configurava come un luogo spirituale, privo di contorni definiti: tale concezione era in linea con la sua visione dell'anima che era pensata come priva di materia, essendo un'entità del tutto spirituale³⁴⁵.

Una novità interessante all'interno dell'organizzazione della geografia dell'aldilà sembra riguardare la collocazione del seno di Abramo: il vescovo di Ippona si pose infatti il problema se fosse appropriato lasciarlo all'interno degli inferi oppure sistemarlo tra i cieli del paradiso, data la sua connotazione di regno del premio e del riposo. Come si vedrà, una volta compiuto questo passo gli inferi sarebbero stati caratterizzati dalla presenza del fuoco e dei tormenti.

4.3.1 *Il seno di Abramo*

Le speculazioni dottrinarie attorno al seno di Abramo ebbero come principale riferimento la parabola del povero Lazzaro e del ricco³⁴⁶. Agostino citò il seno di Abramo in quasi tutte le sue opere, tuttavia, quelle che mi sono sembrate più significative per la descrizione di questo luogo sono le *Epistole*, il *De genesi ad litteram*, le *Enarrationes in psalmos* e i *Sermones*. Nelle prime due opere l'autore si pose il problema della localizzazione del seno di Abramo, ossia se costituisse parte degli inferi oppure se si trovasse nel paradiso.

Tra le lettere, quelle più significative sono la numero 164 e 187.

La lettera n. 164, scritta a Evodio³⁴⁷ e datata al 414- 415 circa, tentò di rispondere ad alcuni problemi posti dall'episodio narrato in I Pt 3, 20 che venne interpretata nel senso di una discesa di Cristo agli inferi che liberò i peccatori dall'inferno. Questa lettera si inserì all'interno di un intenso scambio epistolare tra i due intellettuali, iniziato in occasione dell'elezione di Evodio a vescovo di Uzali, nell'attuale Tunisia, riguardante questioni teologiche e filosofiche³⁴⁸. I problemi posti da Agostino al collega, che si ponevano in risposta alle domande di Evodio, esposte alla lettera numero 163, erano consequenziali al primo quesito e riguardavano: 1) La tipologia delle anime che Cristo liberò dagli inferi; 2)

³⁴⁴Lancel, *Saint Augustin*, p. 629.

³⁴⁵*Ep.* CLIX, 1, Sancti Aureli Augustini Hipponensis episcopi, *Epistulae*, CSEL, vol XLIV, Wien- Lipsia, 1904, pp. 497- 498; Sant'Agostino, *Le Epistole*, ed. Pellegrino, vol. II, Roma, Città nuova editrice, 1969, pp. 652- 653; Brown, *Il riscatto dell'anima*, pp. 74- 75.

³⁴⁶Lc. 16, 19- 26.

³⁴⁷Nato a Tageste, poco più giovane di Agostino, divenne vescovo di Uzali, colonia della Proconsolare, intorno 395- 397/401. Partecipò alla conferenza di Cartagine che mise fuori legge i donatisti. Sulla vita di Evodio cfr. Mandouze, *Prosopographie de l'Afrique Chretienne (303- 533)*, pp. 366- 373.

³⁴⁸*Ibidem*, pp. 369- 370; cfr Brown, *Il riscatto dell'anima*, pp. 70 e seg.

Il significato di seno di Abramo³⁴⁹. Uno dei primi problemi che Agostino si pose era come fosse possibile che Cristo, dal momento che scese all'inferno per liberare le anime dai tormenti, potesse essersi recato anche nel seno di Abramo che di per sé era già un luogo di riposo, di refrigerio e di beatitudine. Evidentemente in risposta a coloro che lo collocavano negli inferi, pur presentando le caratteristiche del paradiso, Agostino obiettò che nelle Sacre Scritture non era evidente nessuna traccia indicante la presenza del seno di Abramo negli inferi:

*Quod si nusquam in divinis auctoritatibus legitur, non utique sinus ille Abrahe, id est secretae cuiusdam quietis habitatio, aliqua pars inferorum esse credenda est*³⁵⁰.

Attraverso l'uso di un gerundivo, *non credenda est*, Agostino volle ribadire al destinatario la sua opinione secondo cui non si poteva credere che il seno di Abramo potesse fare parte degli inferi. Inoltre, prosegue l'autore, Abramo, nel rispondere al ricco che chiedeva del refrigerio a Lazzaro, affermava che tra esso e l'inferno c'era un abisso che li separava, onde per cui non poteva essere concepibile che il luogo del premio e del riposo costituisse una parte dell'inferno:

*Quamquam in his ipsis tanti magistri verbis, ubi ait dixisse Abraham: inter nos et vos chaos magnum firmatum est; satis, ut opinor, appareat non esse quamdam partem, et quasi membrum inferorum, tantae illius felicitatis sinum*³⁵¹.

Nella lettera 187, scritta a Dardano³⁵² intorno al 417, Agostino ritornò sulla questione della localizzazione del seno di Abramo. L'autore cercò di spiegare a Dardano, definito da Agostino «*Frater dilectissime e illustrior mihi in caritate Christi, quam in huius saeculi*

³⁴⁹ *Ep.* CLXIV, pp. 685- 709.

³⁵⁰ *Ep.* CLXIV, 7, pp. 526- 527: «Dal momento che in nessun passo delle divine scritture si legge una simile cosa, in nessun modo si deve credere che il seno di Abramo, che rappresenta l'abitazione del segreto riposo di alcuni, sia parte degli inferi».

³⁵¹ *Ep.* CLXIV, 7, p. 527: «Del resto parole così importanti del maestro, dove fece dire ad Abramo “tra voi e noi è posto un grande *chaos*”, sono sufficienti, come penso, per dire che il seno di così grande felicità non possa essere una parte, o come un membro degli inferi».

³⁵² *Claudius Postumus Dardanus*, di nobili origini, fu prefetto del pretorio della Gallia intorno al 412- 413. Nel 413 uccise l'antagonista dell'imperatore Onorio, l'usurpatore Giovino (411- 413), fatto che macchiò la sua brillante carriera. Dopo questo fatto si ritirò a vita privata insieme alla moglie Galla, in un luogo definito *Theopolis*, nome ispirato all'opera di Agostino *De civitate Dei*, pubblicato a partire dal 413. In questa lettera, datata al 417, Agostino risponde alle domande di Dardano circa la presenza di Cristo in cielo. Cfr. *Claudius Postumus Dardanus*, pp. 548- 550.

dignitate»³⁵³, il senso della frase di Lc. 23, 43 “sarai con me in paradiso”, pronunciata da Cristo al ladrone prima di morire in croce. Da qui ne derivò una riflessione circa la natura del figlio di Dio³⁵⁴. In questa epistola l’autore era ancora dubbioso circa l’appartenenza del seno di Abramo al mondo infero, ma non diede una risposta precisa sulla questione³⁵⁵.

Nel *De genesi ad litteram*, un commento al libro della Genesi composto intorno al 414- 416, l’autore cercò di chiarire quale fosse il luogo dove si recava l’anima dei giusti dopo la separazione dal corpo. Nel libro XII l’autore, sebbene non negasse l’esistenza dell’inferno o del seno di Abramo, tuttavia affermò che l’anima venisse trasportata a seconda dei meriti in soggiorni spirituali o in luoghi simili a quelli materiali (ma pur sempre spirituali, in quanto l’anima è essa stessa spirito)³⁵⁶. Sorge spontanea una domanda: se il seno di Abramo non trovò più posto negli inferi, dove si trovava? Sicuramente non all’inferno (*apud inferos*), dal momento che nelle Sacre Scritture il luogo dove riposavano le anime dei giusti, non era definito tale³⁵⁷. Poteva, dunque, essere parte del paradiso nel terzo cielo: quest’ultimo veniva inteso sia nel senso fisico di luogo ricco di alberi sia in quello figurato di sede della beatitudine e di gioia, quindi a maggior ragione anche il seno di Abramo poteva essere considerato tale dal momento che in esso non ci sarebbero stati più dolori e alcuna tentazione ma un meraviglioso riposo dopo le sofferenze di questa vita:

*Quanto magis ergo post hanc vitam etiam sinus ille Abrahe paradisus dici potest, ubi iam nulla temptatio, ubi tanta requies post omnes dolores vitae huius. Neque enim et lux ibi non est propria et sui generis*³⁵⁸.

³⁵³ *Ep. CLXXXVII*, in Sancti Aureli Augustini hippoensis episcopi, *Epistulae*, CSEL, vol. LVII, New York-London, 1911; Sant’Agostino, *Le lettere*, ed. Carozzi, vol. XIII/3, Roma, Città nuova editrice, 1969, pp. 130-175.

³⁵⁴ *Ep. CLXXXVII*, p. 135.

³⁵⁵ *Ep. CLXXXVII*, pp. 137 e seg.

³⁵⁶ *De gen. lit.* XII, 32, 61, in Sancti Aureli Augustini, *De genesi ad litteram libri duodecim*, CSEL, vol. XXVIII/1, p. 430: «*Ad spiritalia vero pro meritis fertur aut ad loca poenalia similia corporibus*»; Sant’Agostino, *La Genesi alla lettera*, ed. Carozzi, vol. IX/2, Roma, Città nuova editrice, 1989, pp. 718- 721

³⁵⁷ *De gen. lit.* XII, 33, 63, pp. 429- 430: «*Quamquam et illud me nondum invenisse confiteor inferos appellatos, ubi iustorum animae requiescunt*»; Sant’Agostino, *La Genesi alla lettera*, pp. 718- 719.

³⁵⁸ *De gen. lit.* XII, 34, 65, p. 430; Sant’Agostino, *La Genesi alla lettera*, pp. 721: «Con quanta maggior ragione può dunque chiamarsi “paradiso”, dopo questa vita, anche il seno di Abramo, dove non vi è ormai più alcuna tentazione, dove vi è il riposo dopo tutte le tribolazioni di questa vita. E proprio lì c’è una luce sua propria e straordinaria»; cfr. Lancel, *Saint. Augustin*, p. 621.

Le *Enarrationes in psalmos*³⁵⁹ e i *Sermones*³⁶⁰, rivolti a un pubblico più ampio di fedeli, riflettevano maggiormente sulla tipologia delle anime che avrebbero potuto avere il privilegio di fare parte di questo luogo. Inoltre, all'interno di questi testi, come si vedrà meglio per la parte riguardante l'inferno ma che qui anticipo, è manifesta una visione più realistica delle sedi dell'aldilà. La parabola del povero Lazzaro si presentava come l'esempio maggiormente citato da Agostino e servì all'autore dei sermoni per dimostrare come la misericordia fosse una delle principali qualità grazie alla quale si potesse guadagnare il paradiso. Illustrando la vicenda di Lazzaro e del ricco avaro, Agostino spiegò che il riposo e il refrigerio in paradiso non dipendevano dalla povertà materiale, ma costituivano il coronamento di una vita dedita alla misericordia e all'umiltà. Nella spiegazione al salmo numero 51, tenuta durante un sermone del 413, Agostino spiegò che in questo luogo non risiedevano solo i poveri di fatto ma anche quei ricchi che in vita, come Abramo, furono sia ricchi materialmente ma anche spiritualmente grazie alla donazione delle loro ricchezze ai più bisognosi. Abramo e il povero si contraddistinsero per la loro misericordia, mentre il ricco per la sua avarizia e per questo motivo si trovava all'inferno meritevole di subirne i tormenti per essere scaraventato nel fuoco eterno dopo il giudizio finale:

*Non est in hoc Lazaro meritum paupertatis, sed pietatis. Nam vides qui sublatus est, non vides quo sublatus est. Quis est sibilatus ab angelis? pauper, aerumnosus, ulcerosus. Quo sublatus est? in sinus Abrahe. Lege scripturas, et invenies divitem Abraham. Ut noveris, quia non divitiae culpantur, habebat Abraham multum auri, argenti, pecorum, familiae; dives erat, et in eius sinum Lazarus pauper sublatus est. In sinum divitis pauper; an potius ambo Deo divites, ambo a cupiditate pauperes?*³⁶¹.

³⁵⁹ *En. ps.* XXV, 2, 10 ; XXXIII, 2, 25, in Sancti Aurelii Augustini, *Enarrationes in psalmos*, p. 147; pp. 298-299A; LXIX, 7, in Sancti Aurelii Augustini, *Enarrationes in psalmos*, pp. 633- 634; *En. ps.* CIL; CILV, 7, in Sancti Aurelii Augustini, *Enarrationes in psalmos*, Brepols, CCSL, vol. XL, Turnhout, 1990, pp. 2046- 2059; pp. 2105- 2121.

³⁶⁰ I sermoni che trattano di questa tematica sono i nn.: 14, rr. 55- 80- 107; 15A, rr. 61- 174; 20A, rr.169- 176- 190; 33A, rr.158;41, rr.102- 103- 151- 163;86, r.4;102, rr. 9- 11- 44; 108, r. 27;113A, rr. 30- 36;113B, r. 22; 178, r.26; 299E, rr. 30- 32.

³⁶¹ *En. ps.* LI, 14, pp. 634: «Lazzaro non si trova qui, in questo luogo, per merito della sua povertà, ma per la pietà. Infatti vedi chi viene trasportato, ma non il motivo per cui viene portato lì. Chi è trasportato dagli angeli? Il povero, vittima di disgrazie e coperto di piaghe. Dove viene portato? Nel seno di Abramo. Ma leggi le Scritture e vedrai che Abramo era ricco. Perché tu capisca che la ricchezza non è una colpa, Abramo aveva molto oro, molto argento, bestiame e una famiglia numerosa; era dunque ricco e nel suo seno fu trasportato

Il seno di Abramo viene indicato come un luogo grazie all'utilizzo delle espressioni *in hoc, sublatus est*, che Agostino ripeté diverse volte. Attraverso queste parole, Agostino ribadì un concetto che avrebbe avuto occasione di ripetere in diverse occasioni: la vera ricchezza non consisteva tanto nel possesso degli averi, quanto nel mostrarsi umili e misericordiosi verso il prossimo. Come si vedrà fu proprio all'interno di alcuni sermoni riguardanti il peccato di avarizia che l'inferno venne maggiormente impiegato per mostrare il destino degli avari, mostrando una geografia più chiara.

Sia nelle *Enarrationes in psalmos* che nei *Sermones*, dunque, discorsi rivolti a un pubblico di fedeli in cui ciò che veniva sottolineato era il tipo di comportamenti da seguire per il conseguimento della beatitudine nell'aldilà, l'esortazione finale era quella di donare le ricchezze, di essere misericordiosi verso i più poveri perché solo in questo modo sarebbe stato possibile il godimento della vita eterna e della beatitudine presso i *superi*, i luoghi superiori³⁶².

4.3.2 Il mondo infero: l'inferno e la gehenna

Una volta analizzata, senza pretese di esaustività, la collocazione del seno di Abramo, è interessante conoscere il pensiero di Agostino sul mondo infero e sull'inferno.

È stato anticipato, in apertura di paragrafo, che Agostino prevedeva tre tipologie di significato³⁶³.

Nelle opere scritte dalla fine del IV secolo emerge con più chiarezza l'idea di una punizione per l'anima immediatamente dopo la morte. Nel sermone numero 280 di un anno non determinato è presente l'idea che subito dopo la morte le anime avrebbero ricevuto o

anche Lazzaro. Un povero nel seno di un ricco; o meglio entrambi ricchi di Dio, o entrambi poveri di cupidigia?».

³⁶²*Serm.* XIV, 3; CXIII B in Sancti Aurelii Augustini, *Sermones de Vetere Testamento*, Brepols, CCSL vol. XLI, Turnhout, 1961, pp. 186- 187; Sant'Agostino, *I discorsi*, ed. Pellegrino, vol. I, Roma Città Nuova Editrice, 1979, pag. 244- 247; Sant'Agostino, *I discorsi*, ed. Carozzi, vol. II/2, Roma, Città Nuova Editrice, 1983, p. 452; CLXXVIII, in Sant'Agostino, *I discorsi*, ed. Recchia, vol. III/2, Roma, Città Nuova Editrice, 1990, pp. 902- 903; sul tema della ricchezza affrontata da Agostino all'interno dei sermoni cfr. Brown, *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350- 550 d. C.*

³⁶³*Serm.*, VI, 6, n. 44, in Oeuvres de Saint Augustin, *Les commentaires des psaumes*, éd. Dulaey, vol. LVII/A, Paris, Institut d'études Augustiniennes, 2009, p. 29 ; *En. ps.*, CXXXVI, 5 in Sant'Agostino, *Esposizioni sui salmi*, ed. Tarulli, vol. IV, Roma, Città Nuova Editrice, 1977, pp. 402- 403; *supra*, pp. 114- 115.

un premio o una punizione sulla base dei meriti ottenuti in vita. Inoltre Agostino sottolineò la differenza di quanto si manifestava prima e dopo il Giudizio Universale³⁶⁴.

Per Agostino gli inferi costituivano un mondo sotterraneo composto da due luoghi di pena, dei tormenti e del fuoco dove risiedevano le anime malvagie che condussero una vita all'insegna del peccato e della dissolutezza: l'inferno e la *gehenna*. L'inferno sarebbe stato un luogo temporaneo di punizione dove gli spiriti subivano la pena del fuoco e attendevano il giudizio finale, mentre la *gehenna* era quello fisico del fuoco eterno dove sarebbero state scaraventate le anime riunite ai corpi al momento della resurrezione³⁶⁵.

Per ciò che concerne il momento immediatamente successivo alla morte, Agostino prese come riferimento il significato etimologico del termine secondo il quale l'inferno era quel luogo che si trovava al di sotto della terra, in posizione inferiore, *inferior*, rispetto a essa: «*Infernus hoc appellans, quod inferior pars mundi sit*»³⁶⁶.

Nel *De genesi ad litteram* l'autore, dopo aver definito questi due luoghi³⁶⁷, affermò che, nonostante la spiritualità, non negava la realtà delle pene dell'inferno e polemizzava contro quei filosofi che ritenevano l'inferno una raffigurazione poetica delle sofferenze terrene: «*Est ergo prorsus infernorum substantia, sed eam spiritalem arbitror esse, non corporalem*»³⁶⁸. In realtà le Sacre Scritture affermavano che l'inferno non solo esisteva ma che si sarebbe manifestato dopo la morte così come credettero alcuni filosofi pagani:

*Quamquam possimus ostendere illorum quoque sapientes de
inferorum substantia minime dubitasse, quae post hanc vitam
excipit anima mortuorum*³⁶⁹.

Nelle *Retractationes*, nella parte dedicata al libro XII del *De genesi ad litteram*, Agostino si trovò ad ammettere che avrebbe dovuto soffermarsi di più sul perché l'inferno si trovasse sotto terra, dando a quest'ultimo una collocazione certa, sotto le viscere della terra:

³⁶⁴ *Serm.*, CCLXXX, 5, in Sant'Agostino, *Discorsi (273- 340/A)*, ed. Recchia, vol. V, Roma, Città Nuova Editrice, 1990, pp. 102- 105: «*Sicut enim plurimum distat inter laetitas miseriasve somniantium et vigilantium; ita multum interest inter tormenta vel gaudia mortuorum et resurgentium*».

³⁶⁵ *Civ. Dei*, 21, 10, in Sancti Aurelii Augustini, *De civitate Dei. Libri XI- XXII*, Brepols, CCSL vol. XLVIII, Turnhout, 1955, pp. 775- 776; Sant'Agostino, *La città di Dio*, ed. Pieretti- Gentili, Roma, Città Nuova, 2000, pag. 1189- 1190.

³⁶⁶ *En. ps.* CXLVIII, 9, p. 2171.

³⁶⁷ *Gen. litt.* XII, 32, p. 426; *supra*, p.

³⁶⁸ *Gen. litt.* XII, 32, pp. 427- 428.

³⁶⁹ *Gen. litt.* XII, 33, p. 428: «Inoltre possiamo dimostrare che quei sapienti non dubitarono minimamente della sostanza degli inferi, che riceveva le anime dei morti dopo la vita».

*In duodecimo de inferis magis mihi videor docere debuisse quos sub terris sint, quam rationem reddere cur sub terris esse credantur sive dicantur, quasi non ita sit*³⁷⁰.

Dunque non vi erano dubbi circa la possibilità di una punizione per le anime dei peccatori subito dopo la morte, tuttavia Agostino interpretò il luogo degli inferi in senso spirituale, dato che la *gehenna* era la sede fisica dei tormenti. Trattando in precedenza del seno di Abramo si è avuto modo di accennare che, data la collocazione di quest'ultimo in paradiso, l'inferno, definito anche con il plurale *inferos*, rimase l'unico luogo sotterraneo, definito come una fossa o un baratro. Il vescovo di Ippona fece ricorso alla Bibbia per comprendere il significato di molte questioni. Così nella lettera n. 164, attraverso l'episodio della discesa agli inferi di Cristo narrata in 1 Pt. 3, 20, venne ribadita la speranza per alcune anime di essere salvate dalla pena eterna: infatti non tutti i peccatori avrebbero ottenuto ciò, ma soltanto i meritevoli, coloro i cui peccati non furono tanto gravi da rischiare la condanna di Dio e da ultimo il fuoco eterno ma anche coloro che manifestarono un sincero pentimento³⁷¹. Si può comprendere quindi l'invito a chi aveva peccato a compiere la confessione, a pentirsi dei peccati e ad abbracciare la fede in Dio: viene sottolineata, quindi, la misericordia del Signore, una speranza che avrebbe potuto realizzarsi e che avrebbe condotto alla liberazione dalle tenebre e dai tormenti dell'inferno³⁷².

Una distinzione tra l'inferno e la *gehenna* persisteva anche nell'esposizione al salmo numero 57, tenuta o a Cartagine o a Ippona nel 403. Al paragrafo 17, a proposito della pena futura, Agostino sembrò distinguere i due luoghi. La pena futura, infatti, si sarebbe manifestata sia dopo la morte che dopo il giudizio e presentava due aspetti:

Est quaedam poena futura, gehennae ignis, ignis aeternus. Futura enim poena duas species habet. Aut inferorum est, ubi ardebat dives ille, qui volebat sibi stillam aquae stillari in linguam de digito pauperis, quem ante ianuam suam contemserat, quando

³⁷⁰ *Retr.* II, 24, 24, Sancti Aurelii Augustini, *Retractationum libri II*, Brepols, CCSL vol. LVII, Turnholt, 1984: «Nel dodicesimo libro avrei dovuto insegnare che gli inferi si trovano sotto terra, quale ragione dare del fatto che si crede e si dice che si trovano sotto terra, come se così non fosse»; Sant'Agostino, *Le ritrattazioni*, ed. Madec, Roma, Città nuova editrice, 1994.

³⁷¹ *Ep.* CLXIV.

³⁷² *En. ps.* XLI, 1- 5, in Sant'Agostino, *Esposizioni sui salmi*, ed. Corticelli, vol. I, Roma, Città nuova editrice, 1967, pp. 1222- 1233; *En. ps.*, XCIII, 21- 22, in Sant'Agostino, *Esposizioni sui salmi*, ed. Mariucci- Tarulli, vol. III, Roma, Città Nuova Editrice, 1976, pp. 286- 289.

*ait: quoniam crucior in hac flamma. Et altera est illa in fine, de qua audituri sunt: qui ad sinistram ponendi sunt: ita in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius*³⁷³.

Agostino identifica con il fuoco eterno quello della *gehenna*, come mostra la posizione a chiasmo dell'espressione *gehenna ignis, ignis aeternus*. Tuttavia la pena del fuoco si sarebbe manifestata ancora prima della resurrezione dei morti, dunque subito dopo la morte del corpo: infatti, in una prima fase il fuoco infernale avrebbe tormentato le anime degli empi, quindi dopo la resurrezione essa avrebbe continuato a castigare le anime riunite ai corpi. La stessa idea viene ribadita nel passo successivo in cui l'autore spiega i due momenti come separati e differenti:

*Illae poenae manifestae erunt eo tempore, quando exitum fuerit ex hac vita, aut finito saeculo perventum ad resurrectionem mortuorum*³⁷⁴.

Secondo Agostino, dunque, una volta che l'anima fosse giunta all'inferno non avrebbe avuto nessuna possibilità di salvezza al momento del Giudizio Universale.

Il testo più significativo, dove è spiegata la natura materiale della *gehenna*, è il XXI libro del *De civitate Dei*. All'interno di questo trattato, composto tra il 413 e il 427, dedicato alla teorizzazione di quanto si fosse manifestato dopo il giudizio, si trova paragonata la sede del fuoco eterno ai vulcani siciliani, dando così alla *gehenna* le sembianze di luogo fisico appartenente al mondo terrestre:

*Et quidam notissimi Siciliae montes, qui tanta temporis diuturnitate ac vetustate usque nunc ac deinceps flambi aestuant atque integri perseverant*³⁷⁵.

³⁷³ *En. ps.* LVII, 17, pp. 722- 723: «E la pena futura è il fuoco della *gehenna*, il fuoco eterno. La pena futura ha due aspetti: ovvero è la pena degli inferi, dove bruciava quel ricco che voleva che dell'acqua stillasse sulla sua lingua dal dito del povero, che aveva disprezzato quando giaceva davanti alla sua porta, in quanto diceva: perché sono bruciato in questa fiamma. E l'altra pena è quella che si manifesta alla fine, che sarà ascoltata da coloro che sono posti alla sinistra: andate nel fuoco eterno, che è preparato per il diavolo e i suoi angeli».

³⁷⁴ *En. ps.* LVII, 17, p. 723: «Quelle pene saranno manifeste in quel tempo, sia quando si sarà usciti da questa vita, sia quando si sarebbe giunti alla resurrezione dei morti».

³⁷⁵ *De civ. Dei* XXI, 4, p. 761: «E alcuni monti della Sicilia, che per tanto tempo fino a oggi divampano per le fiamme permangono sempre integri» .

Alla base della teorizzazione di questo luogo si trova la teoria della resurrezione dei corpi e del Giudizio Universale: con riferimento all'Apocalisse di Giovanni, il giudizio di Dio si sarebbe manifestato nella seconda resurrezione dei corpi, quando il diavolo sarebbe stato scaraventato nello stagno di fuoco: tuttavia Agostino non fu preciso sul momento esatto di questo avvenimento. Infatti rimase critico nei confronti delle teorie millenaristiche che fissavano questo momento dopo settemila anni³⁷⁶. In risposta ai "misericordiosi" che negavano l'esistenza di questa sede estrema e che ritenevano che tutte le anime alla fine dei tempi si sarebbero salvate, Agostino costruì una visione più precisa di quelli che per lui erano i peccati meritevoli di purificazione e, quindi, di salvezza finale e quelli invece passibili del fuoco eterno. L'autore ribadiva un concetto già espresso, ossia che non bastava essere cristiani per ottenere la salvezza. Infatti coloro che commettevano eresia, chi conduceva una vita immorale, chi anteponeva gli ideali materiali a Cristo, sebbene battezzati, erano destinati al fuoco eterno insieme ai pagani³⁷⁷. I peccatori erano divisi tra coloro che ebbero Cristo come fondamento e coloro che non ebbero Cristo come fondamento. Tra i primi Agostino citò l'esempio dell'amore coniugale che si realizzava sensualmente nell'esaltazione delle passioni e secondo il costume del mondo. Nonostante ciò, se si fosse posto il Cristo come fondamento, dopo un periodo di purificazione si sarebbe ottenuta la salvezza. Tra i secondi rientravano coloro che si macchiarono del peccato dell'adulterio, quello stesso adulterio contro il quale Agostino più volte si scagliò nei sermoni: se qualcuno avesse amato una prostituta fuori dal matrimonio, nonostante il vincolo coniugale, dimostrando di non avere Cristo come fondamento, sarebbe stato condannato alla pena del fuoco eterno³⁷⁸.

Dopo la resurrezione si sarebbe manifestata la sentenza finale e Agostino descrive così il paradiso e la *gehenna*:

*Post resurrectionem vero facto universo completoque iudicio, suos fines habebunt civitates duae, una scilicet Christi, altera diaboli; una bonorum, altera malorum; utraque tamen et angelorum et hominum*³⁷⁹.

³⁷⁶ Ap. 20, 6: «*Et diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, quo et bestiae et pseudopropheta; et cruciabuntur die et nocte in saecula saeculorum*»; En. ps. VI, 1, Sant'Agostino, *I discorsi*, p. 27, 64- 65.

³⁷⁷ *De civ. Dei*, XXI, 25- 26, pp. 1213- 1221.

³⁷⁸ *Serm.* CLXI, 8.

³⁷⁹ *Ench.* XXIX, 111, p. 306: «E dopo la resurrezione e dopo essersi completato il Giudizio Universale, le due città avranno i suoi confini, una sarà la città del Cristo, l'altra la città del diavolo; una riservata ai buoni, l'altra ai malvagi; tuttavia entrambe composta di uomini e di angeli».

Al momento del giudizio finale Dio avrebbe deciso e fissato per sempre le frontiere tra le due città, una del Cristo e l'altra del diavolo: nella prima entravano le anime meritevoli della vita eterna, nella seconda quelle condannate alla morte eterna. I confini inoltre sarebbero stati invalicabili e non vi sarebbe stata nessuna possibilità di contatto e di uscita. Le anime sarebbero vissute tra i tormenti e tra la pena del fuoco eterno. L'esistenza di queste due città dai confini ben definiti implicava l'idea che chiunque finisse all'inferno subisse il castigo peggiore, ossia la separazione da Dio, una separazione definitiva che non prevedeva alcun riavvicinamento al Signore. Se quindi non era prevista nessuna cessazione del castigo né tantomeno una riconciliazione con Dio, tuttavia grazie alla misericordia di quest'ultimo, era prevista una mitigazione della pena³⁸⁰.

Se all'interno delle opere dottrinarie di Agostino resta tangibile la distinzione tra l'inferno e la *gehenna*, vi sono alcuni testi composti dal vescovo di Ippona in cui sembrò non esservi una precisa distinzione tra i due luoghi quanto piuttosto una loro fusione. In questi è presente una descrizione dell'inferno come un luogo avente l'identità di regno del tormento, in cui era presente il fuoco che bruciava in eterno le anime che vi si trovavano. Sebbene questi testi non siano numerosi, tuttavia mostrano come a partire dal V secolo, all'idea di un luogo dei morti in attesa di giudizio, il cosiddetto "carcere infernale", si affiancò quella dell'inferno come regno della punizione che si spalancava subito dopo la morte e che anticipava la sentenza finale. In questi testi, composti tra la fine del IV e il V secolo, emerse l'idea dell'inferno come un abisso, un *lacus*, e un baratro che inghiottiva tutti coloro che si lasciarono tentare dai peccati e il cui destino finale sarebbe stato la dannazione eterna: l'inferno era il peccato stesso che divorava l'uomo nella sua esistenza³⁸¹. Nelle omelie rivolte al popolo, come si vedrà, Agostino riprese l'idea della punizione *post-mortem* per utilizzarla metaforicamente e indicare con l'inferno tutti i peccati maggiori. In questo modo, associando il peccato all'inferno, non solo ne fece un uso allegorico, ma lo impiegò anche come una minaccia, anche se non ancora diretta, per l'aldilà.

³⁸⁰ *Ench.* XXIX, 111- 112, pp. 306- 307; cfr. anche *De civ. Dei* XXI, 16, pp. 1197- 1198; *Serm.* CLXI, 4.

³⁸¹ *En. ps.* LXXXVII, 4, p. 1210: «*Lacum enim dixit, vel miseria vel inferni profunditatem*»; *en. ps.* XCIII, 21, p. 1322: «*Prope rueram in illam fossam quae paratur peccatoribus*».

4.3.3 *L' infer inferius: dalla metafora alla minaccia infernale. L'uso dell'inferno nelle omelie di Agostino*

Analizzando la dottrina dell'aldilà messa a punto dai Padri della Chiesa, è capitato di trovare un riferimento all'*infer inferius*, ossia un inferno inferiore, un implicito riferimento a due livelli di inferno, ossia uno superiore e uno inferiore. L'inferno inferiore venne citato per la prima volta nei Salmi, più precisamente il numero 85, versetti 12.13, in cui si affermava la possibilità di poter essere liberati dall'inferno inferiore³⁸². Il commento al salmo fu tenuto durante un discorso in occasione della vigilia di San Cipriano, ossia il 13 settembre del 412³⁸³.

Quello che Agostino ritenne essere l'inferno inferiore rispecchiava in qualche modo quanto all'epoca era conosciuto su questo argomento. Riprendiamo il commento al salmo numero 85 ai paragrafi 17 e 18. Il testo ruota attorno all'interpretazione delle diverse questioni di fede che si ritrovano nel passo biblico come l'importanza dell'umiltà e della misericordia gradite a Dio, dell'accettazione della ricchezza purché essa non portasse alla perdizione, della sincerità delle preghiere rivolte al Signore, della grandezza della chiesa³⁸⁴. Tra queste questioni è presente anche quella sull'inferno e sul versetto «*Et eruisti animam meam ex inferno inferiori*»: l'autore infatti si soffermò sul termine *infer inferius* e sul suo significato impiegato in senso metaforico³⁸⁵. Da un lato infatti c'erano i luoghi superiori:

*Videtur ergo, fratres, esse habitatio quaedam caelestis Angelorum: ibi vita ineffabilium gaudiorum, ibi immortalitas et incorruptio, ibi omnia secundum Dei domum et gratiam permanentia. Illa pars rerum superna est*³⁸⁶.

I luoghi superiori sono definiti *pars superna*, indicando che si trovavano in un luogo superiore non solo materialmente, ma anche spiritualmente: infatti questi erano la sede di una indescrivibile gioia, in cui regnavano l'immortalità e l'incorruttibilità. Qui, infatti, non

³⁸²Salmo 85, 13

³⁸³*En. ps. LXXXV*, nota 1, p. 1243.

³⁸⁴*En. ps. LXXXV*, 17, pp. 1242- 1289.

³⁸⁵*En. ps. LXXXV*, 17, pp. 1189- 1190.

³⁸⁶*En. ps. LXXXV*, 17, p. 1190: «Dunque fratelli, sembra esistere una abitazione celeste tra gli angeli. Qui la vita è di una ineffabile gioia, qui regna l'immortalità e l'incorruttibilità, qui ogni cosa è conforme al dono e alla grazia di Dio. Quella parte è definita parte superiore».

vi era spazio per i peccati, per le paure, per la morte, ma solo per la gioia eterna³⁸⁷. Dall'altro lato vi erano i luoghi inferiori, il cui l'inferno venne definito in due modi. Da un lato c'era l'inferno superiore:

Si ergo illi parti haec pars non comparatur, illa superna est, haec inferna. Et post mortem quo hinc, nisi sit infernum inferius hoc inferno, in quo sumus in carne et ista mortali tate? (...)sed rursus ab hoc inferno, id est ab hac parte inferni, est aliud inferius, quo eunt mortui; unde voluit Deus eruere animas nostras, etiam illuc mittens Filium suum³⁸⁸.

Spiegando la posizione di questi luoghi attraverso l'etimologia delle parole, i *superi*, i luoghi superiori, vale a dire il paradiso, si trovavano nella parte più alta dell'universo, mentre gli inferi erano i luoghi *inferiori*, che si trovavano più in basso rispetto ai *superi*. L'inferno superiore raffigurava la terra, mentre quello inferiore il regno dei morti. Per essere ancora più chiaro, Agostino citò in parallelo anche la dottrina delle due venute di Cristo, la prima sulla terra per liberare gli uomini, la seconda all'inferno, per liberare le anime:

Etenim, fratres, propter ista duo inferna missus est Filium Dei, undique liberans. Ad hoc infernum missus est nascendo, ad illud moriendo³⁸⁹.

Nascendo e moriendo sono posti in parallelo per mostrare le due venute del redentore, il quale con la nascita ha liberato l'umanità dal peccato, dunque dall'inferno superiore, mentre con la morte ha liberato le anime dagli inferi al momento della sua discesa, ossia dall'inferno inferiore. Agostino, quindi, impiegò i termini inferno superiore e inferno inferiore con l'obiettivo di conferire due significati: uno metaforico per dimostrare l'esistenza del male e del peccato che circondavano l'umanità: l'autore lo definì *hoc*

³⁸⁷ *En. ps. LXXXV, 17, p. 1190.*

³⁸⁸ *En. ps. LXXXV, 17, p. 1190: «Se dunque questa parte (la terra) non può essere paragonata a quell'altra, ne consegue che la prima è infernale, la seconda è la parte superiore. E dopo la morte che cosa ci sarà, se non un inferno ancora più inferiore di questo inferno, in cui siamo caratterizzati dalla carne e dalla mortalità?».*

³⁸⁹ *En. ps. LXXXV, 17, p. 1190: «Infatti, fratelli, in questi due inferni è stato inviato il Figlio di Dio, per liberarci da entrambi. A questo inferno fu inviato grazie alla nascita, all'altro grazie alla morte».*

infernium, perché sulla terra l'uomo viveva in una condizione di mortale³⁹⁰, condizione rafforzata da espressioni come *in carne* e la *mortalitate*; l'altro più strettamente dottrinario che riguardava l'idea dell'inferno come regno dei morti, ossia il luogo riservato alle anime. Attraverso l'utilizzo metaforico dell'inferno, infine, Agostino volle rimarcare l'importanza della fede in Dio, la quale avrebbe spinto l'uomo, nonostante la vita infernale che trascorrevva nella terra, regione dei morti, dove regnavano la sofferenza, il dolore e la fatica, dove tutte le ricchezze erano effimere, a comprendere la vera umiltà e, infine, a gioire dei frutti del paradiso al momento della manifestazione della seconda vita vera, quella iniziata con la resurrezione e completata con la visione del Signore:

*Ista regio mortuorum est. Transit regio mortuorum, venit regio vivorum. In regione mortuorum labor, dolor, timor, tribulatio, tentatio, gemitus, suspirium; hic falsi felices, veri infelices; quia falsa felicitas, vera miseria est. Qui vero se agnoscit in vera esse miseria, erit etiam in vera felicitate*³⁹¹.

Dunque l'inferno superiore e l'inferno inferiore non erano due diverse aree dell'inferno ma il primo rappresentava la terra, il secondo gli inferi. È interessante notare come Agostino utilizzi l'accezione metaforica dell'inferno, in questo caso l'Ade, come metafora del male che circondava l'umanità e, compiendo ciò, non si distaccò completamente dalla visione dell'epoca. Al capitolo precedente si è scritto di come una visione degli inferi come regno di attesa si fosse prestata, fino al IV secolo, a veicolare la metafora della triste vita che l'uomo si ritrovava a condurre sulla terra. Questa raffigurazione, sebbene appunto con il V secolo si fosse diffusa anche l'immagine dell'inferno come una minaccia per il *post-mortem*, continuò a essere presente e a rimarcare la sua accezione negativa. Lontano dalle idee neoplatoniche che vedevano l'anima come imprigionata all'interno del corpo, la cui liberazione sarebbe avvenuta dopo la morte di quest'ultimo³⁹², Agostino concepiva la morte come un momento doloroso dopo il quale l'anima avrebbe subito un premio o una punizione in base ai propri meriti³⁹³.

³⁹⁰ *En. ps. LXXXV, 17, p. 1190: «Et post mortem quo hinc, nisi sit infernum inferius hoc inferno, in quo sumus in carne et ista mortalitate?».*

³⁹¹ *En. ps. LXXXV, 17, 24, p. 1196: «Questa è la regione dei morti. Una volta che scompare la regione dei morti, giunge la regione dei vivi. Nella regione dei morti ci sono la fatica, il dolore, il timore, la sofferenza, la tentazione, i gemiti, i sospiri; qui ci sono i falsi felici, i veri infelici; poiché la felicità è fasulla, la miseria è vera. In verità colui che riconosce di essere nella vera miseria, si troverà inoltre nella vera felicità».*

³⁹² Courcelle, *Le corps- tombeau*, pp. 101- 122.

³⁹³ Rebillard, *In Hora mortis*.

Infatti, secondo il vescovo di Ippona il corpo non era più una prigione che cagionava sofferenza all'anima ma era quest'ultima che, a causa dei peccati, si presentava come il primo motivo della sua sofferenza³⁹⁴. L'inferno, pertanto, venne a rappresentare il peccato in sé che faceva parte dell'esistenza umana sin dal momento in cui venne compiuto quello originale. Agostino distingueva tra i *non valde mali*, ossia coloro che commisero peccati lievi che avrebbero potuto essere espiati con la penitenza nel mondo terreno, sia rimessi nell'aldilà³⁹⁵, e i peccatori che non avrebbero ottenuto la salvezza e avrebbero subito la pena eterna. I crimini in questione erano la superbia, *primum peccatum*, il cui logico destino sarebbe stato *l'ignis aeternus, aut ignis infernus*³⁹⁶; l'avarizia, l'adulterio. L'inferno rappresentava, dunque, tutte le cupidigie terrene che divoravano l'uomo e che lo inducevano a vivere un'esistenza infernale. Era questo, spiegò Agostino, il senso della frase del salmo «*Veniat mors super eos, et descendant ad infernum viventes*», secondo cui il termine *viventes* significava che gli uomini sarebbero stati divorati dalle passioni terrene e avrebbero vissuto come in un inferno sulla terra³⁹⁷.

Col passare dei secoli l'immagine dell'*infer superior* e dell'*infer inferior* elaborata da Agostino venne utilizzata per conferire un'organizzazione gerarchica all'aldilà e una bipartizione dell'inferno. All'interno dei *Moralia in Iob*, opera scritta da Gregorio Magno, si vedrà che l'inferno superiore costituiva quella parte degli inferi in cui giacevano gli spiriti dei defunti che morirono prima della venuta di Cristo (una prefigurazione del limbo), l'inferno inferiore, invece, rappresentava quella parte riservata al tormento dei malvagi, dei reprobì che sarebbero stati dannati in eterno. Solo nella prima parte, in quella superiore, Cristo sarebbe sceso per condurre fuori e liberare le anime³⁹⁸. Due secoli più tardi, in una epistola di Wynfrith- Bonifacio, questa bipartizione avrebbe indicato un'organizzazione dell'inferno ancora differente, in cui l'*infer superior* si riferiva a un luogo di purificazione³⁹⁹. È interessante, dunque, notare come i Padri della Chiesa utilizzarono un'espressione biblica interpretandola con sfumature differenti a seconda del contesto e degli scopi che si prefiggevano. L'idea è che nel corso dei secoli l'inferno, da strumento di persuasione e di esortazione alla conversione in quanto raffigurava uno stato

³⁹⁴Lancel, *Saint Augustin*, pp. 631- 632; Marrou, *Le dogme de la résurrection des corps*, pp. 111- 136.

³⁹⁵Sulla teorizzazione dei peccati lievi e la possibilità di una purificazione nell'aldilà cfr. Brown, *Il riscatto dell'anima*, pp.105- 112.

³⁹⁶*En. ps.* LVII, 18, p. 228.

³⁹⁷*En. ps.* LIV, 16, p. 104.

³⁹⁸*Mor in Iob.* XII, 9, 13, rr. 12- 14, in S. Gregorii Magni, *Moralia in Iob. Libri XI- XXII*, Brepols, CCSL vol. CXLIII A, Turnhout, 1979, p. 636: «*Sed esse superiora inferni loca, esse alia inferiora credenda sunt, ut et in superioribus iusti requiescerent et in inferioribus iniusti cruciarentur*».

³⁹⁹*Infra*, pp. 255- 257.

di sofferenza dell'anima, sarebbe divenuto uno strumento di minaccia per mostrare effettivamente il reale destino dell'anima dopo la morte in caso di persistenza nel peccato.

Se nel caso dell'esposizione al salmo numero 85 prevalse una interpretazione metaforica, in alcuni testi, soprattutto i sermoni rivolti al popolo, l'associazione tra l'inferno e il peccato fece in modo che il primo, per rimarcare la negatività del secondo, assunnesse dei tratti più definiti e concreti in cui la geografia si fece leggermente più precisa: in questa maniera fu possibile anche utilizzare l'inferno come una dimostrazione della sua futura realtà. Attraverso le parole di Agostino l'inferno si trasformò, in questi casi, in un qualcosa di cui si deve avere paura per sé e la propria anima, ossia nella sede materiale del fuoco eterno. Ci fu una semplificazione dei due concetti che li portò a essere ricondotti a un'unica realtà: quella della dannazione *post-mortem*, che avrebbe coinvolto sia l'anima che il corpo riunito a essa. In alcuni sermoni Agostino al timore per l'inferno unisce anche alcune componenti fondamentali di esso:

*Quare non committis adulterium? Et respondebis; Quia timeo gehennam, timeo supplicium ignis aeterni, timeo iudicium Christi, timeo societatem diaboli, ne punar ab illo, et cum illo ardeam*⁴⁰⁰.

All'inferno vi era anche la possibilità di bruciare nelle parti più profonde di esso con il diavolo, definito attraverso l'espressione *societas diaboli*. Nel caso di questo sermone, così come di altri, Agostino si scagliò contro l'adulterio⁴⁰¹. Verso gli adulteri il vescovo fu molto severo: a essi rimproverava il peccato dell'incontinenza, ossia l'uso dei rapporti sessuali non naturali ossia quelli non diretti alla procreazione⁴⁰².

Sull'avarizia e sulla conseguente punizione nell'aldilà sono stati compiuti studi interessanti che misero in luce come la ricchezza e un suo utilizzo responsabile potessero

⁴⁰⁰*Serm.*, CLXI, 8, in Sant'Agostino, *Discorsi sul nuovo testamento*, ed. Marcella Recchia, vol. III/ 2, Città nuova editrice, 1990, pp. 638- 639: « Perché non commetti adulterio? E risponderai: perché temo la *gehenna*, temo il supplizio del fuoco eterno, temo il giudizio di Cristo, temo la società del diavolo, per non essere punito da lui e bruciare con lui».

⁴⁰¹Per esempio il *serm.* CXLV, 3, in Sant'Agostino, *Discorsi sul nuovo testamento*, ed. Marcella Recchia, vol. III/1, Roma, Città nuova editrice, 1990, pp. 392- 395: Agostino non solo riprova l'adulterio, ma anche riprova coloro che non lo commettono per la paura dell'inferno, dal momento che non si dovrebbe peccare più per amore della giustizia che non per paura della dannazione; *serm.*, CCIV, 3, in Sant'Agostino, *Discorsi sui tempi liturgici*, ed. P. Bellini- F. Cruciani- V. Tarulli, vol. IV/1, Roma, Città nuova editrice, 1984, pp. 372- 373.

⁴⁰²Sulla tematica riguardante la sessualità secondo Agostino cfr. Foucault, *Les aveux de la chair*, pp. 283- 330.

rivelarsi utili soprattutto per l'ottenimento del paradiso e della vita eterna nell'aldilà⁴⁰³. Il peccato di avarizia, dunque, poteva essere connesso con questo aspetto, in quanto un accumulo indiscriminato di ricchezze avrebbe sicuramente implicato la condanna eterna all'inferno. Su questo punto Agostino insistette molto nei suoi sermoni, in cui l'inferno e la citazione della parabola del povero Lazzaro e del ricco assunsero un ruolo fondamentale, ossia quello di mostrare non solo la gravità del peccato di avarizia, paragonato appunto all'inferno, ma al contempo anche il destino doloroso riservato a coloro che non si fossero dimostrati misericordiosi con i più poveri. L'obiettivo del vescovo di Ippona non era quello di condannare tout court la ricchezza, non aveva di mira il ricco in sé, quanto il suo rifiuto di non donare parte delle sue ricchezze ai più poveri⁴⁰⁴. Questi sermoni sono databili alla prima metà del V secolo, momento in cui la predicazione di Agostino si inserì all'interno di un contesto storico e politico che vide l'Africa del nord alle prese, prima, con i contrasti tra i cattolici e i donatisti; dopo con le polemiche che vide contrapposte il vescovo di Ippona e Pelagio: se quest'ultimo, infatti, spingeva i membri delle classi abbienti alla donazione di ingenti ricchezze, Agostino ostacolava questa pratica alquanto spettacolare, invitando piuttosto alla elemosina e alla donazione di parti minori del patrimonio⁴⁰⁵.

Un altro accenno alla geografia infernale è possibile ritrovarlo all'interno del sermone numero 41, datato al periodo successivo al 400 dal Kunzelmann⁴⁰⁶. Il discorso fa parte di una serie di sermoni che affrontano il tema della ricchezza. In questo testo l'inferno viene descritto sempre alla stregua del luogo dei tormenti, come del resto in queste tipologie di testi:

*Mortuus est dives, et sepultus et, nam fortasse ille nec sepultus est, et cum apud inferos, ut legimus, in tormentis esset, levavit oculos suos a longe, et vidit pauperem in sinu Abrahe*⁴⁰⁷.

Non solo l'inferno era descritto come la sede del tormento, ma venne definito come la sede della negazione della misericordia e della memoria: il ricco non mostrò misericordia verso il povero Lazzaro e lo respinse, fatto che gli precluse la possibilità di

⁴⁰³Sul tema si veda Brown, *Il riscatto dell'anima*, pp. 3- 24: a questo proposito Peter Brown ha parlato della conservazione di un "tesoro per l'aldilà", che consisteva nella donazione delle ricchezze che aveva come obiettivo l'ottenimento della salvezza dell'anima dopo la morte

⁴⁰⁴Brown, *Per la cruna di un ago*, pp. 483- 484.

⁴⁰⁵*Ibidem*, p. 506; sull'impegno di Agostino verso i poveri cfr. Lepelley, *La lutte en faveur des pauvres*, pp. 95- 109.

⁴⁰⁶Sancti Aurelii Augustinii, *Sermones de vetere testamento*, p. 494.

⁴⁰⁷*Serm. XLI, 4*, p. 498; «Il ricco morì e fu sepolto e forse neanche fu sepolto, e dopo essere giunto agli inferi, come leggiamo, fu tra i tormenti, sollevò gli occhi e da lontano vide il povero nel seno di Abramo».

attendere il giudizio finale nel refrigerio; ma il ricco fu condannato anche a una *damnatio memoriae* che si concretizzò nell'aldilà: infatti, puntualizza Agostino, il nome del ricco non era menzionato nella parabola, destinato quindi a cadere nell'eterno oblio a differenza del povero Lazzaro⁴⁰⁸.

Nel seguito del sermone Agostino sembra accennare a una struttura verticale dell'inferno:

*Grande enim pondus illum divitem ad inferna perduxit, et sarcina
gravis usque ad ima depressit*⁴⁰⁹.

La caduta verticale del ricco è data dai verbi *perduxerat* e *depressit*, mentre la novità è la caduta del protagonista della parabola nelle parti più profonde. Il verbo *depressit* contiene un significato più forte di un verbo che indica la discesa, che venne utilizzato spesso, come *descendere*: *deprimo* significa “affondare”, indicando, dunque, una discesa ben più profonda sino alle parti più infime. La parola *inferna* al plurale, inoltre, e l'espressione *usque ad ima* lasciano pensare che il regno dei morti potesse avere più livelli, di cui uno più profondo dell'altro, dove il ricco fu scaraventato: questo indica anche che l'avarizia non solo si trovasse agli inferi, ma nelle sue parti più profonde, come se Agostino volesse qualificarlo come il peggiore peccato tra tutti, insieme alla superbia. Dunque l'inferno può essere interpretato in due modi: la ricchezza materiale si mostra un fardello troppo pesante, che fa sprofondare l'uomo in una condizione di peccato (un inferno figurato) e nelle parti più profonde dell'oltretomba (inferno materiale, inteso come luogo dell'aldilà). Poiché il ricco ha accumulato ricchezze, così a causa della loro pesantezza è sprofondato all'inferno. A differenza di Lazzaro che, al contrario, non fu gravato dal peso dell'accumulo di beni materiali, poté volare nel seno di Abramo⁴¹⁰. Infatti gli avari avrebbero subito dopo la morte l'eterno castigo, senza nessuna possibilità di salvezza:

⁴⁰⁸Serm.. XLI, 4, p. 498: «*Nonne videbatur vobis de libro recitasse, ubi nomen pauperis scriptum invenit, divitis non invenit?*».

⁴⁰⁹Serm. XLI, 5, p. 499: «Il grande peso della ricchezza condusse quel ricco all'inferno, e il carico lo sprofondò fino al profondo».

⁴¹⁰Serm.. XLI, 5, p. 499: «*Sarcina Christi pennae sunt. His pennis ille pauper in sinum Abrahe volavit*».

*Remansit ergo ille dives sine adiutorio, finitis deliciis temporalibus, in poenis aeternis. Non fecit iusta, audivit digna: memento, fili, quia percepisti bona tua in vita tua*⁴¹¹.

Anche l'*enarratio* numero 48 presenta l'inferno come un luogo della punizione. Tenuto a Ippona nel 412, questo discorso mise in evidenza il destino di tutti coloro che, dopo avere commesso peccati, non si preoccuparono della loro vita dopo la morte, in quanto credettero di poter trovare la felicità. L'inferno, anche in questo caso, divenne il luogo della eterna punizione, come si evince dall'uso del verbo *damnare* che indicò la condanna definitiva:

*Nec adtendentes post epulas quotidianas splendidas, et purpuram et byssum, divitem damnatum ad tormenta in infernum, et post labores et ulcera et famem, pauperem requiescentem in sinu Abrahae*⁴¹².

Come si è visto l'avarizia è la categoria di peccato destinata a essere punita all'inferno. È possibile porre in relazione questi discorsi con i contrasti tra la fazione cattolica, di cui Agostino era portavoce e quella donatista, parimenti potente quanto la prima? Il vescovo di Ippona sottolineò l'importanza delle donazioni alla chiesa cattolica in un periodo convulso come quello degli anni 400- 414⁴¹³. In questa situazione di equilibrata concorrenza che vide le due comunità contrapporsi con momenti di scontri tra le fazioni, è possibile dunque che lo scopo di Agostino fosse quello di portare in trionfo la parte cattolica, in modo da diventare l'unica riconosciuta e approvata in Africa⁴¹⁴. La vittoria della parte cattolica si ebbe soltanto nel 411, quando il concilio tenutosi a Cartagine condannò i donatisti, dichiarandoli fuori legge⁴¹⁵. Agostino in questi sermoni, sebbene non mostri una descrizione e una rappresentazione dell'inferno così come apparve con le

⁴¹¹*Serm.* XLI, 5, p. 499; «Il ricco rimarrà senza aiuto nelle pene eterne dopo aver goduto delle ricchezze terrene. Non fece alcuna opera buona, udì cose meritate: ricorda, figlio, perché hai percepito ricchezze nella tua vita».

⁴¹²*En. ps.* XLVIII, sermo II, 1, p. 565: «Non osservando con attenzione il ricco che dopo i ricchi banchetti, quotidiani, la porpora e tele di lino, viene condannato ai tormenti dell'inferno, e nemmeno il povero dopo le fatiche e le ferite, la fame, che riposa nel seno di Abramo».

⁴¹³Leone, *Clero, proprietà, cristianizzazione*, pp. 95- 104, in particolare pp. 101- 102: tra la fine del IV e l'inizio del V secolo si contavano circa 200- 250 seggi vescovili, quasi equamente ripartito tra i vescovi cattolici e donatisti; sulle sedi vescovi in Numidia cfr anche Michel, *Aspects du culte*, pp. 67- 108;

⁴¹⁴Brown, *Per la cruna di un ago*, pp. 454- 456.

⁴¹⁵*Ibidem*, pp. 471- 510.

visiones, tuttavia fu capace, anche solo attraverso l'uso di semplici espressioni lessicali, di dare concretezza all'immaginario sull'aldilà a renderlo realmente la sede dell'eterno tormento, non solo uno stato dell'anima.

La situazione del ricco che si trovava tormentato nel fuoco e, al contrario, quella di Lazzaro nel seno di Abramo acquisì una connotazione realistica che doveva insinuarsi nell'immaginario collettivo dei fedeli e che doveva portare questi ultimi ad avere timore di quello che poteva accadere loro subito dopo la morte. Era come se vedessero l'inferno palesarsi davanti a loro. Non limitare l'aldilà alla dottrina, ma esporlo anche alle persone comuni che non conoscevano le parti più oscure di essa, equivalse a dare una forma al mondo *post-mortem*, a renderlo reale e minaccioso, oppure al contrario, renderlo idilliaco e rassicurante. E i sermoni, con l'utilizzo di un linguaggio diretto e comprensibile alla popolazione, coadiuvarono il vescovo per raggiungere questo scopo: laddove nelle opere di dottrina, come il *De Genesi ad litteram* o l'*Enchiridion* gli inferi furono un luogo spirituale, nei sermoni divennero la sede del fuoco eterno che si sarebbe manifestata non dopo la resurrezione dei corpi, ma nell'immediato *post-mortem* rendendo vana ogni utilizzazione di preghiere o offerte per i morti.

Tabella 4. La punizione nelle opere di Sant'Agostino

Titolo dell'opera	Anno di composizione	Libro	Capitolo, paragrafo	Peccati puniti
<i>Enarrationes in psalmos</i>	395	n. 54	Par. 16	Donatisti
<i>Enarrationes in psalmos</i>	?404	n. 57	Par. 18	Adulteri, superbi, avari
<i>Enarrationes in psalmos</i>	414- 416	105	Par. 26	Idolatria
<i>Enarrationes in psalmos</i>	414 (Ippona)	n. 110	Par. 8	Cupidigia
<i>Enarrationes in psalmos</i>	412 (Cartagine o Ippona)	n. 127	Par. 7	Empietà
<i>Enarrationes in psalmos</i>	412 (Cartagine o Ippona)	n. 127	Par. 8	Adulterio
<i>Sermones</i>	410- 418 settembre (Biserte)	n. 15A	l. 61	Avarizia
<i>Sermones</i>	Incerto	n. 41	Par. 5	Avarizia
<i>Sermones</i>	Prima del 405/prima del 409	n. 55	Par. 1, 3	Chi non frena la lingua?
<i>Sermones</i>	399/ 407-409 (Cartagine)	n. 62	Par. 8	Idolatria
<i>Sermones</i>	414- 416	n. 77A	Par. 4	Avarizia, furto, idolatria, menzogna, usura, falsa testimonianza
<i>Sermones</i>	Non determinato	n. 102	Par. 3	Avarizia
<i>Sermones</i>	397/ 415 (Cartagine)	n. 145	Par. 3	Adulterio
<i>Sermones</i>	Non determinato	n. 161	Par. 8	Adulterio
<i>Sermones</i>	412- 416, Pasqua o domenica successiva (Ippona)	n. 224		Adulterio
<i>Sermones</i>	29 giugno 418 (località imprecisata)	n. 299 E	l. 19- 54	Avarizia
<i>Sermones</i>	O Natale o anniversario	n. 339	Par. 9	Adulterio

	del vescovato 396/396/400 (Ippona)			
<i>Sermones</i>	412 (Ippona)	349	Par. 2	Adulterio
<i>Enchiridion</i>	421	XVIII	Par. 67	Battezzati che compiono eresia
<i>De civitate Dei</i>	426/427	Libro XXI	Cap. 16	Chi muore senza battesimo
<i>De civitate Dei</i>	426/427	Libro XXI	Cap. 18	Pagani
<i>De civitate Dei</i>	426/427	Libro XXI	Cap. 19 (25)	Eretici (seppur battezzati)
<i>De civitate Dei</i>	426/427	Libro XXI	Cap. 26	Peccatori ma che antepongono Cristo come fondamento
<i>De civitate Dei</i>	426/427	Libro XXI	Cap. 26	Peccatori che non hanno Cristo come fondamento

4.4 L'immagine dell'inferno nella predicazione di Fausto di Riez nella Gallia del V secolo

Nella predicazione di alcuni monaci della Gallia, in particolare quelli di Lerins, l'inferno divenne uno strumento di minaccia concreta e, dunque, assunse dei contorni e delle rappresentazioni ben definite. Una raffigurazione interessante, a dimostrazione anche della dinamicità del pensiero sull'aldilà che si prestava alle più differenti strumentalizzazioni da parte degli autori lungo questi secoli, venne data da Fausto di Riez (400- 490/495), abate del monastero di Lérins tra il 433 e il 457, e vescovo di Riez dal 457 sino alla sua morte⁴¹⁶. Ci troviamo nel pieno del V secolo, periodo in cui la rappresentazione dell'inferno come il regno in cui veniva inflitta la punizione che anticipava la dannazione finale divenne sempre più diffusa. Ma quali erano le ragioni che spinsero a inserire nelle omelie una descrizione precisa e tale da incutere un sentimento di terrore nei confronti dell'uditorio? Sicuramente una delle ragioni è da ricercare nel senso di insicurezza e disorientamento che succedettero alla crisi che l'impero romano stava attraversando e che venne percepita maggiormente in Gallia rispetto ad altre regioni, come per esempio l'Africa di Agostino. In quest'ultimo territorio, in effetti, la prosperità e la stabilità erano rimaste intatte, mentre in Gallia no. In questa parte dell'impero la dominazione romana si era ridotta anche a causa delle incursioni e degli stanziamenti dei barbari. Questo aumentò il senso di insicurezza negli intellettuali che videro la fine dell'impero come una punizione divina, soprattutto nei confronti di quei cristiani dei ceti aristocratici che si erano rifiutati di fare penitenza ed espiare le loro colpe⁴¹⁷. Questi fattori di incertezza, uniti anche alla necessità per la chiesa della Gallia di raccogliere ingenti fortune dalle mani della nobiltà locale, spinsero i predicatori a esortare i ricchi alla penitenza e alla donazione di parte delle loro ricchezze, come forma di espiazione dei peccati, e lo fecero attraverso la rappresentazione concreta e terribile dell'inferno e della sua punizione⁴¹⁸. Alla diffusione di queste immagini dell'inferno un importante contributo fu dato da Lerins a largo della Costa Azzurra, una comunità fondata da Onorato agli inizi del V secolo, i cui monaci portarono in Occidente le visioni infernali e paradisiache dall'Oriente, in particolare dall'Egitto⁴¹⁹.

⁴¹⁶ Su questo autore e sulla sua concezione relativa all'anima e all'aldilà cfr. Marin, *Un épisode méconnu*, pp. 299- 335; Mellet, *Quelques caractéristiques monastiques*, pp. 179- 195.

⁴¹⁷ Sull'argomento Brown, *Il riscatto dell'anima*, pp. 119- 121.

⁴¹⁸ *Ibidem*, pp. 122- 123.

⁴¹⁹ *Ibidem*, pp. 123- 124; Brown, *Per la cruna di un ago*, pp. 569- 572, 579- 581; su Lerins e la sua nascita Heijmans- Pietri, *Le «lobby» lerinien*, pp. 35-61.

Nell'omelia numero 36⁴²⁰, la prima di quelle raccolte all'interno del gruppo *Ad monachos*, Fausto di Riez espose il suo pensiero sullo stato dell'anima dei peccatori subito dopo la morte, aggiungendo anche una descrizione dell'inferno. Questa rappresentazione inizia al paragrafo tre dell'omelia quando Fausto cita i “*ministri infernales*” che avrebbero accolto l'anima dopo la sua separazione dal corpo⁴²¹. Il tragico cammino dell'anima si ferma nella prima tappa ossia l'inferno, che viene descritto in questi termini:

*Quid erit: cum apparitoribus mortis per hunc vastum aerem separari et per semitas tenebrarum abduci trans diem coeperit, et nequaquam remeabile iter agere per fines illos ubi ipsa lux deficit? Cum peregrina ubique anima, comitante malorum suorum tristi agmine, viderit se per extremas mundi oras in illud inane ac vacuum cadere de mundo, atque illud magnum chaos, quod vitae mortisque regionem discernit, intrare, et vitales auras naturae ipsius exsul amittere? Cum, rebus humanis “vale” ultimum dicens, mortem ante se habens et vitam post se relinquens, in illud horrendum et vix oculis attingendum pertrahetur profundum, diversis avaritiae ac malitiae catenata criminibus, quantum perdidit pretium tantum exceptura supplicium?*⁴²².

L'anima compie un cammino tenebroso, attraverso *semitas tenebrarum*, lungo dei sentieri privi di luce. Le tenebre (*lux deficit*) sono una delle prime caratteristiche che si ritrovano nella rappresentazione dell'inferno. L'anima, che nell'oltretomba vive in una condizione di straniera, forestiera in un mondo in cui non dovrebbe risiedere, in quanto

⁴²⁰Om.. XXXVI, in Eusebius “Gallicanus”, *Collectio Homiliarum*, Brepols, CCSL vol. CI A, Turnhout, 1971, pp. 419- 424: alcune delle omelie di Fausto sono inserite all'interno della collezione detta “Pseudo-eusebiano gallicana”, che, secondo gli editori del *Corpus Christianorum*, trovò origine all'interno dell'entourage di Cesario di Arles, e che venne poi ripresa da un certo Eusebio Gallicano, che potrebbe essere stato un monaco vissuto durante il VII secolo: Giovanni, «*Être véritablement moine*», n.15, p. 144.

⁴²¹Om.. XXXVI, 3, p. 420.

⁴²²Om.. XXXVI, 4, pp. 420- 421: «Che cosa accadrà, quando comincia a essere separata dagli impiegati della morte lungo questa vasta atmosfera e essere separata nei sentieri delle tenebre, e in nessun modo potrà agire in quei sentieri che riportano indietro, lungo quei confini dove la luce medesima manca? Poiché forestiera, straniera, ovunque l'anima, dal momento che una turba triste accompagna essa tra i suoi mali, ha visto se stessa lungo le bocche estreme del mondo cadere in quel vuoto e in quel grande chaos, che divide la regione della vita e della morte, per entrare e perdere l'aurea vitale della sua medesima natura? Poiché, dicendo “addio” alle cose umane, avendo davanti a sé la morte, e abbandonando dopo di sé la vita, viene trascinata in quell'orrendo profondo difficilmente visibile agli occhi, incatenata per gli ostili crimini di avarizia e malizia, l'anima ha perso quanto valore tanto da provocare il supplizio? ».

dovrebbe godere dei premi del paradiso, inizia a sprofondare nelle *extremas mundi oras*, nelle bocche estreme più profonde. Il termine *oras*, bocche, è interessante: potrebbe essere un riferimento alle bocche vulcaniche che la tradizione patristica individuava come l'ingresso per l'inferno? Se così fosse quello che compie l'anima sarebbe un viaggio all'inferno che comincia sulla terra e continua nelle parti più profonde, *in illud inane ac vacuum cadere de mundo*: l'anima, dunque, in una condizione infernale, perché peccatrice, vede ripercuotersi nell'aldilà la vita vissuta nel peccato, in un percorso che non trova soluzione di continuità. Secondo Fausto e la comunità di Lerins era importante l'agire umano per il raggiungimento della salvezza: in contrapposizione con la concezione della predestinazione teorizzata da Agostino, per il quale la salvezza dell'uomo si presentava come un qualcosa che solo la grazia di Dio poteva decidere, il vescovo di Riez riteneva che non solo grazia divina, ma anche che il libero arbitrio fosse una componente fondamentale per il raggiungimento della salvezza dell'uomo⁴²³. Per questo all'interno dei sermoni l'autore invitava l'uditorio a compiere penitenza. Fausto continua la descrizione fisica dell'inferno, rappresentando la sua topografia: sebbene non lo esprima chiaramente, l'autore paragona l'inferno a una prigione, come si desume dai termini *catenata, criminibus*, riferiti all'aniam o dall'espressione che descrive i luoghi infernali come *crudelis custodiae loca, ubi iam futuri poena iudicii desaeviet*⁴²⁴. Paragonare l'inferno a una prigione, utilizzando una terminologia ripresa dal campo del diritto, fu un tratto caratteristico degli autori di questo periodo. Nella riflessione di Fausto l'uso della prigione viene collegato allo stato dell'anima subito dopo la morte: l'autore non descrive la pena subita dall'anima, ma si limita a evocarla: ciò che viene posto in risalto, appunto, è la condizione dell'anima, esule in questo luogo triste e tenebroso, che viene trascinata e incatenata per gli efferati peccati dell'avarizia e della malvagità⁴²⁵.

Dunque si è manifestata un'evoluzione nella concezione del peccato da punire nell'oltretomba: se con i primi cristiani l'empietà e la blasfemia erano i principali crimini passibili di dannazione nell'aldilà, in questo periodo l'elenco dei peccati si fece più ampia includendo avarizia, lussuria, malvagità e tutta una gamma di colpe che riguardavano comportamenti che deviavano dai precetti cristiani.

⁴²³Fausto di Riez si pose in una posizione mediana tra il predestinazionismo teorizzato da Agostino e i pelagiani che facevano dipendere la salvezza totalmente dal libero arbitrio: cfr. Simonetti, *Il De Gratia di Fausto di Riez*, pp. 125- 145

⁴²⁴*Om.*. XXXVI, 4, p. 421.

⁴²⁵Ancora una volta è l'avarizia a essere presa di mira, come è successo nei sermoni di Agostino: *supra*, pp. 129- 132.

Conclusioni

In questo capitolo dedicato al V secolo è stato possibile confermare quanto annunciato al capitolo precedente, ossia che grazie alle nuove riflessioni sul destino dell'anima immediatamente dopo la morte, contenuti in prodotti letterari come la *Visio Pauli*, l'inferno subì una trasformazione, divenendo non tanto la sede dei morti quanto la sede della punizione dove l'anima avrebbe subito una punizione che fu considerata un'anticipazione della sentenza del Giudizio Universale che sarebbe avvenuta dopo la resurrezione dei corpi. Questo spinse, quindi, a una sua rappresentazione geografica.

Con Agostino, inoltre, si fece un ulteriore passo in avanti. Infatti il vescovo di Ippona riflettè sulla possibilità che il seno di Abramo potesse fare parte non più dell'Ade ma dei cieli del paradiso. Dando una risposta affermativa a questa possibilità, gli inferi furono così identificati con il solo regno della punizione. Come si è visto al capitolo precedente, infatti, il V secolo rappresentò il momento in cui il termine *infern** si affermò a vantaggio di *inferos*⁴²⁶. Naturalmente quest'ultimo continuò ad essere utilizzato, non scomparve ma iniziò ad essere utilizzato come sinonimo di inferno, ossia come sinonimo del male e, per ciò che atteneva alla sfera dell'aldilà, come l'unica sede esclusiva della punizione non comprendendo più il seno di Abramo.

Fu in questo modo, dunque, che l'inferno venne utilizzato all'interno dei sermoni di Agostino, come uno strumento di minaccia verso coloro che conducevano una vita da peccatori. Il genere dei sermoni al popolo permise, inoltre, di mettere in evidenza come l'inferno non fosse un luogo spirituale, quanto materiale, dove il fuoco eterno tormentava le anime nella loro profondità più remota. Questo nuovo utilizzo del regno dell'oltretomba venne compiuto in un momento delicato per la chiesa cattolica africana, a causa dei contrasti con la setta dei donatisti, durante il quale il vescovo di Ippona cercò di ottenere l'appoggio dei fedeli tramite l'esortazione alla donazione delle ricchezze e alla minaccia della punizione infernale dopo la morte.

Tale rappresentazione era frequente anche in Gallia: Fausto di Riez, per esempio, con sua omelia *Ad monachos* diede dell'inferno la rappresentazione di un luogo fisico, concreto e terribile, dai contorni definiti: sostanzialmente l'inferno era un luogo dell'aldilà, quello riservato alla punizione, uno strumento utile di minaccia da utilizzare contro chiunque conducesse una vita da peccatore impenitente. Praticamente in questo periodo nacque l'inferno cristiano e si iniziò a rappresentarlo in questo modo.

⁴²⁶Cfr. grafici, pp.

Come si vedrà nei capitoli successivi nel VI secolo non venne del tutto accantonata la visione dell'inferno come la sede dell'attesa del Giudizio Universale. Tuttavia, proprio grazie al contributo di Agostino che collocò il seno di Abramo al di fuori degli inferi, venne sottolineata pur sempre l'idea dell'inferno come il luogo del male per eccellenza, nonostante la possibilità di salvezza. Quest'ultima venne sempre rappresentata attraverso la discesa agli inferi di Cristo per sottolineare, come si vedrà con Aratore e con Venanzio Fortunato, il ruolo primario della chiesa all'interno della comunità cristiana, come punto di riferimento importante per la diffusione del cristianesimo e la lotta all'eresia. Tratto caratteristico di questo secolo si dimostrò il riutilizzo di modelli e di immagini da parte degli autori non solo della tradizione profana precedente, ma anche di quella cristiana, che si rivelarono imprescindibili nella definizione della rappresentazione dell'inferno.

Parte seconda. Le rappresentazioni dell'inferno nel VI secolo

Capitolo 5 L'inferno come metafora della condizione umana nell'*Historia Apostolica* del poeta cristiano Aratore.

Introduzione

L'*Historia Apostolica* del poeta Aratore rappresenta un'opera difficile da comprendere e che solo in tempi assai recenti ha avuto l'attenzione che merita, grazie alla traduzione e commento ad opera di Bruno Bureau e di Augustin DeProost⁴²⁷.

Si tratta anche di un testo estremamente interessante che mostra la varietà, ancora presente in questo periodo, con cui veniva interpretato e utilizzato l'inferno. Sebbene l'opera non contenga descrizioni geografiche e topografiche rilevanti, tuttavia è pur sempre vero che dal testo emergono utili elementi che mostrano l'interpretazione dell'inferno in un senso cristiano. Nell'*Historia Apostolica*, infatti, sono riscontrabili due elementi: un utilizzo della tradizione classica in chiave cristiana, che veicolava l'immagine della rappresentazione dell'inferno come una metafora del male; un atteggiamento da parte della chiesa che diviene consapevole dell'efficacia che l'inferno poteva avere come uno strumento da utilizzare nei confronti della comunità cristiana e, in particolare, dei peccatori impenitenti.

È stato affermato che l'inferno non ricevette uno spazio importante nell'opera di Aratore, in quanto la sua concezione era in linea con quella dell'epoca secondo cui gli inferi fossero un luogo di espiazione. Nell'opera, dunque, sarebbero mancati un quadro geografico definito e un itinerario preciso che segnasse l'ingresso in un luogo abitato da ombre pallide e tristi e, dopo la venuta di Cristo, dalla cessazione della sua esistenza. La carenza di elementi descrittivi si contrapponeva alla ricchezza di altre descrizioni, cosicché si è giunti ad affermare di trovarsi di fronte a una "spiritualizzazione dell'inferno"⁴²⁸.

In questo capitolo proverò a mostrare come l'utilizzo dell'inferno da parte di Aratore in realtà sia una testimonianza di come il regno dell'oltretomba fosse impiegato all'epoca, una rappresentazione dell'inferno più complessa di come essa si presenti.

⁴²⁷L'edizione tradotta e commentata è stata pubblicata dalle Belles Lettres nel 2017: Arator, *Histoire Apostolique*, éd. Bureau- Deproost, Paris, Les belles lettres, 2017; oltre all'edizione più recente, nel trattare l'argomento, sarà presa come riferimento quella pubblicata per il *Corpus Christianorum* da A. Orban nel 2006.

⁴²⁸Bureau, *Lettre et sense mystique*, pp. 63- 66: viene sottolineato che l'inferno viene evocato solo due volte e nel solo libro primo, se si esclude il prologo. l'inferno, quindi, nella sua pochezza di immagini viene così paragonato all'Ade narrato in Omero.

5.1 L'intellettuale Aratore, l'opera e il contesto dell'*Historia Apostolica*

Nato probabilmente in Liguria tra gli anni 480-490 da una famiglia appartenente all'élite romana e rimasto orfano, Aratore ricevette la sua educazione presso il vescovo di Milano e divenne allievo di Ennodio (473/474- 521). Seguì la scuola del grammatico Deuterio, dove intraprese gli studi necessari alla sua crescita culturale, ossia le arti liberali, le opere di Cesare, Ambrogio e Sidonio Apollinare: effettivamente, gli studi e l'applicazione in essi, una vita attiva piuttosto che ascetica erano importanti per mantenere le relazioni e la collaborazione all'interno della nobiltà romana⁴²⁹. Intorno al 510 Aratore si trasferì per un breve periodo a Roma, per poi entrare al servizio della monarchia gota e del consiglio di Teoderico⁴³⁰. In una lettera di Cassiodoro della fine del 526 si accenna che Aratore fu inviato, per volontà del re goto, in Dalmazia: l'epistola non permette di conoscere le cause e i risultati di questa missione, tuttavia contiene un elogio dell'eloquenza e della cultura del poeta assai vasta e caratterizzata non tanto da *communibus verbis*, quanto da un *flumine eloquentiae*⁴³¹. L'eloquenza e la cultura erano considerati importantissimi per un prosieguo della carriera: dalla corrispondenza di Ennodio con il giovane Aratore emerge proprio l'importanza dell'erudizione acquisita con il duro lavoro e la fatica che avrebbe dovuto portare l'allievo a possedere la *romana eloquentia*⁴³²

Dopo la morte del re Teoderico e in seguito allo scoppio della guerra greco-gotica Aratore lasciò il regno e entrò al servizio di papa Vigilio, salito al soglio pontificio verso il 537; questi intraprese una politica di collaborazione con i Bizantini e Giustiniano, divenuto imperatore nel 527: in questo anno Aratore prese gli ordini, unico modo di sopravvivenza per un funzionario che aveva abbandonato la sua mansione⁴³³. Il 13 aprile del 544 fu letta in pubblico dall'autore la sua unica opera, l'*Historia Apostolica*, (mentre la recita davanti al solo papa era avvenuta qualche giorno prima, il 6 aprile) presso la basilica di San Pietro

⁴²⁹L'importanza di una vita attiva all'interno della società, piuttosto che di una vita ascetica fu un punto fondamentale di cui Ennodio trattò nella corrispondenza con il suo allievo Aratore: cfr. Ennodio.ep. IX, 1; Giovanni, *Introduction*, pp. 38- 40, 79- 85, 94.

⁴³⁰Bureau- Deproost, *Arator*, pp. 42- 43.

⁴³¹Varia VIII, 12, 3, in Magni Aurelii Cassiodori, *Variarum libri XII*, Brepols,CCSL vol. XCVI, Turnhout, 1973, p. 314; sull'epistola e sulla carica ricoperta da Aratore in quel periodo rimando a Arator, *Histoire*, pp. 14- 16.

⁴³²Ennodio, *Dictio* IX, 11, pp. 113- 114; ep. VIII, 4, p. 271; ep. VIII, 11, p. 276 ; ep. IX, 1, p. 292, in Magni Felicis Ennodi, *Opera*, MGH, *auctores antiquissimi*, vol. VII, Berolini, 1885; sull'importanza dello studio cfr. Giovanni S., *Introduction*, pp. 39, 44; sul rapporto tra Ennodio e Aratore cfr. Zarini, *Ennode et Arator*, pp. 324- 342.

⁴³³Sotinel, *Arator, un poète*, pp. 808- 809.

in Vincoli alla presenza del clero, di una parte della nobiltà e del popolo⁴³⁴. La lettura in pubblico dell'*Historia Apostolica*, come si vedrà, segnò un momento di celebrazione del primato del pontefice e della sede romana⁴³⁵.

L'importanza dell'opera di Aratore è comprensibile alla luce del contesto storico e delle questioni religiose che contrassegnarono il periodo compreso tra il V e il VI secolo, quando la tensione all'interno della cristianità raggiunse alti livelli, in seguito al mancato allineamento di alcune posizioni cristiane al concilio di Calcedonia del 451, che portò a una ulteriore diffusione di alcune eresie e che culminò con il deteriorarsi dei rapporti tra papa Vigilio e l'imperatore Giustiniano: questi problemi furono causati dallo scoppio della questione sui Tre Capitoli, ossia la condanna nel 544 degli scritti di Teodoro di Mopsuestia, di Teodoreto di Cirro e di Iba di Edessa: questo provvedimento, che accoglieva alcune istanze monofisite, provocò l'ira delle chiese occidentali e di quella di Roma che in un primo momento non vi si allineò. Sebbene l'*Historia Apostolica* non sia direttamente collegata alla questione dei Tre Capitoli (l'opera venne letta in pubblico nella primavera del 544, mentre la condanna dei tre Capitoli ad opera dell'imperatore avvenne alla fine dello stesso anno)⁴³⁶, questo problema segna gli estremi cronologici di un momento di cambiamenti e di vicissitudini che caratterizzarono l'intera cristianità, sia occidentale che orientale e che vedevano al centro proprio le due chiese.

Il concilio di Calcedonia del 451, oltre alla promulgazione del dogma della *Theotokòs*, ossia della Vergine Maria come madre di Dio, aveva ribadito l'indivisibilità della natura divina e umana di Cristo, condannando e scomunicando i nestoriani, i monofisiti, nonché tutti coloro che non si allinearono ai principi del sinodo⁴³⁷. I decreti di Calcedonia, tuttavia, non trovarono tutti favorevoli, scatenando così scontri all'interno della comunità cattolica: questi scontri furono il riflesso dell'incapacità da parte di imperatori, teologi e clero di risolvere le dispute e le divisioni riguardanti la natura umana e divina del Cristo⁴³⁸. Tra gli oppositori si segnalano, in particolare, i monofisiti e nestoriani. I primi, molto presenti nella sede di Alessandria, sostenevano l'unicità della natura divina di Cristo, negando, di conseguenza quella umana⁴³⁹. I nestoriani, presenti nel patriarcato di Antiochia, al contrario, mettevano in risalto l'umanità di Cristo⁴⁴⁰. Ma il sinodo calcedonese, oltre ad essersi espresso sulla questione cristologica, aveva affermato

⁴³⁴ Bureau- Deproost, *Arator*, p. 21.

⁴³⁵ Sotinel, *Arator*, pp. 817- 819; Sotinel, *Autorité pontificale*, pp. 439- 463.

⁴³⁶ Bureau- Deproost, *Arator*, p. 74; Sotinel, *Autorité pontificale*, p. 455.

⁴³⁷ Alberigo, *Les conciles oecumeniques*, pp. 198- 199

⁴³⁸ Gray, *The Legacy of Chalcedon. Christological problems and their significance*, pp. 215- 238.

⁴³⁹ Sul monofisismo cfr Simonetti, *Monophysites*, pp. 1669- 1673.

⁴⁴⁰ Gallina, *Ortodossia ed eterodossia*, pp. 109- 128.

una gerarchia tra le principali diocesi, ponendo Roma e Costantinopoli prime per importanza, ma con la sede dell'*Urbe* che vedeva ribadita la sua autorità sopra tutte le altre⁴⁴¹. La conseguenza dei decreti promulgati durante il concilio del 451, dunque, fu quella non solo di creare un contrasto tra le differenti posizioni dottrinarie, ma anche di rimarcare l'inferiorità delle due sedi di Antiochia e Alessandria a favore di Roma, come si è visto. I contrasti riguardanti la materia di fede che in un primo momento coinvolsero l'Oriente raggiunsero anche la parte occidentale dell'ex impero che approfittò della situazione per rendersi sin da subito indipendente da Costantinopoli. Nel 482, infatti, l'imperatore Zenone pubblicò l'*Henotikon*, un documento che non accolse del tutto i principi di Calcedonia, provocando l'immediata reazione della chiesa di Roma. Lo scisma Acaciano, dal nome di Acacio, patriarca di Costantinopoli e autore dell'editto, portò alla scomunica di quest'ultimo e divise le due chiese per diversi anni fino al 518, momento dal quale Roma cercò di affermare il suo primato sulle altre sedi ecclesiastiche⁴⁴².

In queste condizioni difficili per la cristianità, è comprensibile il compito e lo scopo politico e dottrinario dell'opera di Aratore: ribadire sia l'autenticità della vera fede in linea con Calcedonia, sia il primato del pontefice romano, sia orientare il pubblico cristiano verso una vera conversione e verso il riconoscimento della vera autorità. Su quest'ultimo punto, infatti, l'*Historia Apostolica* rispecchia la funzione che avevano le opere del VI secolo appartenenti al genere dell'epopea epica, ossia di *movere* e *suadere* il pubblico, attraverso un'attualizzazione del testo che provocasse nel pubblico una reazione salutare⁴⁴³; dunque affermare chi fosse la depositaria della vera fede e dell'autentica dottrina cristiana attraverso l'utilizzo delle figure degli apostoli Pietro e Paolo, a loro volta esemplati sulla figura modello di Cristo, eroe e combattente per la salvezza universale⁴⁴⁴.

L'*Historia Apostolica* si configura, dunque, come una reinterpretazione degli Atti degli Apostoli nella forma di un'epopea. Il testo è diviso in due libri, il primo contenente ventiquattro capitoli (cap. I- XXIV) che narrano le vicende di Pietro, corrispondenti ai primi dodici capitoli degli Atti degli Apostoli, mentre Paolo è il protagonista del secondo che conta diciannove capitoli (XXV- LXIII) corrispondente ai restanti capitoli del testo

⁴⁴¹ *Conciles oecumeniques*, canone XXVIII, pp. 224- 227.

⁴⁴² Per un inquadramento sulla situazione tra Oriente e Occidente cfr Sotinel, *Emperors and Popes in the Sixth Century*, pp. 267- 290; Bureau- Deproost, *Arator*, p. 74, n.255, che spiega in termini puntuali la questione dell'elezione di papa Vigilio contestualizzandola all'interno delle lotte dottrinarie.

⁴⁴³ Bureau- DeProost, *Arator*, pp. 74- 75; Bureau, *Lettre et sens mystique*, p. 456; sull'argomento anche Labarre, *Le projet poétique des auteurs*, pp. 35- 50.

⁴⁴⁴ *Ibidem* pp. 76- 77; p. 386. Gli apostoli si presentano come lo strumento attraverso cui il Figlio di Dio agisce con il fine di perseguire l'opera di guarigione e di salvezza dell'umanità.

biblico⁴⁴⁵. Completano l'edizione dell'opera tre lettere, una indirizzata a papa Vigilio, in cui viene annunciata la materia e lo scopo di essa⁴⁴⁶, una lettera a Floriano, abate del monastero di Romainmoûtier⁴⁴⁷, al quale Aratore affidò l'opera⁴⁴⁸ e, per concludere, una epistola a Partenio. Quest'ultimo è stato identificato con il Partenio *magister officiorum* in Gallia⁴⁴⁹ e con colui che permise la diffusione dell'opera nel regno merovingio⁴⁵⁰.

⁴⁴⁵ Aratoris Subdiaconi, *Historia Apostolica*, Brepols, CCSL vol. CXXX, Turnhout, 2006; sulla corrispondenza tra il testo di Aratore e gli Atti degli Apostoli cfr. Bureau B.- Deproost A., *Introd.*, pp. XXXV- XXXVII.

⁴⁴⁶ *Epist. Ad Vigilium*, vv. 20- 26, pp. 214- 215.

⁴⁴⁷ Sotinel, *Arator, un poète*, pag. 807; Bureau-Deproost, *Arator*, p. 448.

⁴⁴⁸ *Epist. Ad Florianum*, vv. 23- 24 p. 212.

⁴⁴⁹ Partenius, Pietri- Heijmans, *Prosopographie Chrétienne du Bas- Empire*. pp. 1422- 1423.

⁴⁵⁰ *Epist. Ad Parthenium*, vv. 59- 62, p. 405; Bureau- Deproost, *Arator*, p. 107.

5.2 Le descrizioni dell'inferno

L'inferno in Aratore si presenta come una metafora della condizione in cui versa l'uomo dal momento in cui ha abbandonato la vera fede per abbracciare quella non ortodossa, ossia l'eresia: la tematica infernale è collegata al valore simbolico della notte che rappresenta la morte, la condizione dell'uomo che si è allontanato da Dio⁴⁵¹. Nell'utilizzo della retorica dell'inferno con valore metaforico che indica la condizione negativa dell'umanità caduta nell'eresia, a cui viene contrapposta quella della figura di Cristo che rappresenta la vera fede, Aratore sembra utilizzare come riferimento l'opera del poeta Prudenzio, sebbene differiscano i significati che si nascondono dietro alla rappresentazione dell'inferno⁴⁵². Aratore, infatti, visse in un periodo in cui il cristianesimo era affermato e diffuso e il regno dell'oltretomba si rivelò uno strumento per rappresentare l'eresia, dunque la fede non riconosciuta dalla chiesa.

Alla rappresentazione dell'inferno Aratore connesse l'immagine della discesa agli inferi di Cristo, che aveva la funzione di accentuare la vittoria del Figlio di Dio sulla morte: quella di Cristo contro l'inferno viene descritta, in effetti, come una guerra in cui il nemico soccombe di fronte alla superiorità dell'avversario, conferendo così all'inferno l'immagine di un regno la cui uscita era prerogativa della decisione e della grazia divina.

In Aratore l'inferno è definito sia col termine *infernus*, che viene citato sette volte, di cui sei nel primo libro, una nel secondo⁴⁵³, sia con prestiti dalla classicità come Averno, ricorrente tre volte, Tartaro che viene citato cinque volte, Chaos, che si ritrova citato tre volte e, infine, con il termine di origine biblica, ossia la *gehenna*, una sola volta: l'uso di una terminologia proveniente dall'antichità classica e dalla Bibbia testimoniano come il processo di costruzione dell'inferno fosse collegato all'utilizzo di motivi antichi reinterpretati in chiave cristiana: l'Ade, in questo caso, costituisce un esempio di questa tendenza, in quanto gli autori cristiani ripresero le caratteristiche dell'oltretomba concepito nell'antichità, ossia di un regno caratterizzato da pallide ombre e avvolto nelle tenebre per far risaltare la vittoria di Cristo sull'oltretomba e, dunque, sulla morte⁴⁵⁴.

⁴⁵¹Bureau, *Lettre et sens mystique*, pp. 58- 60: l'assimilazione della notte all' *imus infernus* avviene tramite un passaggio riportato ai versi 404- 405 del secondo libro, dove alle carceri, luoghi bui per eccellenza, definite *sedibus imis*, venne esteso il significato simbolico dell'inferno, chiamato appunto *imus infernus*.

⁴⁵²Sui modelli impiegati da Aratore che non si limitò solo alla ripresa di Prudenzio ma fece riferimento alla tradizione cristiana precedente cfr. Bureau- Deproost, *Arator*, pp. 45- 49; *supra*, pp. 96- 98.

⁴⁵³ *HA*, I, v. 5, v. 181, v. 318, v. 620, v. 1057; II, v. 816.

⁴⁵⁴ Averno: II, v. 122, 611, 790. Tartaro: I, v. 183, 623; II, v. 481, 796, 815. Chaos: v. 180, 730; II, v. 768. Gehenna: II, v. 1175. L'immagine stessa della discesa agli inferi, che si ritrova nella letteratura antica, è stata reinterpretata dalla dottrina cristiana attraverso la figura di Cristo che scende all'inferno, per sottolineare il valore soteriologico del cristianesimo. Augustin Deproost, pone a confronto la calata nel Tartaro di Enea narrata da Virgilio, con quella del Salvatore: mentre quest'ultimo riuscì a sconfiggere le tenebre e il Tartaro,

L'inferno era prima di tutto il luogo della punizione: nel libro I ai versi 617 e seguenti, appartenenti al capitolo XIV, in riferimento all'uccisione del martire Stefano viene specificato che i *carnefices* erano destinati all'inferno⁴⁵⁵. Ciascuno percepiva il proprio merito subito dopo la morte, per cui gli assassini giungevano immediatamente (*mox*) nel Tartaro, mentre coloro che furono vittime di essi, i martiri, guadagnavano gli *astra*, ossia il paradiso⁴⁵⁶. Anche nel libro II ai versi 814- 815, appartenenti al capitolo XXXVII, di cui si tratterà dettagliatamente più avanti, il Tartaro profondo rappresentava la sorte riservata ai malvagi⁴⁵⁷.

Nel corso dell'opera, questa visione negativa dell'inferno, così come la punizione, divennero l'occasione per rimarcare la funzione della vera fede. Questo tema si ritrova a partire dai primi versi del primo libro. Sia attraverso l'utilizzo del termine "inferno", sia attraverso l'impiego i suoi corrispondenti della letteratura antica, *Chaos* e Tartaro, il regno dell'oltretomba è definito alla stregua di un nemico che veniva sconfitto da un avversario potente, ossia come metafora della morte che veniva schiacciata grazie al Signore:

*Creator(..) dignatus ut ima
tangeret inferni, non linquens ardua caeli,
soluit ab aeterna damnatas nocte tenebras
ad Manes ingressa dies*⁴⁵⁸.

L'inferno, localizzato nelle viscere più profonde della terra, come si deduce dall'uso dell'aggettivo *imus*⁴⁵⁹, si presenta come quel luogo al quale erano destinati i peccatori resi colpevoli dei peccati più gravi. Ma l'inferno assume anche le caratteristiche umane dell'avversario di Dio, così da far risaltare la vittoria di Cristo sulla morte:

Pavidis resplenduit umbris,

nel caso di Enea, le tenebre avvolgevano l'eroe al suo ingresso all'inferno, conferendo il significato di ineluttabile destino che il regno dei morti aveva secondo la poesia classica: cfr. Deproost A., *L'Apôtre Pierre dans une épopée de VI siècle: l'Historia apostolica d'Arator*, pp. 234- 236 ; sull'interpretazione in chiave cristiana di altre formule poetiche derivanti dalla poesia classica cfr. Putter, *Prudentius and the Late Classical Biblical Epics*, p. 351; Bureau - Deproost, *Arator*, p. 45e seg.; cfr. *supra*, cap. IV.

⁴⁵⁵HA, I, vv. 617- 620, p. 44: «*Ad Sauly posuere pedes velamina saevi, /infernum quod Hebraeus ait. Iam constat utrisque/ hinc meritum sentire suum: cum sidera martyr,/ carnifices inferna petunt*». Sulla figura di Saulo, che rappresenta il peccatore che decide deliberatamente di lottare contro gli Apostoli, cfr. Bureau, *Lettre et sens mystique*, pp. 73- 74.

⁴⁵⁶HA, I, vv. 622- 623, p.44: «*Sic occidentibus ut mox/ Tartara succedant, morientibus astra patescant*».

⁴⁵⁷HA, II, vv. 814- 815, p. 121: «*Sors dedita saevis/ Tartareum tenet ima sinum*».

⁴⁵⁸HA, I, vv. 4- 7, p. 9: «Il creatore fu degno di colpire il profondo dell'inferno, non abbandonando il regno dei cieli, liberò le anime dannate dall'eterna notte che penetra agli inferi».

⁴⁵⁹HA, I, v. 5, p. 9.

*pallida regna petens propria quem luce coruscum
non potuit fuscare chaos, fugere dolores.
Infernus tunc esset timet nullumque coercens
in se poena redit. Nova tortor ad otia languet,
Tartara maesta gemunt quia vincula cuncta quiescunt⁴⁶⁰.*

L'inferno viene definito sia *chaos*, sia *Tartara* (in particolare l'espressione *Tartara maesta* è un prestito da Lucano⁴⁶¹) e presenta tutte le caratteristiche che erano tipiche come l'oscurità, il dolore, la pena, i gemiti. Di fronte alla potenza divina esso diviene una creatura pavida che prova paura al pensiero di perdere la sua principale ragion d'essere: quella di punire. L'inferno viene, pertanto, descritto come una persona gemente, triste e paurosa che con l'arrivo del Cristo avrebbe perduto le sue anime da torturare e divenuto il luogo dell'ozio e del riposo.

Nel corso dell'opera, in effetti, ci sono diversi riferimenti riguardanti la discesa agli inferi di Cristo, da cui è possibile evincere il ruolo metaforico dell'inferno come immagine del male e della morte. Nel capitolo XXVII, del libro II, per esempio, dedicato alla predicazione di Paolo dentro una sinagoga, l'autore inserisce alcuni versi riguardanti la sorte finale dell'Averno:

*Sors ultima coepit Averni
Iam vita praesente mori, quaeque omnia subdens
Ante fuit, tunc ipsa perit⁴⁶².*

Questi versi che citano appunto la sconfitta dell'Averno e, dunque, del male, sono inseriti all'interno della narrazione della vittoria di Cristo che libera l'umanità dalle catene della morte, la quale deve prendere atto di questa sconfitta e cadere sotto il peso della propria guerra⁴⁶³; e il raggiungimento della vita eterna, definita *lucis iter*, della salvezza,

⁴⁶⁰HA. I, vv. 178- 183: «Risplendeva tra le ombre timorose e, colpendo i pallidi regni della propria luce che il *chaos* tremolante non poteva offuscare, cacciò la sofferenza. L'inferno temette di essere nullo nell'azione della punizione, e ricondusse a sé la pena. Il torturatore viene ridotto a nuovi ozi, il triste Tartaro geme poiché tutte le catene sono neutralizzate».

⁴⁶¹Luc, *Bel.Civ.*, VI, 782.

⁴⁶²HA. II, vv. 122- 124, p. 81: «Dunque, l'ultimo fato dell'Averno cominciò ormai a terminare nella vita presente e, portando con sé tutto ciò che veniva prima, adesso questa stessa perisce».

⁴⁶³HA. II, vv. 120- 122, p. 81: «*Mors denique victa est,/ vinvendi transgressa modum, quae, iudice tacto,/ linquere iussa reos, spoliis vacuata vetustis,/ per sua bella cedit*».

destino realizzabile grazie al Signore⁴⁶⁴. La sconfitta, definita nei termini di una guerra (*mors per sua bella cadit*), grazie all'uso del linguaggio tratto dal lessico militaresco⁴⁶⁵, è un elemento utile allo scopo di mostrare l'azione di Cristo/ Chiesa, impegnati nella battaglia tra il male e il bene che si sarebbe risolta a favore di quest'ultima.

Ma in Aratore l'inferno viene rappresentato soprattutto come una metafora della morte e del male, vale a dire della condizione di peccato e di eresia in cui versava il genere umano. Infatti, l'inferno era l'eresia, è un *haereticus lacus*, identificato con l'Averno

*Cum tamen haeretico nigredine plenus Averno
polluitur quicumque lacu*⁴⁶⁶.

Con questi versi Aratore si rivolse ai donatisti, i quali ribattezzavano i loro fedeli dopo il primo battesimo all'interno della chiesa cattolica, considerando quest'ultimo come non valido in quanto somministrato da un ecclesiastico considerato "eretico". I donatisti, nonostante le condanne, sembra fossero ancora attivi in Africa nel VI secolo: questo giustificava la posizione di Aratore in questi versi in cui precisò che il fedele non aveva bisogno di essere battezzato due volte per trovare la luce della Chiesa⁴⁶⁷.

Lo scopo dell'autore, nell'utilizzo del regno infernale come metafora del male, era quello di porre in evidenza la superiorità del figlio di Dio nella sua azione di guerriero a favore della salvezza universale.

La metafora dell'inferno che illustra la condizione di peccato in cui vive l'eretico trova posto al capitolo 37 del secondo libro, dove tradizione antica e tradizione biblica si mescolano: l'aggiunta di modelli e stilemi tratti dalla tradizione antica, effettivamente, conferirono spessore e incisività a una vicenda che, negli atti degli Apostoli si presentava breve e conciso. L'episodio narra di un certo Eutico che, addormentatosi alla finestra, mentre i suoi amici ascoltavano Paolo predicare la parola del Signore, finì per precipitare e morire. Tuttavia, come narrano gli Atti, Eutico, nonostante la morte, resuscitò grazie all'intervento di Paolo:

⁴⁶⁴HA. II, vv. 124- 126, p. 81: «*Tridoque peracto,/ lucis iter quod fecit adit, quo tota resurgit/ in Domino natura suo*».

⁴⁶⁵Bureau- Deproost, *Arator*, p. 79.

⁴⁶⁶HA. II, vv. 611- 612, p. 109: «Quando l'uomo, pieno della nera eresia, è insozzato nel lago dell'Averno». i versi continuano con la possibilità di rientrare nella chiesa senza la necessità di un nuovo battesimo: qui Aratore si pone in contrasto con il donatismo.

⁴⁶⁷HA. II, vv. 613- 614, p. 109; cfr. nota ai vv. 611- 618 p. 372, in cui questi versi vengono spiegati.

*Sedens autem quidam adulescens nomine Eutychus super fenestram cum mergeretur somno gravi disputante diu Paulo eductus somno cecidit de tertio cenaculo deorsum et sublatur est mortus*⁴⁶⁸.

Questo quanto citato nella Bibbia, dove la narrazione dei fatti risulta molto sintetica e breve. In Aratore l'episodio si presenta più articolato:

*Solus ab excubiis vivacibus Eutychus exul
mersa sopore gravi commisit membra fenestrae.
O mala parte quies! O semper dedita somno
pectora, nuda bono!
Nescit vigilare periculo,
qui patitur dormire Deo. Quid inane fenestrae
queris, adulte, chaos quidue hac in parte quiescis,
qua ruiturus eris?*⁴⁶⁹.

Innanzitutto è interessante la descrizione della condizione di Eutico: quest'ultimo si trovava al buio, esule (*exul*), ossia alieno dai discorsi, mentre un sonno profondo si impossessava del suo corpo appoggiato alla finestra⁴⁷⁰. Con l'impiego del termine *exul* Aratore crea un collegamento tra la condizione infernale di Eutico che è isolato e lontano dalla fede in Dio e l'istituzione dell'esilio, in cui il condannato veniva allontanato dalla sua terra⁴⁷¹. A differenza del testo degli Atti degli Apostoli, dove il *somno gravi* non viene caratterizzato, nel testo di Aratore, al contrario, il *sopore gravi* viene definito *mala quies*, in cui l'aggettivo *mala* annunciava come Eutico fosse precipitato in una situazione negativa⁴⁷². Di fronte a lui, per contrasto, i suoi amici che sotto le luminose luci e candele (*coruscae lampades*) ascoltavano e ricevevano la parola di Dio⁴⁷³. Alle tenebre che

⁴⁶⁸ Atti 20, 9: «Dunque un fanciullo di nome Eutico, dopo che si sedette sulla finestra, cadde in un sonno profondo, mentre Paolo diffondeva la parola di Dio, cadde a causa del sonno giù dal terzo piano e morì».

⁴⁶⁹ HA. II, vv. 761- 769, p. 124: «Solo ed esule dai vivaci discorsi Eutico, caduto in un sonno profondo, appoggiò le membra alla finestra. O cattiva quiete! O intelletto sempre dedito al sonno, privo del bene! Non riuscì a restare lontano dal pericolo, colui che patì nel dormire, allontanandosi da Dio. Quale vuoto di una finestra, adulto, cerchi, e quale parte del *chaos* in cui sei rovinosamente caduto riposi?».

⁴⁷⁰ HA. II, vv. 761- 762, p. 124: «*Solus ab excubiis vivacibus Eutychus exul mersa sopore gravi commisit membra fenestrae*».

⁴⁷¹ Del collegamento tra esilio e inferno si parlerà nei capitoli successivi: cfr. *infra* pp.

⁴⁷² HA. II, v. 762, p. 124.

⁴⁷³ HA. II, vv. 759- 760, p. 124: «*Micuerunt coruscae lampades, ut verbi lucerent igne fideles*».

avvolgevano Eutico e che rappresentano un'allusione alla sua condizione di peccatore, si contrapponevano le luci brillanti sotto le quali si trovavano i compagni che avevano accettato di seguire il Verbo divino. Per spiegare questo concetto Aratore si servì di Ovidio: *micuere lampades igne* così come compare in *Heroid*, 12, 38. Ma il poeta non si limitò solamente alla rielaborazione del tema cristiano ma si impegnò nella ripresa e nella interpretazione in chiave cristiana di alcune espressioni presenti nella poesia profana. Oltre al costruito *parte quies* al verso 763, che consiste in un richiamo al verso 395 del libro III dell'*Eneide*⁴⁷⁴, anche l'espressione *inane chaos* è una reinterpretazione in senso cristiano del *chaos* della poesia classica, sebbene, anche questa non costituisca un utilizzo originale del poeta, ma la si ritrovi in autori precedenti⁴⁷⁵. L'espressione *inane chaos* proviene, appunto, da Ovidio, Lucano e Stazio⁴⁷⁶. Se in questi poeti il *chaos* veniva associato o al regno delle ombre, oppure era sinonimo di disordine, in Aratore assunse il senso cristiano di inferno e, dunque, di una condizione di male e di sofferenza che si avvicinava a quella patita dalle anime agli inferi. Il significato del passo ruota attorno al termine *exul*: Eutico si è isolato, ha deciso di vivere in una condizione di esclusione, infernale e tenebrosa, lontano dalle luci della vera fede.

La caduta agli inferi di Eutico non è espressa immediatamente dall'autore, sebbene esso lasci dedurre che di questo si tratta dall'uso dei termini *inane chaos* e anche *res est inimica saluti*⁴⁷⁷. Se avesse ascoltato gli insegnamenti di Paolo, Eutico avrebbe avuto accesso al regno di Dio, dove si trovavano coloro che seguirono gli insegnamenti del Signore⁴⁷⁸. Tuttavia, il nostro protagonista, dal momento che non prestò ascolto alla lezione di Paolo precipitò in quella che nei versi seguenti sarebbe stata definita una caduta all'inferno:

*Maesto sonuere tumultu
atria; concurrat gemitu miserata frequenti*

⁴⁷⁴HA. II, v. 763, p. 118, cfr. nota p. 389.

⁴⁷⁵HA. II, vv. 767- 768, cfr nota p. 389: i curatori del testo citano Paolino di Nola, carne 32, 169.

⁴⁷⁶Ov., *Fasti*, IV, v. 600: «*Possidet alter aquas, alter inane chaos*», in Ovide, *Les Fastes*, ed. Shilling, Paris, Les belles lettres, 2003, p. 24; Ov., *Ars*, II, v. 470: «*Inque suas partes cessit inane chaos*», in Ovide, *L'art d'aimer*, ed. Bornecque Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1960, pag. 49; Luc., *Bell. Civ.*, IX, v. 101: «*Jam nunc te per inane chaos, per Tartara*», in Lucain, *La guerre civile*, p. 133; St., *Theb.*, VIII, 100: «*Testor inane Chaos- quid enim hic iurandus Apollo?*», in Stace, *Thébaïde*, livres V- VIII, ed. Lesueur, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 111.

⁴⁷⁷HA. II, v. 769, p. 118.

⁴⁷⁸Per spiegare questo concetto, Aratore utilizza la metafora del gregge che, una volta uscito dalla fonte ha trovato la giusta via: il battesimo aiuta gli uomini a ritrovare la giusta via. HA, II, v. 771- 774: «*Poterat meliore cubili/ in verbo recubare Dei, Pauloque monente/ eius velle aditum, cui limine pervia recto/ ianua nomen inest, per quam de fonte levatae/ ad vitam gradiuntur oves*».

*turba videre locum, qui funere tristis acerbo
laetitiam facturus erit*⁴⁷⁹.

I termini *tumultus* e *gemitus* sono presi dal libro dell'Eneide 2, 486 e potrebbero dare una connotazione infernale a quello che risulta essere il luogo dove il protagonista cadde: nei versi successivi, effettivamente, l'autore spiega che Eutico è precipitato all'inferno. Ma prima di giungere a questa conclusione Aratore cita due episodi importanti che potrebbero rappresentare una metafora dell'azione salvifica della vera fede. Il primo di questi è, ancora una volta, una discesa agli inferi di Cristo:

*Sed quod caro corpore matris
Virginis orta tibi regnum spoliavit Averni
vivaque de proprio revocasti membra sepulcro
teque probans voluisse mori, qua parte resurgis
et qua natus eras, tam ferrea vincula solvis,
lux aliis alterna redit te auctore simulque
exemplo donata tuo, qui subdita dudum
cogis et electis succumbere Tartara servis*⁴⁸⁰.

La caratteristica principale del Tartaro è data dai *ferrea vincula* che tenevano prigioniere le anime, senza possibilità di uscita, ma che la miracolosa azione di Cristo riesce a scardinare. Inoltre, l'arrivo del Salvatore portatore di luce simboleggia la presenza divina: questo tratto caratteristico della luce che illumina l'Averno è riscontrabile anche in Cassiodoro⁴⁸¹ e, come si vedrà, in Venanzio Fortunato.

La funzione politica del motivo della discesa agli inferi di Cristo era diffuso non solo all'interno della gerarchia ecclesiastica ma vide un utilizzo anche da parte del potere laico. Peter Brown ha sottolineato che a partire dal IV secolo l'idea della misericordia di Cristo era accettata soprattutto nelle classi più alte in quanto rappresentava una metafora del potere dell'imperatore, che aveva le sue espressioni maggiori nell'esercizio della

⁴⁷⁹HA. II, vv. 781- 783, p. 119: «Gli atri risuonarono di sofferenti tumulti ; la misera folla accorse con gemiti che risuonavano frequenti a vedere il luogo che da triste e tenebroso sarebbe divenuto lieto e felice».

⁴⁸⁰HA. II, vv. 790- 796, p. 120: «Ma poiché con il caro corpo della Vergine madre hai spogliato il regno dell'Averno e hai riportato in vita le tue membra dal sepolcro, e tu provando con la morte che da una parte saresti risorto e dall'altra che eri nato umano, così come hai liberato dalle ferree catene, la luce alterna per gli altri emana da te che ne sei l'autore e allo stesso tempo donata sotto il tuo esempio, tu che da molto tempo costringi a rendere suddito e a far soccombere il Tartaro davanti ai servi eletti».

⁴⁸¹Varia, XI, 40, 4, p. 64: «*Et ideo cella gemitum, tristitiae domus, apud Superos Plutonis hospitium, locus perpetua nocte caecatus, tandem infusione lucis albescat*».

clemenza e nella concessione della grazia: non a caso le indulgenze imperiali erano proclamate durante il periodo di Pasqua, il giorno della resurrezione del Cristo, che morì per la salvezza universale dell'umanità⁴⁸².

L'altro episodio è costituito dalla descrizione dell'arca di Noè, tratto dal libro della Genesi, che potrebbe essere funzionale alla creazione di un parallelismo tra la figura biblica e quella del pontefice. In questo episodio, tra l'altro, Richard Hillier ha intravisto una descrizione dell'aldilà: in un primo livello trovano posto gli uomini, al secondo gli animali addomesticati, al terzo le bestie selvatiche⁴⁸³:

*Fulta tribus cameris Noe describitur arca
ecclesiae documenta gerens; stetit ordine primae
pars hominum, pecudesque gradum tenuere secundae,
tertia sors addicta feris*⁴⁸⁴.

L'autore, riprendendo un termine presente nella Genesi, 6, 16, *tristega*, (tre piani), che riassumeva con un'unica parola le dimensioni dell'arca, lo rielaborò aggiungendo la descrizione interna dell'arca nei tre livelli sopra citati, per cui il primo piano era occupato dagli umani dotati di intelletto, il secondo dagli animali addomesticati, mentre il terzo dalle bestie, che vivevano in una condizione selvaggia perché prive di intelletto. Come viene specificato nei versi seguenti, coloro che erano animati di virtù si trovavano insieme a Noè, mentre al livello successivo si trovavano coloro che giacevano in una situazione inferiore per via della loro natura meno elevata (*breviore ingenio*), infine, all'ultimo gradino, ossia nel *Tartareum sinum*, i malvagi (*saevis*):

*Quisquis virtutis amator,
iungitur alta petens Noe; stat proximus infra
ingenio breviore minor; sors dedita saevis
Tartareum tenet ima sinum*⁴⁸⁵.

⁴⁸²Brown, *Il riscatto dell'anima*, pp. 112- 114.

⁴⁸³Hillier, *Arator and Baptism in Sixth-Century Rome*, pp. 111- 134.

⁴⁸⁴HA. II, vv. 803- 806, pp. 120- 121: «Secondo i documenti ecclesiastici l'arca di Noè è descritta composta di tre camere: in ordine la prima stanza è riservata agli uomini, la seconda agli animali addomesticati, la terza alle bestie»; cfr. pag. 393 in cui viene posta in evidenza la ripresa Origene nella traduzione di Rufino, 2, 1.

⁴⁸⁵HA. II, vv. 812- 815, p. 121: «Coloro che sono animati di virtù occupano la parte più alta dell'arca; subito dopo giacciono coloro che hanno un ingegno inferiore; ai malvagi il destino a loro attribuito, li costringe a occupare il più profondo seno tartareo (le parti più profonde del Tartaro); cfr. nota p. 394.

Tartareum sinum del verso 815 costituisce la ripresa della poesia profana⁴⁸⁶. Inoltre, attraverso questi versi, Aratore sembra creare un collegamento tra i piani dell'arca di Noè e l'aldilà, per cui dove risiedeva Noè avrebbe costituito il paradiso, il secondo piano uno stato intermedio, anche se non è specificato se si potesse trattare di un luogo di purificazione o dell'inferno superiore, in quanto al poeta interessava il terzo stadio, quello delle bestie selvagge, ossia il Tartaro, l'inferno, dove risiedevano gli eretici. Proprio in questi versi che il poeta rivela che Eutico era precipitato all'inferno e lì giaceva privo di ragione umana, alla stregua di bestie selvagge:

*Sic Eutichus ergo,
prima parte cadens, inferni perditus oris
haesit et humana vacuus ratione ferarum
coepit habere locum*⁴⁸⁷.

Eutico, dunque, crollò all'inferno, assumendo uno stato di ferinità per l'aver ignorato gli insegnamenti di Paolo. Quest'ultimo, testimone dell'atto eroico di Cristo⁴⁸⁸, portatore del messaggio dell'Onnipotente, rappresentava il mediatore tra Dio e l'uomo, così come Noè, mitica figura biblica che venne scelta da Dio per salvare il genere umano dal diluvio universale. È possibile, dunque, scorgere in queste due figure una personificazione della chiesa cattolica, occupata nella sua missione di diffondere la vera fede contro le eresie e gli eretici, rappresentati da Eutico.

L'eresia è associata anche al simbolo del male per eccellenza, al serpente che condusse Adamo ed Eva al peccato originale⁴⁸⁹. L'episodio del capitolo 42, che rielabora quello degli Atti degli Apostoli narrato al capitolo 28, nel quale Paolo, morso da una vipera velenosa, non rimase ferito, ma anzi gettò quest'ultima nel fuoco, descrive il serpente come l'ultimo irremovibile esponente eretico il cui destino è quello di essere per sempre dannato nel fuoco dell'inferno:

*Digito nam bestia pendens
excutitur proiecta rogis, bene reddita flammae,*

⁴⁸⁶*Fasti* V, v. 244 e dell'*Eneide* VI, v. 395.

⁴⁸⁷*HA*. II, vv. 815- 818, p. 121: «Così Eutico, cadendo dai primi piani, privo di voce, giacque all'inferno e, privo della ragione umana, cominciò a occupare il posto delle bestie». Sull'accostamento dell'inferno alla condizione delle bestie selvagge si è espresso anche Prudenzio: *CS*, II, vv. 276- 301, p. 169, vv. 854- 900, pp. 187- 189; cfr. *supra*, p. 97

⁴⁸⁸Bureau- Deproost, *Arator*, pp. 55- 56.

⁴⁸⁹Gn. 3, 1-5.

*quam dedit ipsa prius, quae culpa protulit ignem
unde gehenna calet*⁴⁹⁰.

Gli attributi che caratterizzano il serpente sono l'*antiqua feritas*⁴⁹¹, dunque la sua natura ferina e selvaggia di antica conoscenza, la sua natura bestiale che costituisce un richiamo alla condizione di perdita della ragione che la caduta di Eutico all'inferno ha provocato, in seguito al suo allontanamento dalla parola di Dio⁴⁹². In questi versi l'inferno viene definito *gehenna*, in ripresa della dottrina cristiana che indicava questo luogo come quello del sempiterno castigo: l'eresia stessa, infatti, rafforzava il fuoco che bruciava nella *gehenna*. Quest'ultima sembra, dunque, essere utilizzata come la parte più profonda dell'inferno, quella dove risiedevano il diavolo e gli angeli ribelli. Accostando l'eresia al fuoco eterno, Aratore indicò la condizione estrema di coloro che, come il serpente, personificazione del male, persistevano nell'eresia e nel peccato e che, dunque, non avrebbero goduto del perdono di Dio neanche nell'aldilà, ma che sarebbero stati condannati alla dannazione eterna.

La sconfitta del serpente, emblema della morte, rappresenta la vittoria della vera fede, del bene che, nel pieno del suo fervore, bruciava il freddo animale. Il poeta, per spiegare questo passaggio, utilizza l'origine divina sia del fuoco che dell'acqua: di quest'ultima in particolare impiega la sua funzione purificatrice, in un passo di difficile interpretazione:

*Purgatus in amne
aethereo, Christique cruci sua membra refotus,
nescit ab angue mori. Vorat haec quae flamma venenum
a sacris vim sumpsit aquis, quibus ustus anhelat
qui dolet ad patria veteres remeare colonos*⁴⁹³.

L'idea della purificazione nell'acqua, per cui le anime avrebbero purificato i loro peccati grazie all'acqua, era ben conosciuta all'epoca⁴⁹⁴. Ma sempre questa idea potrebbe

⁴⁹⁰HA. II, vv. 1172- 1175, p. 143- 144: «Infatti, pendendo la bestia dal dito, viene lanciata nel fuoco, e giustamente restituita alle fiamme, che questa stessa generò nel momento anteriore, la cui colpa produsse il fuoco dove infiamma la *gehenna*».

⁴⁹¹HA. II, v. 1159, p. 143.

⁴⁹²HA. II, vv.815- 818, p. 121.

⁴⁹³HA. II, vv. 1186- 1190, pp. 144- 145: «Purificato nel fiume celeste, e rinvigorite le sue membra grazie alla croce di Cristo, non poté morire per mano del serpente. E quella stessa fiamma, che prese forza dalle sacre acque, nelle quali bruciatosi anela colui che soffre a riportare i vecchi coloni alla patria, divorò il veleno».

ricordare anche la purificazione delle anime nel fiume Lete, di cui ci parla Virgilio nell'Eneide, oppure l'acqua di cui si nutriva Lazzaro nel seno di Abramo.

Come tutta l'opera di Aratore assunse le vesti di un panegirico per la chiesa romana, anche l'inferno si può dire che assunse un ruolo importante nella strategia della difesa della fede cattolica, di cui Roma si presentò come la prima rappresentante. Come Bruno Bureau e Augustin De Proost hanno sottolineato nell'introduzione all'*Historia Apostolica*, Aratore rappresentò la chiesa come una *militia* al servizio del Cristo, al fine di garantire la vittoria finale contro i nemici: gli apostoli Pietro e Paolo, al centro dell'opera, erano coloro che ebbero il compito di reclutare tutti quelli che intendevano far parte di questa milizia⁴⁹⁵. La metafora tratta dal linguaggio militare, che mostra la lotta perenne della Chiesa contro i nemici che minacciavano la vera fede, non è la sola presente. Anche l'inferno, appunto, nella sua connotazione di metafora del male, rappresentava l'eresia, mentre, parallelamente, la discesa agli inferi di Cristo, raffigurava la chiesa come l'unica istituzione in grado di stabilire la salvezza di coloro che si fossero ravveduti e la condanna di chi, al contrario, avesse persistito nell'eresia. A causa delle tensioni religiose diffuse tra il V e il VI secolo, l'inferno iniziò a configurarsi come una minaccia, seppur ancora indiretta, che colpiva coloro che non si allineavano ai canoni cristiani, in poche parole, gli eretici. La salvezza dalla prospettiva dell'inferno era condizionata dall'abbandono dell'eresia e dall'atto di penitenza prima della morte: in effetti le descrizioni della sede della punizione erano seguite da un'esortazione alla purificazione dei peccati attraverso la penitenza, attraverso il ritorno alla vera fede⁴⁹⁶. Eutico fu la rappresentazione della tendenza al pentimento che ha permesso il perdono dei peccati: l'eretico, infatti, è stato salvato in quanto ha riconosciuto la validità del dogma trinitario, rientrando così all'interno della comunità cristiana e la grazia eterna⁴⁹⁷. Al contrario, gli eretici riluttanti, di cui il serpente è l'immagine simbolica, sarebbero stati scaraventati nel fuoco eterno.

L'opera di Aratore venne letta davanti a un pubblico composto non solo dal clero, ma anche da membri dell'aristocrazia e da componenti popolari. L'*Historia Apostolica*, dunque, attraverso la declamazione pubblica, aveva l'intenzione di proclamare una sorta di condanna contro tutti coloro che minacciavano l'unità dell'intera cristianità. Principale

⁴⁹⁴ Arator, *Histoire*, note al testo p. 437.

⁴⁹⁵ Bureau- Deproost, *Arator*, pp. 77- 78.

⁴⁹⁶ HA. I, vv. 204- 206: «*Hic primum post iussa Dei baptismatis usus/ exoritur data iura probans. Nam trina potestas/ colligit hanc prolem numerum partita per aequum*»; HA. II, v. 127- 128: «*Hunc querite, cuius/ sanguine mundati regno sociamur herili,/ in cuius iam parte sumus sub pignore carnis/ quam voluit portare Deus!*».

⁴⁹⁷ HA. II, vv. 823- 824: «*Super ardua trina/ promeruit iam stare puer, quia dogmate trino/ comperit, aeternae quae sit sub stantia viate*».

obiettivo del poeta erano quelle dottrine che furono proclamate eretiche dopo Calcedonia. Tuttavia, occorre aggiungere che l'opera venne composta in un periodo in cui l'Italia (e anche Roma) era occupata dai Goti di Totila, che reagirono dopo una prima sconfitta inflitta dall'esercito bizantino guidato dal generale Belisario. I Goti erano ariani e l'arianesimo era considerato uno dei nemici principali della Chiesa e dei cristiani⁴⁹⁸.

⁴⁹⁸Bureau- Deproost, *Arator*, p. 90.

Conclusioni

Attraverso l'uso dell'inferno come metafora del male e attraverso la reinterpretazione di motivi antichi in chiave cristiana, adattati alle esigenze dell'epoca, è stato possibile comprendere come nel corso del VI secolo fosse compiuto il passaggio dall'Ade come regno dei morti, all'inferno come luogo di cui risaltava la tematica della punizione, processo già cominciato nel secolo precedente. L'impiego della minaccia, inoltre, pone in evidenza un altro elemento importante che cominciò a manifestarsi a partire dal VI secolo e che riguarda l'acquisizione della consapevolezza da parte della chiesa, dell'importanza e dell'effetto che il pericolo dell'inferno poteva costituire. L'utilizzo della dannazione eterna, per esempio, si ritrova anche nelle clausole di anatema, rimarcando così la funzione di esclusione eterna non solo dalla comunità cristiana ma anche dal paradiso degli eretici e scismatici. La clausola *insolubili vinculo in aeternum damnata* del decreto pseudo-gelasiano mostra proprio questa tendenza dell'associazione dell'anatema con la condanna estesa alla sfera dell'aldilà: a partire da questo momento, dunque, le clausole di minaccia sarebbero divenute più frequenti per divenire sempre più diffuse tra il VII e l'VIII secolo⁴⁹⁹.

⁴⁹⁹Gioanni, *Anathematis Vinculo*, pp. 101- 116; Bougard F, *Jugement divin, Excommunication*, pp. 215- 238.

Capitolo 6. L'inferno nell'opera poetica di Venanzio Fortunato.

Introduzione

Si è appena mostrato come l'inferno in Aratore costituisca una rappresentazione del male e, in particolare, dell'eresia che minacciava la comunità cristiana⁵⁰⁰.

Anche la poesia di Venanzio Fortunato aggiunse alla rappresentazione dell'inferno come metafora del male alcuni elementi che contribuirono a fornire una connotazione più precisa dell'inferno. Questo risulta evidente nell'epitaffio a Vilitute, la cui composizione risenti sia dell'influenza della letteratura profana, manifesta nei prestiti riguardanti la definizione dell'oltretomba, sia di quella cristiana, in particolare di sant'Agostino, che permise al poeta di mostrare la terribile minaccia che si sarebbe manifestata nell'aldilà. Dall'altra parte, nei poemi dedicati ai vescovi della Gallia, l'inferno si configurò come una metafora del male: in essi è presente il parallelismo tra la figura di Cristo, figlio di Dio, che scese e sconfisse l'inferno con i vescovi combattenti contro l'eresia e i mali che affliggevano il mondo terreno. Venanzio Fortunato evocò e impiegò l'immagine dell'inferno non solo come regno dell'aldilà minaccioso che si sarebbe manifestato subito dopo la morte ma anche come una metafora di cui servirsi anche per scopi politici: un esempio è costituito dall'elegia dedicata a Galesvinta, la sorella di Brunilde, il cui viaggio verso la corte del futuro marito Chilperico venne paragonato a una discesa agli inferi. In questo modo il poeta volle creare un parallelo tra Chilperico e Plutone, con l'obiettivo di invocare un intervento politico dei grandi del regno contro Chilperico⁵⁰¹.

Ciò che risulta interessante all'interno dei poemi di Venanzio Fortunato è una costante ripresa di modelli della tradizione antica funzionali per dare un'identità ai regni dell'aldilà. Questo si è già potuto osservare in Aratore, tuttavia in Venanzio è ancora più evidente per via non solo dell'evocazione degli inferi come luogo rappresentante la morte, ma anche per l'utilizzo di tutte quelle immagini che davano un'indicazione della geografia infernale.

⁵⁰⁰*Supra*, cap. 5.

⁵⁰¹L'argomento è già stato ampiamente trattato da Giovanni, *La culture profane*, p. 942.

6.1 Le rappresentazioni dell'inferno nella poesia di Venanzio Fortunato

L'opera di Venanzio Fortunato, oltre a essere testimonianza della conoscenza della cultura antica nel VI secolo, non rappresenta soltanto una semplice narrazione della realtà vissuta, ma viene interpretata come una proposta di modelli, come un riflesso della società dell'epoca⁵⁰².

Venanzio Fortunato nacque in Italia e più precisamente a Valdobbiadene, nell'odierna provincia di Treviso intorno al 530 o 540⁵⁰³. Condusse i suoi studi alla corte di Ravenna, dove si avvicinò alle letterature profana e cristiana che rivestirono un ruolo fondamentale nella sua produzione poetica. Sebbene molto legato a Ravenna, lasciò l'Italia per recarsi in Gallia probabilmente verso il 565. Si recò a Metz, dove nel 566 si tenne il matrimonio tra Sigeberto e Brunilde, evento che divenne oggetto di un epitalamo composto da Venanzio per omaggiare la coppia reale⁵⁰⁴. Dopo l'evento nuziale, Venanzio viaggiò molto: giunse a Colonia, a Parigi, Reims, dove forse conobbe la versione gallica dell'*Hisotria Apostolica* del poeta Aratore, composta negli anni Quaranta del VI secolo⁵⁰⁵ e che esercitò una notevole influenza sul poeta. La composizione del suo *corpus* poetico risale al periodo tra gli anni 568 e 576, caratterizzato dalle lotte tra i nipoti di Clodoveo, in particolare tra Sigeberto e Chilperico⁵⁰⁶. Verso la fine del VI secolo, intorno agli anni Novanta, Venanzio Fortunato fu ordinato vescovo nella città di Poitiers, succedendo al vescovo Plato⁵⁰⁷. Morì negli anni precedenti al 614, data in cui è attestato sul seggio episcopale di Poitiers *Ennoaldus*⁵⁰⁸.

La descrizione dell'inferno nei poemi di Venanzio Fortunato si presenta sotto due forme, una metaforica che affonda le sue radici nella Bibbia e che venne impiegata in poemi dedicati ai vescovi⁵⁰⁹, una più concreta che riprende modelli della letteratura precedente, rivolta alle classi aristocratiche del regno.

L'inferno viene spesso evocato con l'uso del termine Tartaro che indicava la parte più profonda degli inferi in cui venivano punite le anime dei criminali⁵¹⁰: all'interno della

⁵⁰²La Rocca, *Venanzio Fortunato e la società del VI secolo*, p. 148.

⁵⁰³Venantius Fortunatus, *Vita Martini*, IV, v. 668- 669, Quesnel S. (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1996, pp. 99- 100; Fortunatus in Pietri -Heijmans, *Prosopographie Chrétienne du Bas- Empire*, pp. 801- 822.

⁵⁰⁴*Poem.* VI, I, Ia, pp. 43- 52.

⁵⁰⁵Bureau- Deproost, *Arator*, pp. 107, 110.

⁵⁰⁶Gioanni, *La culture profane des dictatores chrétiennes*, p. 934.

⁵⁰⁷Fortunatus, p. 822.

⁵⁰⁸*Idem*.

⁵⁰⁹Venanzio si servì di molteplici immagini bibliche per la sua poesia. Cfr. Labarre, *Images de la spiritualité*, pp. 1- 14.

⁵¹⁰*Aen.* VI, vv. 548- 549, p. 63: «*Respicit Aeneas subito et sub rupe sinistra/ moenia lata videt triplici circumdata muro*». A partire dal v. 562 e seguenti sono elencati tutti coloro che venivano puniti.

sua opera poetica sono diverse le citazioni della parola *Tartarus*, che ricorre più del termine “inferno”⁵¹¹. Il Tartaro viene, in alcuni casi, declinato al plurale e affiancato da aggettivi che furono utilizzati dalla letteratura precedente: *nigra, tristia e fera*⁵¹². Oltre all’alternanza della citazione “inferno” e Tartaro, ricorre due volte anche il *chaos* come sinonimo di aldilà⁵¹³. L’Averno, che indicava il mondo infero in generale, viene menzionato una volta soltanto⁵¹⁴.

Nei primi versi che aprono la *Vita Martini*, composta tra il 573 e il 576 e che narra i miracoli del santo⁵¹⁵, è presente una descrizione del regno infernale:

*Altithronus postquam repedavit ad aethera Christus,
carne triumphalia victricia signa reportans,
inclytus, inferni spoliato carcere dives,
tartarei reprimens feralia iura tyranni
et Stygis omnipotens adamantina claustra revellit*⁵¹⁶.

L’inferno viene evocato attraverso la sineddoche “Stige”, il fiume infernale. L’attributo *adamantinus* che descrive le porte del Tartaro costruite di diamante, dunque infrangibili, costituisce un prestito da Virgilio che lo utilizzò per descrivere le colonne della reggia di Dite⁵¹⁷. Venanzio Fortunato impiegò l’aggettivo per rimarcare due aspetti: in primo luogo l’impossibilità di uscita dal regno infernale, in secondo luogo, l’onnipotenza e l’onnipresenza del Cristo che il sabato santo scese agli inferi e liberò le anime.

⁵¹¹ Queste citazioni si trovano nei *carmina*: II, 6, v. 24, p. 34; II, 7, v. 48, p. 36; III, 9, v. 33, p. 60, v. 78, p. 61, v. 85, p. 61; IV, 2, v. 1, p. 80; IV, 5, v. 3, p. 82; IV, 26, v. 88, p. 97; VIII, 7, v. 3, p. 194; X, 11, v. 10, p. 245; XI, 1, 23, p. 256; 42, p. 258; e nella *Vita Martini*, I, v. 3, p. 295, v. 168, p. 301, v. 400, p. 309; III, v. 487, p. ; IV, v. 439, p. 362; *In Laude Mariae*; v. 207, p. 376; v. 340, p. 374; v. 229, p. 379: tutte le citazioni sono tratte da Venantius Honorii Clementiani Fortunati presbiteri, *Opera poetica* in MGH, *Auctores antiquissimi* vol IV/1, Berolini, 1881.

⁵¹² L’accostamento *nigra tartara* è presente in *Poem.* II, 7, v. 48, p. 35: «*Mors inimica tibi, Tartara nigra colis*»; IV, 26, v. 88, p. 97: «*Hic quem viventem Tartara nigra tenent*»; l’associazione *tristia tartara* ricorre in III, 9, v. 33, p. 60: «*Namque triumphanti post tristia Tartara Christo*»; mentre *fera tartara* è presente in IV, 5, v. 3, p. 82: «*Nam postquam remeans domuit fera tartara Christus*», in Venantius Honorii Clementiani Fortunati presbiteri, *Opera poetica*; da questo momento i testi citati e le traduzioni avranno come riferimento l’edizione curata da M. Reydellet: Venance Fortunat, *Poèmes*, éd. Reydellet, vol. I- III, Paris, Les Belles Lettres, 1994/ 1998/ 2004 Nella letteratura profana furono utilizzate per caratterizzare il Tartaro come la sede della sofferenza e delle tenebre: *nigra tartara* cfr. *Aen.*, vv. 134- 135, p. 47; *Theb.*, I, vv. 307- 308, p. 13; *tristia tartara* cfr. *Aen.*, IV, v. 243, p. 119.

⁵¹³ *Poem.* III, 9, vv. 62, 87, pp. 61- 62.

⁵¹⁴ *Poem.* II, 16, p. 73, nota 108, p.192 : *carne* dedicato a Medardo, vescovo di Noyon, deceduto verso il 560

⁵¹⁵ Venance Fortunat, *Vita Martini, Introduction*, p. XV.

⁵¹⁶ *Vita Martini*, I, v. 1- 5, p. 6: «Dopo che Cristo, seduto dall’alto del trono, indietreggiò verso il cielo, riportando nel suo corpo i segni della vittoria, trionfante, una volta spogliato il carcere dalle ricchezze dell’inferno, reprimendo le leggi funeste del tiranno tartareo, nella sua onnipotenza, distrusse le porte di diamante dello Stige ».

⁵¹⁷ *Aen.* VI, v. 552, p. 63: *adamante columnae*; cfr. *supra*, p.

L'inferno era situato nelle viscere della Terra. Nel componimento dedicato a Gregorio di Tours per elogiare la capacità del vescovo di opporsi ai funzionari del fisco inviati da re Childeberco II nel 589 con lo scopo di imporre tasse sui beni della chiesa di Tours⁵¹⁸, viene sottolineata la posizione dell'inferno nella profondità della terra:

*Ecce dies, in quo Christus surrexit ab imo,
infernae legis rumpere vincla potens,
quando et victorum lacrimantia milia solvit
et revomunt multos Tartara fracta viros*⁵¹⁹.

Quanto emerge dal poema non è solo la localizzazione dell'Ade sotto la superficie terrestre ma anche alcuni elementi della topografia interna, come le catene che imprigionavano le anime, nonché i loro lamenti e i gemiti.

Come si è visto in questi versi, l'inferno viene spesso associato alla discesa agli inferi di Cristo: questa immagine servì per creare un parallelismo tra il vescovo, protettore della popolazione e Cristo funzionale a illustrare e rivendicare la funzione del prelado all'interno del territorio della Gallia, che si caratterizzò più volte per i contrasti tra il re e la chiesa merovingia⁵²⁰.

Il poema 9 del libro III rappresenta la stessa tematica, ma non è l'unico⁵²¹. Fu composto e dedicato a Felice, vescovo di Nantes dal 549/550 al 582, anno della sua morte⁵²², personalità che Venanzio conobbe per la prima volta a Tours nel 567, dove il poeta si recò in visita da Eufronio⁵²³. Il vescovo Felice fu dedicatario di altri sette poemi nei quali vennero lodati il suo episcopio e la sua attività svolta in qualità di difensore del

⁵¹⁸*Poem.* X, 11, pp. 88- 89 ; IX, 30, Gregorii Turonensis Opera, *Libri Historiarum X*, in MGH, *Ss rerum Merovingicarum*, Vol. I/1, Hannoverae, 1951, pp.448- 449; Gregoire de Tours, *Histoire des Francs*, éd. Latouche, vol. II, Paris, Les Belles Lettres, 1965, pp. 222- 224.

⁵¹⁹*Poem.* X, 11, vv. 7- 10, p. 88: «Ecco il giorno in cui Cristo risorse dall'abisso, riuscì a rompere i vincoli delle leggi infernali, quando sciolse le migliaia lacrime dei prigionieri e il Tartaro distrutto vomitò i numerosi uomini».

⁵²⁰Sul tema cfr. Halfond, *Negotiating episcopal support*, pp. 1- 25; Oudart, *L'évêque défenseur des pauvres*, pp. 1- 29; su una costruzione ideale della figura del vescovo nella poesia di Venanzio Fortunato che aveva poca aderenza con la realtà cfr. Coates, *Venantius Fortunatus*, pp. 1109- 1137.

⁵²¹Tra i poemi che rappresentano questa tematica: IV, 2, v. 1, p. 132, dedicato a Gregorio, vescovo di Langres tra il 507/508 al 539/ 540, cfr Gregorius, in Petri- Heijsmans, *Prosopographie*, pp. 910- 914; IV, 5, v. 3, p. 135 dedicato a Rurice, nonno e nipote, vescovi di Limoges, il primo dal 485 al 506, il secondo tra 535 e il 549: cfr. Ruricius 1e Ruricius 2, in Petri- Heijsmans, *Prosopographie*, pp. 1635- 1650.

⁵²²Felix, in Petri- Heijsmans, *Prosopographie*, p. 752.

⁵²³*Poem.* III, 4, par. 7, p. 89, nota 17; Petri- Heijsmans, *Prosopographies*, pp. 806.

popolo e la sua appartenenza alla nobiltà antica⁵²⁴, qualità che spiegavano la profonda amicizia che legava quest'ultimo al poeta⁵²⁵.

Il poema venne composto in occasione della Pasqua, giorno con un significato simbolico importante, per celebrare il battesimo di un gruppo di Sassoni⁵²⁶. In questo componimento trova spazio la descrizione dell'inferno associato al male e al paganesimo, dalla quale si poteva essere salvati per opera della grazia di Dio e dopo un'adequata conversione e pentimento: anche in questo caso il centro della narrazione è costituito dal parallelismo vescovo- Cristo che liberarono gli uomini dal peccato⁵²⁷.

La composizione si apre con la descrizione della primavera tempo di una rinascita e rinvigorimento della natura che sembra evocare una rappresentazione del paradiso: l'azzurro risplendeva nel cielo, la terra ritrovava l'armonia, i fiori, le piante fiorirono, la semina dava buoni prodotti, permettendo all'agricoltore di gioire del raccolto⁵²⁸. Il merito di questa rinascita della natura viene attribuito a Cristo, che trionfante sul Tartaro, era risorto per la salvezza di tutti:

*Ecce renascentis testatur gratia mundi
omnia cum Domino dona redisse suo.
Namque triumphanti post tristia Tartara Christo
Undique fronde nemu, gramina flore favent.
Legibus inferni oppressis super astra meantem
Laudant rite Deum lux, polus, arua, fretum.
Qui crucifixus erat Deus ecce per omnia regnat
Dantque creatori cuncta creata precem⁵²⁹.*

L'inferno è definito sia con la perifrasi *tristia Tartara*, sia *infernus*: con un motivo che ricorre anche nei versi citati sopra, le leggi del regno infernale erano state distrutte e le anime liberate dalla condizione di prigionia. Inoltre il figlio di Dio, dopo la morte risiedeva

⁵²⁴*Poem.* III, 5, v. 5, p. 91.

⁵²⁵*Poem.* III, 4- 8, pp. 86- 99, III, 10, pp. 104- 105; V, 7, p. 34.

⁵²⁶*Poem.* III, 9, nota 50, p. 99.

⁵²⁷*Poem.* III, 9, vv. 109- 110, p. 104; l'idea dell'inferno come metafora della condizione umana affonda le radici nel testo biblico e nei salmi 15, 10 e 85, 13: cfr. *supra*, pp. 46- 47.

⁵²⁸*Poem.* III, 9, vv. 1- 30, p. 99- 101.

⁵²⁹*Poem.* III, 9, vv. 31- 38, p. 101: «Ecco che la grazia del mondo che risorge testimonia che tutti i doni sono tornati al proprio Signore. Infatti dopo che Cristo trionfò sul triste Tartaro, ovunque i boschi con le foglie, i prati con i fiori riprendono vita. Una volta sconfitte le leggi dell'inferno, la luce, il cielo, i campi e il mare lodano Dio, che passa sopra gli astri. Colui che venne crocifisso, ecco il Dio che regna sull'universo, e tutte le sue creature gli offrono la loro preghiera».

tra gli astri, *super astra meantem*, altra perifrasi per indicare il paradiso⁵³⁰. Evocando la morte di Cristo e la sua vittoria sul Tartaro, Venanzio accostò l'immagine dell'inferno come metafora di morte e del peccato che solo la conversione nella fede in Dio avrebbe superato.

I versi successivi contribuiscono ad arricchire la raffigurazione dell'inferno:

*Tristia cesserunt infernae vincula legis
expavitque chaos luminis ore premi.
Depereunt tenebrae Christi fulgore fugatae
Et tetrae noctis pallia crassa cadunt*⁵³¹.

E inoltre:

*Solve catenas inferni carceris umbras
et revoca sursum quicquid ad ima ruit*⁵³².

Ritorna anche nella poesia di venanzio il motivo della paura del Tartaro di fronte alla forza di Cristo, che si è visto anche in Aratore⁵³³. Il regno dell'oltretomba è presentato come un *chaos*, le cui tenebre e la pallida notte (*tetrae noctis pallida*) sono poste in antitesi alla luce e al fulgore che si diffondono con la presenza di Cristo. I vv. 73- 74, «*Solve catenas inferni carceris umbras/ et revoca sursum quicquid aad ima ruit*», sembrano costituire un richiamo alla lettera di Cassiodoro: attraverso l'utilizzo della metafora dell'inferno, l'autore evocava la liberazione dei prigionieri che avrebbero ricevuto la grazia per ritrovare la libertà, con la metafora del paradiso e della vita eterna⁵³⁴. La presenza di questi motivi all'interno delle opere di questi autori mostra come fosse diffusa l'idea dell'inferno interpretato come un carcere: tuttavia non si trattava più di una prigione priva

⁵³⁰*Poem.* III, 9, vv. 39- 40, p. 101: «*Salve, festa dies, toto venerabili aevo/ qua Deus infernum vicit et astra tenet*». la raffigurazione del paradiso come un cielo stellato è presente anche in *Vit. Mart.*, I, v. 8, p. 6: «*Ergo est ut redditus astris*». È stato sottolineato da Sylvie Labarre che la descrizione degli astri come simbolo del paradiso fu la trasposizione per iscritto del mosaico del buon pastore a sant'Apollinare in Classe, risalente al 549 circa: Labarre, *Images de la spiritualité*, p. 6. È possibile che anche la descrizione che apre il *carne* 9 che evoca una rinascita della primavera attraverso l'immagine di un prato fiorito e dell'armonia ritrovata tra gli elementi della natura dopo i freddi invernali, possa costituire una riproposizione del mosaico di Ravenna.

⁵³¹*Poem.* III, 9, vv. 61- 64, p. 102: «Le sinistre catene della legge infrnale cessarono di esistere e il *chaos* ebbe paura di essere schiacciato dalla propagazione della luce. Le tenebre sparirono, messe in fuga dal fulgore di Cristo e il velo spesso della tetra notte cadde».

⁵³²*Poem.* III, 9, vv. 73- 74, p. 102: «Liberate le ombre incatenate dal carcere dell'inferno e riporta in alto, ai superi, ciò che è sprofondato negli abissi ».

⁵³³*Supra*, p. 148.

⁵³⁴*Var.* XI, 40, r. 51: «*Redeant ad Superos qui ex magna parte inferos pertulerunt*».

di una descrizione interna, dove le anime stavano inermi in attesa del giudizio, ma di un luogo definito, anche da un punto di vista topografico, attarverso l'impiego di immagini già conosciute. La geografia infernale, sostanzialmente, comincia ad arricchirsi di figure che si stabilizzeranno nei secoli successivi.

L'enfasi che Venanzio mostrò in questo poema fu giustificata dalla motivazione per cui venne redatto: Felice liberò dall'errore del paganesimo in cui versava il gruppo di Sassoni che occupava la zona di Nantes. Il componimento, infatti, termina con un elogio del vescovo Felice, il quale liberò coloro che persistevano nell'errore⁵³⁵: queste "anime disperse" che vivevano in una condizione ferina, attraverso il battesimo abbandonarono il paganesimo per abbracciare la vera fede⁵³⁶. Ma si trattava di una vera conversione della popolazione sassone? Per giustificare questa ipotesi l'editore dei *carmina* di Venanzio, associò questo episodio a quello narrato da Gregorio di Tours, sulla base del termine *saxo* del verso 103⁵³⁷. Nel libro II, paragrafo 19, della storia dei Franchi, l'autore citò una battaglia tra Sassoni e Romani in cui i primi si dettero alla fuga; quindi un saccheggio operato dai Franchi nelle isole della Loira, che provocò numerosi morti. La narrazione di Gregorio conclude con un'alleanza tra Odoacre e Chiledrico che rese possibile la sottomissione degli Alamanni che avevano invaso l'Italia⁵³⁸. L'episodio a cui fece riferimento Gregorio di Tours sarebbe avvenuto un secolo prima, all'epoca di Odoacre e Childerico, appunto, mentre Felice fu vescovo di Nantes a partire dal 549/ 550⁵³⁹. Inoltre, incursioni di Sassoni nel VI secolo risultarono, sempre a detta di Gregorio, a Reims, nella zona di Riez (Basse Alpi) e ad Avignone⁵⁴⁰. La città di Nantes, dunque, non sembra essere stata coinvolta dalla presenza di queste popolazioni, almeno non al tempo del vescovo Felice. Nel poema Venanzio afferma che il vescovo condusse verso il bene coloro che perseveravano nel *gentile errore* e che, per condurli fuori da una condizione bestiale, *bestia ne raperet*, consolidò l'ovile di Dio⁵⁴¹. In questi versi sembra di scorgere un richiamo all'opera di Aratore, più precisamente al libro II, capitolo 37, in cui l'autore narra

⁵³⁵ *Poem.* III, 9, v. 97, p. 103: «*Ad meliora trahens gentili errore vagantes/ bestia ne raperet, munit ovile Dei*».

⁵³⁶ *Poem.* III, 9, v. 103, p. 104: «*Aspera gens, saxo vivens quasi more ferino*».

⁵³⁷ *Poem.* III, 9, nota 50, p. 99.

⁵³⁸ Gregorio di Tours in *HF.* II, 19, p. 107 parla di una battaglia tra Sassoni e Romani in cui i primi si dettero alla fuga. Quindi i Franchi saccheggiarono le loro terre, provocando numerosi morti. Nello stesso anno Odoacre e Chilederico conclusero un'alleanza grazie alla quale gli Alamanni, che avevano invaso l'Italia, furono sottomessi.

⁵³⁹ Felix 9, in Petri - Heijmans, *Prosopographies*, p. 752.

⁵⁴⁰ *HF.*, IV, 14, 16- 17, 42, pp. 194- 196, 197- 200, 227- 230.

⁵⁴¹ *Poem.*, III, 9, vv. 97- 98, p. 103: «*Ad meliora trahens gentili errore vagantes/ bestia ne raperet, munit ovile Dei*».

della condizione di Eutico⁵⁴². Venanzio impiegò la stessa immagine per indicare come coloro che non professavano la vera fede, quella in Dio, vivessero alla stregua di esseri privi di ragione, come delle bestie⁵⁴³. Inoltre la parola *saxo* prevede il significato non solo di pietra, ma anche di sepolcro. Seguendo un'interpretazione metaforica, i versi 103- 104, indicherebbero che queste persone che Felice fece battezzare, vivevano come in una tomba. Essenzialmente *saxo* rappresenta un sinonimo di inferno.

Nel periodo della composizione del carme, che si collocò tra il primo incontro con Felice nel 567⁵⁴⁴ e la pubblicazione dell'interno *corpus*, intorno al 576, il concilio di Tours, che si svolse nel 567, lamentò la persistenza del paganesimo presso la popolazione della Gallia e di alcuni comportamenti che si richiamavano a esso: il riferimento era all'osservanza di alcuni riti dedicati al dio Giano in occasione delle calende di gennaio e alla consacrazione di offerte ai demoni pagani da parte della popolazione anche dopo la messa in onore di San Pietro⁵⁴⁵..

L'atto di conversione potrebbe riferirsi alla sussistenza del paganesimo o di comportamenti paganeggianti in alcune zone del territorio di Nantes e che il parallelismo con i Sassoni trarrebbe origine dalla fama che queste popolazioni avevano, in quanto considerate legate a riti ancestrali e a usanze rozze e incolte⁵⁴⁶. Inoltre, l'associazione del paganesimo all'inferno, usata da Venanzio Fortunato, non era una tematica nuova all'interno del mondo cristiano: in alcuni testi coevi i templi pagani erano definiti "costruzioni del demonio"⁵⁴⁷. Gregorio Magno, nel rivolgersi alla regina Brunilde per chiederle di intervenire contro le consolidate pratiche pagane, definì queste ultime *culturae*

⁵⁴²HA. II, vv. 815- 818 e seg: «*Sic Eutichus ergo/ prima parte cadens inferni perditus oris/ haesit et humana vacuus ratione ferarum/ coepit habere locum*»; *supra*, pp.

⁵⁴³Poem. III, 9, vv. 103- 104, p. 104: «*Aspera gens, saxo vivens quasi more ferino/ te medicante, sacer, belva reddit ovem*».

⁵⁴⁴Poem. III, 4, par. 7, p. 89.

⁵⁴⁵C. XXIII in *Les canons des Conciles Mérovingiens (VI- VII siècle)*, éd. Gaudemet- Basdevant, vol. II, Paris, Les Editions du Cerf, 1989, pp. 384- 385 : «*Cognovimus nonnullos inveniri sequepedas erroris antiqui, qui kalendas Ianuarii colunt, cum Ianus homo gentilis fuerit, rex quidem, sed Deus non potuit. (..)Sed etiam qui in festivitate cathedrae domni Petri intrita mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domos proprias ad gentilium revertuntur errores et post Domini sacratas daemoni acciunt*». Infatti, ancora nel VI secolo, la religione pagana non era scomparsa del tutto, anche perché in qualche modo tollerata dai primi sovrani merovingi. Tuttavia a partire dall'ascesa al trono di Childeberto I (511- 558) ci fu l'interessamento da parte dei sovrani alla conversione della popolazione Sulla questione della conversione della Gallia cfr. Dumezil, *Les racines chrétiennes*, pp. 215- 243

⁵⁴⁶Salviano di Marsiglia, per esempio, definì i Sassoni come *fera gens Saxonum*, rilevando la loro crudeltà. Cfr. *Gub. Dei*, IV, 14, 67; VII, 15, 64, in Salvien de Marseille, *Œuvres. Du gouvernement de Dieu. Tome II*, éd. Lagarrigue, Paris, éditions du Cerf, 1975, pp. 286- 287, 476- 477.

⁵⁴⁷Dumezil, *Les racines chrétiennes*, p. 222: Nella *Vita Remigi*, l'azione di liberazione dal *diabolicae fraudis vinculo* da parte del vescovo Remigio di Reims fu paragonata a quella della liberazione dall'inferno da parte di Cristo

*demonum*⁵⁴⁸. Anche nei canoni del concilio di Tours del 567, infine, il paganesimo era associato al diavolo e prevedeva la condanna definitiva all'esclusione dalla società cristiana senza alcun possibilità di correzione⁵⁴⁹.

Il poema di Venanzio, oltre a creare il parallelismo tra Cristo e Felice liberatore delle anime dal *gentile errore*, sembra contenere una rivendicazione del ruolo della chiesa franca, della sua capacità di controllo su tutto ciò che riguardava la materia di fede che fu messa in dubbio dalle ingerenze dei re⁵⁵⁰: in questo periodo, Nantes, passò sotto il controllo del re Chilperico di Neustria (561- 584), il quale tentò di rivendicare il controllo sull'ortodossia e arrogarsi competenze in materia di fede⁵⁵¹.

⁵⁴⁸Ep. VIII, 4, in S. Gregorii Magni, *Registrum epistularum. Libri VIII- XIV*, Brepols, CCSL, vol. CXL A, Turnhout, p. 521; Dumezil B. *Les racines chrétiennes*, p. 236.

⁵⁴⁹C. XXIII, pp. 384- 385: «*Sum etiam qui in festivi tate cathedrae domni Petri intrita mortuis offerunt et post missas redente ad domos proprias ad gentilium revertuntur errores et post corpus Domini sacratas daemonei escas accipiunt. Contestamur illam sollicitudinem tam pastores quam presbiteros gerere, ut, quoscumque in hac fatuitate persistere viderint vel ad nescio quas petras aut arbores aut fontes, designata loca gentilium, perpetrare, quae ad ecclesiae rationem non pertinent, eos ab ecclesia sancta auctoritate reppellant nec participare santo altario permittant, qui gentilium observationes custodiunt*». La sentenza finale del canone insiste sull'impossibilità di poter correggere (*purgare*) questi comportamenti rimarcando l'uso di una punizione esemplare: «*Quid enim daemoneibus cum Christo commune, cum magis sumenda indicium delicta videantur addere, non purgare*».

⁵⁵⁰Dopo che nei concili di Orleans IV e V venne ribadita la distinzione tra la sfera e spirituale e quella temporale, la prima di competenza della chiesa, la seconda del re, con Chilperico I, la situazione iniziò a cambiare, in quanto il re manifestò ingerenze anche nella sfera spirituale: Dumezil., *Les racines chrétiennes*, pp. 228- 229.

⁵⁵¹*Ibidem*, pp. 234- 236.

6.2 L'immagine dell'inferno nell'epitaffio a Vilitute (IV, 26)

Se il poema dedicato al vescovo Felice di Nantes ebbe come scopo la celebrazione dell'azione dei vescovi, nell'epitaffio dedicato a Vilitute, il numero 26 del quarto libro, compare un'immagine concreta, così come era concepita nell'immaginario dell'epoca, del regno della punizione, ossia estremo ed eterno destino per i peccatori.

Vilitute fu una donna che morì giovanissima di parto, alla quale Venanzio Fortunato dedicò un epitaffio nel quale ne celebrava le doti. Le notizie biografiche della donna sono ricavabili dal solo epitaffio: nata a Parigi da una nobile famiglia di origine barbarica ottenne un'educazione "romana": «*Sanguini nobilium generata Parisius urbe, romana studio, barbara prole fuit*»⁵⁵². Rimasta orfana in tenera età fu adottata e cresciuta da una nonna. All'età di tredici anni andò in sposa a Dagaulfo e dopo quattro anni, secondo il calcolo di Venanzio, la donna morì mentre dava alla luce il loro unico figlio⁵⁵³. Il marito Dagaulfo, del quale sono celebrate le sue doti morali⁵⁵⁴, viene nominato anche in un altro poema⁵⁵⁵.

Il testo si apre con una riflessione sulla caducità della vita e delle ricchezze terrene alle quali si aggiunse il dolore per la perdita di una persona amata⁵⁵⁶. Dopo questa introduzione, Venanzio riporta l'esempio della giovane Vilitute la cui prematura morte non consentì alla coppia di vivere il matrimonio nella sua interezza: il destino non permise ai due coniugi di vivere insieme fino alla vecchiaia⁵⁵⁷.

L'autore elenca le virtù morali della donna che brillava non solo per bellezza e grazia rispetto a tutte le altre ma anche per la sua nobiltà d'animo e di sentimenti. Tutte queste qualità si tradussero in donazioni per i più poveri, che avrebbero permesso l'ottenimento della vita eterna: se è certo che la bellezza terrena era destinata a morire, così le azioni benefiche erano funzionali a creare uno spazio nel regno dei cieli⁵⁵⁸. La ricompensa della vita eterna avrebbe visto la sua realizzazione grazie alle opere di misericordia poste in atto

⁵⁵²Poem. IV, 26, vv. 13- 14, pp. 155- 156.

⁵⁵³Poem. IV, 26, vv. 33- 36, pp. 156- 157: «*Orfana tunc aviae studiis adolevit opimae/ inque loco natae neptis adulta fuit./ Tertius a decimo ut hanc primum acceperat annus, traditur optato consociata viro*»; vv. 45- 46: «*tempore iam certo est enixa puerpera prolem,/ damno feta suo quae periendo perit*».

⁵⁵⁴Poem. IV, 26, vv. 36- 38, p. 157: «*Traditur optato consociata viro/ nobilitas in gente sua cui celsa refulsit/ atque suis meritis additur alter honor*».

⁵⁵⁵Appendice, IX, v. 15, p. 149.

⁵⁵⁶Poem. IV, 26, vv. 1- 4, p. 155: «*Omne bonum velox fugitivaque gaudia mundi/, monstrantur terris et cito lapsaruunt./ Ut dolor adquirat vires, cum perdit amantem/, ante placere facit, durius inde premit*».

⁵⁵⁷Poem. IV, 26, vv. 9- 10, p. 155: «*Corpore iuncta toro, plus pectore nexta marito,/ lucis in occasu vincula rupit amor*».

⁵⁵⁸Poem. IV, 26, vv. 29- 30, p. 156: «*Haec data post obitum faciunt quoque vivere functam,/ forma perit hominum, nam benefacta manent*».

nei confronti della popolazione più indigente⁵⁵⁹. Il testo ruota attorno a questo importante concetto delle donazioni alle chiese della Gallia e ai poveri, la cui incentivazione era attuata, da parte della chiesa stessa, attraverso la promessa di una ricompensa nell'aldilà⁵⁶⁰. L'importanza delle opere di bene era presente anche in altri testi del *corpus* di Venanzio. L'elegia dedicata a Galesvinta narra come la moglie sventurata di re Chiperico, dopo la sua brutale morte, avesse guadagnato la vita eterna non solo in seguito alla sua conversione, ma anche grazie alle donazioni per le chiese e per i poveri: lei, infatti, che nell'immagine del paradiso risiedeva insieme a Santo Stefano, definito il console celeste, insieme a San Pietro il principe degli apostoli e insieme a Maria, madre di Dio, viene descritta trionfante serva di Dio e membro dell'esercito celeste:

*Quae modo cum Stephno caelesti consule pergit,
fulget apostolico principe clara Petro.
Matre simul Domini plaudens radiante Maria
Rege sub aeterno milita illa Deo*⁵⁶¹.

La ricompensa della gloria eterna del paradiso è un motivo letterario non nuovo nella poesia di Venanzio Fortunato⁵⁶².

Dai versi 81 e seguenti, Venanzio introduce una riflessione sul destino delle anime nell'aldilà:

*Dulcibus incelebris qui non sibi condit amarum,
nec per carnem animam vult sepelire suam,
sed casta pietate manens sine crimine vitae,
illius in luce hac praemia lucis emit*⁵⁶³.

⁵⁵⁹*Poem.*. IV, 26, vv. 69- 70, p. 158: «*Consultam tamen illud habet de coniuge coniux/, huic quia mercedis non vacuatur opus*».

⁵⁶⁰Brown, *Il riscatto dell'anima*, pp. 27- 34: un fenomeno, descritto usando le parole di Cristo in Lc, 16, 9 con i termini di «costruzione di un tesoro in cielo», diffuso a partire dai primi secoli di diffusione del cristianesimo.

⁵⁶¹*Poem.*. VI, 5, vv. 357- 360, p. 7: «E lei si affretta con il console celeste Stefano, risplende con il principe apostolico Pietro, lodando insieme alla brillante Maria madre di Dio, serve Dio nell'armata del re eterno».

⁵⁶²Per esempio anche l'epitaffio a Teodechilde contiene questo motivo: *poem.*. IV, 25, vv. 16- 18, pp. 154- 155: «*Sed quae clausa dedit, iudice teste docet,/templorum Domini cultrix,/pia munera praebens,/hoc proprium reputans quicquid habebat inops*»; sulle notizie biografiche di Teodechilde notes pp. 204- 205. La donna, infatti, grazie all'altruismo e alle donazioni ai più bisognosi, quando si fosse trovata davanti al giudice, Dio, avrebbe potuto proclamare le sue buone azioni e trovarsi così nel regno dei cieli.

⁵⁶³*Poem.*. IV, 26, vv. 81- 84, p. 158: «Colui che non crea per sé l'amezza nelle dolci lusinghe e colui che non vuole seppellire la propria anima tramite la carne, ma rimanendo con casta pietà senza crimini in vita, in questo giorno terreno acquisisce dei premi in vista della luce del paradiso».

Come Vilitute è vissuta con l'obiettivo di guadagnare il paradiso, anche colui che avesse condotto una vita nel segno della virtù avrebbe acquisito il premio del paradiso. Ma l'epitaffio non si limita a descrivere il destino delle anime in paradiso ma anche di coloro che sarebbero finiti, dopo la morte, all'inferno:

*Hac de morte levis dolor est. Nam durius illud,
hic quem viventem Tartara nigra tenent.
Infelix quisquis maculosis actibus usus
ante redemptorem se laqueasse videt,
nubibus invectus cum venerit arbiter orbis
et tuba terribilis commovet arma polis!*⁵⁶⁴

L'inferno viene definito *Tartara nigra* e avrebbe costituito la dimora eterna per coloro la cui vita fosse stata macchiata dal peccato. Da questo momento in poi il poeta descrive i due regni il paradiso e l'inferno ma non prima di avere mostrato il momento del giudizio individuale ossia quello che avrebbe coinvolto l'anima subito dopo la morte: esso viene descritto come un tribunale in cui il giudice Dio compare al fianco di figure di Elia, Enoch, ossia i profeti biblici che salirono in cielo senza il passaggio della morte; i santi Pietro e Stefano e quattro figure femminili che si caratterizzavano per la loro dolcezza e che sono circondate da una corona di rose, ossia Maria, madre di Dio, Agnese, Tecla e Agata⁵⁶⁵:

La narrazione del giudizio si configura come la scena di un tribunale dove i presunti colpevoli si presentavano per essere interrogate, giudicate e condannate:

*Tunc ibi quis terror caeli adsistente senatu!
Quid dicturae animae iudicis in facie?*⁵⁶⁶

Nei versi successivi l'inferno viene descritto come un fiume di fuoco che si nutre e punisce le anime attraverso un castigo che sarebbe durato per l'eternità. Questa punizione è

⁵⁶⁴*Poem.*. IV, 26, vv. 87- 92, pp. 158- 159: «É un dolore lieve la morte terrena. Infatti è più penosa la condizione per il vivente che il nero Tartaro tiene. Infelice colui che avvezzo a atti riprovevoli, vede se stesso incatenato davanti al giudice, quando verrà il giudice dell'universo, portato dalle nubi, e quando la tromba terribile farà muovere le armate del cielo».

⁵⁶⁵Agnese, Agata e Tecla furono tre martiri che sono citate come esempio di virtù e castità.

⁵⁶⁶*Poem.*. IV, 26, vv. 99- 100, p. 159: «Quale terrore, dunque, quando si riunirà il senato del cielo! Cosa diranno le anime in presenza del giudice?».

tale che le anime, che ivi venivano bruciate, non avrebbero potuto trovare nessun refrigerio:

*Spe vacui paleae similes mittentur in ignes,
pascendis flammis fit caro nostra cibus.
Vivant ad poenas aeterno ardente camino;
ut cruce gravius, mors mala non moritur.
Ne fessi recreent animas longo igne crematas,
porrigit, heu nullas flammiger amnis aquas⁵⁶⁷.*

L'eternità della pena è definita attraverso l'aggettivo eterno, che mostra come l'inferno sia diventato un luogo della dannazione, e dall'allitterazione *mors mala non moritur* che indica la crudeltà della pena che colpisce i dannati. Inoltre l'inferno, il *nigra Tartara*, è attraversato dal fiume di fuoco (*longo igne e flammiger igne⁵⁶⁸*), dove le anime sarebbero state punite per l'eternità in un *aeterno ardente camino⁵⁶⁹*. Infine, per le anime che bruciano nell'eterno castigo, non è previsto alcun riposo e, infatti, nel fiume non scorre l'acqua che avrebbe potuto donare un po' di refrigerio, ma il fuoco.

Continuando con l'epitaffio a Vilitute, viene descritto il destino di coloro che, al contrario dei dannati, si distinsero per la virtù: grazie ai loro meriti avrebbero ottenuto la gloria eterna e brillato nella luce eterna del paradiso. Gli eletti, inoltre, avrebbero contemplato il volto di Cristo, che risplendeva e profumava di tutti i fiori più belli: il giglio, il narciso, la violetta, la rosa, il nardo e l'*amomus*, tutti sbocciavano sul viso del giudice:

*Aeterna radiant paradisi in luce beati
cum facie Christi regna tenendo sui.
Gratia quanta manet vulnus qui aspexerit illos,
quantus honor hominum posse videre Deum!
Lilia, narcissus, violae, rosa, nardus, amomus,
quicquid odorifero germine mittit Arabs*

⁵⁶⁷*Poem.*. IV, 26, vv. 107- 112, p. 159: «Privi di speranza simili alla paglia questi saranno gettati nel fuoco. La nostra carne diviene cibo per le fiamme che devono essere nutrite. Vivono nella pena in un eterno e ardente cammino; in modo da torturarle più crudelmente, la morte malvagia non muore. Per non dare riposo alle anime bruciate dal fuoco, questo fiume di fuoco non offre alcuna acqua».

⁵⁶⁸*Poem.*. IV, 26, vv. 111- 112, p. 159.

⁵⁶⁹*Poem.*. IV, 26, v. 109, p. 159.

*iudicis in vultu, florentia lumina, vernant.
Sed super haec Domini savio efflat odor*⁵⁷⁰.

L'immagine del giardino fiorito affonda le sue radici nella letteratura antica, in particolare in Virgilio che descrisse i campi Elisi come un grande prato caratterizzato dal profumo inebriante dei fiori⁵⁷¹. Al paradiso e all'inferno Venanzio Fortunato aggiunse il fuoco purgatorio. Ai versi 117- 118 l'autore spiega che così come il fuoco bruciava gli indegni e i dannati, così purificava i buoni:

*Res est una quidem, duplici sed finditur actu,
nam cremat indignos qui probat igne pios*⁵⁷².

Il riferimento è, naturalmente a sant'Agostino e la sua teoria del fuoco purgatorio per una certa categoria di anime, i *ne valde boni e ne valde mali*, ossia coloro che non furono completamente degni di accedere al paradiso e coloro che non peccarono in modo così grave da meritare l'inferno⁵⁷³. Per Venanzio il fuoco era unico ma testava le anime in maniera diverse: bruciava i colpevoli ma purificava i giusti. Nei versi successivi, inoltre, viene mostrata l'uscita dallo stato di tenebre di queste anime che raggiunsero il paradiso, sebbene il loro stato di felicità non fosse completo per il rammarico derivato dal non aver potuto contemplare immediatamente dopo la morte la visione di Dio:

*Cum vero iusti tanto splendore fruuntur,
congaudent nimium se caruisse mori.
De tenebris migrasse favent in luce perenni
Et magis ad bona tot tardius isse dolent*⁵⁷⁴.

⁵⁷⁰*Poem.*. IV, 26, vv. 119- 128, p. 160: «Le anime felici risplendono nella luce eterna del paradiso, abitando nel regno sotto lo sguardo del loro Cristo. Quale favore è riservato a chi contempla il suo viso! Quale onore per gli uomini la possibilità di vedere Dio. Se si è trasportati dalla gioia alla vista di un amico, un essere mortale, quanto esulta colui che vede il volto di Dio! Lilla, narcisi, violette, rose, nardi, amomo, tutto le piante profumate che l'Arabia produce, sbocciano, luce fiorente, nel volto del giudice».

⁵⁷¹*Aen.* VI, vv. 639- 640, pp.67- 68; *supra* n. 100, p. 42.

⁵⁷²*Poem.*. IV, 26, vv. 117- 118, p. 160: «Uno è il fuoco, duplice la sua natura, infatti brucia gli empi il fuoco che prova le persone pie ».

⁵⁷³*Aug., Ench.*, cap. XVIII- XIX.

⁵⁷⁴*Poem.*. IV, 26, vv. 133- 136, p. 160: «Quando i giusti usufruiscono di tanto splendore, gioiscono enormemente di avere mancato la morte. Si felicitano di aver migrato dalle tenebre alla luce perenne e si dolgono di più per aver raggiunto tardi la vita eterna».

In questo passo viene espressa la dottrina di Venanzio Fortunato riguardante il destino delle anime dopo la morte. E questo porta a una riflessione: se gli empi, come si è dedotto dai passi precedenti, vengono scaraventati all'inferno immediatamente, e i giusti entrano in paradiso, si pone il problema delle anime non così malvagie da meritare l'inferno. C'è il fuoco purgatorio, come detto ai versi 117- 118, tuttavia, non è chiaro se questo fuoco purifichi le anime in qualche luogo: il poeta spiega che gli spiriti si spostano dalle tenebre alla luce e che raggiungono il paradiso più tardi. Queste tenebre possono rappresentare un livello di inferno da cui poi nascerà il purgatorio?

Con l'epitaffio a Vilitute si è visto come un elogio a una donna virtuosa fosse servito a mostrare anche il destino dell'anima subito dopo la morte. È interessante notare due cose. La prima è che per questa visione infernale l'autore ha utilizzato elementi derivanti dalla poesia profana precedente che permisero di rendere concreta e più reale di quanto ci si potesse immaginare la minaccia della punizione *post-mortem*. La descrizione dell'inferno nell'epitaffio a Vilitute assunse l'aspetto di una minaccia concreta per coloro che si fossero mostrati avari verso i più bisognosi, dunque verso quelle élites che non avessero compiuto donazioni alla chiesa di Gallia: l'avarizia fu, dunque, il peccato oggetto di condanna eterna per Venanzio Fortunato. Non venne specificata la tipologia di peccatori che potevano ottenere la purificazione attraverso il fuoco.

Il secondo dato interessante è che questa maledizione infernale si trovi contenuta all'interno di un epitaffio il cui scopo era quello di elogiare e di perpetuare la memoria di una giovane donna che, grazie alle sue offerte alle chiese, trovava una dimora in paradiso: Cristina La Rocca ha evidenziato come con l'epitaffio, che dovette essere declamato durante la funzione funeraria, Venanzio abbia voluto essere l'interprete di una tendenza, che avrebbe trovato piena diffusione in età carolingia, per cui piuttosto che ornare le tombe con i tesori che mettevano in mostra la ricchezza, l'aristocrazia avrebbe dovuto destinare questi tesori ai più poveri cosa che avrebbe garantito la loro gloria perenne in paradiso⁵⁷⁵. E proprio per la sua caratteristica di essere recitato in pubblico, la concreta visione dell'inferno, molto più vicino e reale di quanto si potesse immaginare, servì ad avvertire il pubblico che se la donazione ai più poveri avesse portato all'eterna glorificazione, dall'altra, il perseverare nell'avarizia avrebbe portato a una *damnatio memoriae* che avrebbe condannato e infangato il ricordo delle famiglie aristocratiche.

⁵⁷⁵La Rocca, *Venanzio Fortunato e la società del VI secolo*, p. 158. La stessa autrice cita i versi emblematici 71- 74, p. 158 dell'epitaffio: «*Nam quod ad ornatum potuit muliebre videri,/ ecclesiis propte pauperibusque dedit./ Hic nulla ex illis rebus peritura reliquit,/ ut modo praemissas dives haberet opes*».

Conclusioni

In questo breve capitolo dedicato alla poetica di Venanzio Fortunato si è cercato di mostrare le diverse immagini che il poeta adoperò per rappresentare l'inferno e i loro significati. Sono state poste in evidenza due tipi di modalità di rappresentazione: uno più metaforico e l'altro più concreto.

Quello metaforico è stato rilevato nei *carmina* dedicati ai vescovi. In particolare si è visto nel poema dedicato al vescovo Felice di Nantes come l'inferno rappresentasse una metafora del paganesimo e di alcuni costumi ancora paganeggianti che creavano problemi alla chiesa di Gallia e che grazie all'azione del vescovo, rappresentato alla stregua di Cristo che libera le anime dagli inferi, è stato possibile sradicare. Sebbene l'inferno costituisse una metafora della condizione umana, Venanzio aggiunse alcuni dettagli ripresi dalle fonti antiche che conferirono un'immagine più realistica dell'inferno: le porte degli inferi difficili da scardinare e che solo Cristo avrebbe potuto distruggere, i vincoli e le catene che imprigionavano le anime, la condizione ferina in cui vivevano queste ultime. Tutti questi elementi, presenti nella tradizione antica e che gli autori, fin qui studiati, della tarda antichità recepirono, permisero di veicolare l'immagine di un inferno caratterizzato dalla sua durezza, dalla sua cupezza in cui le anime erano destinate a una eterna condizione di afflizione e punizione. Questa rappresentazione dell'inferno come simbolo del male servì al poeta costruire ideologicamente la figura dei vescovi e la loro funzione, rimarcando l'importanza di questi ultimi nell'azione di evangelizzazione della Gallia.

L'altra immagine interessante che è emersa è quella che viene rappresentata nell'epitaffio a Vilitute. È curioso come in un epitaffio dedicato a celebrare la morte di una donna pia e devota, Venanzio abbia trovato lo spazio per inserire una minaccia per l'eternità. Qui l'inferno, infatti, viene adoperato come un regno dell'aldilà a cui sarebbero stati destinati coloro che si fossero dimostrati avari e poco caritatevoli verso il prossimo. Con questo scopo, per intimorire i destinatari, l'inferno viene definito *nigra Tartara*, dunque un fiume che scorre nella parte più bassa degli inferi, quella dove vengono puniti i peccatori peggiori, la cui carne avrebbe costituito il nutrimento per il fuoco eterno. In questo inferno, inoltre, i peccatori puniti non avrebbero avuto alcuna possibilità né di salvezza, né di refrigerio poiché in questo fiume non scorreva acqua, ma fuoco.

Un ultimo elemento che può essere rilevato e che è già stato posto in evidenza nelle pagine precedenti riguarda il fatto che il poeta per descrivere l'inferno si servì di un patrimonio letterario conosciuto in quel periodo, ossia quello antico, che gli permise di creare un regno dell'aldilà più realistico e ben adatto alla ricezione del pubblico a cui i

poemi venivano trasmessi. Infine, a seconda dello scopo che si prefiggeva, l'inferno diveniva dunque o un Ade di tipo classico, regno dei morti dove le anime vivevano come pallide ombre in attesa dell'arrivo del Redentore, oppure un inferno in senso cristiano, ossia la sede della punizione e del fuoco eterno.

Capitolo 7 L'inferno nel vulcano. Luoghi e geografia infernali nei *Dialogi* di Gregorio Magno

Introduzione

Nei capitoli precedenti si è mostrato come già nel V secolo l'inferno sia stato impiegato come una minaccia per l'anima nell'aldilà, attraverso l'immagine delle sue punizioni: la *Visio Pauli* fu un esempio di questa nuova tendenza che non ruotava più completamente attorno all'attesa del Giudizio Universale e che fu funzionale alle rappresentazioni proposte dagli autori del III- V secolo; così come il primo sermone *ad Monachos* di Fausto di Riez rappresentò la tendenza a utilizzare l'inferno come la sede minacciosa della punizione per l'anima. Inoltre con Agostino l'inferno venne accostato ai peccati peggiori, come la superbia, l'avarizia e l'adulterio, così da accentuare un'idea di negatività verso questi peccati dai quali era necessario allontanarsi: l'accostamento dell'avarizia, della superbia e dell'adulterio all'inferno implicava che non solo l'uomo viveva già di per sé un inferno sulla terra, una condizione opprimente, schiacciato dal peso del peccato, ma anche che questa situazione si ripercuotesse anche dopo la morte, come accade al ricco della parabola narrata da Luca. Era questo il concetto espresso nel commento al salmo numero 85⁵⁷⁶. Sostanzialmente, in questo V secolo, maggiormente che nei secoli precedenti, l'inferno si prestava a differenti utilizzazioni, pur avendo un punto in comune: era l'entità del male, una realtà che il genere umano doveva evitare sia in vita sia nel *post-mortem*. Questa visione perdurò anche nel secolo successivo, il VI. Venanzio Fortunato, per esempio, nell'epitaffio a Vilitute raffigurò l'inferno come un fiume impetuoso infuocato che trascina via i peccatori senza dare loro alcuna possibilità di salvezza⁵⁷⁷. Aratore accostò l'inferno all'eresia.

Queste visioni esistevano anche a causa di una mancata dogmatizzazione dell'inferno come luogo dell'aldilà: nei concili ecumenici, infatti, non c'è traccia della volontà delle autorità ecclesiastiche di istituzionalizzare l'inferno come sarebbe avvenuto circa sei secoli dopo con il purgatorio. Tuttavia, nella mentalità dell'epoca l'inferno esisteva e veniva utilizzato principalmente dall'autorità ecclesiastica in base a delle esigenze e per raggiungere determinati scopi.

Gregorio Magno (590- 604), oggetto di questo capitolo, utilizzò soprattutto la visione dell'inferno come un luogo dell'eterna punizione per mostrare il destino dell'anima subito

⁵⁷⁶ *Supra*, pp. 125- 129..

⁵⁷⁷ Venance Fortunat, *Poèmes*, IV, 26, vv. 111- 114, pp. 159- 160; *supra*, pp. 171- 172.

dopo la morte, sebbene non manchi qualche rimando a una visione metaforica della vita infernale sulla terra. Con il pontefice che esercitò il suo pontificato in un'epoca segnata da un lato dall'espansione dei Longobardi, dall'altra dalla presenza di Bisanzio in seguito alla conquista dell'Italia dopo la guerra greco-gotica, la struttura dell'aldilà si fece più complessa e, forse, non più bipartita, come in precedenza, bensì tripartita con la teorizzazione del purgatorio. Nei *Dialogi* Gregorio sottolineò l'importanza delle messe e delle preghiere in favore delle anime dei peccatori, e, per esemplificare la natura differente della punizione, utilizzò anche dei luoghi determinati e separati: se per rappresentare l'inferno scelse il vulcano, per il purgatorio indicò invece le terme luogo per eccellenza della guarigione e delle quali si servirono gli uomini sin dall'antichità per curare i loro mali fisici. Questa diversificazione dei luoghi mostra, dunque, come esistessero sedi separate dove si sarebbe compiuta la punizione nell'aldilà: sedi separate e differenti, in quanto il vulcano fu identificato come l'ingresso al luogo della punizione, mentre le terme furono funzionali alla manifestazione della purificazione delle anime che, dopo aver attraversato il fuoco purificatore, avrebbero avuto accesso al paradiso.

Il momento del trapasso dell'anima dal corpo nei luoghi dell'aldilà è sempre indicato nell'opera di Gregorio Magno come uno spostamento spaziale. Per illustrare l'uscita dell'anima dal corpo e il suo viaggio nei luoghi dell'aldilà vengono spesso utilizzati verbi appartenenti al campo semantico del movimento, come *exire, deducere, egredi*⁵⁷⁸. Proprio lo spostamento dell'anima fu al centro di un dibattito molto acceso nel VI secolo, che riguardava proprio il destino *post-mortem* e a cui partecipò anche il nostro pontefice: secondo alcuni teologi, infatti, l'anima non subiva punizioni o non riceveva una ricompensa nell'aldilà, ma rimaneva in uno stato di immobilità. Tesi confutata proprio da Gregorio che sostenne una teoria esattamente opposta⁵⁷⁹.

L'opera di Gregorio Magno, dunque, permette di analizzare la struttura dell'aldilà, poiché essa approfondisce la riflessione riguardante il momento immediatamente dopo la morte: per compiere ciò si servì di alcuni racconti di viaggi dell'anima nell'aldilà. Attraverso questi racconti il pontefice dimostrò che l'anima, una volta uscita dal corpo, subiva un giudizio individuale che avrebbe decretato la sua destinazione definitiva. In un passo dei *Dialogi* è riportata questa concezione dell'aldilà:

⁵⁷⁸ *Dial.* IV, 29, 1, pp. 382- 383: «*Nam sicut electos beatitudine laetificat, ita credi necesse est quod a die exitus sui ignis reprobos exurat*»; lo stesso è scritto per l'anima di Teodorico, *Dial.* IV, 31, 3, che «*Deductus in hac vicina vulcani olla iactatus est*»; *Dial.* IV, 36, 1, pp. 394- 395: «*Solet autem plerumque contingere ut egressura anima eos etiam recognoscat*».

⁵⁷⁹ *Infra*, p. 184.

*Si esse sanctorum animas in caelo sacri eloquii satisfactione credidisti, oportet ut per omnia esse credas et iniquorum animas in inferno, quia ex retributione aeternae iustitiae, ex qua iam iusti gloriantur, necesse est per omnia ut et iniusti crucientur*⁵⁸⁰.

Il passo costituisce una risposta a un dilemma posto dal diacono Pietro, l'interlocutore di Gregorio: egli chiede al pontefice se le anime dei peccatori possano essere punite e tormentate all'inferno prima del giudizio⁵⁸¹. Segue la risposta affermativa di Gregorio nel passo citato: per il giudice divino le anime dei giusti sono già retribuite con il paradiso, mentre quelle dei malvagi sarebbero state torturate all'inferno da un fuoco materiale. Questa teorizzazione di un giudizio che si sarebbe rivelato definitivo per l'anima subito dopo la morte, sia che si fosse trattato del premio del paradiso o della condanna all'inferno, si ritrova confermata anche in un passo dei *Moralia in Iob*, in cui l'autore spiega:

*Sicut enim longe superius diximus, ante resurrectionem sancti singulas stolas accipiunt, quia sola animarum beatitudine perfruuntur; in fine autem mundi binas habituri sunt, quia cum mentis beatitudine etiam carnis gloriam possidebunt*⁵⁸².

Una volta separata dal corpo, infatti, l'anima avrebbe ottenuto quella che Gregorio definisce *singulas stolas*, una sola veste, riferendosi alla tipologia di beatitudine che un'anima avrebbe potuto ottenere. Al momento del Giudizio Universale, una volta che il corpo si fosse riunito a essa, la beatitudine sarebbe raddoppiata, «*Binas habituri sunt*», in quanto ampliata dalla percezione del corpo riunito a essa⁵⁸³.

⁵⁸⁰ *Dial.* IV, 29, 1, in Grégoire le Grand, *Dialogues. (Livre IV)*, ed. De Vogüé, vol. III, SC. 265, Paris, CERF, 1980, pp. 98: «Se, soddisfatto dalla testimonianza, hai creduto che le anime dei santi possano trovarsi in cielo, è opportuno che tu creda che quelle dei peccatori si trovino all'inferno, perché per la retribuzione dell'eterna giustizia, secondo la quale i giusti sono ricompensati, è necessario che gli ingiusti siano puniti»; Gregorio nomina le anime dei santi, definite anche anime dei giusti: il pontefice affermò che alcune anime perfette venivano accolte immediatamente nel Regno dei cieli, ma subivano una dilazione di premio: *Dial.* IV, 26, 1.

⁵⁸¹ *Dial.* IV, 28, 6, p. 98: «*Nam humana aestimatio non habet peccatorum animas ante iudicium posse cruciari*».

⁵⁸² *Mor Iob.* XXXV, XIV, 25, rr. 35- 39, in S. Gregorii Magni, *Moralia in Iob. Libri XXIII- XXXV*, Brepols, CCSL vol. CXLIII B, Turnhout, 1985, pp. 1789- 1790: «Come l'abbiamo spiegato in precedenza, prima della resurrezione i santi non ricevono ciascuno che una sola veste, poiché gioiscono della sola beatitudine dell'anima; ma alla fine del mondo, essi ne avranno due, poiché, con la beatitudine dell'anima, essi possederanno ugualmente la gloria della carne ».

⁵⁸³ Moreira, *Heaven's Purge*, p. 86.

A questa interessante teorizzazione dell'aldilà si aggiungono altri aspetti che saranno trattati nelle pagine seguenti. Uno di questi riguarda la localizzazione dell'inferno in Sicilia, mentre il purgatorio alle terme Angulane (Napoli) e a quelle Taurine (Civitavecchia). Questa teorizzazione della purificazione e di una sede specifica mostrano una sistematizzazione dell'aldilà in tre parti e una definizione più precisa della sua geografia.

Infine sarà posto in evidenza la presenza di elementi della tradizione antica e contemporanea che Gregorio Magno impiegò per la descrizione interna ed esterna dei luoghi dell'aldilà. Tali prestiti mostreranno come la concezione dell'inferno di Gregorio Magno non fu isolata e unica, ma si inserì all'interno di una nuova riflessione sull'aldilà che aveva visto la sua graduale evoluzione da un semplice luogo di attesa per i morti a un luogo di ricompensa, di purificazione e di punizione per le anime.

Durante gli anni del suo pontificato, iniziato nel 590, Gregorio Magno dovette fare i conti con diversi problemi che avevano coinvolto la penisola, su tutti la conquista progressiva da parte dei Longobardi, il cui arrivo fu interpretato dal papa in persona come un segnale dell'inizio della fine del mondo⁵⁸⁴ e la peste che colpì il territorio italico durante il VI secolo. Nel corso di questi anni il pontefice non mancò di esercitare la sua funzione con grande dedizione, comportandosi come un vero capo politico. La fonte che meglio mostra lo svolgimento del suo compito è rappresentata sicuramente dall'epistolario⁵⁸⁵, una raccolta di lettere che ricopre gli anni del suo pontificato e grazie alla quale è possibile studiare e analizzare i rapporti che il pontefice intratteneva con i suoi destinatari, tra cui l'imperatore. La maggior parte di queste corrispondenze riguardava l'Italia e, soprattutto, la Sicilia che, come si vedrà, rappresentava un territorio importante per il pontefice⁵⁸⁶.

Gregorio Magno⁵⁸⁷ nacque da una famiglia senatoria romana imparentata con papa Felice III che esercitò il pontificato tra il 483 e il 492. Sin da quando fu arcidiacono, carica che gli venne assegnata da papa Pelagio II, Gregorio mostrò sempre un grande interesse verso la cultura antica, cristiana e profana i cui autori conosceva molto bene. Così come conosceva anche il greco, che gli permise di leggere molte opere e di partecipare

⁵⁸⁴ *Dial.* III, 38, 3, in Grégoire le Grand, *Dialogues. Livres I-III*, ed. De Vogüé A., vol. II, SC. 260, Paris, CERF, 1979, p. 430: «*Mox enim illa terribilia in caelo signa secuta sunt, ut hastae atque acies igneae ab aquilonis parte viderentur. Mox effera Langobardorum gens, de vagina suae habitationis educta, in nostra cervice grassata est, atque hominum genus,, quod in hac terra prae multitudine nimia quasi spissae segetis more surrexerat, succisum aruit*».

⁵⁸⁵ S. Gregorii Magni, *Registrum Epistularum. Libri I- VII; Libri VIII- XIV*, Brepols, CCSL vols. CXL- CXL A, Turnhout, 1982.

⁵⁸⁶ Uno studio sull'epistolario si trova in Martin, *Byzance et l'Italie méridionale*, pp. 163- 196.

⁵⁸⁷ La biografia di Gregorio Magno è reperibile in Boesch Gajano, *Grégoire le Grand: aux origines di Moyen Âge*; cfr anche Bronwen, *The papacy in the age of Gregory the Great*, pp. 3- 27; cfr anche Markus, *Gregory the Great and his world*.

attivamente ai dibattiti dottrinali diffusi nel VI secolo, come quello riguardante la resurrezione dei corpi, negata da alcuni esponenti degli ambienti orientali⁵⁸⁸. Ta gli anni 579 e 585, fu inviato in veste di *apocrisarius* per conto del papa a Costantinopoli. Il soggiorno in Oriente e la sua conoscenza del greco furono utili al papa che, per certi aspetti fu debitore della cultura orientale, per altri la rifiutò⁵⁸⁹.

Dopo la morte di Pelagio, avvenuta nel febbraio del 590, a settembre dello stesso anno Gregorio venne eletto papa. L'amministrazione dei beni della chiesa di Roma, tra i quali figurava un ingente patrimonio in Sicilia, fu una preoccupazione costante per il nuovo pontefice⁵⁹⁰. La gestione della Sicilia, che interessa qui ai fini della ricerca, fu oggetto di numerose epistole, rappresentanti il numero maggiore di quelle inviate lungo la penisola⁵⁹¹. Come si avrà modo di mostrare, l'isola era una regione importante per l'approvvigionamento del grano che veniva inviato in tutto il territorio italiano, soprattutto dopo la riconquista dell'Italia compiuta da Giustiniano e la conseguente riorganizzazione dal punto di vista amministrativo avvenuta nel 554 con l'emanazione della *prammatica sanctio*⁵⁹².

Gregorio cercò di mantenere il più possibile buoni rapporti con gli imperatori che si susseguirono durante il suo incarico, in particolare con Maurizio che regnò dal 582 al 602. In diverse lettere che il pontefice inviò viene esposto il compito principale che l'imperatore era doveroso svolgesse, vale a dire la protezione dell'intera comunità cristiana⁵⁹³. Nonostante il pontefice mostrasse la sua volontà di collaborazione verso il sovrano, non mancò di manifestare il proprio disaccordo verso alcune decisioni, anche attraverso la minaccia velata del giudizio divino⁵⁹⁴. Questo lungo impegno si estese fino alla morte del papa, avvenuta il 12 marzo del 604.

Il pontefice agì anche da capo politico, in quanto cercò di tutelare gli interessi di Roma e della penisola anche contro le prevaricazioni compiute dagli amministratori

⁵⁸⁸Boesch Gajano S, *Grégoire le Grand*, p. 48; sulla disputa dottrina cfr. Duval, *La discussion entre l'apocrisiaire Grégoire*, pp. 347- 364; Boesch Gajano, *Grégoire le Grand*, pp. 48- 49.

⁵⁸⁹Cracco Ruggini, *Gregoire le Grand et le monde byzantin*, pp. 83- 94.

⁵⁹⁰Boesch Gajano, *Grégoire le Grand*, pp. 70- 71; Martin, *Gregoire le Grand et l'Italie*, pp. 163- 196.

⁵⁹¹Martin, *Gregoire le Grand et l'Italie*, p. 165.

⁵⁹²Cracco Ruggini, *La Sicilia tardo antica e l'Oriente mediterraneo*, pp. 243- 269, p. 262.

⁵⁹³*Ep*, V, 37 pp. 308- 311: all'imperatore Maurizio del giugno 595, in Gregorio Magno, *Lettere (IV- VII)*, ed. Recchia, Città nuova editrice, 1996, pp. 180- 187; V, 39, pp. 314- 318: all'imperatrice Costantina dello stesso anno, pp. 190- 197; sui rapporti tra Gregorio e l'imperatore, Dal Santo, *Gregory the Great, the Empire and the Emperor*, pp. 57- 81.

⁵⁹⁴*Ep*, III, 61, p. 210 (Agosto 493 all'imperatore Maurizio. Gregorio chiede di abrogare la legge che vieta ai soldati e ai membri dell'amministrazione di entrare in monastero): «*Responde rogo, piissime domine, servo tuo, quid venienti et haec dicenti responsurus es in iudicio Domino tuo?*».

imperiali, così da rivendicare per la sede di Roma un ruolo fondamentale all'interno dell'impero bizantino⁵⁹⁵.

⁵⁹⁵Brownen, *The papacy in the age of Gregory the Great*, p. 27; Markus, *Gregory the Great's Europe*, pp. 21- 36.

7.1 Escatologia

L'ideologia riguardante il destino dell'anima dopo la morte teorizzata da Gregorio Magno può essere ricostruita attraverso l'analisi delle diverse opere redatte dal pontefice nel corso della sua vita. Tra esse sono indubbiamente i *Moralia in Iob* e i *Dialogi* che meglio riportano la dottrina dell'aldilà. Nel corso di questo capitolo, tuttavia, non mancheranno i riferimenti ad altri testi, come le Omelie sul Vangelo, che aiutano a comprendere meglio la teorizzazione della situazione dell'anima dopo la morte. Tuttavia il pensiero circa l'aldilà può essere meglio compreso se inserito all'interno del dibattito inerente la dottrina che coinvolse sia l'Oriente che l'Occidente e dal quale Gregorio non restò certo escluso⁵⁹⁶.

Nel corso del VI secolo, infatti, vi fu un intenso scambio di opinioni tra gli intellettuali teologi circa il destino dell'anima subito dopo la morte e che può essere riassunto in due posizioni. Da un lato, infatti, vi era chi sosteneva che subito dopo la morte l'anima rimaneva in uno stato dormiente e non subisse alcuna punizione o ricevesse alcun premio. Alla pari di quella degli animali, dunque, l'anima umana rimaneva inattiva per l'assenza di un aldilà. Dall'altro, al contrario, vi era chi sosteneva che l'anima dopo la morte non si trovasse in uno stato di sonno profondo ma fosse in piena attività: per dimostrare quanto sostenuto, i teologi utilizzarono come prova l'esistenza dei miracoli compiuti dai santi⁵⁹⁷. Tra i sostenitori di quest'ultima posizione vi furono Eustratius, presbitero della chiesa di *Hagia Sophia* di Costantinopoli, il quale, nella sua opera intitolata *De statu animarum post mortem* e composta dopo il 582, sostenne che l'anima non rimaneva inattiva, come in uno stato letargico, ma poteva operare sia in paradiso, sia compiere miracoli sulla terra⁵⁹⁸. Inoltre non solo le anime dei santi erano attive, ma anche quelle degli uomini comuni potevano subire la punizione all'inferno⁵⁹⁹; e Gregorio Magno stesso che, attraverso le sue opere, i *Dialogi* in particolare, dimostrò non solo che l'anima nella sfera del *post-mortem* poteva subire punizioni oppure ricevere dei premi. Il IV libro dei *Dialogi*, dunque, mostrando il destino dell'anima dopo la morte, confutava le idee razionalistiche di coloro che negavano l'esistenza di un aldilà e di un'attività dell'anima dopo la morte⁶⁰⁰.

⁵⁹⁶Sulle dispute dottrinarie che coinvolsero Gregorio Magno rinvio al lavoro di Dal Santo, *Debating the cult of Saints*, pp. 31- 34, 88- 94.

⁵⁹⁷Daley, «*At the Hour of our Death*», pp. 85- 148.

⁵⁹⁸Dal Santo, *Debating the cult of Saints*, p. 31.

⁵⁹⁹Daley, «*At the Hour of our Death*», p. 79; Dal Santo, *Debating the cult of Saints*, pp. 34- 37, 95- 96.

⁶⁰⁰Dal Santo, *Debating the cult of Saints*, pp. 85- 100.

I *Moralia in Iob*⁶⁰¹, opera iniziata subito dopo la sua elezione e conclusa verso il 600, sono composti di 35 libri e si presentano come una riflessione delle Sacre Scritture avente come scopo quello di guidare i cristiani nella loro opera di ricerca di Dio⁶⁰². A essi si affiancano i *Dialogi*, l'opera che indubbiamente meglio mostra una rappresentazione dell'inferno. Databili tra il 593 e il 594, narrano storie di miracoli di santi vissuti in età contemporanea a Gregorio stesso e sono rivolti a un pubblico composto dal clero colto e meno colto, che a sua volta doveva diffondere la conoscenza delle storie narrate nei *Dialogi* presso i fedeli⁶⁰³. Ma non solo in questi testi è presente la concezione del destino dell'anima dopo la morte. In relazione a questo argomento, infatti, anche le *Omellie* e alcune *Epistole* sono permeate della convinzione della fine dei tempi e di un'esortazione a prendersi cura della propria anima.

L'opera dei *Dialogi* è divisa in quattro libri ed è il IV a rivelarsi importante ai fini di comprendere le rappresentazioni dell'inferno in quanto è quello dedicato al destino dell'anima nel momento immediatamente successivo alla morte. All'interno di questo libro si sviluppa la dottrina concernente l'aldilà secondo Gregorio Magno, completando quanto illustrato anche nelle altre opere. La teorizzazione riguardante il mondo oltremondano avviene tramite la narrazione di viaggi nell'aldilà compiuti dai suoi protagonisti⁶⁰⁴. Gregorio Magno fu considerato l'iniziatore del genere letterario delle visioni, forma letteraria che si diffuse con modalità più ampie dal VII secolo in poi, sebbene sia emerso che alcuni motivi letterari, come la morte "per finta" del protagonista che fa un viaggio nell'aldilà o il viaggio agli inferi accompagnati da una guida, affondassero le radici nella letteratura greca e romana⁶⁰⁵. Il canovaccio è nella maggior parte dei casi sempre lo stesso: il protagonista, appartenente alla sfera ecclesiastica, viene colpito da una febbre che lo porta alla morte. Tuttavia, come per miracolo, torna in vita e racconta il viaggio che la sua anima ha compiuto nell'aldilà a cominciare dall'inferno del quale riporta i tormenti a cui vengono sottoposti i peccatori, per proseguire con il paradiso del quale descrive, al

⁶⁰¹S. Gregorii Magni, *Moralia in Iob. Libri I- X; Libri XI- XXII; Libri XXII- XXXV*, Brepols, CCSL vols. CXLIII, CXLIII A, CXLIII B, Turnhout, 1979.

⁶⁰²Boesch Gajano, *Grégoire le Grand*, p. 47.

⁶⁰³Sui *Dialogi* e sulla materia trattata cfr l'introduzione all'opera di Adalbert De Vogüé: Grégoire le Grand, *Dialogues*, éd. De Vogüé A, vol I, SC 251, Paris, Cerf, 1978; cfr. anche Boesch Gajano, *Grégoire le Grand hagiographe*; sulla finalità dei *Dialogi* cfr. Boesch Gajano, *Grégoire le Grand hagiographe*, pp. 58- 59; Boesch Gajano, *Le coordinate geopolitiche*, p. 6.

⁶⁰⁴Sul genere letterario delle visioni, il cui studio conobbe grande diffusione tra gli anni Ottanta e Novanta c'è una vasta bibliografia, tra cui: Dinzeltbacher, *La littérature des révelations au Moyen Âge*, pp. 289- 305; Dinzeltbacher, *Le vie per l'aldilà nelle credenze popolari*, pp. 6- 35; Dinzeltbacher, *Importanza e significato delle visioni e dei sogni per l'uomo medievale*, pp. 253- 265; Dinzeltbacher, *Visioni e profezie*, pp. 649- 687; Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in occidente*, pp. 9- 13; Ciccarese, *La genesi letteraria della visione dell'aldilà*, pp. 435- 450; Ciccarese, *Le visioni dell'aldilà come genere letterario*, pp. 266- 277.

⁶⁰⁵*Supra*, pp. 36, 38.

contrario, la bellezza del luogo caratterizzato da un giardino fiorito e da un profumo soave che fa da contrasto con l'olezzo dell'inferno, dove le anime dei meritevoli godono la ricompensa per la vita condotta prima della morte⁶⁰⁶.

Dopo aver illustrato le opere che maggiormente contengono una teorizzazione riguardante l'escatologia, è doveroso illustrare quale sia questa teorizzazione ancora prima di procedere nella descrizione delle rappresentazioni dell'inferno contenute nei *Dialogi*.

7.1.1 L'imminenza della fine del mondo

L'escatologia teorizzata da Gregorio Magno era in linea con l'idea dell'epoca, incentrata sull'attesa della resurrezione dei corpi e del giudizio universale. A questa escatologia che riguardava il destino universale dell'intera umanità se ne affiancò un'altra che si concentrava sulla sorte individuale dell'anima subito dopo la morte: secondo tale concezione l'anima riceveva un giudizio individuale che avrebbe decretato la destinazione in uno dei luoghi dell'aldilà sulla base della condotta di vita⁶⁰⁷. Tale pensiero sull'immediato giudizio e destinazione dell'anima nell'aldilà ebbe come punto di partenza l'idea in Gregorio Magno di una imminenza della fine del mondo e di un timore del giudizio che non riguardava solo i peccatori, ma anche i giusti che sarebbero stati accolti in paradiso⁶⁰⁸:

*Usque ad sanctam quippe Ecclesiam in diem iudicii reprobi veniunt, quia usque ad eius tunc conspiciendam gloriam perducuntur, ut ad maiora reatus sui supplicia repulsi videant quod perdiderunt. Tunc omnis ante oculos culpa reducitur et mens super gehennae incendia suo gravius igne cruciatur*⁶⁰⁹.

I reprobi sono la categoria di anime che più avrebbe dovuto temere il giudizio individuale: infatti il peso della loro colpa avrebbe implicato l'immediata pena del

⁶⁰⁶Ciccarese, *Le visioni dell'aldilà come genere letterario*, pp. 266- 277.

⁶⁰⁷Moreira, *Heaven's Purge*, pp. 85- 86.

⁶⁰⁸Sull'escatologia cfr. Baun, *Gregory eschatology*, pp. 157- 175; Dagens, *Saint Gregoire le Grand. Culture et experience chretiennes*, pp. 401- 429; Dagens, *Le fin des temps et l'Église selon S. Gregoire le Grand*, pp. 273- 288.

⁶⁰⁹*Mor. Iob.* VII, 32, 47, p. 370: «Senza dubbio i reprobi giungono presso la santa Chiesa nel giorno del giudizio, poiché sono condotti per contemplare la sua gloria, affinché, spinti lontano ai supplizi maggiori della propria colpa, vedano ciò che hanno perso. Ora l'intera colpa viene mostrata davanti ai loro occhi e l'anima viene bruciata dal proprio fuoco ancora più gravemente che dal fuoco della *gehenna* ».

supplizio eterno. Qui Gregorio intende parlare del giudizio individuale che l'anima avrebbe subito dopo la morte del corpo, non ancora di quello universale: l'autore utilizza infatti il termine *mens*, ossia spirito, anima. L'imminenza della fine del mondo era riscontrabile, a detta di Gregorio, dagli eventi che si stavano verificando durante la sua epoca – come l'invasione dei Longobardi e la pestilenza che aveva colpito Roma - che erano segno manifesto della collera divina: nella prima omelia ai Vangeli risalente al novembre del 590, l'autore afferma come i flagelli che stavano colpendo il paese avrebbero dovuto spingere a temere il prossimo giudizio divino:

*Appropinquantem ejus terminum quanta percussiones
praeveniant, innotescit: ut si Deum metuere in tranquillitate non
volumus, vicinum ejus iudicium vel percussionibus attriti
timeamus*⁶¹⁰.

Ma l'idea dell'approssimarsi della fine del mondo, causata da eventi nefasti, rappresentò anche l'occasione per Gregorio per esortare l'umanità intera a ritrovare la via indicata da Dio utile per ottenere la salvezza finale. Tutte le azioni compiute dovevano essere rivolte in prospettiva dell'eternità, le energie dovevano essere spese in vista della realizzazione della salvezza e il trionfo della giustizia e del bene⁶¹¹. In questi termini prosegue ancora Gregorio nell'Omelia:

*Ac si aperte Veritas electos suos admoneat dicens: Cum plagae
mundi crebrescunt, cum terror iudicii virtutibus commotis
ostenditur, levate capita, id est exhilarate corda, quia dum finitur
mundus cui amici non estis, prope fit redemptio quam
quaesistis*⁶¹².

Il pensiero di Gregorio Magno si focalizzava attorno all'importanza di interpretare quanto fosse avvenuto dopo la fine del mondo non tanto come un momento di paura,

⁶¹⁰ *HEv.* I, 1, 1, in Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, Brepols, CCSL vol. CXLI, Turnhout, 1999, p. 5; (Gregorio Magno, *Omelle sui Vangeli*, ed. Cremascoli, Roma, Città nuova editrice, 1994, p. 59: «Sia noto quante cadenze annunciano la fine che si sta avvicinando: affinché, se non vogliamo temere Dio nella calma, temiamo il suo prossimo giudizio, ormai atterriti da queste percosse».

⁶¹¹ Cremascoli, *La fine dei tempi in Gregorio Magno*, pp. 102- 103.

⁶¹² *HEv.* I, 1, 3, p. 7 : «La Verità ammonisce apertamente con queste parole gli eletti: Quando aumentano i mali del mondo e si diffonde il terrore del giudizio nello scompiglio delle potenze della natura, alzate il capo, cioè gioite nell'intimo del cuore, perché mentre sta per finire il mondo, a cui non avete dato il vostro affetto, si avvicina la salvezza che avete cercato».

quanto come il raggiungimento della conoscenza di Dio, da cui tutti avrebbero dovuto trarre vantaggio:

*Qui ergo Deum diligunt, ex mundi fine gaudere atque hilarescere iubentur, quia vide licet eum quem amant mox inveniunt, dum transiti is quem non amaverunt*⁶¹³.

Gregorio invita a gioire della fine, a non temere quest'ultima perché coloro che hanno amato Dio avrebbero ottenuto la salvezza eterna. Al contrario, coloro che hanno provato solo tristezza per questo evento hanno dimostrato di non amare il Signore, poiché rimasti troppo attaccati al godimento dei beni terreni:

*Qui ergo appropinquante mundi fine non gaudet, amicum se illius esse testatur, atque per hoc inimicus Dei esse convincitur. Ex mundi enim destructione lugere eorum est qui radices cordis in eius amore plantaverunt, qui sequentem vitam non quaerunt, qui illam neque esse suspicantur*⁶¹⁴.

Risulta, dunque, profondamente sbagliato mostrare eccessivo amore verso i beni terreni, poiché secondo Gregorio la vera vita sarebbe stata quella successiva alla fine dei tempi che consisteva nell'opportunità di usufruire della beatitudine celeste. È chiaro, pertanto, come secondo il pontefice la fine del mondo avrebbe decretato il trionfo della città celeste e di Dio.

La concezione della prossimità della fine del mondo permea l'opera di Gregorio tanto da ritrovarsi anche all'interno della corrispondenza che il pontefice intratteneva con i suoi interlocutori come l'imperatore, gli amministratori o gli ecclesiastici delle diocesi del territorio: in molte lettere il pontefice utilizzava questi segni premonitori per invitare caldamente i suoi destinatari a non sottovalutare i segnali che anticipavano la conclusione della vita terrena con lo scopo di esortarli a mantenere un tenore di vita corretto e rispettoso, poiché Dio avrebbe tenuto conto di tutte le loro azioni al momento del

⁶¹³ *HEv.* I, 1, 3, p. 7: «Quanti amano Dio sono obbligati a gioire e a rallegrarsi della fine del mondo perché sta per giungere colui che amano, mentre a finire è ciò che essi non hanno mai amato».

⁶¹⁴ *HEv.* I, 1, 3, p. 8 «Chi invece non gioisce della fine del mondo che si avvicina, testimonia di non essergli amico, pertanto dimostra di essere un nemico di Dio. Piangere la distruzione di questo mondo, infatti, è tipico di coloro che hanno piantato le radici del loro cuore nell'amare questo, è tipico di coloro che non aspirano alla vita che segue, di coloro che ne negano l'esistenza».

giudizio⁶¹⁵. Nelle epistole l'autore stabiliva una stretta connessione tra il giudizio divino e le azioni umane: queste ultime erano una conseguenza del primo. In una lettera inviata ai nobili e possidenti della Sardegna nel 594, il pontefice sollecitava questi ultimi a impegnarsi nella conversione dei contadini posti alle loro dipendenze, in quanto era loro responsabilità prendersi cura delle loro anime, vista l'utilità che ricoprivano nello svolgimento del lavoro agricolo. Se non fosse seguita un'adeguata azione da parte dei possidenti, essi si sarebbero trovati a doverne rispondere a Dio per poi essere puniti, dal momento che il Signore non accettava coloro che non ebbero premura di ricondurre degli idolatri alla vera fede⁶¹⁶. La minaccia dell'approssimarsi della fine del mondo rappresentò anche un'esortazione per la cura della propria anima. Con queste intenzioni Gregorio si rivolse alla patrizia Eusebia nel 603 con un'epistola in cui richiamava il tremendo giudizio alla fine dei tempi:

*Venturi iudicis examen tremendum cum metu et lacrimis cotidie sine cessatione consideret illumque diem, in quo perturbando sunt omnia, cum timore ad animum reducat, ut iram iudicis in ipso iam die non timeat*⁶¹⁷.

Il pontefice esortava la destinataria a prendere seriamente in considerazione, *cum metu et lacrimis*, il giorno della fine del mondo, così da prendersi cura della salvezza della sua anima in vista del raggiungimento del regno dei cieli, dal momento che l'attaccamento alle faccende terrene si sarebbe rivelato comunque effimero:

Unde nunc debitum salutationis alloquium solvens, hortor ut vestra excellentia a civitatis illius superfluis tumultibus animum

⁶¹⁵Ep. XI, 37, in Opere di Gregorio Magno, *Lettere (XI- XIV)*, ed. Recchia, Città nuova editrice, 1999, p. 118: «*Appropinquante autem eodem mundi termino multa imminent quae antea non fuerunt, videlicet immutationes aeris terroresque de caelo et contra ordinationem temporum tempestates, bella, fames, pestilentiae, terrae motus per loca. Quae tamen non omnia nostris diebus ventura sunt, sed post nostros dies omnia subsequuntur. Vos itaque si qua ex his evenire in terra vestra cognoscitis, nullomodo vestrum animum perturbetis, quia idcirco haec signa de fine saeculi praemittuntur, ut de animabus nostris debeamus esse solliciti, de mortis hora suspecti et venturo iudici in bonis actibus inveniamur esse preparati.*»

⁶¹⁶Ep. IV, 23, pp. 241- 242: «*Quid quaeso in tremendo iudicio dicturi eris, quando hostes Dei et sub potestate vestra suscepistis, et tamen eos Deo subdere atque ad eum revocare contemnitis?*».

⁶¹⁷Ep. XIII, 33, pp.271- 271: «*Si consideri ogni giorno, senza interruzione, con timore e lacrime, il tremendo esame del giudice che verrà e richiami alla mente con apprensione il giorno in cui tutto sarà profondamente sconvolto, perché non tema in quel giorno l'ira del giudice*» .

*avertat plusque ea quae animae quam quae sunt corporis cogitet.
Transitoria esse omnia perpendat*⁶¹⁸.

Anche l'opera dei *Moralia in Iob* mostra questa idea dell'incombenza della fine del mondo, in vista della quale però Gregorio esortava l'umanità non a provare sentimenti di terrore ma a vivere adeguatamente per prepararsi all'incontro con Dio e alla vita eterna⁶¹⁹. La componente della paura in vista della fine dei tempi, tuttavia, non era del tutto assente dai discorsi di Gregorio ed era collegabile alla dottrina dell'anima esposta all'interno dell'opera. In precedenza si è visto come per una parte dei teologi l'anima, una volta separata dal corpo, non rimaneva immobile in uno stato di quiete, ma era attiva nell'aldilà, fino a ricevere premi o subire punizioni⁶²⁰. Tuttavia, durante la sua vita all'interno del corpo essa percepiva dei sentimenti collegati all'imminenza del giudizio. Gregorio dunque spiega che nell'anima sono presenti quattro componenti, una di paura e una di amore, una di tristezza e una di gioia:

*Quia ergo cordibus nostris lux se veritatis insinuans, modo
interna gaudia aperiendo laetificat; post temptationum
amaritudines, post tribulationum luctus, apte subiungitur: Videbit
faciem eius in iubilo*⁶²¹.

Attraversando questi gradi, l'anima compie una specie di cammino di purificazione che l'avrebbe portata allo stadio finale, ossia a quello della felicità eterna: il momento della paura, infatti, corrisponde alla presa di coscienza da parte dell'anima dei supplizi che avrebbe subito dopo la morte, mentre quello della gioia prende avvio dalla consapevolezza di voler desiderare uno stadio più alto e, dunque, la vita eterna al cospetto di Dio⁶²². Secondo Gregorio riflettere sul momento della morte e sulla fine dei tempi costituiva un

⁶¹⁸Ep. XIII, 33, p. 270: «Dunque ora, nel mandarti i dovuti saluti, esorto la vostra eccellenza a non preoccuparsi dei tumulti superflui delle città, ma a pensare di più a ciò che attiene l'anima che a quanto attiene al corpo».

⁶¹⁹Dagens, *Saint Grégoire le Grand*, p. 405.

⁶²⁰*Supra*, p. 184.

⁶²¹*Mor. Iob. XXIV, VI, 10*, p. 1195: «Poiché nei nostri cuori, insinuandosi una luce di verità, li allietta, entrando un'intima gioia; dopo l'amarezza della tentazione, dopo il lutto della tribolazione, giustamente si aggiunge: «Vedrai il suo volto nella gioia»; stesso concetto in *HEz. II, 10, 20- 21*, in Sancti Gregorii Magni, *Homiliae in Hiezechielem Prophetam*, Brepols, CCSL vol. CXLII, Turnhout, 1971, pp. 395- 396 (Grégoire le Grand, *Homélie sur Ézéchiél. (Livre II)*, éd. Morel, vol. II, SC. 360, Paris, CERF, 1986, pp. 524- 527; Dagens, *Saint Grégoire le Grand*, pp. 405- 406.

⁶²²*Idem*; questa è definita anche teoria della «compunzione», ossia il desiderio che prova l'anima nell'ottenere la vita eterna, desiderio che passa prima attraverso la paura delle pene dell'inferno: *Dial. III, 34*, pp. 400- 404.

esercizio importante e salutare per l'anima che, in questo modo, avrebbe disprezzato gli sbagli commessi in vita e compreso il carattere transitorio dei beni terreni, fatto che avrebbe indotto a desiderare la conquista della vita e della felicità eterna⁶²³.

7.1.2 La concezione dell'anima e il suo destino dopo la morte

Se nelle Omelie ai Vangeli e nei *Moralia in Iob*, senza tralasciare alcune epistole, è presente la visione escatologica, nei *Dialogi* Gregorio si sofferma sul destino dell'anima immediatamente dopo la morte. Le visioni dell'aldilà narrate all'interno dei *Dialogi* ricoprono, dunque, un'importante funzione e bene si inseriscono all'interno di questa visione escatologica riguardante la fine del mondo e il giudizio divino incombenti. La narrazione dei miracoli dei santi e quella relativa alle visioni dell'aldilà, dell'inferno, del paradiso dimostra la vita dell'anima e i luoghi a essa riservati subito dopo la morte in modo tale anche da confutare coloro che non credevano a una sua sopravvivenza: illustrare la sorte dei peccatori che subiscono i tormenti dell'inferno, avrebbe dovuto spingere l'anima a provare quella sensazione di paura del *post-mortem* necessaria a prepararsi al futuro incontro con Dio nel regno dei cieli⁶²⁴.

Alla fine del III libro dei *Dialogi*, dietro richiesta del suo interlocutore Pietro il quale esprime preoccupazione sul fatto che all'interno della Chiesa fosse presente chi metteva in dubbio l'esistenza della vita dell'anima dopo la morte⁶²⁵, Gregorio annunciò che quanto si apprestava a narrare avrebbe dovuto smentire questi dubbi e dimostrare, al contrario, la sopravvivenza dell'anima una volta compiuto il suo abbandono dal corpo:

*Sed si sunt quibus prodesse valeat, voluntatem meam procul dubio postpone utilitati proximorum, et in quantum Deo largiente valuerò, quod anima post carnem vivat, subsequenti hoc quarto volumine demonstrabo*⁶²⁶.

⁶²³ *Mor. Iob.* VII, XV, 18, pp. 345- 346; Dagens, *Grégoire le Grand*, p. 407.

⁶²⁴ Dal Santo, *Debating the cult of Saints*, pp. 85- 148; Carozzi, *Le voyage de l'âme*, pp. 45- 46.

⁶²⁵ *Dial.* III, 38, 5 in Grégoire le Grand, *Dialogues. Livres I- III*, éd. De Vogüé, vol. II, Paris, Cerf, 1979, p. 432: «*Quam multos intra sanctae ecclesiae gremium constitutos de vita animae post mortem carnis perpendo dubitare. Quaeso ut debeas, vel quae ex ratione suppetunt, vel si qua animarum exempla animo occurrunt, pro multorum aedificatione dicere, ut hii qui suspicantur discant cum carne animam non finiri.*»

⁶²⁶ *Dial.* III, 38, 5 p. 432: «Ma se questi argomenti possono essere utili a qualcuno, senza dubbio metto in secondo piano la mia volontà per l'utilità del prossimo, e, piacendo a Dio, per quanto ne sarò capace, nel quarto libro, che segue a questo volume, dimostrerò che l'anima vive dopo aver abbandonato il corpo».

Nelle pagine precedenti si è accennato al dibattito sull'anima che coinvolse sia l'Oriente che l'Occidente, nato dalla necessità di smentire le teorie ritenute non ortodosse che in qualche modo negavano la vita dopo la morte⁶²⁷.

I primi capitoli del IV libro dei *Dialogi* vennero utilizzati dal pontefice per rispondere a coloro che non credevano alla possibilità della sopravvivenza dell'anima dopo la morte e che furono definiti *infideles* perché privi di fede⁶²⁸. Gregorio affermò che in realtà le anime degli uomini non si estinguevano con il corpo e che, se erano ritenute inferiori a quelle dei santi, si presentavano comunque superiori a quelle degli animali⁶²⁹. Tuttavia, avevano qualcosa in comune sia con i santi che con gli spiriti degli animali: con quelle dei santi avevano in comune l'immortalità, con quelle degli animali la mortalità della carne sino al giorno della resurrezione, quando le due entità si sarebbero riunite per vivere in eterno⁶³⁰. Gregorio più avanti chiarì che la differenza tra le bestie e gli umani consisteva proprio nel fatto che se le anime delle prime non sopravvivevano dopo la morte, quelle dei secondi, al contrario, cominciavano a vivere⁶³¹. Nei confronti di coloro che negavano l'attività dell'anima dopo la morte, motivata dall'impossibilità di poterla scorgere, invece, Gregorio rispose che, se quando si trovava nel corpo l'attività dell'anima era riscontrabile dai movimenti che il corpo faceva, nel momento in cui fosse uscita dal corpo sarebbe rimasta sempre invisibile al servizio del Creatore e, pertanto, tenuta in una dimensione per l'uomo invisibile⁶³². Inoltre, aggiunse Gregorio che quanto si compiva nel mondo visibile poteva essere operato solo attraverso la realtà invisibile, poiché era Dio che vivificava tutte le creature e metteva in movimento gli esseri invisibili –dunque le anime– che a loro volta donavano il movimento alla carne⁶³³. Infine, per dimostrare definitivamente la vita dell'anima dopo la morte, Gregorio utilizzò l'esempio dei santi e dei martiri, morti perché convinti della possibilità di una nuova esistenza dopo quella

⁶²⁷ *Supra*, p. 184.

⁶²⁸ *Dial.* IV, 1, 6, p. 22: «*Qui vero infidelis est, in eo quod dubitat, fidem non quaerit, sed rationem*»; Dal Santo, *Debating the cult of Saints*, pp. 88- 89.

⁶²⁹ *Dial.* IV, 3, 2, p. 24: «*Homo itaque, sicut in medio creatus est, ut esset inferior angelo, superior iumento*».

⁶³⁰ *Dial.* IV, 3, 2, p. 24: «*Aliquid habet commune cum summo, aliquid commune cum infimo, immortalitatem scilicet spiritus cum angelo, mortalitatem vero carnis cum iumento, quosque et ipsam mortalitatem carnis gloria resurrectionis absorbeat, et inhaerendo spiritui caro servetur in perpetuum, quia et ipse spiritus inhaerendo servatur in Deum*».

⁶³¹ *Dial.* IV, 4, 7, p. 30: «*Habet ergo hoc homo amplius iumentis, quo dilla post mortem non vivunt, hic vero tunc vivere inchoat, cum per mortem carnis hanc visibilem vitam consummat*».

⁶³² *Dial.* IV, 5, 4, pp. 34- 36: «*Sicut ergo motum considerans corporis, vitam animae in corpore manentis perpendis a minimo, ita vitam animae exeuntis a corpore per pendere debes a summo, quia potest invisibiliter vivere, quam oportet in obsequio invisibilis conditoris manere*».

⁶³³ *Dial.* IV, 5, p. 38: «*Nam sicut omnipotens Deus, aspirando vel implendo, ea quae ratione subsistunt et vivificat et movet invisibilia, ita ipsa quoque invisibilia implendo movent atque sensificant carnalia corpora quae videntur*».

terrena⁶³⁴. Era, dunque, l'attività miracolosa dei santi che, secondo il pontefice, doveva portare a far credere che un'attività dell'anima dopo la morte del corpo esistesse⁶³⁵.

Una volta provata l'esistenza della vita dell'anima dopo la morte e, dopo aver provato il suo movimento attraverso l'illustrazione dei miracoli dei santi, Gregorio, nel seguito dei *Dialogi*, spiegò la destinazione delle anime subito dopo la morte.

L'autore riteneva, infatti, che le anime raggiungevano già una destinazione definitiva che sarebbe stata confermata con il Giudizio Universale. Queste informazioni si ritrovano anche nell'omelia al Vangelo dedicata alla spiegazione del significato della parabola del povero Lazzaro e del ricco, pronunciata verso il 22 marzo del 593⁶³⁶, in cui Gregorio sostenne l'eternità della pena che l'anima avrebbe subito. Spiegando la parabola, il pontefice afferma che coloro che si fossero ritrovati all'inferno avrebbero voluto passare nel luogo dove risiedevano le anime pie, così come anche gli eletti, spinti da misericordia, avrebbero voluto raggiungere gli empi per liberarli:

Quia enim hi qui in inferno sunt ad beatorum sortem transire cupiunt dubium non est. Qui vero iam in beatitudinis sorte suscepti sunt, quo pacto dicitur quia transire ad eos qui in inferno cruciantur volunt? Sed sicut transire reprobis ad electos cupiunt, id est a suppliciorum suorum afflictione migrare, ita ad afflictos atque in tormentis positos transire iustorum est mente ire per misericordiam eosque velle liberare⁶³⁷.

Quando Abramo spiegò al ricco che «*In his omnibus inter nos et vos chaos magnum firmatum est ut hii qui volunt hinc transire ad vos possint neque inde huc transmeare*»⁶³⁸,

⁶³⁴ *Dial.* IV, 6, 1, p. 40: «*Numquidnam sancti apostoli et martyres Christi praesentem vitam despicerent, in morte carnis animas ponerent, nisi certiore animarum vitam subsequi scirent? Tu vero ipse inquires quia vita animae in corpore manentis ex motibus corporis agnoscis. Et ecce hii qui animas in morte posuerunt atque animarum vitam post mortem carnis esse crediderunt, cotidianis miraculis coruscant. Ad extincta namque eorum corpora viventes aegri veniunt et sanantur, periuri veniunt et daemone vexantur, demoniaci veniunt et liberantur, leprosi veniunt et mundantur, deferuntur mortui et suscitantur*».

⁶³⁵ Dal Santo, *Debating the cult of Saints*, pp. 99- 100.

⁶³⁶ Grégoire le Grand, *Homélies sur l'Évangile, Livre II (Homélies XXI- XL)*, éd. Étaix- Blanc- Judic, SC. 522, Paris, Cerf, 2008, p. 17.

⁶³⁷ *HEv.* II, 40, 7, in Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, Brepols, CCSL, vol. CXLI, Turnhout, 1999, pp. 403- 404: «*Poiché, infatti, non c'è dubbio che coloro che si trovano all'inferno desiderino spostarsi verso la sorte dei beati. Ma coloro che sono stati accolti tra i beati, in che modo si può dire che desiderano spostarsi verso coloro che si trovano all'inferno? Ma come i reprobis desiderano trasferirsi dagli eletti, cioè migrare dalle afflizioni dei propri supplizi, così è tipico dei giusti, per la loro misericordia, voler andare da coloro che giacciono tra i tormenti*».

⁶³⁸ *Lc.* 16, 26.

intese affermare che sarebbe stato impossibile per gli empi condividere il soggiorno dei giusti, poiché loro sono stati condannati alla dannazione eterna:

*Nec iniusti ergo ad beatorum sortem transeunt, quia damnatione perpetua costringuntur, nec iusti transire ad reprobos possunt, quia erecti iam per iustitiam iudicii eis nullo modo ex aliqua compassione miserentur*⁶³⁹.

I due verbi in antitesi *transeunt* e *constringunt* permettono di comprendere come fosse chiara la sorte degli empi, che, sebbene desiderassero spostarsi, *transire*, verso i beati, tuttavia non potevano, perché tenuti a freno, limitati, *constricti* dalla dannazione eterna. Dunque l'inferno diventa la sede definitiva per le anime peccatrici. Tale concetto venne ribadito anche nei *Dialogi*. Qui Gregorio chiarì che le anime dei giusti venivano condotte direttamente in paradiso, una volta uscite dal corpo:

*Et tamen luce clarius constat quia perfectorum iustorum animae, mox ut huius carnis claustra exeunt, in caelestibus sedibus recipiuntur*⁶⁴⁰.

Pietro chiese se, dal momento che le anime dei giusti avrebbero avuto accesso diretto al paradiso, quelle dei malvagi fossero scaraventate all'inferno⁶⁴¹. La risposta di Gregorio non si fece attendere:

*Si esse sanctorum animas in caelo sacri eloquii satisfactione credidisti, oportet ut per omnia esse credas et iniquorum animas in inferno, quia ex retributione aeternae iustitiae, ex qua iam iusti gloriantur, necesse est per omnia ut et iniusti crucientur*⁶⁴².

⁶³⁹ *HEv.* II, 40, 7, p. 404: «Dunque né i reprobos si spostano dai beati, perché sono stati costretti dalla loro dannazione eterna, né i giusti possono recarsi dai reprobos, perché, elevati grazie alla giustizia del giudice, in nessun modo sono spinti da alcuna compassione verso di loro».

⁶⁴⁰ *Dial.* IV, 26, 1, p. 84: «E tuttavia è evidente che le anime dei giusti e perfetti, subito dopo essere uscite dalla prigione del corpo, sono ricevute nelle sedi celesti».

⁶⁴¹ *Dial.* IV, 28, 6, p. 98: «*Sed hoc est adhuc quod quaestione animum pulsat, quia superius dictum sit esse iam sanctorum animas in caelo, restat procul dubio ut iniquorum quoque animae esse non nisi in inferno credantur*».

⁶⁴² *Dial.* IV, 29, 1, p. 98: «Se hai creduto con soddisfazione derivata dalla testimonianza che le anime dei santi si trovassero direttamente in cielo, è opportuno che tu creda che le anime dei reprobos si trovino all'inferno, perché per retribuzione dell'eterna giustizia, secondo cui i giusti ottengono la gloria eterna, così è necessario che i reprobos siano puniti».

È interessante notare come l'autore abbia utilizzato il termine *animas* per indicare l'entità che avrebbe subito la punizione dell'inferno o il premio del paradiso: Gregorio non parlò di corpi, dunque non tratta della resurrezione ma intese riferirsi ai luoghi dell'immediato *post-mortem* e non a quelli dell'immediato *post* giudizio. Inoltre il movimento dell'anima, caratterizzato non tanto dalla possibilità di potersi spostare da un luogo all'altro che, secondo Gregorio, come si è visto, era precluso, quanto dai tormenti o dei premi che essa pativa nell'aldilà, fanno di essa un elemento quasi corporale e non del tutto astratta. Anche la punizione che subiva, quella del fuoco, viene definita materiale, come si vedrà: segno che si era giunti ormai, nel VI secolo, alla consapevolezza che l'Ade non rappresentò più un luogo privo di identità dove l'anima attendeva il Giudizio Universale, ma una sede dove si consumava un fuoco materiale che puniva un'anima che attendeva una riunificazione del corpo che non avrebbe tanto significato il cambiamento della sua sorte, quanto la sua prosecuzione. Che queste sedi fossero caratterizzate dalla punizione o dal premio poco importava: erano comunque le sedi di una nuova vita che cominciava subito dopo la morte e che rappresentava la ricompensa dei comportamenti tenuti durante la vita terrena. L'eternità di questi luoghi, che impediscono all'anima di potersi spostare dall'inferno al paradiso –e viceversa- viene ribadita anche dall'utilizzo del verbo *sum* che indica staticità, immobilità a decretare una condanna che non poteva essere cambiata: infatti il premio e la punizione sarebbero state ampliate dalla percezione del corpo riunificato a essa, come ribadito anche nei *Moralia in Iob*:

*Sicut enim longe superius diximus, ante resurrectionem sancti singulas stolas accipiunt, quia sola animarum beatitudine perfruuntur; in fine autem mundi binas habituri sunt, quia cum mentis beatitudine etiam carnis gloriam possidebunt*⁶⁴³.

Si è anticipato che l'anima all'inferno subiva un fuoco materiale. Questo concetto venne spiegato al capitolo 30 dei *Dialogi*, in cui Gregorio prese posizione sulla materialità del fuoco che bruciava l'anima all'inferno. In conclusione al capitolo precedente Pietro

⁶⁴³*Mor Iob*. XXXV, 25,: «Come l'abbiamo spiegato in precedenza, prima della resurrezione, i santi non ricevono ciascuno che una sola veste, poiché gioiscono della sola beatitudine dell'anima; ma alla fine del mondo, essi ne avranno due, poiché, con la beatitudine dell'anima, essi possederanno ugualmente la gloria della carne»; Moreira, *Heaven's Purge*, pp. 85- 86.

chiese come fosse possibile che un fuoco materiale potesse bruciare una realtà spirituale⁶⁴⁴. Il pontefice rispose che lo spirito veniva tormentato perché vedeva e sentiva se stesso bruciare nel fuoco:

*Teneri autem per ignem spiritum dicimus, ut in tormento ignis sit videndo atque sentiendo. Ignem namque eo ipso patitur quo videt, et quia concremari se aspicit crematur*⁶⁴⁵.

La fonte principale di Gregorio è rappresentata da Agostino: in più riprese, infatti, il pontefice utilizzò le opere del vescovo di Ippona anche per distanziarsi dalla sua posizione. Lo si vedrà anche per ciò che riguarda il fuoco purgatorio. Nel caso del fuoco materiale nel *De civitate Dei* Agostino affrontò la questione di come fosse possibile che potesse bruciare uno spirito incorporeo. Agostino spiegò che tale fuoco avrebbe bruciato non solo le anime, ma anche gli spiriti maligni, quelli verso cui Cristo si rivolse affermando: «*Discedite a me maledicti in ignem aeternum qui paratus est diabolo et angelis eius*»⁶⁴⁶. Il vescovo di Ippona, pur non negando questa possibilità, rimase comunque sul vago, ritenendo questo fenomeno come parte dei segreti divini che non potevano essere compresi dall'uomo⁶⁴⁷. Inoltre Agostino, a differenza di Gregorio Magno, definì l'aldilà dell'immediato *post-mortem* un luogo del tutto spirituale, così come erano spirituali i premi e le punizioni⁶⁴⁸.

Gregorio Magno, al contrario, si dichiarò certo che il fuoco che tormentava l'anima all'inferno fosse materiale, come provano le Sacre Scritture e, in particolare, la parabola narrata da Luca⁶⁴⁹. Infatti, per provare definitivamente questo concetto, il pontefice spiegò a Pietro che, dal momento che gli spiriti incorporei del diavolo e dei suoi angeli avrebbero sofferto il fuoco materiale della *gehenna* che si sarebbe manifestata con la fine dei tempi, non doveva destare meraviglia che le anime, subito dopo la morte, sarebbero state tormentate in un fuoco sensibile, quello infernale:

⁶⁴⁴*Dial.* IV, 29, 2, p. 100: «*Et qua ratione credendum est quia rem incorpoream tenere ignis corporeus possit?*».

⁶⁴⁵*Dial.* IV, 30, 2, p. 100: «Pensiamo che lo spirito sia tenuto nel fuoco, affinché sia tormentato dal fuoco al solo vederlo e sentirlo. Infatti patisce il fuoco perché lo vede, e, poiché vede se stesso essere bruciato, brucia a sua volta».

⁶⁴⁶Mt. 25, 41.

⁶⁴⁷*De civ. Dei* XXI, 10, 1-2.

⁶⁴⁸*Supra*, pp. 119- 121.

⁶⁴⁹Lc. 16, 22- 24; *Dial.* IV, 30, 3, pp. 100- 102.

*Si igitur diabolus eiusque angeli, cum sint incorporei, corporei sunt igne cruciandi, quid mirum si animae, et antequam recipiant corpora, possint corporea sentire tormenta?*⁶⁵⁰

Da questi passi è possibile anche trarre un'osservazione: sebbene Gregorio non fosse mai preciso sul momento in cui si sarebbero manifestati la resurrezione dei corpi e il Giudizio Universale⁶⁵¹, tuttavia rimarcò con più precisione la differenza tra il momento successivo al *post-mortem*, e quello *post-iudicium* attraverso l'utilizzo dei due termini distinti, ossia *animae* e *corpora*. Una volta che le anime si fossero trovate all'inferno o in paradiso avrebbero subito la stessa punizione o ricevuto la medesima ricompensa oppure queste erano differenti sulla base dei peccati o dei meriti compiuti e ottenuti in vita? La pena variava sulla base dei peccati commessi in vita. L'autore inoltre definì al plurale la molteplicità dei luoghi infernali, definiti *loca infernales* e inserì una separazione delle anime che bruciavano nel fuoco:

*Cum pares paribus in tormentis similibus sociant, ut superbi cum superbis, luxuriosi cum luxuriosis, avari cum avaris, fallaces cum fallacibus, invidi cum invidis, infideles cum infidelibus ardeant*⁶⁵².

Tutti i peccatori quando si trovano tra i tormenti sono associati sulla base del peccato, per cui i superbi vengono castigati con i superbi, i lussuriosi con i lussuriosi, gli avari con gli avari, i menzogneri con i menzogneri e gli infedeli con gli infedeli. Tale concetto venne ripreso anche più avanti, al capitolo 45, quando Pietro domandò al suo maestro ulteriori delucidazioni sul fuoco della *gehenna*, se fosse unico o se bruciasse con differente intensità:

Unus quidem est gehennae ignis, sed non uno modo omnes cruciat peccatores. Uniuscuiusque etenim quantum exigit culpa, tantum illic sentietur poena. (...) ita illic in uno igne non unus est modus incendii, quia quod hic diversitas corporum, hoc illic agit

⁶⁵⁰*Dial.* IV, 30, 5, p. 102: « Se dunque il diavolo e i suoi angeli, che sono incorporei, sono tormentati da un fuoco materiale, perché ci si dovrebbe meravigliare se l'anima, prima che riceva il corpo, possa percepire i tormenti? ».

⁶⁵¹Baun, *Gregory eschatology*, p. 175.

⁶⁵²*Dial.* IV, 36, 14, p. 124: «I simili sono insieme nei medesimi tormenti, cosicché i superbi bruciano con i superbi, i lussuriosi con i lussuriosi, gli avari con gli avari, i menzogneri con i menzogneri, gli invidiosi con gli invidiosi, gli infedeli con gli infedeli».

*diversitas peccatorum , ut et ignem non dissimilem habeant, et tamen eosdem singulos dissimiliter exurat*⁶⁵³.

In questo passo viene nominata la *gehenna*. Tuttavia con Gregorio Magno è superata quella dicotomia che distingueva gli inferi con la *gehenna*. Questa porzione di testo appena analizzata contiene anche una localizzazione dell'inferno espressa dall'uso dell'avverbio *illic*, che indica lontananza, in contrapposizione con l'avverbio *hic* che indica vicinanza e, pertanto, il mondo terreno. Questo elemento conferma quanto affermato al capitolo precedente quando Gregorio affermava che l'inferno era situato sotto terra: *quid obstet non video ut sub terra esse infernus credatur*⁶⁵⁴.

Se il fuoco dell'inferno brucia con differente intensità sulla base dei peccati commessi in vita, lo stesso concetto viene espresso per la retribuzione in paradiso: al capitolo 36 Gregorio chiarì che in paradiso le anime non godevano della stessa beatitudine:

*Multa ergo mansiones sunt, in quibus et distincte bonorum ordines et propter meritorum consortium communiter laetantur. Et tamen unum denarium omnes laborantes accipiunt, qui in multis mansionibus distinguuntur, quia et una est beatitudo qua illic percipiunt, et dispar retributionis qualitas quam per opera diversa consequuntur*⁶⁵⁵.

Ciascuna anima dei giusti otteneva una beatitudine di differente intensità sulla base dei propri meriti e questa diversità è spiegata dalle *mansiones*, ossia le dimore dove questi venivano accolti. Una volta spiegata la dottrina dell'anima e la sua condizione subito dopo la morte, quali erano dunque i luoghi infernali dove l'anima subiva la punizione? E come questi venivano rappresentati?

⁶⁵³*Dial.* IV, 45, 2: «Il fuoco della *gehenna* è unico, ma non brucia tutti i peccatori in un unico modo. Infatti, quanto il peccato di ciascuno esige, tanto laggiù la pena viene percepita. Così laggiù in quel fuoco non è presente la stessa intensità di incendio, poiché, ciò che qui in questo mondo agisce per la diversità dei corpi, laggiù agisce per la diversità dei peccati, affinché non abbiano un fuoco differente, ma tormenti ciascuno con intensità differente».

⁶⁵⁴*Dial.* IV, 44, 3, p. 158: «Non vedo che cosa impedisce di credere che l'inferno si trovi sotto terra».

⁶⁵⁵*Dial.* IV, 36, 13, p. 124: «Sono numerose le dimore in cui le schiere di giusti godono della gioia del paradiso distintamente in base alla comunanza dei meriti. E tuttavia ricevono un solo denaro tutti gli operanti che vivono in separate dimore, poiché è unica la beatitudine che percepiscono e differente la qualità della retribuzione che conseguono per le diverse opere compiute in vita».

7.2 Le descrizioni dell'inferno all'interno dei *Dialogi*

Dopo la discussione riguardante il destino delle anime dopo la morte, al capitolo 43, Pietro chiese a Gregorio dove potessero trovarsi i luoghi di pena dell'inferno⁶⁵⁶. La risposta di Gregorio non si fece attendere:

*Unde et fortasse per psalmistam dicitur: Liberasti animam meam ex inferno inferiori, ut infernus superior terra, infernus vero sub terra videatur*⁶⁵⁷.

All'interno del IV libro dei *Dialogi* sono numerose le visioni che trattano dei viaggi nei luoghi dell'oltretomba, tuttavia in questo capitolo ci si occuperà di quelle che riguardano più specificatamente l'inferno⁶⁵⁸. Così come sono numerosi, stando alle parole del pontefice, i luoghi di pena che sono declinati in diversi capitoli al plurale: *loca poenarum*⁶⁵⁹, *tormentorum loca*⁶⁶⁰, *infernorum loca*⁶⁶¹. Nel prossimo paragrafo verranno analizzate le visioni che presentano una descrizione interna del regno della punizione, ossia di quello che al capitolo sopra citato viene definito *infer inferius*, mentre al paragrafo successivo quei luoghi terrestri che simboleggiano l'inferno e che Gregorio ha definito *infer superior*. Saranno anche sottolineati i riferimenti da parte di Gregorio Magno alla tradizione precedente e contemporanea, rappresentate da Agostino, Gregorio di Tours e Venanzio Fortunato. Questo largo uso di elementi già noti alla letteratura mostra la varietà delle descrizioni infernali e la loro funzione, oltre alla vitalità di condivisione di queste immagini tra gli intellettuali dell'epoca.

7.2.1 Le rappresentazioni dell'inferno

⁶⁵⁶ *Dial. IV, 43, 6, p. 156: «Sed quaeso, quia paulo superius sermo de locis poenalibus inferni versabatur, ubinam esse infernum putamus? Super hanc terram an sub terra esse credendus est?».*

⁶⁵⁷ *Dial. IV, 44, 1, p. 156: «Da qui e forse il detto del salmo: “hai liberato l'anima mia dall'inferno inferiore, così che sembra che l'inferno superiore sia la terra, mentre l'inferno sia senza dubbio sotto terra»; all'interno dei *Moralia in Iob* Gregorio fa un discorso più dottrinario e spiega che gli *infernorum loca* sono divisi in due parti: un inferno superiore, luogo destinato al riposo dei giusti che vissero prima dell'arrivo di Cristo (una prefigurazione del limbo) e uno inferiore destinato alla punizione degli empi: *Mor. Iob. XII, 13, p. 254: «Sed esse superiora inferni loca, esse alia inferiora credenda sunt, ut et in superioribus iusti requiescerent et in inferioribus iniusti cruciarentur».**

⁶⁵⁸ Per una recensione precisa delle visioni nei *Dialogi* rimando a Boesch-Gajano S., *Grégoire le Grand hagiographe. Les «Dialogue»*.

⁶⁵⁹ *Dial. IV, 32, 5, p. 108; IV, 43, 6, p. 156.*

⁶⁶⁰ *Dial. IV, 36, 12, p. 122.*

⁶⁶¹ *Dial. IV, 37, 6, p. 128.*

Nelle pagine precedenti si è visto come le caratteristiche principali dell'inferno siano i tormenti e il fuoco materiale che le anime percepiscono:

*Nam sicut electos beatitudo laetificat, ita credi necesse est quod a die exitus sui ignis reprobos exurat*⁶⁶².

*Et quia Iohannem papam adfligendo in custodia occidit, Symmachum quoque patricium ferro trucidavit, ab illis iuste in igne mitti apparuit, quos in hac vita iniuste iudicavit*⁶⁶³.

*Prae ceteris locis in eius terrae insulis eructuante igne tormentorum ollae patuerunt*⁶⁶⁴.

*Inferni se supplicia atque innumera loca flammaram udisse testabatur. Qui etiam quosdam huius saeculi potentes in eisdem flambi suspensos se vidisse narravit*⁶⁶⁵.

In diverse parti del testo Gregorio illustrò quale fosse l'obiettivo di questi racconti, vale a dire quello di mostrare la realtà e anche la materialità dei luoghi dell'oltretomba nei confronti di coloro che fino a quel momento non vi prestarono fede e che, sebbene la fine del mondo incombesse inesorabile, ritennero più opportuno pensare alla vita terrena piuttosto che concentrare le loro energie su atti quali la penitenza e la misericordia. Per rimarcare l'importanza della visione e delle realtà del luogo infernale, Gregorio si servì di esperienze ed elementi tipici della realtà terrena: colui che visitava l'aldilà, infatti, vedeva le fiamme e i tormenti che castigavano i peccatori. Questi elementi sono descritti nella visione di Reparato: egli giaceva inerte, morto all'apparenza, in quanto non emetteva più alcun soffio vitale⁶⁶⁶. Tuttavia, come per miracolo, si riprese e narrò cosa aveva appena

⁶⁶²*Dial.* IV, 29, 1, p. 98: «Infatti come la beatitudine allietta gli eletti, così è necessario credere che un fuoco brucia i reprobis dal giorno della morte».

⁶⁶³*Dial.* IV, 31, 4, p. 106: «E poiché (Teoderico) uccise papa Giovanni, a causa dei dolori della prigione e massacrò con la spada anche il patrizio Simmaco, apparve essere gettato nel fuoco giustamente proprio da loro che ingiustamente giudicò nella vita terrena».

⁶⁶⁴*Dial.* IV, 36, 12, p. 122: «Più che in altri luoghi, nelle isole di quella regione, si aprono le bocche da cui erutta il fuoco dei tormenti».

⁶⁶⁵*Dial.* IV, 37, 3, p. 126: «Vide i supplizi dell'inferno e i suoi innumerevoli luoghi di fiamme. E disse anche di aver visto diversi potenti sospesi nelle medesime fiamme».

⁶⁶⁶*Dial.* IV, 32, pp. 106-109.

visto: affermò di essere stato testimone del rogo di un prete che bruciava tra le fiamme⁶⁶⁷, per incrementare le quali veniva utilizzata la legna, combustibile con cui si alimentava il fuoco nel mondo terreno:

*Rogum vero construi Reparatus vidit, non quod apud infernum ligna ardeant ut ignis fiat, sed narraturus haec viventibus, illa de incendio pravorum vidit, ex quibus nutriri apud viventes corporeus ignis solet, ut per haec adsueta audience discerent, quid de insuetis timere debuissent*⁶⁶⁸.

Elementi della realtà terrena divengono caratterizzanti di un luogo straordinario, a cui non si è soliti pensare perché non visibile agli uomini: il gioco con i termini *adsuetus/insuetis* – uniti all'utilizzo dei sensi umani, come la vista e l'udito, oltre la percezione di quanto si manifestò agli occhi del testimone- coadiuvò Gregorio a dare un'immagine dell'inferno come esistente e percepibile ai sensi umani, così che quanto testimoniato potesse essere credibile e, soprattutto, non sottovalutato dagli uomini.

Un'altra visione che presenta elementi interessanti sull'inferno è quella narrata al capitolo 37. Il testo narra di tre visioni tutte aventi come soggetto una rappresentazione dell'aldilà intero e delle pene infernali che avrebbero dovuto provocare il timore dei tormenti in coloro che inizialmente non vi credevano⁶⁶⁹. La prima narra del viaggio nell'oltretomba compiuto da un monaco di nome Pietro, anacoreta della penisola Iberica, il quale vide i diversi luoghi infernali con le lingue di fuoco che tormentavano diverse personalità, compresi anche molti potenti di questo mondo che, tuttavia, non vengono nominati:

*Inferni se supplicia atque innumera loca flammaram vidisse testabatur. Qui etiam quosdam huius saeculi potentes in eisdem flambi suspensos se vidisse narravit*⁶⁷⁰.

⁶⁶⁷ *Dial.* IV, 32, 4, p. 108.

⁶⁶⁸ *Dial.* IV, 32, 5, p. 108: «Reparato vide costruire un rogo, non tanto perché all'inferno il legno viene bruciato per alimentare il fuoco, ma per narrarlo ai viventi, vide che veniva impiegato per l'incendio dei malvagi quell'elemento da cui gli uomini sono soliti alimentare le fiamme; per questo motivo vide tutto ciò, ossia per insegnare a coloro che avessero udito il fatto, quali cose insolite, attraverso cose abituali, avrebbero dovuto temere».

⁶⁶⁹ *Dial.* IV, 37, 2, p. 126: «*Ut nonnulli etiam post exitum repente ad corpus redeant, et tormenta inferi, quae audita non crediderant, saltem visa pertimescant*».

⁶⁷⁰ *Dial.* IV, 37, 3, p. 126: «Affermò di avere visto i supplizi e gli innumerevoli luoghi dell'inferno. E questi narrò anche di aver visto alcuni potenti di questo mondo sospesi nelle fiamme».

L'inferno, dunque, non si presenta come un unico spazio, ma ne presenta molteplici. L'obiettivo di Gregorio fu quello di mostrare che le pene dell'inferno avrebbero potuto colpire non solo persone comuni ma anche potenti e ecclesiastici: Pietro dopo aver visto i luoghi infernali e aver rischiato egli stesso di subirne i tormenti, decise di modificare il tenore della propria vita con digiuni e veglie⁶⁷¹. Tra le anime che subivano i castighi infernali Pietro vide anche diversi potenti di questo mondo. La visione segue quella riguardante Teoderico che venne scaraventato nel fuoco eterno del vulcano⁶⁷²: possibile che il monaco avesse visto anche il re dei Goti tra le anime tormentate?

L'altra visione riguarda Stefano, commerciante che si era recato a Costantinopoli per occuparsi di un affare ma che si ammalò e morì. Questo racconto non mostra una descrizione dell'inferno, tuttavia, è interessante perché Stefano ritorna protagonista della terza visione. Questo vide i luoghi infernali e quando venne condotto dal giudice, quest'ultimo si accorse che era stata portata la persona sbagliata⁶⁷³. Anche in questo caso i luoghi infernali sono numerosi e viene descritto anche il momento del giudizio individuale in cui ricorre la figura del giudice: una scena in cui viene sottolineato anche l'errore dello scambio della persona⁶⁷⁴.

La terza visione presenta una descrizione più precisa dell'aldilà e dei suoi spazi. Durante la pestilenza che colpì Roma verso il 590 tra le diverse vittime c'erano quel Stefano protagonista della visione precedente e un soldato. L'anima di quest'ultimo lasciò il corpo e compì un viaggio nell'aldilà, del quale diede ampia testimonianza⁶⁷⁵. Vide, per prima cosa, un ponte sotto cui scorreva un fiume nero da cui saliva un odore nauseabondo. Al di là del ponte era un giardino profumato e un gruppo di persone in abiti candidi, ciascuno con la propria casa risplendente di gran luce, e che costruiva un'altra dimora con mattoni d'oro anche se non era possibile capire bene per chi. Lungo la riva del fiume alcune abitazioni erano raggiunte dal cattivo odore che emanava il fiume, mentre altre non erano minimamente raggiunte⁶⁷⁶. Gregorio continuò il racconto spiegando che il ponte fungeva da prova nel senso che coloro che lo avessero meritato avrebbero raggiunto il

⁶⁷¹Dial. IV, 37, 4, pp. 126- 128: «*Post quam vocem paulatim recalescentibus membris ab aeternae mortis somno evigilans, cuncta quae circa illum fuerant gesta narravit, tantisque se postmodum vigiliis ieiuniisque constrinxit, ut inferni eum vidisse et pertimuisse tormenta, etiam si taceret lingua, conversatio loqueretur, quippe cui omnipotentis Dei mira largitate in morte actum est, ne mori debuisset*».

⁶⁷²Dial. IV, 31, pp. 104- 107.

⁶⁷³Dial. IV, 37, 6, pp. 128- 129.

⁶⁷⁴Dial. IV, 37, 6, p. 128: «*Sed cum praesidenti illic iudici praesentatus fuisset, a beo receptus non est, ita ut diceret: Non hunc deduci, sed Stephanum ferrarium iussi*».

⁶⁷⁵Dial. IV, 37, 7, pp. 128- 131.

⁶⁷⁶Dial. IV, 37, 8-9, pp. 130- 131.

giardino fiorito e profumato, mentre, coloro che non lo avessero meritato, sarebbero caduti nel fiume tenebroso e puzzolente⁶⁷⁷.

Inizierò dalla descrizione degli spazi rappresentati. Sembrano essere tre: il fiume, la sua riva e il prato fiorito. Per ciò che riguarda il fiume, questo scorreva sotto il ponte:

*Aiebat enim, sicut tunc res eadem etiam multis innotuit, quia pons erat, sub quo niger atque caligosus foetoris intolerabilis nebulam exhalans fluvius decurrebat*⁶⁷⁸.

Il fiume rappresenta l'inferno per diversi motivi. Si trovava al di sotto del ponte, come dichiarato esplicitamente dalla preposizione *sub*, che indica un qualcosa posto al di sotto di un'altra; inoltre il verbo *exhalo* è formato dalla particella *ex* più il verbo *halo* che esprimono l'idea di un profumo che emana dal basso verso l'alto. Sia la preposizione *sub* che il verbo *exhalare* vogliono trasmettere la verticalità del luogo. Le caratteristiche del fiume, sebbene tra queste non sia presente il fuoco, sono quelle dell'inferno perché si presentava come *niger atque caligosus*, dunque tenebroso e oscuro. La tradizione precedente associava le tenebre all'inferno utilizzando anche l'aggettivo *caligosus* e il sostantivo *caligo*⁶⁷⁹. In terzo luogo il fiume era sinonimo di inferno in quanto rimandava ai fiumi dell'oltretomba della tradizione antica e contemporanea. Durante il VI secolo Venanzio Fortunato ha utilizzato la figura del fiume come espressione dell'inferno nell'epitaffio dedicato a Vilitute, caratterizzato dal fuoco che puniva le anime senza dare alcun sollievo:

*Ne fessi recreent animas longo igne crematas,
Porrigitis, heu, nullas flammiger amnis aquas*⁶⁸⁰.

L'altro spazio descritto nella visione è il prato che viene caratterizzato attraverso diversi elementi che sono frutto di una ripresa tanto di modelli tratti dalla tradizione antica e dalla letteratura contemporanea:

⁶⁷⁷*Dial.* IV, 37, 10, pp. 130- 131.

⁶⁷⁸*Dial.* IV, 37, 8, pp. 130: «Infatti (il soldato) disse, lo stesso racconto era conosciuto a molti, che vi era un ponte, sotto il quale scorreva un nero e caliginoso fiume che emanava un intollerabile fetore».

⁶⁷⁹*Supra*, cap. 3.

⁶⁸⁰*Poem.* IV, 26, p. 159; *supra*, p. 171- 172.

*Transacto autem ponte amoena erant prata atque virentia, odoriferis herbarum floribus exornata, in quibus albatorum hominum conventicola esse videbantur. Tantisque in loco eodem odor suavitatis inerat, ut ipsa suavitatis fragrantia illic deambulantes habitantesque satiaret*⁶⁸¹.

I prati costituiscono un *locus amoenus*, sono fioriti, emanano un profumo soave e i suoi abitanti vivevano felici: tale descrizione ricorda le rappresentazioni dei Campi Elisi contenute nell'Eneide di Virgilio⁶⁸². Sebbene ciascun autore cercasse di inserire qualche elemento di originalità le descrizioni del paradiso, sia quelle di questo periodo che quelle che si ritrovano nei secoli successivi, così come quelle dell'inferno, rimasero fedeli a immagini che si sono tramandate nel tempo⁶⁸³.

In questo prato profumato ciascun abitante che vestiva candide vesti, simbolo di santità, aveva una propria dimora ma ne costruiva un'altra con dei mattoni d'oro:

*Ibi mansiones diversorum singulae magnitudine lucis plenae. Ibi quaedam mirae potentiae aedificabatur domus, quae aureis videbatur leterculis construi, sed cuius esset non potuit agnosci*⁶⁸⁴.

È interessante questo motivo della costruzione della dimora di mattoni d'oro che non costituisce una novità nel panorama della letteratura di questo periodo. Gregorio di Tours utilizzò lo stesso motivo in una visione narrata nell'*Historia Francorum*, libro IV, capitolo 33⁶⁸⁵. L'autore narrò di Sunniulfo, abate del monastero di Randan, nella regione d'Auvergne, che fece un sogno in cui veniva condotto lungo la riva di un fiume. Un'altra similitudine con le descrizioni del pontefice, è rappresentata anche dall'inferno, mostrato come un fiume infuocato. Tuttavia la visione si sofferma su dettagli differenti rispetto a

⁶⁸¹*Dial.* IV, 37, 8, p. 130: «Superato il ponte vi erano dei prati e delle piante, il tutto ornato di fiori profumati, nei quali si vedevano un gruppo di uomini di candide vesti. E da quei prati emanava un profumo così soave che quella stessa fragranza saziava gli abitanti e quelli che vi passavano».

⁶⁸²*Aen.* VI, vv. 637- 639, p. 67: «*His demum exactis, perfecto munere divae/, devenere locos laetos et amoena virecta/ fortunatorum nemorum sedesque beatas*»; anche i versi seguenti descrivono i lieti momenti trascorsi in questo luogo: vv. 641 e seg.

⁶⁸³Ciccarese, *Le visioni dell'aldilà come genere letterario*, pp. 266- 277.

⁶⁸⁴*Dial.* IV, 37, 9, p. 130: «Qui le dimore di ciascuno erano nella grandezza di una luce piena. Qui una casa di una ammirevole grandezza veniva edificata, e sembrava costruita con mattoni d'oro, ma non è possibile sapere a chi appartenesse».

⁶⁸⁵*Hist.* IV, 33, p. 166.

quelli descritti da Gregorio Magno, in quanto vengono illustrate maggiormente le punizioni subite dai reprobri:

*Et erant alii usque ad cingulum, alii vero usque ascellas, nunnulli usque mentum, clamantes cum fletu se vehementer aduri*⁶⁸⁶.

Quello che è presente nel vescovo di Torus e che manca invece nel pontefice è la descrizione dei peccatori che, a seconda del peccato commesso, presentavano una differente punizione all'interno del fiume: i peccatori che commisero le colpe più gravi erano immersi nel fiume sino al mento, mentre quelli che commisero colpe più lievi sino alla cintura. Non è descritta una geografia interna del luogo, tuttavia, la gerarchia dei peccati viene spiegata utilizzando l'entità delle fiamme per cui, più il peccato si è dimostrato grave, più queste giungevano a ricoprire una parte del corpo sempre più alta. Il racconto prosegue con la visione di una casa bianca, evidentemente simbolo di purezza:

*Apparebat autem et in alia parte litoris domus magna, extrinsecus dealbata*⁶⁸⁷.

Nella visione narrata nei *Dialogi* è presente una terza immagine interessante. Sopra la riva del fiume vi sono alcune case:

*Erant vero super ripam praedicti fluminis nonnulla habitacula, sed alia exsurgentis foetoris nebula tangebantur, alia autem exsurgens foetor a flumine minime tangebatur*⁶⁸⁸.

Questo luogo non è né l'inferno, perché si trovava al di sopra del fiume, sulla riva, come rilevato dalla particella *supra*, né il luogo paradisiaco dai prati fioriti. Gregorio utilizzò due sostantivi differenti per indicare le case dimore delle anime sante e quelle in riva al fiume: le prime sono definite *mansiones*, mentre le seconde *habitacula*. Il termine *mansio* è presente in altri due episodi del libro IV dei *Dialogi*: al capitolo 26 Pietro domandò se le anime dei giusti sarebbero state accolte immediatamente in paradiso, senza

⁶⁸⁶*Hist.* IV, 33, p. 166: «E alcuni erano puniti fino alla cintura, altri fino alle ascelle, altri ancora fino al mento, gridando con lamenti di essere bruciati con violenza».

⁶⁸⁷*Hist.* IV, 33, p. 166: «E apparve dall'altra parte della costa una grande casa, bianca all'esterno».

⁶⁸⁸*Dial.* IV, 37, 9, p. 130: «Sopra la riva del fiume vi erano alcune abitazioni, ma alcune venivano toccate dal vapore del fetore che il fiume emanava, altre non erano minimamente sfiorate da tale fetore».

la necessità di attendere la resurrezione dei corpi. Gregorio risponde che non tutte le anime dei giusti venivano subito accolte nella patria dei cieli ma, come condanna alla dilazione del premio, *a caelesti regno quibusdam adhuc mansionibus differuntur*, ossia erano disposte in alcune dimore lontane dal regno dei cieli⁶⁸⁹. Ancora queste anime non hanno raggiunto la piena perfezione che avrebbe permesso loro di ottenere il regno dei cieli dopo il giudizio. Più specificatamente Gregorio utilizza il termine *mansio* per indicare le dimore del paradiso al capitolo 36, nella cui conclusione spiega che in paradiso le anime non godevano della stessa beatitudine:

*Multa ergo mansiones sunt, in quibus et distincte honorum ordines et propter meritorum consortium communiter laetantur. Et tamen unum denarium omnes laborantes accipiunt, qui in multis mansionibus distinguuntur, quia et una est beatitudo qua illic percipiunt, et dispar retributionis qualitas quam per opera diversa consequuntur*⁶⁹⁰.

L'utilizzo insistente del sostantivo *mansio* nell'indicare i luoghi del paradiso porta a pensare che Gregorio avesse voluto conferire una differenza di valore ai due ambienti descritti nella visione del capitolo 37. Il termine *habitaculum*, come mostra il *Thesaurus Linguae Latinae*, ha un significato più generico, indicando sia la dimora dell'anima, dunque il corpo, sia la dimora del diavolo⁶⁹¹. Inoltre, alcune delle case che si trovavano sulla riva erano invase dal fetore che emanava il fiume infernale. La differenziazione dello stato di queste residenze indica comunque che si trattava di luoghi differenti, anche se è difficile comprendere se le case in riva al fiume rappresentassero o un luogo di espiazione oppure il diverso livello di "beatitudine" ricevuto dalle anime giuste e, in quest'ultimo caso, le dimore invase dal fetore del fiume ne rappresenterebbero lo stadio minore.

La visione prosegue con la spiegazione del significato del ponte che si configurava come il collegamento con la dimora celeste:

Haec vero erat in praedicto ponte probatio, ut quisquis per eum iniustorum vellet transire, in tenebroso foetentique fluvio

⁶⁸⁹*Dial.* IV, 26, 1, p. 84.

⁶⁹⁰*Dial.* IV, 36, 13, p. 124 (mi limito a riportare il passo: per la traduzione cfr. *supra*, p.).

⁶⁹¹*TLL.* Vol. VI, pp. 2466- 2467.

*laberetur, iusti vero, quibus culpa non obsisteret, securo per eum gressu ac libero ad loca amoena parvenirent*⁶⁹².

Il ponte fungeva da *probatio*, come spiegò Gregorio Magno: coloro che si fossero rivelati peccatori e ingiusti, senza pentirsi, sarebbero caduti nel fiume tenebroso, mentre coloro che in vita fossero stati giusti lo avrebbero attraversato senza problemi per raggiungere il paradiso. Ma quale è il significato del ponte? Questa figura non era nuova e, ancora una volta, si ritrova in Gregorio di Tours e nella medesima visione già descritta in precedenza, in cui il monaco protagonista assistette al momento del passaggio delle anime nel ponte:

*Erat enim et pons super fluvium positus ita angustus, ut vix unius vestigii latitudinem recipere possit. (..)De hoc enim ponte praecipitabitur, qui ad distringendum commissum gregem fuerit repertus ignavus; qui vero strenuus fuerit, sine periculo transit et inducitur laetus in domum quam conspicis ultra*⁶⁹³.

In entrambi gli autori il ponte aveva la medesima funzione, quello di provare la giustizia dell'anima di chi lo attraversava. Anche Gregorio di Tours spiegò infatti che il ponte rappresentava una prova e che coloro che si fossero rivelati giusti, lo avrebbero attraversato senza problemi. In quest'ultimo, inoltre, il ponte venne descritto *ita angustus, ut vix unius vestigii latitudinem recipere possit*⁶⁹⁴: la ristrettezza dello spazio indicava la difficoltà con cui il ponte poteva essere superato e, tale difficoltà mostrava come solo le anime veramente meritevoli riuscissero ad attraversarlo. Da un punto di vista simbolico, dunque, l'angustia indicava una vita esente dal peccato: coloro che fossero gravati da numerose colpe, non sarebbero riusciti ad attraversarlo e, dunque, sarebbero stati condannati all'inferno

⁶⁹²*Dial.* IV, 37, 10, p. 130: «In realtà questo ponte fungeva come prova, perché chiunque si sia dimostrato reprobato cerchi di attraversarlo, finiscano per cadere nel fiume tenebroso e puzzolente, e affinché i giusti, che non hanno alcuna colpa, possano giungere con passo libero in questi luoghi ameni».

⁶⁹³*Hist.* IV, 33, p. 166: «Infatti sopra il fiume era costruito un ponte così stretto che a stento un solo piede riusciva a rientrare nella larghezza. Da questo ponte precipitava qui fu considerato vile ne condurre il gregge; qui al contrario fu considerato coraggioso, percorre il ponte senza pericolo e viene condotto lieto nella dimora che hai scorto oltre».

⁶⁹⁴*Hist.* IV, 33, p. 166: «Il ponte era così stretto che a stento un solo piede avrebbe potuto accettare la larghezza».

Ricapitolando: qual è il significato dei luoghi descritti? Gregorio spiega il loro valore al capitolo successivo⁶⁹⁵.

Il fiume. Venne già utilizzato dalla tradizione precedente come sinonimo di inferno, come si è visto⁶⁹⁶: il fiume nero e puzzolente rappresentava l'inferno, sebbene non fosse presente la componente principale che lo caratterizzava, ossia il fuoco dei tormenti. Il fiume, come spiegò il pontefice, simboleggiava tutti i peccati commessi dalla carne:

*Et foetentem fluvium decurrentem vidit, quia ad ima cotidie defluit carnalium hic putredo vitiorum*⁶⁹⁷

L'inferno, dunque, rappresentava il riflesso di quei peccati che venivano commessi dall'uomo- che viveva in uno status di bassezza morale- e che, come un fiume in piena, trascinavano verso le parti più profonde. L'immagine del fiume che portava via i peccatori viene spiegata anche in un passo dei *Moralia in Iob*, dove ricorre lo stesso concetto, secondo cui i vizi carnali trascinavano l'uomo nelle profondità più remote. Qui in diverse occasioni Gregorio fece ricorso a un lessico che rimandava all'effetto travolgente della corrente fluviale e che presentava similitudini con il passo dei *Dialogi*:

*Reprobi qui suis voluptatibus dediti, quasi semper a flumine ad ima detrahuntur?*⁶⁹⁸.

Anche qui è presente l'idea del fiume che trascina *ad ima* i vizi carnali. Ci sono due elementi che riconducono all'inferno e a una sua doppia rappresentazione non solo come sede dell'aldilà, ma anche come simbolo del peccato. Il corso d'acqua ha un nome ben preciso, Cocito, il fiume che scorreva agli inferi, nella concezione antica e che venne definito da Gregorio come il fiume che trascinava verso il basso⁶⁹⁹. L'altro elemento che

⁶⁹⁵*Dial.* IV, 38, 3- 5, pp. 136- 138.

⁶⁹⁶Su questo aspetto Dinzelbacher, *Il ponte come luogo sacro*, pp. 51- 60.

⁶⁹⁷*Dial.* IV, 38, 3, p. 136: «E vide scorrere un fiume puzzolente, poiché trascina la putredine dei vizi carnali ogni giorno verso i luoghi profondi».

⁶⁹⁸*Mor. in Iob.* XV, 60, 71, p. 498: «Quei reprobi che sono dediti ai loro vizi, quai sempre sono trascinati dal fiume verso le parti più profonde?».

⁶⁹⁹Cfr. *Mor. in Iob.* XV, 60, 71, p. 498: «*Qui velut ab aqua voluptatis ad perpetuum luctum trahuntur, qui per terrenam concupiscentiam more glareae cotidianis lapsibus ad ima dilabuntur*».

arricchisce questa descrizione della condizione dei peccatori è il diavolo, definito come *antiquus hostis*, che induce in tentazione gli uomini, elargendo loro favori e onori⁷⁰⁰.

La figura del ponte. Come riflesso del mondo terrestre, il mondo dell'aldilà viene rappresentato in questa visione come una valle in cui sopra il fiume era costruito un ponte. Questo non rappresentava in Gregorio Magno uno strumento di purificazione per le anime che vi cadevano, così come sarebbe stato rappresentato nelle visioni successive⁷⁰¹, ma uno strumento di prova, come lo definì Gregorio stesso⁷⁰², che doveva testare la fede di chi lo attraversava per la concessione della salvezza. Era dunque uno strumento divino attraverso cui era possibile controllare la devozione di ciascuno. Questa visione è collegata a quella escatologica dello stesso pontefice che esortava alla conversione e alla penitenza, mostrando, dunque, quanto fosse importante e influente l'azione umana nel giudizio divino. Tuttavia, a questo significato escatologico se ne aggiunge un altro più simbolico e che riguarda la visione del ponte come la prova evidente del giusto cammino che permette di liberarsi dagli ostacoli ed evitare di cadere negli abissi più profondi del peccato⁷⁰³.

La casa dai mattoni d'oro. Rappresenterebbe, infatti, la costruzione della chiesa di Dio in cielo, il cui completamento si sarebbe verificato dopo il Giudizio Universale⁷⁰⁴. L'escatologia universale di Gregorio Magno si tradusse, infatti, nel trionfo della chiesa di Dio, interpretata come il completamento di quella terrena. Quest'ultima venne descritta come una comunità composta sia di giusti che di peccatori: a entrambi i gruppi essa ha donato la fede, tuttavia i secondi cadevano nel peccato che gli impediva di trovare la libertà spirituale⁷⁰⁵. All'interno della Chiesa terrena tutti erano accolti senza distinzione, poiché la divisione finale sarebbe avvenuta con il Giudizio Universale, quando Dio avrebbe separato i giusti dai dannati⁷⁰⁶. Ma potrebbe esserci anche un significato metaforico preposto a veicolare l'ideologia del primato della chiesa di Roma, che riuniva al suo interno la comunità cattolica e che venne rappresentato, appunto, dalla casa in mattoni d'oro. La

⁷⁰⁰ *Mor. in Iob. XV, 60, 71: «Et quia antiquus hostis suum vas illum reprobum hominem ingressus, dum dona perversis tribuit, dum eos in hoc mundo honoribus extollit, dum eorum oculis prodigia ostendit, dum fluxae mentes hunc in suis prodigiis admirantur et sequuntur».*

⁷⁰¹ Demaules, *Du symbolisme du pont dans quelques rêves et visions*, pp. 181- 196, in particolare pp. 184-185.

⁷⁰² *Dial. IV, 37, 10: «Haec vero etiam in praedicto ponte probatio».*

⁷⁰³ Salvador, *Le pont dans l'écriture chrétienne médiévale*, pp. 197- 243, in particolare p. 210.

⁷⁰⁴ Dagens, *Saint Grégoire le Grand*, p.348.

⁷⁰⁵ *HEv. II, 38, 7, rr. 136- 141, p. 365: «Ecce iam ipsa qualitate convivantium aperte ostenditur quia per has regis nuptias praesens ecclesia designatur, in qua cum bonis et malis conveniunt. Permista quippe est diversitate filiorum, quia sic omnes ad fidem generat, ut tamen omnes per immutationem vitae ad libertatem spiritalis gratiae culpulis exigentibus non perducatur»;* Dagens, *Grégoire le Grand*, pp. 349- 350.

⁷⁰⁶ *Mor. in Iob. XXXI, 15, 28, rr. 48- 52, p. 1570: «Quia enim bonis malisque haec vita communiter ducitur, nunc Ecclesia ex utrorumque numero visibiliter congregatur; sed Deo invisibiliter iudicante discernitur, atque in exitum suum a reprobo rum societate separatur»;* Dagens, *Grégoire le Grand*, p. 360.

testimonianza dell'aldilà è corredata di immagini concrete che nascondono un significato simbolico da cui è possibile ricavare la vera valenza, il vero insegnamento di quanto viene illustrato⁷⁰⁷.

Se il ponte rappresentava la prova e il cammino difficile che il cristiano doveva intraprendere, il fiume puzzolente i vizi della carne e la casa dorata la realizzazione della chiesa cattolica, qual è il significato del fetore che raggiungeva alcune dimore, ma ne risparmiava altre? Gregorio è chiaro: se l'olezzo raffigurava il piaceri della carne, le dimore che ne venivano travolte erano il riflesso di coloro che vi si lasciarono coinvolgere in vita. Dunque se in terra il *foetor carnalis delectavit*, come una pena del contrappasso, questo fetore molestava le anime nell'aldilà⁷⁰⁸. Queste anime non si trovavano all'inferno e non subivano l'eterna punizione grazie alle loro opere di carità⁷⁰⁹. Come scritto sopra il pontefice non spiegò se questa parte dell'aldilà corrispondesse a uno spazio purgatorio, non era chiaro se il fetore fosse una purificazione che prevedesse la salvezza finale. Le opere buone hanno impedito la condanna all'inferno, tuttavia verso i peccati della carne Gregorio si dimostrò severo. I *vitia carnales* rappresentavano la molteplicità di colpe quali la superbia, il peggiore e la radice di tutti i mali, l'avarizia, la lussuria, la vanagloria, l'ira, l'invidia⁷¹⁰. In un passo dei *Moralia in Iob*, Gregorio affermò che, anche se si realizzavano piccole opere, queste non avevano alcuna utilità se l'uomo non abbandonava la superbia e abbracciava l'umiltà ossia se non comprendeva la spregevolezza dei peccati commessi e iniziava il processo della penitenza⁷¹¹. Questo concetto viene affermato nel seguito della visione del soldato e riguardante sempre Stefano che, appunto, *perfecte victam minime correxit*⁷¹². Le buone opere, dunque, non servivano a nulla se queste non erano accompagnate da una vera penitenza, dal desiderio di abbandonare i vizi carnali, costringendo così l'anima a restare in una continua situazione di incertezza.

Ma torniamo alla visione del capitolo 37 che non si conclude così. Sono presenti altri elementi interessanti. Il soldato riferì anche di avere visto l'anima di un uomo, posto al servizio della chiesa, soffrire le pene dell'inferno:

⁷⁰⁷ *Dial.* IV, 38, 3, p. 136: «*Ex rerum, Petre, imaginibus pensamus merita causarum*».

⁷⁰⁸ *Dial.* IV, 38, 4, p. 136: «*Et quorundam habitacula foetoris nebula tangebant (...) adhuc carnalibus vitiis in cogitationis delectatione taanguntur, et iustum valde est ut illic nebula foetoris obsideat, quos hic adhuc carnalis foetor delectat*».

⁷⁰⁹ *Dial.* IV, 38, 4, p. 136: «*Quorundam vero ab ea tangi non poterant, quia sunt plerique qui multa bona opera faciunt*».

⁷¹⁰ *Mor. in Iob.* XXXI, 45, 87, pp. 322- 323: «*Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua, scriptura attestante, dicitur: Initium omnis peccati superbia*».

⁷¹¹ *Mor. in Iob.* III, 31, 60, p. 294: «*In sterquilino nobis sedere est ad ea quae illicite gessimus mentis oculos paenitendo reducere, ut cum ante nos peccatorum stercora cernimus, omne quod in animo de elatione surgit inclinemus*».

⁷¹² *Dial.* IV, 37, 14, p. 134; *infra*, p. 239.

*Ibi se etiam Petrum, ecclesiasticae familiae maiorem, qui ante quadriennium defunctus est, deorsum positum in locis teterrimis, magno ferri pondere religatum, ac depressum vidisse confessus est*⁷¹³.

Pietro vide posto nelle profondità un esponente del personale della chiesa subire i castighi peggiori. Il *deorsum* indica la posizione ancora più al di sotto del fiume: l'episodio è inserito dopo la spiegazione della funzione del ponte e del fiume stesso. In questo caso, Gregorio mostrò con più precisione la situazione del peccatore che si trovava *religatum* da una pesante catena di ferro. Al capitolo quarto si è visto come l'avarizia fosse ritenuta da Agostino un peccato così grave tale che il ricco veniva spinto nelle parti più profonde dell'inferno, *depressit ad ima*, appunto⁷¹⁴. Lo stesso verbo *deprimere* ricorre anche in questo episodio per indicare la gravità del peccato, legata alla mancanza dell'uso della giustizia e che Gregorio non mancherà di punire:

*Haec idcirco patitur, quia si quid ei pro facienda ultione iubebatur, ad inferendas plagas plus ex crudelitatis desiderio quam oboedientia serviebat*⁷¹⁵.

In questo caso, ciò che comportò la punizione all'inferno era la mancanza della misericordia nell'esecuzione della pena, una caratteristica importante per il pontefice, sempre richiesta a chi esercitava la giustizia. Il sovrintendente al personale della chiesa, sebbene eseguisse gli ordini, infliggeva le punizioni *plus ex crudelitatis desiderio*, più per desiderio di crudeltà che per obbedienza.

La narrazione del viaggio nell'aldilà compiuto dal soldato prosegue con altri dettagli interessanti che mostrano la situazione di quelle anime che in vita, benché dedite alle elemosine, non si pentirono prima di morire. È qui che ricompare la figura di Stefano morto per errore e riportato in vita, di cui si è parlato nelle pagine precedenti⁷¹⁶. Sopra il

⁷¹³ *Dial.* IV, 37, 11, pp. 130- 132: «E lì Pietro confessò di aver visto anche un sovrintendente della famiglia ecclesiastica, che morì quattro anni prima, posto al di sotto in luoghi orrendi, relegato da una pesante catena e sprofondato lì»: sul valore di *maiolem ecclesiasticae familia*, cfr. n. 11, p. 131.

⁷¹⁴ *Supra*, p. 131.

⁷¹⁵ *Dial.* IV, 37, 11, p. 132: «Egli subisce questa punizione, poiché se gli veniva ordinato qualcosa con lo scopo di vendetta, come dover infliggere delle ferite, egli eseguiva più per crudeltà che per obbedienza».

⁷¹⁶ *Supra*, p. 202.

ponte il soldato vide proprio Stefano che, mentre cercava di attraversarlo, inciampò e cadde:

Qui dum transire voluisset, eius pes lapsus est, et ex medio corpore iam extra pontem deiectus, a quibusdam teterrimis viris ex flumine surgentibus per coxas deorsum, atque a quibusdam albatis et speciosissimis viris coepit per brachia sursum trahit⁷¹⁷.

È interessante notare il movimento compiuto dall'anima in bilico tra la salvezza e la dannazione: se da un lato dei demoni trascinavano per le cosce *deorsum*, verso il basso, l'anima di Stefano, dall'altro alcuni angeli in candide vesti cercavano di portarla *sursum*, verso l'alto, atto che avrebbe significato la salvezza. Non si sa come la visione termini, se Stefano si sia salvato o meno, tuttavia questo episodio è significativo perché attraverso esso Gregorio espresse l'importanza della penitenza, ossia dell'abbandono dei vizi da attuare dopo una vita condotta nel peccato:

Qua in re de eiusdem Stephani vita datur intellegi quia in eo mala carnis cum elemosinarum operatione certabant. Qui enim per coxas deorsum, per brachia trahebatur sursum, patet nimirum quia et elemosinas amaverat, et carnis vitiis perfecte non restiterat, quae eum deorsum trahebat⁷¹⁸.

Le visioni dell'aldilà e in particolare quelle riguardanti l'inferno avevano dunque una funzione educativa, vale a dire di mostrare quale poteva essere il destino dell'anima di coloro che non facevano un'adeguata penitenza. Quest'ultima per Gregorio ricoprì un'importanza fondamentale, in quanto solo essa permetteva la salvezza dell'anima: il caso di Stefano mostra infatti che elargire elemosine e mostrarsi misericordiosi verso i più bisognosi non era sufficiente se allo stesso tempo l'uomo conduceva la propria vita apprezzando i piaceri terreni. La penitenza era importante poiché quello che contava per

⁷¹⁷*Dial.* IV, 37, 12, p.132: «E questi, mentre vorrebbe attraversare il ponte, inciampa con il piede, e precipitato dal ponte per metà del corpo, cominciò a essere trascinato per le cosce verso le parti più profonde da spaventosi uomini che uscivano dal fiume, mentre veniva trascinato verso l'alto per le braccia da altri bellissimi uomini vestiti di bianco».

⁷¹⁸*Dial.* IV, 37, 13, p. 132: «Nel caso di Stefano la vita ci mostra che in esso i peccati della carne si scontravano con le opere di elemosina. Infatti quest'uomo che era tirato verso il basso per le cosce e verso l'alto per le braccia, è la prova che egli, sebbene abbia compiuto opere di misericordia, non abbia resistito ai piaceri della carne, che lo conducono verso il basso».

Gregorio era il raggiungimento della vita eterna, della perfetta beatitudine concretizzatasi con la piena realizzazione della Chiesa celeste la cui costruzione descritta nella visione del capitolo 37 è una rappresentazione.

Un ulteriore elemento che si può rilevare è una sorta di “scambio” di informazioni e di elementi utilizzati nella rappresentazione dell’aldilà. Tali elementi, come il ponte, il fiume di fuoco, la costruzione della dimora finale, furono utilizzati anche da Gregorio di Tours e da Venanzio Fortunato. Questo mostra che era presente una evidente conoscenza dell’esistenza di una concezione dell’inferno rappresentato con determinate immagini che si trasmisero nelle visioni dei secoli successivi, permettendo che l’inferno acquisisse una sua identità ben più precisa e che fosse impiegato come una minaccia per la vita futura.

7.2.2 La morte di Teoderico e l’importanza della giustizia

Al capitolo numero 31 del IV libro dei *Dialogi* è inserita un’altra rappresentazione dell’inferno che, se non fornisce elementi descrittivi in merito alla geografia e topografia interne, ne fornisce di altrettanto utili che sono collegati all’ideologia di Gregorio Magno riguardante la giustizia terrena e ultraterrena. Inoltre tale capitolo è fondamentale perché utilizza un luogo della terra finalizzato alla rappresentazione dell’inferno come la sede del fuoco eterno. Si tratta delle isole della Sicilia e di questo argomento si ragionerà più avanti.

Il capitolo seguì quello riguardante la dimostrazione della possibilità che il fuoco materiale dell’inferno potesse tormentare esseri immateriali come le anime⁷¹⁹. Gregorio raccontò a Pietro quanto gli è stato riferito da Giuliano, *secundus defensor huius Romanae ecclesiae*⁷²⁰: durante il regno di Teoderico, il padre del suocero di Giuliano stava tornando in Italia dalla Sicilia dove aveva riscosso l’imposta annuale. Decise di fare una sosta nell’isola di Lipari, dove viveva un anacoreta di grande virtù dal quale decise di recarsi per raccomandarsi alle sue preghiere. Ma l’anacoreta rivelò anche della morte di Teoderico⁷²¹. Incredulo Giuliano disse che era impossibile dato che non aveva ricevuto alcuna notizia⁷²². L’eremita allora rivelò i dettagli della visione:

⁷¹⁹*Supra*, pp. 195.

⁷²⁰*Dial.* IV, 31, pp. 104- 105.

⁷²¹Gandino, *Fiamme politiche*, p. 333.

⁷²²*Dial.* IV, 31, 2, pp. 104- 105.

*Etiam mortuus est. Nam hesterno die hora nona inter Iohannem papam et Symmachum patricium discinctus atque discalciatus et vinctis manibus deductis in hac vicina vulcani olla iactatus est*⁷²³.

Per ciò che riguarda il significato della *Vulcani olla* e della localizzazione in Sicilia si parlerà più avanti. Per ora mi limiterò a provare a illustrare il significato della visione. Teoderico, dunque, apparve *discinctus atque discalciatus*, ossia privo dei simboli della sua regalità che, come ha evidenziato Germana Gandino, mostrano l'intenzione da parte di Gregorio Magno di soffermarsi piuttosto che sullo *status* di ariano di Teoderico, sul suo crimine⁷²⁴. Infatti è quanto spiega il pontefice al termine del capitolo:

*Et quia Iohannem papam adfligendo in custodia occidit, Symmachum quoque patricium ferro trucidavit, ab illis iuste in igne mitti apparuit, quos in hac vita iniuste iudicavit*⁷²⁵.

L'adeguatezza della punizione è posta in evidenza dall'uso degli avverbi *iuste* e *iniuste*, per cui il primo indica l'azione divina che ha portato alla condanna del re, che non poteva che rivelarsi giusta, mentre il secondo rappresenta l'azione di Teoderico che si è comportato come un sovrano ingiusto, violando la legge e tradendo, in qualche modo, il compito di giudice che Dio gli aveva affidato. Tale adeguatezza della punizione è mostrata anche attraverso l'allitterazione *iniuste iudicavit*, sempre a voler rimarcare, a detta di Gregorio, l'orrendo crimine di cui il sovrano si era macchiato.

Sicuramente Gregorio conosceva due testi che hanno rappresentato un modello per la sua storia e che si inseriscono all'interno di quella letteratura che conteneva racconti di sovrani condannati all'inferno, utilizzati per scopi politici⁷²⁶. I testi appartengono a Gregorio di Tours, di cui uno è contenuto nelle *Historiae Francorum* in cui viene narrata la visione di Gontrano sulla morte del re Chilperico scaraventato all'interno di un pentolone bollente a causa dei suoi reati. L'episodio ricorda il capitolo XXXI dei *Dialogi* su re Teoderico per un motivo: così come accadde per Teoderico, accompagnato da papa Giovanni e il patrizio Simmaco presso la bocca dell'isola di Vulcano, anche Chilperico

⁷²³*Dial.* IV, 31, 3, p. 104: «É proprio morto. Infatti ieri alle tre del pomeriggio, discinto e scalzo, con le mani legate, fu condotto tra il papa Giovanni e il patrizio Simmaco nella vicina bocca di Vulcano e gettato dentro».

⁷²⁴Gandino, *Fiamme politiche*, p. 331.

⁷²⁵*Dial.* IV, 31, 4, p. 106: «E poiché torturò in carcere il papa Giovanni fino a ucciderlo, trucidò con la spada il patrizio Simmaco, apparve essere scaraventato giustamente da loro i quali giudicò ingiustamente».

⁷²⁶Sull'argomento cfr. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, p. 88- 89; Ciccarese, *La genesi letteraria dell'aldilà*., pp. 435. 449; Consolino, *Sogni e visioni nell'agiografia tardo antica*, pp. 237- 256.

venne trascinato nel luogo della morte dei tre vescovi Tetrico, Agricola e Nicezio (rispettivamente vescovo di Langres, vescovo di Chalon-sur-Saone, vescovo di Lyon)⁷²⁷. L'idea che Gregorio di Tours possa essere stata una delle fonti del pontefice Gregorio per la trasposizione dell'episodio della visione della morte di Teoderico sarebbe avvalorata anche da un altro racconto narrato dal vescovo di Tours all'interno del *Liber in gloria martyrum*: al paragrafo 39 viene riportato che il re dei Goti venne scaraventato nel fuoco perpetuo della *gehenna*:

*Nam subito a Deo percussus, plagis magnis exinanitus interiit,
suscepitque protinus perpetuum gehennae flammantis
incendium»*⁷²⁸.

Gregorio di Tours, parlando dell'episodio, insistette sulla qualità di eretico di Teoderico la cui punizione dell'inferno sembrò essere dettata dall'essere il persecutore dei cattolici⁷²⁹.

Differente è il motivo per cui Gregorio Magno decise di condannare il re goto all'inferno, che può essere posto in relazione con la concezione della giustizia secondo il pontefice⁷³⁰.

L'episodio del capitolo 31 racconta della morte di due esponenti, uno appartenente all'aristocrazia romana, Quinto Aurelio Simmaco, *praefectus urbis* e suocero di Severino Boezio⁷³¹, e papa Giovanni I il quale, durante il regno di Teoderico, fu inviato a Costantinopoli per convincere l'imperatore Giustino a revocare le sue misure contro l'arianesimo⁷³². Nel condannare Simmaco e Giovanni per tradimento il re Teoderico violò alcune norme che Gregorio riteneva imprescindibili per un corretto uso della giustizia.

Gregorio fu un pontefice molto attento non solo alla cura delle anime dei cristiani, per la quale esortava numerose volte i destinatari delle sue epistole, ma anche verso coloro che amministravano il potere temporale, dunque imperatori e amministratori che

⁷²⁷ *Hist.* VIII, 5, p. 374.

⁷²⁸ *Gl. Mart.* 39, in Gregorii Turonensis opera, *Miracula et opera minora*, MGH, *Ss rerum Merovingicarum*, vol. I/2, Hannoverae, 1969, p. 63: «Infatti percusso subito da Dio, morì umiliato per le grandi ferite e subì in modo continuo il fuoco perpetuo della *gehenna* ardente».

⁷²⁹ *Gl. Mart.* 39, p. 63: «*Quod cum Theodericus rex comperisset, furore succensus, quia esset sectae Arrianae deditus, iussit gladiatores per Italiam dirigi, qui universum, quotquot invenissent, catholicum populum iugularent*».

⁷³⁰ Gandino, *Fiamme politiche*, p. 333.

⁷³¹ Symmachus, in Pietri-Heijmans, *Prosopographie chrétienne du bas empire. Prosopographie de l'Italie chrétienne, 313-604*, p. 2146.

⁷³² *Sanctus Iohannes*, in *Gestorum Pontificum Romanorum Libri Pontificalis*, MGH, *Scriptores. Gesta pontificum romanorum*, vol. I/1, pp. 133-136; *Dial.*, III, 2, 1, pp. 266-267.

esercitavano in Italia, invitati a un corretto utilizzo del potere e della giustizia⁷³³. In effetti quando nel 590 salì sul soglio pontificio, Gregorio dovette pensare a risolvere diverse questioni. Come capo della chiesa di Roma dovette assicurare una buona amministrazione del patrimonio che la chiesa deteneva, ma dovette anche tenere conto della presenza di Bisanzio proprio nei medesimi territori e verso il potere bizantino manifestò sempre una evidente collaborazione. Sebbene cercasse di mantenere l'armonia tuttavia, il pontefice intervenne sia nei confronti dell'imperatore che dei rappresentanti del potere imperiale, soprattutto quando alcune azioni rischiavano di minacciare gli interessi di Roma dei quali Gregorio stesso si dimostrò uno strenuo difensore⁷³⁴.

Tali interventi sono riportati naturalmente nell'epistolario. Gregorio nelle lettere rivolte ai suoi corrispondenti non mancava di ricordare che la fine del mondo si avvicinava, specialmente quando si trattava di rivolgersi a coloro che erano incaricati dell'amministrazione del potere e che si erano resi colpevoli di qualche errore⁷³⁵. In una lettera dell'agosto del 593, inviata all'imperatore Maurizio che Gregorio redarguì per aver promulgato una legge che vietava l'ingresso alla vita monastica ai funzionari dell'amministrazione dello Stato e ai soldati, il pontefice inserì anche una non troppo celata minaccia del giudizio negativo divino a cui sarebbe andato incontro se non avesse abolito la legge:

*Responde rogo, piissime domine, servo tuo, quid venienti et haec
dicenti responsurus es in iudicio Dommino Tuo?*⁷³⁶

In un'epistola a Giustino, pretore della Sicilia, datata al settembre 590 Gregorio, dopo aver deplorato delle divergenze tra questi e il clero siculo, esortò, dunque, il destinatario ad agire secondo giustizia. Anche in questo caso è inserita la minaccia del tremendo giudizio:

*Unde per omnipotentem Dominum rogo, in cuius tremendo
iudicio nostrorum actuum posituri rationes sumus, ut eius*

⁷³³Arnaldi spiega che «È difficile, per non dire impossibile, distinguere in quella massa di pratiche le questioni attinenti al governo della Chiesa dai *terrena negotia*. La realtà politico- istituzionale dell'impero romano- cristiano, in cui era chiamato a operare, favoriva al massimo la confusione tra i due ordini di cose»: Arnaldi, *Gregorio Magno e la giustizia*, p. 62.

⁷³⁴Bronwen, *The papacy in the age of Gregory the Great*, pp. 26- 27.

⁷³⁵Arnaldi, *Gregorio Magno e la giustizia*, p. 64.

⁷³⁶*Ep.* III, 61, p. 210: «Rispondi, ti prego, pissimo signore, al tuo servo, che cosa risponderai a Dio che ti chiederà conto di queste cose, al momento del giudizio che sta per giungere?».

*respectum semper gloria vestra ante oculos habeat et numquam quodlibet, ex quo inter nos vel parua dissensio proveniat, admittat. Nulla vos lucra ad iniustitiam pertrahant, nullius vel minae vel amicitiae ab itinere rectitudinis deflectant*⁷³⁷.

Ma Gregorio non utilizzò soltanto la minaccia del giudizio divino contro i suoi interlocutori. Egli era solito esortare questi ultimi ad agire secondo un ideale di giustizia che rimandava direttamente a Dio. La giustizia, infatti, si realizzava anche attraverso il mantenimento di un determinato equilibrio tra i poteri, quello temporale e quello spirituale, il primo esercitato dall'autorità laica, mentre il secondo da quella ecclesiastica, e una reciproca collaborazione degli stessi. Questo concetto viene ribadito nella medesima lettera a Giustino:

*Nunc vero quia et vos administrationis cura et me studium huius regiminis occupat, in tantum nos recte diligere specialiter possumus, in quantum generalitati minime nocemus*⁷³⁸.

Questa epistola è interessante poiché rivela in qualche modo l'identikit del buon giudice. Dal momento che questi rappresentava Dio giudice era fondamentale che rispettasse delle importanti regole⁷³⁹: una perfetta amministrazione della giustizia, infatti, si espletava anche rispettando alcune norme fondamentali, quali l'accertamento dei fatti, il rispetto della legge civile e canonica, l'uso dell'imparzialità e della misericordia, talvolta anche in deroga alle leggi⁷⁴⁰; il giudice doveva dimostrare di essere umile e non peccare di superbia⁷⁴¹. Queste qualità erano imprescindibili perché al momento del giudizio divino, Dio si sarebbe ricordato delle azioni compiute in terra e avrebbe condannato coloro che si macchiarono di tali ingiustizie⁷⁴².

La condanna di Teoderico all'inferno si configurò non solo come la rappresentazione del destino di coloro che amministravano il potere giudiziario e che commettevano errori

⁷³⁷Ep. I, 2, p. 2: «Dunque per la gloria di Dio onnipotente, davanti al cui tremendo giudizio dei nostri atti saremo posti, ti chiedo che la vostra gloria abbia davanti agli occhi il rispetto e che non ammetta nulla da cui possa nascere un dissenso tra di noi».

⁷³⁸Ep. I, 2, p. 2: «Dunque poiché a voi spetta la cura dell'amministrazione e a me l'incarico di guida spirituale, quanto noi possiamo dirigere in modo giusto, tanto non possiamo nuocere minimamente».

⁷³⁹Arnaldi, *Gregorio Magno e la giustizia*, p. 64.

⁷⁴⁰Arnaldi, *Gregorio Magno e la giustizia*, pp. 57- 102; Padoa-Schioppa, *Gregorio Magno giudice*, pp. 581-610.

⁷⁴¹*Ibidem*, pp. 608- 610.

⁷⁴²Dell'argomento si è occupato anche Giordano, *Giustizia e potere giudiziario ecclesiastico*, pp.38- 39.

dettati da un senso di ingiustizia, ma anche un ammonimento verso questi stessi. L'avverbio *iniuste* che il pontefice utilizzò nella visione riguardante la morte del re goto riassume la violazione di questi principi da parte del sovrano che sicuramente non si è comportato da re giusto e imparziale, come l'ideologia del regno ostrogoto aveva diffuso attraverso le *Varie* di Cassiodoro⁷⁴³. Così comportandosi, dunque, Teoderico ha violato l'ordine voluto da Dio il quale ha incaricato l'uomo di amministrare la giustizia terrena per sua volontà e per questo meritava, a seguito di quella giustizia che non fu capace di assicurare in terra, di essere punito scaraventato nel fuoco eterno.

La visione narrata al capitolo 31 dunque rappresenta la condanna che avrebbero ricevuto coloro che in vita si fossero comportati con superbia e senza umiltà, cercando in qualche modo non solo di porsi al di sopra di Dio e alle sue leggi, ma anche di non rispettarle.

Al paragrafo successivo l'analisi dei luoghi geografici associati all'inferno e la loro fonte di riferimento permetterà di comprendere a fondo il motivo e lo scopo dell'utilizzo dell'aldilà all'interno dell'opera di Gregorio Magno.

⁷⁴³Gandino, *Fiamme politiche*, p. 333.

7.3 I luoghi infernali: i vulcani della Sicilia

La visione della morte di Teoderico è interessante anche per un altro motivo, in quanto rappresenta l'inferno con la morfologia di un vulcano avente sede in un luogo situato sulla terra, vale a dire in Sicilia. Come si avrà modo di mostrare, questa particolare associazione non si ritrova per la prima volta in Gregorio Magno, ma attinge a una precedente tradizione cristiana.

All'interno dell'opera dei *Dialogi* sono due i racconti di visioni che presentano come localizzazione dell'inferno i vulcani della Sicilia. La prima è già stata analizzata al paragrafo precedente e si tratta della visione sulla morte di Teoderico⁷⁴⁴, la seconda è contenuta al capitolo 36.

Al capitolo 36 è presente ancora l'associazione delle bocche dei vulcani della Sicilia con l'inferno. Gregorio spiegò che era possibile che le anime che non si conoscevano quando erano in vita, una volta abbandonato il corpo, sarebbero state capaci di riconoscersi nell'aldilà, sia che si trattasse di spiriti dei giusti, sia che si trattasse di quelli dei reprob⁷⁴⁵. Per ciò che riguarda strettamente l'inferno, dopo aver illustrato il caso delle anime dei giusti, Gregorio mostrò il caso di Eumorfio e di Stefano: Eumorfio, figlio della vedova Galla, in punto di morte chiese al suo servo di recarsi da Stefano che abitava non lontano dalla sua abitazione per annunciargli che era pronta la nave che li avrebbe portati in Sicilia. Il servo, inizialmente recalcitrante, obbedì. Ma quando giunse da Stefano apprese che costui era già morto. Il servo tornò allora dal suo padrone che nel frattempo era deceduto anche lui, concludendo la morte simultanea di entrambi⁷⁴⁶. Alla domanda di Pietro che chiese delucidazioni sul perché la nave avesse dovuto portare le sue anime in Sicilia, Gregorio rispose:

Quod vero se ad Siciliam duci testatus est, quid sentiri aliud potest, nisi quod prae ceteris locis in eius terrae insulis eructante igne tormentorum ollae patuerunt? Quae, ut solent narrare qui noverunt, laxatis cotidie minibus excrescunt, ut mundi termino propinquante, quanto certum est illuc amplius exurendos

⁷⁴⁴Dial. IV, 31, 3-4, pp. 104- 107; *supra*, pp. 213- 218.

⁷⁴⁵Dial. IV, 36, 1, p. 116: «*Solet autem plerumque contingere ut egressura anima eos etiam recognoscat, cum quibus pro aequalitate culparum vel etiam praemiorum in una est manione deputanda*» (accade spesso che l'anima che sta per uscire dal corpo riconosca coloro con i quali, o per la tipologia delle colpe o dei premi, deve essere assegnata a una medesima dimora).

⁷⁴⁶Dial. IV, 36, 7-9, pp. 120- 123.

*collegi, tanto et eadem tormentorum loca amplius videantur
aperiri*⁷⁴⁷.

Questa descrizione è collegata a quella del capitolo 31 sia per l'utilizzo del termine *olla*, impiegato per indicare la bocca del vulcano, ma anche per l'utilizzo della localizzazione dell'inferno, le isole della Sicilia. Quali sono le isole a cui Gregorio fa riferimento? Dal momento che al capitolo 31 l'eremita testimone della morte di Teoderico si trovava a Lipari e parlò della vicina *Vulcani olla*, è possibile che il pontefice si riferisse alle isole Eolie e a Vulcano la più vicina a Lipari. Resta, dunque, da comprendere il motivo dell'utilizzo di Vulcano e, per comprenderlo, si deve dare uno sguardo alle fonti precedenti conosciute a Gregorio Magno.

7.3.1 La tradizione agiografica: la leggenda di Calogero una fonte per Gregorio Magno?

La storiografia ha rilevato l'episodio della morte di Teoderico dentro l'isola di Vulcano e la rappresentazione dell'inferno con le sembianze delle isole della Sicilia senza tuttavia approfondirla adeguatamente. Le Goff ha affermato che l'utilizzo di un luogo geografico come l'isola di Lipari sarebbe stato funzionale a un tentativo di localizzazione di purgatorio tra il XII e il XIII secolo: questo in virtù del fatto che il luogo purgatorio si sarebbe sviluppato dall'inferno, data la sua caratteristica di luogo punitivo. Tuttavia, continua l'autore de *La naissance du purgatoire*, la grande tradizione precedente legata all'utilizzo dei vulcani come dimostrazione dell'esistenza dell'inferno, non ha condotto lontano questo tentativo di dare al purgatorio una localizzazione in Sicilia⁷⁴⁸. Diversi anni dopo Claude Carozzi affermò che le visioni dell'inferno in Gregorio Magno erano ancora generiche, limitandosi a segnalare la visione di Teoderico che veniva scaraventato all'interno di un vulcano⁷⁴⁹. Nel 2012, nell'ambito di un convegno sul fuoco e sul suo significato nell'Alto medioevo, è emerso da una relazione di Emanuela Guidoboni che il

⁷⁴⁷*Dial.* IV, 36, 12, p. 122: «Riguardo al fatto che dovesse essere condotto in Sicilia, che cos'altro si può pensare, se non che, più che in altri luoghi, nelle isole di quella terra si aprirono le bocche quando erutta il fuoco dei tormenti? Come sono soliti narrare coloro che lo hanno visto, queste bocche accrescono ogni giorno i loro fianchi e si allargano, affinché, con l'avvicinarsi della fine del mondo, quanto è certo che in quel luogo sono raccolte molte anime da bruciare, tanto si allargano i luoghi dei tormenti».

⁷⁴⁸Le Goff, *La naissance du purgatoire*, p. 281: «*Mais quand naît le purgatoire, même si les peines qu'on y subit sont, à temps, des peines infernales, il faut assurer son autonomie et d'abord son autonomie topographique à l'intérieur du système géographique de l'au-delà. En icile la grande tradition infernale n'a pas permis au Purgatoire de s'épanouir. L'antique enfer a barré la route au jeune purgatoire*».

⁷⁴⁹Carozzi, *La géographie de l'au-delà*, p. 429.

vulcano era la prova geografica dell'esistenza dell'inferno; infine viene lasciata aperta la questione sulla tradizione da cui Gregorio Magno avrebbe attinto per ubicare l'inferno a Vulcano: l'eremita che fu testimone della morte di Teoderico venne identificato con Calogero, un santo che secondo gli *Acta Sanctorum* sarebbe vissuto tra il V e il VI secolo e che avrebbe liberato la Sicilia dal paganesimo⁷⁵⁰. Non ritengo che la leggenda di Calogero possa aver influito nella scelta di Gregorio Magno di localizzare l'inferno presso l'isola di Vulcano per due motivi. Il primo riguarda la mancata attestazione o notizia di questo santo prima del IX- X secolo, periodo di redazione della sua vita: il termine Calogero deriva dal greco e non indicherebbe un nome di persona, ma un nome collettivo usato per veicolare il significato degli eremiti che compiono miracoli⁷⁵¹. La vita di Calogero, risalente al IX- X secolo, narra che questi nacque a Costantinopoli e venne invitato dal papa a recarsi insieme ad altri compagni Onofrio, Filippo e Archileone, in Sicilia per liberare l'isola dai demoni che la infestavano⁷⁵². Una volta giunto in Sicilia, mentre i compagni si recarono in luoghi differenti, Calogero sbarcò a Lipari *in portu qui vocatur Vulcanium*⁷⁵³. Una volta giunto sull'isola l'uomo espulse tutti i demoni e compì numerosi miracoli⁷⁵⁴. Dopo qualche giorno si recò presso il monte Gemmariano, nei pressi di Sciacca, dove espulse ulteriori demoni⁷⁵⁵. Lungo il testo che racconta la vita del santo vengono narrati i miracoli da esso compiuti, in particolar modo l'espulsione dei demoni che infestavano l'intera isola. L'azione di Calogero, dunque, si svolse da Lipari al monte Gemmariano. Nel racconto non viene nominata l'isola di Vulcano come la sede dove venivano relegati i demoni sconfitti, facendo pensare a Vulcano come alla sede dell'inferno⁷⁵⁶. Le prime notizie della vita del santo datano al periodo tra il IX e X secolo, secoli dell'espansione musulmana nell'isola: ci si può chiedere, dunque, se sia possibile che questa vita di Calogero e dei suoi miracoli contro i demoni possa essere stata redatta in opposizione all'invasione islamica, per denigrare l'invasore e rimarcando il momento della cristianizzazione dell'isola. Inoltre i

⁷⁵⁰ *Acta sanct., Iuni dei decima octava. De S. Calogero Eremita, Lectio I- XI*, in *Acta Sanctorum Iuni. Tomus Tertius*, Bruxelles, 1969, pp. 591- 593; Guidoboni, *I fuochi della terra*, p. 695.

⁷⁵¹ Rizzo, *Sicilia cristiana*, pp. 25, 56- 60; Bernabò-Brea- Cavalier, *La tholos termale di San Calogero*, pp. 7- 8; Bernabò- Brea- Cavalier, *La source thermale de San Calogero (Lipari)*, p. 169.

⁷⁵² *Calogeri Lectiones. Lectio I*, in Rizzo, *Sicilia cristiana. Dal I al V secolo*, p. 28; Bernabò- Brea., *Lipari, i vulcani, l'inferno*, p. 61.

⁷⁵³ *Calogeri Lectiones. Lectio IV*, p. 29.

⁷⁵⁴ *Calogeri Lectiones. Lectio IV*, p. 29: «*Sanctus vero Calogerus remansit in insula Lipara, quia senectute gravatur: ob cuius merita Deus expulit omnes demone ibidem degentes: fecitque ibi B. Calogerus plurima et diversa miracula*».

⁷⁵⁵ *Calogeri Lectiones. Lectio VI*, p. 30: «*B. Calogerus ascendit in montem Gemmarianum, ivitque ad locum in quo innumerabiles demone habitabant, et ibi erat continuus ignis. Maligni, autem spiritus, videntes B. Calogерum, timuerunt valde, claantes: vae, vae, vae Societati Sathanae, quia venit inimicus noster, ad expellendum nos de loco habitationis nostrae*».

⁷⁵⁶ Bernabò- Brea, *Lipari, i vulcani, l'inferno*, p. 62.

demoni vennero cacciati dall'intera Sicilia ma non viene specificato dove. Dunque l'autore della vita di Calogero potrebbe aver attinto dalla tradizione precedente rappresentata da Agostino e Gregorio Magno, e non il contrario.

7.3.2 *Le fonti della tradizione antica e contemporanea*

Al paragrafo precedente si è sottolineato che una delle fonti di Gregorio possa essere stata Gregorio di Tours, sia per narrare la visione del soldato e del suo viaggio nell'aldilà, sia per descrivere la morte di Teoderico⁷⁵⁷. Per ciò che riguarda la sede geografica utile per conferire all'inferno le caratteristiche di un luogo della terra furono presi come modello Agostino e Cassiodoro. Gregorio, infatti, non fu il primo a utilizzare i vulcani siciliani come esempio dell'esistenza del fuoco materiale della *gehenna*. Agostino fu una delle fonti principali non solo per la redazione dei *Dialogi* ma anche per l'elaborazione dell'intera escatologia di Gregorio il quale, tuttavia, si distaccò su alcuni punti dalla sua fonte principale⁷⁵⁸.

Nel *De civitate Dei* al capitolo XXI dedicato all'eterna pena dell'inferno, il vescovo di Ippona cercava di opporsi a coloro che ritenevano che l'anima sarebbe stata consumata dai tormenti del fuoco eterno⁷⁵⁹. Per dimostrare la sopravvivenza dell'anima ai tormenti, tra i diversi esempi, Agostino scrive:

*Quidam notissimi Siciliae montes, qui tanta temporis diuturnitate ac vetustate usque nunc ac deiceps flambi aestuant atque integri perseverant, satis idonei testes sunt non omne, quod ardet, absumi et anima indicat non omne, quod dolere potest, posse etiam mori: quid adhuc a nobis rerum poscuntur exempla, quibus doceamus non esse incredibile, ut hominum corpora sempiterno supplicio*⁷⁶⁰.

Il vescovo di Ippona utilizzò il plurale *montes Siciliae*, intendendo i monti al cui interno brucia del fuoco, dunque i vulcani della Sicilia che rappresentarono una testimonianza più attendibile dell'integrità del monte nonostante un fuoco bruciasse al loro

⁷⁵⁷*Dial.* IV, 37, pp. 130- 133; *supra*, pp. 204- 205, 207, 214- 215.

⁷⁵⁸Grégoire le Grand, *Dialogues*, pp. 149- 152.

⁷⁵⁹*De civ. Dei* XXI, 2- 3.

⁷⁶⁰*De civ. Dei* XXI, 4, 1; *supra*, pp. 122- 123.

interno. Sostanzialmente, i vulcani siciliani furono utilizzati per dimostrare l'esistenza del fuoco eterno, piuttosto che come localizzazione infernale: così come esisteva in natura un monte che non si consumava per la forza del fuoco, allo stesso modo nella *gehenna* le fiamme infernali non distruggevano il peccatore.

Altri due testi di due secoli prima contengono la stessa informazione. Il primo testo è l'*Octavius* di Minucio Felice, autore africano vissuto intorno al III secolo: si tratta di un'opera composta in difesa della religione cristiana probabilmente verso la fine del III secolo. I monti dell'Etna e del Vesuvio e il fuoco che brucia al loro interno senza corroderli rappresentarono i termini di un paragone con il fuoco dell'inferno che tormentava i malvagi e che, nel castigarli, non si estingueva ma si rinvigoriva:

*Illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit. Sicut ignes fulminum corpora tangunt nec absumunt, sicut ignes Aetnaei montis et Vesuvii montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur: ita poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inxesa corporum laceratione nutritur*⁷⁶¹.

L'autore parlò non solo dell'Etna, ma anche del Vesuvio, dimostrando la conoscenza della tradizione antica che era solita collocare l'ingresso dell'aldilà nel territorio dei Campi Flegrei.

Un altro testo è l'*Apologeticum* di Tertulliano che menzionò i vulcani in generale come l'esempio dell'esistenza del fuoco eterno:

*Adeo manent montes semper ardentes, et qui de caelo tingitura, alius est, ut ullo iam igni ecinerescat: hoc erit testimonium ignis aeterni, hoc exemplum iugis iudicii poenam nutrientis*⁷⁶².

Mentre al capitolo 50 illustrò l'esempio di Empedocle che si gettò tra le fiamme dell'Etna⁷⁶³. L'apologeta citò Empedocle, all'interno di un elenco di eroi pagani che

⁷⁶¹*Oct.* XXXV, in Minucio Felice, *Ottavio*, ed. Paratore, Bari Laterza, s.d., p. 117: «Laggiù il fuoco sapientemente brucia e insieme ravviva, corrode e insieme alimenta le membra. Come il fuoco della folgore colpisce i corpi ma non li distrugge, come il fuoco dell'Etna e del Vesuvio e di tutte le altre terre nelle cui ribolle la fiamma brucia ma non si estingue, così quell'incendio punitore non si alimenta corrodendo i corpi che ardono, ma si rinvigorisce solo straziandoli pur senza distruggerli».

⁷⁶²*Apol.* XLVIII, 15, p. 168: «Dunque quei monti sono sempre ardenti, e colui che viene toccato dal cielo, è salvo, cosicché non viene incenerito da alcun fuoco: questo rappresenterà la testimonianza del fuoco eterno, questo l'esempio del perenne giudizio che alimenta la pena»; *supra*, pp. 83.

affrontarono le sofferenze attraverso il fuoco per la patria e per l'impero: questo con la volontà di creare un parallelismo con i martiri cristiani, morti per diffondere la fede in Cristo. Gli esempi menzionati dunque si presentano come una risposta a coloro che non credevano all'immortalità dell'anima o alla resurrezione dei corpi. Il fuoco dei vulcani divenne dunque uno strumento utile per spiegare che dopo la resurrezione dei corpi questi sarebbero stati bruciati nel fuoco eterno senza essere consumati, così come il fuoco che si trovava all'interno dei vulcani non avrebbe intaccato la fisionomia di questi ultimi. Il fuoco dei vulcani, in sostanza, rappresentò l'immagine più vicina e comprensibile per la comprensione del fuoco dell'inferno.

L'origine divina di entrambi i fuochi rappresentò il comune denominatore: pertanto tale concetto sarebbe stato ripreso nei secoli successivi. Gregorio Magno, attingendo a questi modelli, in particolare ad Agostino, si sarebbe spinto oltre e avrebbe utilizzato la localizzazione sicula come simbolo dell'inferno.

7.3.3 *L'epistola di Cassiodoro (Varia III, 47) e la connessione con l'esilio*

A questi testi di datazione più antica, si deve aggiungere un altro di poco precedente di cui il pontefice poteva essere a conoscenza: si tratta di un'epistola di Cassiodoro che verrà analizzata di seguito. La relazione tra la lettera e l'opera del pontefice è stata già rilevata da Germana Gandino⁷⁶⁴. Datata tra il 507 e il 511⁷⁶⁵, l'epistola riguarda la condanna all'esilio di un curiale di nome Giovino accusato di avere ucciso un suo collega durante un dibattito. La condanna a morte prevista per il crimine di omicidio venne tramutata in condanna a una relegazione perpetua nell'isola di Vulcano, poiché l'omicida si rifugiò all'interno di una chiesa:

*Conscius facti sui intra ecclesiae saepta refugiens declinare se credidit praescriptam legibus ultionem, Vulcanae insulae perpetua relegatione Damnamus, ut et sacrato templo reverentiam habuisse videamur nec vindictam crimosus evadat in totum qui innocenti non crediti esse parcendum*⁷⁶⁶.

⁷⁶³ *Apol.* L, 5, pp. 394- 395.

⁷⁶⁴ Gandino, *Fiamme politiche*, p. 331.

⁷⁶⁵ *Ep.* III, 47, in Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore, *Varie*, ed. Giardina- Cecconi- Tantillo, vol. II, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2014, pp. 58- 61.

⁷⁶⁶ *Ep.* III, 47, pp. 58- 59: «Consapevole del proprio misfatto, rifugiatosi all'interno di una chiesa pensò in tal modo di eludere la vendetta prevista dalle leggi. Per questo lo condanniamo a una perpetua relegazione

Il rifugiarsi all'interno della chiesa permise a Giovino di sfuggire alla condanna a morte⁷⁶⁷. Tuttavia la legge agì ugualmente per punire con adeguati mezzi colui che aveva privato un innocente della vita. La punizione più giusta fu quella della condanna a una *perpetua relegatione* dell'accusato⁷⁶⁸. Il luogo designato fu l'isola di Vulcano, cosa che sorprende, dal momento che la sede maggiormente utilizzata per le condanne all'esilio fu l'isola di Lipari, come mostrano gli esempi dei figli di Plauziano e di Attalo Prisco⁷⁶⁹. I rilievi archeologici di Bernabò- Brea hanno mostrato come l'isola di Vulcano fosse disabitata sin dall'antichità a causa dell'intensa attività eruttiva: l'unico motivo per raggiungerla era il rifornimento, da parte degli abitanti di Lipari, di minerali come lo zolfo e l'allume⁷⁷⁰. A differenza di Vulcano, l'isola di Lipari era abitata sin dall'antichità fino a tutto il VI secolo, dopo il quale sembra sia stata quasi del tutto abbandonata⁷⁷¹. Questo ha portato gli studiosi a chiedersi se effettivamente Cassiodoro avesse indicato Vulcano, volendo, tuttavia, intendere Lipari o l'altra isola dello Stromboli⁷⁷². Tuttavia, sembra che Vulcano non fosse del tutto disabitata. Nell'isola erano presenti delle miniere da cui venivano estratti minerali come lo zolfo e l'allume, sulle quali Plinio il Vecchio ci dà alcune notizie⁷⁷³. Salvo qualche interruzione, il lavoro nelle cave, di cui Vulcano abbondava, e l'estrazione dei minerali proseguirono per tutto il medioevo⁷⁷⁴. Proprio in virtù della presenza di miniere estrattive, l'isola si presentava come una colonia penale dove lavoravano i condannati *ad metallum*, ossia coloro che venivano condannati ai lavori forzati⁷⁷⁵.

sull'isola di Vulcano: così apparirà che abbiamo avuto riguardo per il tempio consacrato, senza lasciare però che il criminale sfugga del tutto alla punizione, lui che non ritenne di dover risparmiare un innocente ».

⁷⁶⁷Era previsto, in effetti, che coloro che si rifugiavano all'interno di una chiesa, potessero esercitare il diritto di asilo e vedersi commutare la condanna a una pena più lieve: CTh VIII.45.1-3; rifugiarsi in una chiesa voleva dire entrare in contatto con Dio, il quale accoglie anche i colpevoli. Questo obbligava l'autorità a utilizzare la stessa clemenza: sull'argomento Ducloux, *Ad ecclesiam confungere*, pp. 88- 89.

⁷⁶⁸Sull'esilio cfr n. 139.

⁷⁶⁹Delmaire, *Exil, relégation, déportation*, pp. 115- 132 ; cfr Hillner, *Prison, punishments*, Appendix 1, pp. 364- 366.

⁷⁷⁰Bernabò- Brea, *Le isole Eolie dal tardo antico ai Normanni*, p. 129.

⁷⁷¹*Idem*.

⁷⁷²A favore dell'isola di Stromboli, Polara, *L'Italia meridionale nelle Variae di Cassiodoro*, p. 21; Sirago, *Puglia e sud-Italia nelle Variae di Cassiodoro*, pp. 137, 225.

⁷⁷³*Nat. hist.* XXXV, 50, in Pline l'Ancien, *Histoire naturelle. Livre XXXV*, ed. Jean- Michelle Croisille, Paris, Les belles lettres, 1985, p. 112: «*In terrae autem reliquis generibus vel maxime mira natura est sulphuris, quo plurima domantur. Nascitur in insulis Aeoliis inter Siciliam et Italiam, quas ardere diximus, sed nobilissimum in Melo insula*».

⁷⁷⁴Giustolisi, *Vulcano*, p. 45; sulle cave minerarie, presenti nell'isola di Vulcano, cfr. Giustolisi, *Atlante delle strutture rupestri*, vol. I: alcune di queste, peraltro disseminate per tutto il territorio, erano presenti nei Faraglioni di Levante, ubicati nella parte nord- est dell'isola.

⁷⁷⁵Giustolisi, *Vulcano*, pp. 47- 48, 52: scavi un po' più recenti hanno dimostrato che gli antichi abituri rupestri vennero riadattati per essere utilizzati come alloggio per i condannati e i loro sorveglianti. Inoltre

Prima di proseguire con la descrizione dell'isola di Vulcano nell'epistola, è bene fare una precisazione. In effetti la condanna *ad metallum* era applicata prevalentemente agli *humiliores*, laddove agli *honestiores* era comminata la pena dell'esilio⁷⁷⁶. Giovino era un curiale, un *honestior*, e in effetti fu condannato a una *perpetua relegatione*: è vero che era previsto che anche gli appartenenti alle classi più elevate potessero essere condannati ai lavori forzati⁷⁷⁷, tuttavia il fatto che Cassiodoro precisi una condanna alla *relegatio* mi lascia pensare che si trattasse esattamente dell'esilio e non di lavori forzati. Giovino commise un omicidio considerato non doloso, ma colposo in quanto ha avuto seguito dopo una *rixa verborum*. Secondo le leggi, in caso di omicidio sfociato dopo una rissa, era previsto che, in assenza di volontà, l'assassino fosse condannato a una pena più lieve di quella capitale, ossia la deportazione⁷⁷⁸. Tuttavia l'attenuante dell'assenza di dolo non venne riconosciuta, in quanto l'esilio si configurava come un addolcimento della pena in virtù del diritto d'asilo citato sopra⁷⁷⁹. L'isola di Vulcano non è mai attestata come sede di esilio e l'epistola di Cassiodoro è l'unica fonte che ne parla. A rendere questa lettera attendibile è anche il ritrovamento dei resti di una fortificazione databile a un periodo tra il VI e l'VIII secolo: forse una fortificazione che servì come prigione per gli esiliati, dunque anche per Giovino, nel caso dell'epistola?⁷⁸⁰

Anche le testimonianze letterarie aiutano a mostrare che l'isola di Vulcano potesse essere stata luogo di insediamento anche se per brevi periodi. Tito Livio scrisse che durante l'anno 218 a. C., in piena guerra punica, Annibale inviò venti quinquere in Sicilia, di cui otto a Vulcano, per compiere saccheggi⁷⁸¹.

Che Cassiodoro volesse riferirsi a Vulcano e non a Lipari è evidente anche dalla precisa descrizione dell'emersione dell'isola contenuta alla fine della lettera che riprende direttamente Orosio:

Memorant autem aevi pristini servatores hanc insulam ante aliquot annos undarum rupto terrore imitus erupisse, cum

l'estrazione di allume sembra essere intensa nel VI secolo, in coincidenza con le eruzioni del monte Pelato a Lipari, che causò l'abbandono delle miniere.

⁷⁷⁶CTh VII.18.1; CTh XII.1.6; D XLVII.14.2; cfr. Hillner, *Prison, punishment*, p. 200; Neri, *I marginali*, p.480.

⁷⁷⁷CTh XV.8.2; Neri, *I marginali*, p. 480.

⁷⁷⁸D XLVIII.8.1; D XLVIII.8.16; D XLVIII.8.17; Tantillo, *Varie. Commento*, p. 289.

⁷⁷⁹*Supra*, p. 225; Tantillo, *Varie*, p. 289.

⁷⁸⁰Giustolisi, *Vulcano*, p. 52; sulla prigionia in esilio cfr Hillner, *Confined exile*, 398- 405, in cui vengono elencati casi di prigionia durante l'esilio.

⁷⁸¹*Annal.* XXI, 49, 2, in Tite Live, *Histoire Romaine. Livre XXI*, ed. Paul Jal, Vol. XI, Paris, Les belles lettres, 1988, p. 60: «*Viginti quinquere cum mille armatis ad depopulandam oram Italiae a Carthaginensibus missae; novem Liparas, octo ad insulam Volcani tenuerunt, tres in fretum avertit aestus*»

*Hannibal apud Prusiam Bithyniae regem veneno secum ipse pugnavit ne tantus dux ad Romanorum ludibria perveniret*⁷⁸².

Risulta ampio il bacino letterario che l'autore prese come modello e che risale non solo alla letteratura cristiana, ma anche pagana⁷⁸³. Tra i primi è da ricordare Orosio (375-420), che nella sua opera, le *Historiae adversus paganos*, parlò dell'emersione dell'isola⁷⁸⁴. Tra i secondi si ricordi sempre Tito Livio⁷⁸⁵ e Plinio il Vecchio⁷⁸⁶.

Proseguendo con la lettera, si mostra interessante la descrizione dell'isola di Vulcano che assomiglia a un vero e proprio inferno:

*Careat proinde patrio foco cum exitiabili victurus incendio, ubi viscera terrae non deficiunt cum tot saeculis augite concumantur. Flamma liquide ista terrena, quae alicuius corporis imminutione nutritur, si non absumit, extinguitur: ardet continue inter undas medias montis quantitas indefecta, nec imminuit quod resolvi posse sentitur, scilicet quia naturae inextricabilis potentia tantum cremanti cauti bus reponit quantum illi vorax ignis ademerit. Nam quemadmodum saxa incolumia permanerent si semper inadiuvata decoquerent? Potentia liquide divina sic de contrariis rebus miraculum facit esse perpetuum ut palam consumpta occultissimis instauret aumenti quae vult temporibus stare diuturnis. Verum, cum et alii montes motibus vaporatis exaestuent, nullus similis appellatione censetur: aestimandum quia gravius succenditur qui Vulcani nomine nuncupatur*⁷⁸⁷.

⁷⁸²Ep. III, 47, p. 60.

⁷⁸³Sull'utilizzo degli autori pagani e cristiani cfr. Gasti, *Spunti in materia*, pp. 133- 135.

⁷⁸⁴Or. Hist. IV, 20, 30 in Orosius Paulus, *Historiarum adversus paganos*, ed. Zangemeister, Hildesheim, 1967, p. 267.: «In Sicilia tunc Vulcani insula, quae ante non fuerat, repente mari edita cum miraculo omnium usque ad nunc manet».

⁷⁸⁵Annal. XXXIX, 56, 6, in Tite Live, *Histoire romaine. Livre XXXIX*, éd. Anne- Marie Adam, Vol. XXIX, Paris, Les belles lettres, 1994, p.86: «Supplicatio extremo anno fuit prodigiorum causa quod sanguine per biduum pluvisse in area Concordiae satis credebant nuntiatumque erat haud procul Sicilia insulam quae non ante fuerat novam editam e mari esse».

⁷⁸⁶Nat. hist. II, 89, 88, in Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle. Livre II*, ed. Jean Beaujeu, Paris, Les belles lettres, 1950, p.90:«Ante nos et iuxta Italiam inter Aeolias insulas, item iuxta Cretam emersit MM.D passuum una cum calidis fontibus, altera Olympiadis CLXIII anno tertio in Tusco sinu, flagrans haec violento cum flatu, proditurque memoriae, magna circa eam multitudine piscium fluitante confestim expirasse quibus ex his cibus fuisset».

⁷⁸⁷Ep. III, 47, pp. 60- 61: «Sia privato del focolare patrio e destinato a vivere insieme a un esiziale incendio, ove le viscere della terra non si esauriscono nonostante si consumino senza posa da tanti secoli. La fiamma terrena, in effetti, alimentandosi del deperimento di qualche corpo, se non ha nulla da assumere, si estingue:

In questo lungo passo sono presenti tutti gli elementi che rendono l'isola di Vulcano molto simile all'inferno e che riflettono una reiterazione della pena terrena anche nell'aldilà, rappresentato dal fuoco eterno dell'isola di Vulcano, appunto: la condanna che colpì Giovino, infatti, si sarebbe riproposta anche nel mondo ultraterreno. Per prima cosa Cassiodoro sottolineò l'origine divina della fiamma del vulcano che permetteva a essa di non estinguersi e che viene riassunta nei termini di *divina potentia*. Cassiodoro sottolineò la caratteristica del fuoco eterno riprendendo la tradizione di Agostino e la retorica del *locus horridus*⁷⁸⁸: infatti la fiamma del vulcano di questa isola non si estingueva, nonostante bruciasse il monte che la conteneva da tanti secoli⁷⁸⁹. E il miracolo divino consisteva proprio in questo, nel mantenere quella *terrena flamma* che «*Ardet continue inter undas medias montis*», sempre intatta senza dissiparsi. Nell'epistola si mescolano sia termini che rimandano al campo semantico dell'inferno, come si è appena visto, sia al campo lessicale della giustizia e che riguardano il crimine e la condanna del curiale Giovino:

*Mittatur ergo reus capitis in locum praedictum. Vivus careat quo
utimur mundo, de quo alterum crudeliter fugavit exitio, quando
superstes recipit quod eventu mortis inflixit*⁷⁹⁰.

L'uso del linguaggio legato al mondo della giustizia sovrapposto a quello relativo all'aldilà permise di sottolineare che il crimine di omicidio di cui si macchiò Giovino non solo avrebbe avuto come conseguenza del suo gesto l'allontanamento e la privazione del mondo terreno ma anche l'esclusione dal paradiso nell'aldilà, condannando la propria anima a una dannazione perpetua.

arde invece senza sosta in mezzo alle onde quel monte con massa sempre intatta, né diminuisce ciò che potrebbe dissiparsi. Di certo la potenza impenetrabile della natura ripone altrettanto nutrimento nelle rocce di quanto gliene sottrae il fuoco vorace. Infatti, come potrebbero mai rimanere integre quelle rocce se esse bruciassero sempre senza alcun apporto? La potenza divina rende così perpetuo il prodigio grazie a cose opposte: quanto ella desidera duri imperituro nei tempi si consuma apertamente ma si rinnova grazie a ben celati apporti. Invero, benché anche altri monti fremano tra ribollimenti e vapori, non se ne annovera alcuno con simile nome: bisogna credere che se quello si chiama Vulcano, è perché brucia dal profondo con maggior violenza».

⁷⁸⁸Gasti, *Spunti in materia*, p. 144.

⁷⁸⁹Sull'utilizzo della Sicilia da parte di Agostino si è parlato sopra: *supra*, p. 222.

⁷⁹⁰Ep. III, 47, p. 60: «Il colpevole sia dunque inviato in questo luogo suddetto. Sia privato da vivo del mondo che noi abitiamo, da cui crudelmente cacciò un altro uomo, affinché riceva superstite ciò che inflisse con il provocare la morte».

In questo modo Cassiodoro effettuò un collegamento tra il mondo terreno e quello ultraterreno, una sovrapposizione di questi due piani, per cui gli atti compiuti in vita avrebbero avuto ripercussioni anche dopo la morte, cosicché la giustizia divina confermava quella terrena: non solo Giovino fu esiliato a Vulcano, ma questa isola, descritta come l'inferno, avrebbe rappresentato anche l'inevitabile destino dell'eterna punizione che avrebbe subito il curiale a causa del suo peccato di omicidio. Sarebbe interessante comprendere ulteriormente il motivo principale di questo parallelismo con l'inferno da parte di Cassiodoro. Forse Teoderico/ Cassiodoro volle mostrare un controllo dell'autorità regia sull'aldilà? Difficile affermarlo con certezza, così come è difficile sapere se Giovino sia stato esiliato effettivamente a Vulcano, implicando, dunque, l'abitabilità di quest'isola. Di questo curiale non si sa nulla, viene nominato solo in questa lettera di Cassiodoro, cosa che rende ancora più complicato ricostruirne la carriera. Il mio scopo è stato piuttosto quello di mostrare come Cassiodoro abbia ripreso una tradizione antica che ruotava attorno ai vulcani siciliani per farla propria e utilizzarla per descrivere l'isola di Vulcano come un luogo inospitale, come un inferno, e renderla più convincente anche grazie all'impiego di un linguaggio appartenente alla semantica dell'inferno.

Ritorniamo a Gregorio Magno. Nella rielaborazione della tradizione cristiana che è stata ripresa, il pontefice tentò di creare un parallelismo tra l'inferno e l'istituzione dell'esilio? Se al capitolo 31 cita esplicitamente Vulcano, al 36 parla di *insulae eius terrae*, cosa che mi lascia presumere si riferisca alle isole che circondano la Sicilia, ossia il complesso delle Eolie.

L'istituzione dell'esilio dall'età imperiale alla tarda antichità subì dei cambiamenti riguardanti soprattutto la sua funzione. Nella giurisdizione romana l'isola fu utilizzata come sede d'esilio soprattutto nei primi tre secoli d'impero nei confronti dei cittadini più abbienti, non perché considerata come un luogo sicuro, da cui era difficile scappare, ma perché, nel suscitare un senso di alienazione, convinceva l'esiliato a percepire se stesso come lontano da Roma, a convincerlo di avere perduto la cultura romana e la qualità della vita di cui un membro dell'alta società aveva sempre usufruito⁷⁹¹. Tuttavia a partire dal IV secolo, in particolare con Costantino, l'isola venne utilizzata meno, sebbene l'imperatore si potesse riservare la scelta di utilizzarla⁷⁹²: l'espressione *in insulam* che si ritrova nelle leggi dell'epoca non implicava che il condannato fosse necessariamente inviato in un'isola, ma indicava un luogo dove il condannato vivesse lontano da tutti e privato di servizi e comfort,

⁷⁹¹Hillner, *Prison, punishment*, pp. 194-197; sull'esilio e sulle diverse accezioni che esso assumeva tra l'età imperiale e quella tardo imperiale cfr. anche Hillner, *Confined exile*, pp. 385-434; Delmaire, *Exil, relegation*, pp. 115-132; Riviere, *L'interdictio aqua et igni*, pp. 47-113.

⁷⁹²D XLVIII.22.5; D. XLVIII. 22. 6

in modo da sentirsi isolato⁷⁹³. Inoltre la condanna all'esilio rappresentava una forma di segregazione dalla comunità che, in questo modo, escludeva e allontanava una minaccia da una società che aveva bisogno di essere protetta⁷⁹⁴.

L'istituzione dell'esilio, dunque, aiutò Gregorio Magno a spiegare due aspetti connessi tra loro: i luoghi in cui ubicare l'inferno e la condizione delle anime. Se l'isola di Vulcano fu una destinazione d'esilio, come abbiamo visto dalla lettera di Cassiodoro, è possibile comprendere meglio l'utilizzo di questa come sede dell'inferno da parte del pontefice. All'interno di questo inferno, ubicato nelle isole siciliane, destinazione ultima di Stefano ed Eumorfio, le anime avrebbero vissuto in una condizione di eterna esclusione da qualsiasi possibilità di salvezza al momento del Giudizio Universale. Queste anime erano paragonate ai prigionieri nelle carceri: lo si è visto nel caso del sovrintendente Pietro che era punito *religatus magno ferro*⁷⁹⁵. L'uso della semantica del diritto e il sistema carcerario servirono nel conferire all'inferno l'identità di luogo punitivo⁷⁹⁶. Nel caso delle anime di Stefano ed Eumorfio, inoltre, è interessante notare un altro aspetto concernente lo spostamento delle anime: Eumorfio, infatti, afferma «*Ecce navis parata est ut ad Siciliam duci debeamus*»⁷⁹⁷. L'espressione *debeamus duci*, con il verbo al passivo, sembra indicare uno spostamento subito, quasi forzato, senza alcuna volontà da parte dei diretti interessati. Inoltre, il loro trasferimento verso le isole doveva partire da Roma, se così intendiamo l'*hac urbe* del paragrafo 7⁷⁹⁸. Il parallelismo dell'inferno con la condanna all'esilio appare più evidente, dal momento che da un luogo urbano, che rappresentava la buona comunità, le anime venivano condotte in un altro che era sostanzialmente preda dei fenomeni naturali incontrollabili, le eruzioni vulcaniche, appunto⁷⁹⁹. Lo spostamento da Roma, luogo dove era ubicato il centro religioso più importante ossia la chiesa, verso le isole siciliane, luogo di una natura incontrollabile, servì ad accentuare l'idea dell'inferno come la sede ultima dell'esclusione e della reclusione, in cui le anime erano condannate a vivere separate dalla comunità celeste in uno stato di eterna solitudine e isolamento.

⁷⁹³Hillner, *Confined Exile*, p. 396: i governatori delle provincie avevano il permesso di bandire in luoghi che avevano una quantità scarsa di isole; in Egitto la *relegatio in insulam* venne intesa come una relegazione in un'oasi. L'imperatore poteva comunque scegliere un'isola come luogo di relegazione se lo desiderava; Hillner, *Prison, punishment*, p. 212: molti luoghi potevano trovarsi anche ai margini dell'impero o in regioni considerate a rischio a causa delle ribellioni interne

⁷⁹⁴*Ibidem*, pp. 214- 215.

⁷⁹⁵*Dial.* IV, 37, 11, p. 132; *supra*, pp. 210- 211.

⁷⁹⁶Circa l'associazione dell'inferno con il carcere cfr. *supra*, pp. 87- 90.

⁷⁹⁷*Dial.* IV, 36, 8, p. 120.

⁷⁹⁸*Dial.* IV, 36, 7, p. 120.

⁷⁹⁹Sull'idea dell'espulsione dalla comunità urbana trasmessa nelle leggi cfr. Hillner, *Prison, punishment*, pp. 214- 215.

Ma c'è un altro dato interessante. Il complesso delle Eolie non si trovava isolato lontano dalla terra ferma, ma era piuttosto vicino alla Sicilia. Questa regione, inoltre, non solo era sotto l'amministrazione imperiale, ma faceva parte del patrimonio del papa stesso. Questa terra era la principale fonte di approvvigionamento di grano per Roma, in particolare dopo che la conquista vandala del 429 dell'Africa, la principale terra di esportazione del grano, aveva cambiato le rotte dei rifornimenti, dirottandole in Sicilia⁸⁰⁰. Il pontefice fece uno sforzo ingente per assicurare una corretta amministrazione al territorio, per impedire che venisse amministrato da personalità corrotte o inadeguate. Per questo motivo, uno dei primi atti compiuti da Gregorio fu quello di eleggere il suddiacono Pietro come rettore del patrimonio della Chiesa in Sicilia⁸⁰¹. Quindi chiese ai vescovi di riunirsi una volta all'anno per un sinodo a Catania o a Siracusa per discutere delle necessità che riguardavano l'isola, come l'aiuto ai poveri e agli oppressi⁸⁰². Gregorio, in generale, si occupò di diverse questioni, dei problemi amministrativi, dei comportamenti sbagliati degli ecclesiastici che venivano condannati e rimossi dalla loro funzione, delle vessazioni compiute, in diversi casi, dall'amministrazione bizantina e delle questioni religiose, come la presenza di residui di paganesimo e di culti non ortodossi nell'isola⁸⁰³.

Tuttavia la Sicilia non era solo parte del patrimonio di San Pietro, ma era parte dei domini bizantini. In seguito alla guerra greco-gotica, terminata nel 554 con l'estensione della *prammatica sanctio* a tutta la penisola, l'isola divenne un dominio dell'imperatore. Questo fatto provocò un allontanamento della Sicilia, sotto un punto di vista politico e religioso, dall'Italia verso Bisanzio. Erano, infatti, presenti culti e costumi orientali, come il matrimonio dei suddiaconi, contro i quali Gregorio si scagliò in una lettera inviata a Pietro nel maggio 591, prescrivendo a quest'ultimo di non ordinare alcun suddiacono che non volesse rispettare il voto di castità⁸⁰⁴. Giustiniano, inoltre, con la Novella numero 75

⁸⁰⁰Cracco- Ruggini., *La Sicilia tardo antica*, pp. 243- 269.

⁸⁰¹*Ep. I, 1, p. 1: «Quamobrem Petro, subdiacono sedis nostrae, intra provinciam Siciliam vices nostras, Deo auxiliante, commisimus. Nec enim de eius actibus dubitare possumus cui, Deo auxiliante, totum nostrae ecclesiae noscimus patrimonium commisse».*

⁸⁰²*Ep. I, 1, rr. 10- 17, p. 1 : « Illud quoque fieri debere perspeximus ut semel per annum ad Syracusanam sive Cathensium civitatem universaliter honore quo dignum est, sicut aidem iussimus, fraternitas vestra conveniat, quatenus quae ad utilitatem provinciae ipsius eccleiarumque pertinent sive ad necessitatem pauperum oppressorumque sublevandam vel admonitionem omnium atque quorum excessus contingerit demonstrari, congrua cum eodem Petro, subdiacono sedis nostrae, debeatis moderatione disponere ».*

⁸⁰³Sulla gestione del patrimonio di Sicilia da parte di Gregorio Magno cfr. Boesch- Gajano, *Grégoire le Grand*, pp. 69- 74; Rizzo, *Il vissuto religioso*, pp. 411- 435; Cracco Ruggini, *La Sicilia tardo antica*, pp. 259- 261.

⁸⁰⁴*Ep. I, 42, p. 54: «Unde videtur mihi ut a praesenti die episcopis omnibus dicatur ut nullum facere subdiaconum praesumant, nisi qui se victurum caste promiserit» (dunque mi sembra giusto che da questo momento di deve intimare ai vescovi di non osare ordinare nessun suddiacono, se questo nn promette di mantenere la castità); Rizzo, *Il vissuto religioso*, p. 426; Cracco Ruggini., *La Sicilia tardo antica*, pp 254- 256.*

aveva reso la Sicilia un appannaggio dell'autorità imperiale, provocando una progressiva esclusione della grande aristocrazia romana che abitava l'isola dall'amministrazione di quest'ultima⁸⁰⁵. Mi chiedo, dunque, se l'idea dell'ubicazione dell'inferno in Sicilia, sistematizzata, come si è visto, attraverso una rielaborazione della tradizione tardo antica, possa essere nata anche per cercare di dimostrare il primato del pontefice di Roma sulla chiesa di Costantinopoli, superiorità che venne peraltro ribadita nel concilio di Calcedonia del 451⁸⁰⁶. Durante lo scontro con Giovanni, patriarca di Costantinopoli, il quale si diede l'appellativo di «ecumenico», e contro il quale Gregorio intervenne con decisione, il pontefice non mancò di definire il tentativo di appropriazione di questo titolo come una *temptatio diabolica*⁸⁰⁷, paragonandolo, dunque, alla superbia il peccato peggiore di tutti⁸⁰⁸. Gregorio ribadì al patriarca come la dignità di chiesa universale fosse stata attribuita dal concilio di Calcedonia alla chiesa di Roma e, nonostante ciò, il suo vescovo non osò mai appropriarsi di un *temerarium nomen*⁸⁰⁹.

Il pubblico dei *Dialogi* era vasto, come già specificato⁸¹⁰. La strutturazione dell'aldilà e dell'inferno all'interno dei *Dialogi* fu funzionale non soltanto alla dimostrazione dell'esistenza della vita dell'anima dopo la morte, e del pericolo

⁸⁰⁵Nov. LXXV, Cracco-Ruggini, *La Sicilia tardo antica*, p. 264.

⁸⁰⁶Sull'idea di Gregorio circa l'affermazione di una chiesa universale verso l'Oriente cfr. Boesch-Gajano, *Tra Oriente e Occidente*, pp. 6, 8-11; Boesch-Gajano, *Gregorio Magno*, pp. 73-76.

⁸⁰⁷Ep. V, 41, p.: «Oportet ergo ut constanter ac sine praeiudicio servetis, sicut accepistis, ecclesias et nihil sibi in vobis haec temptatio diabolicae usurpationis ascribat».

⁸⁰⁸Ep. V, 44, in S. Gregorii Magni, *Registrum epistularium. Libri I- VII*, Turnhout, CCLL, vol. CXL, Brepols, 1982, pp. 330-331: diretta al patriarca di Costantinopoli, Gregorio non solo minaccia quest'ultimo dell'imminente giudizio divino per invitarlo a cambiare comportamento, ma lo invita a comportarsi con umiltà, dal momento che ha peccato di superbia: «Perpende, rogo, quia in hac praesumptione temeraria pax totius turbatur ecclesiae et gratiae contradicitur communiter omnibus effusae. In qua nimirum ipse tantum crescere poteris, quantum penes te ipsum decreveris, tamtunc maior efficeris, quantum te a superbis et stulti vocabuli usurpatione restringis, atque in tantum proficis, quantum tibi non studueris derogando, fratribus arrogare»; Ep. V, 37, p. 310: nella lettera inviata all'imperatore Maurizio, Gregorio si lamenta del comportamento del patriarca Giovanni, che ancora una volta viene accusato di superbia: «Ille coercendus est qui sanctae universali ecclesiae iniuriam facit, qui corde tumet, qui gaudere de nomine singularitatis appetit, qui honori quoque vestri imperii se per privatum vocabulum superponit»; Ep. V, 39, p. 316: anche all'imperatrice Gregorio deplora il comportamento di Giovanni -vedendo in questo gesto un preannuncio dell'avvento dell'Anticristo- invitandola a non permettere una usurpazione del genere: «Triste tamen valde est ut patienter feratur quatenus, despectis omnibus, praedictus frater et coepiscopus meus solus conetur appellari episcopus. Sed in hac eius superbia quid aliud nisi propinqua iam Antichristi esse tempora designatur? Quia illum videlicet imitatur qui, spreto in sociali gaudio angelorum legionibus, ad culmen conatus est singularitatis erumpere dicens: Super astra caeli exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis, ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo. Unde per omnipotentem Dominum rogo ne pietatis vestrae tempora permittatis unius hominis elatione maculari neque tam perverso vocabulo ullum quoquo modo praebeat assensum»; sul peccato di superbia cfr. *supra*, p. 210.

⁸⁰⁹Ep. V, 44, p. 332: «Numquidnam non, sicut vestra fraternitatis novit, per venerandum Chalcedonense concilium huius apostolicae sedis antistites, cui Deo disponente deservio, universales oblato honore vocati sunt? Sed tamen nullus umquam tali vocabulo appellari voluit, nullus sibi hoc temerarium nomen arripuit, ne, si sibi in pontificatus gradu gloriam singularitatis arriperet, hanc omnibus fratribus denegasse videretur».

⁸¹⁰*Supra*, pp. 184-185.

dell'inferno, ma anche in un'appropriazione della chiesa di quella che è stata definita "economy of the afterlife"⁸¹¹. Negare l'esistenza delle pene dell'inferno significava rendere vana qualsiasi offerta e preghiera per i morti⁸¹². Illustrare una geografia definita e ubicare l'inferno in un luogo non solo territorio imperiale, ma anche parte dei possedimenti pontifici, implicava la possibilità di avere un controllo sulla definizione dell'aldilà, così da convincere il vasto uditorio dell'opera.

Per concludere questa parte, Gregorio Magno, nella costruzione dell'inferno mise insieme la tradizione precedente e la rielaborò, compiendo un ulteriore passo in avanti rispetto agli altri autori che utilizzarono il fuoco dei vulcani come esempio illustrativo di quello infernale. Gregorio, infatti, si servì di diversi modelli per inserirli insieme, costruire e dare simbolicamente un luogo all'inferno, presso le isole Eolie: non solo i vulcani di questa regione costituivano la prova dell'esistenza di un fuoco che non consumava i monti dall'interno, ma esattamente al loro interno, proprio lì si aprivano le bocche dei tormenti, quell'inferno in cui vennero scaraventati Teoderico e tutti i peccatori. Accanto alla figura dei vulcani eruttanti fuoco che davano l'idea dell'incontrollabilità della natura, Gregorio si servì di altri concetti che rimandavano all'istituzione giuridica dell'esilio, alla funzione dell'isola come destinazione, che servirono a rimarcare la condizione di solitudine e di esclusione eterna dalla città celeste che le anime pativano insieme alle sofferenze inferte dall'eterna punizione del fuoco.

Pertanto, concludendo con le parole di Gregorio, con cui è cominciato questo lungo paragrafo, circa l'ubicazione dell'inferno⁸¹³, se il pontefice intendeva riferirsi ai soli luoghi infernali, come richiesto da Pietro⁸¹⁴, si può affermare che l'idea dell'ubicazione dell'inferno superiore sulla terra riprenda quanto specificato da Agostino nella spiegazione al salmo numero 85⁸¹⁵, e che l'inferno fosse la vita dell'uomo sulla terra, mentre quello inferiore si presentasse come l'inferno vero e proprio. I vulcani delle isole Eolie che rappresentavano l'ingresso all'inferno, non solo potevano essere il simbolo del peccato che rendeva la vita degli uomini infelice, un inferno, ma anche l'inferno come luogo dell'aldilà che vedeva le sue bocche ampliarsi in vista della fine del mondo prossima a manifestarsi⁸¹⁶. La vita infernale che ciascun uomo attraversava a causa del peccato, poteva

⁸¹¹Dal Santo, *Debating the Saints' Cult*, p. 37.

⁸¹²*Idem.*

⁸¹³*Dial.* IV, 44, pp. 156- 158; *supra*, p. 199.

⁸¹⁴*Dial.* IV, 43, p. 156: «*Sed quaeso, quia paulo superius sermo de locis poenalibus inferni versabatur, ubinam esse infernum putamus?*».

⁸¹⁵*Supra*, pp. 125- 128.

⁸¹⁶*Dial.* IV, 36, 12, p. 122: «*Quanto certum est illuc amplius exurendos collegi, tanto eadem tormentorum loca amplius videantur aperiri*».

essere naturalmente superata, anche in vista del raggiungimento della vita eterna, grazie alla penitenza e al compimento di buone opere.

7.4 Le terme: una prima dimostrazione dell'esistenza del purgatorio?

All'interno dei *Dialogi* viene dato ampio spazio alla teorizzazione dell'inferno, dei suoi luoghi e della punizione delle anime. Nella riflessione di Gregorio Magno ci fu spazio anche per la teorizzazione del purgatorio? Nell'opera sono menzionati due episodi che possono essere indicatori di una concezione della pena purificatrice, illustrando una tripartizione dell'aldilà. Sono citati ai capitoli 42 e 57 ed entrambi vengono inseriti all'interno della riflessione sulla purificazione delle anime dopo la morte.

In questi anni l'argomento della nascita del purgatorio come luogo dell'aldilà è stato al centro del dibattito di parte della storiografia, sin da quando nel 1981 venne pubblicato lo studio di Jacques Le Goff sulla nascita del purgatorio, portando ad affermare che questo luogo si impose nelle riflessioni a partire dall'VIII secolo, non prima⁸¹⁷.

Il capitolo 42 tratta di un certo Pascasio, diacono di Roma e uomo di provata misericordia che, nella controversia che oppose Simmaco a Lorenzo, secondo Gregorio, si schierò dalla parte sbagliata scegliendo di parteggiare a favore di Lorenzo. Alla morte di papa Anastasio, avvenuta nel 498, l'elezione di Simmaco venne contestata per l'accusa di immoralità rivolta a quest'ultimo, tanto da essere eletto Lorenzo, arciprete di Santa Prassede a Roma. Il momento più violento si ebbe nel 502, quando al sinodo che respinse le accuse che furono fatte in quegli anni contro Simmaco, grazie anche all'azione di Ennodio di Pavia, risposero i partigiani di Lorenzo che contestarono questa decisione⁸¹⁸.

Gregorio Magno ambientò la visione molto tempo dopo la morte di Pascasio, collocabile tra il 511 e il 514⁸¹⁹, quando il vescovo Germano di Capua, il cui episcopato si svolse tra il 519 e il 540, si recò presso le terme Angulane per dei bagni terapeutici. Alle terme trovò l'anima del vescovo Pascasio che scontava la pena per il suo supporto a Lorenzo:

Qui (Germanus) ingressus easdem termas, praedictum Pascasium diaconum stantem et obsequentem in caloribus invenit. Quo viso vehementer extimuit, et quid illic tantus vir faceret inquisivit. Cui ille respondit: « Pro nulla alia causa in hoc poenali loco

⁸¹⁷ Le Goff, *La naissance du purgatoire*, pp. 125- 126: l'autore parlò di esistenza del purgatorio solo a partire dal XII secolo. Claude Carozzi retrodatò la sua affermazione nell'VIII secolo: Carozzi, *La géographie de l'au-delà*, p.p. 479- 480; dello stesso avviso anche Isabel Moreira: Moreira, *Heaven's purge*, pp. 147- 176.

⁸¹⁸ Sulla controversia che vide contrapposti Simmaco e Lorenzo cfr. Giovanni, *La contribution épistolaire*, pp. 246- 250

⁸¹⁹ *Dial.* IV, 42, n.2, p. 153: il 514 è l'anno della morte di papa Simmaco.

*deputatus sum, nisi quia in parte Laurenti contra Symmachum
sensi*⁸²⁰.

La situazione di Pascasio era quella di trovarsi *in caloribus* ossia tra i vapori curativi che rappresentavano una delle caratteristiche principali delle terme. È interessante notare il contrasto tra il motivo che spinse il vescovo Germano a recarsi alle terme, ossia ritrovare la salute del corpo: infatti i «*Medici pro corporis salute dictaverunt, ut in Angulanis termis lavari debuisset*»; e la situazione di Pascasio che ammise di trovarsi in un *poenali loco*.

Pascasio dovette purificare la sua anima dal peccato commesso, fatto che gli avrebbe permesso di raggiungere la salvezza anche grazie all'aiuto delle preghiere. L'episodio su Pascasio può essere una spiegazione a quello relativo al fuoco purgatorio⁸²¹. Il capitolo 41 è una risposta a una domanda di Pietro che chiese a Gregorio se nell'aldilà potesse esistere un fuoco purificatore:

*Discere velim si post mortem purgatorius ignis esse credendus
est*⁸²².

Seguì la risposta di Gregorio:

*Sed tamen de quibusdam levibus culpis esse ante iudicium
purgatorius ignis credendum est, pro eo quod veritas dicit quia si
quis in sancto Spiritu blasphemiam dixerit, neque in hoc saeculo
remittetur ei, neque in futuro. In qua sententia datur intellegi
quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam vero in futuro posse
laxari*⁸²³.

Non solo Gregorio rispose affermativamente alla domanda di Pietro, ma fu certo che un fuoco purgatorio purificasse e salvasse le anime che commisero peccati leggeri: con il

⁸²⁰*Dial.* IV, 42, 3, p. 152: «E questi (Germano), entrato in queste terme medesime, vide il suddetto diacono Pascasio, stante e ossequente tra i caldi. A tale visione il vescovo rimase interdetto (si spaventò) e chiese che cosa facesse lì un uomo della sua levatura. Pascasio rispose: « per nessu'altra ragione sono stato destinato in questo luogo di pena se non per aver preso le parti di Loranzo contro Simmaco».

⁸²¹Dal Santo, *Debating cult of Saints*, pp. 119- 121; Carozzi., *Le voyage de l'âme*, pp. 49- 50; Le Goff, *La naissance du purgatoire*, pp. 125- 126.

⁸²²*Dial.* IV, 40, 13, p. 147: «Vorrei capire se si debba credere che dopo la morte ci sia un fuoco purgatorio».

⁸²³*Dial.* IV, 41, 3, p. 148: «Ma tuttavia dobbiamo credere che per alcune colpe lievi ci sia un fuoco purgatorio prima del giudizio, per questo la Verità dice che se qualcuno pronuncia una bestemmia contro lo Spirito Santo, non gli sarà perdonata, né in questo secolo, né in quello futuro. Questa affermazione lascia capire che le colpe possono essere perdonate alcune in questo secolo, altre in quello futuro» .

gerundivo *credendum est*, Gregorio volle ribadire con certezza l'esistenza del fuoco purgatorio e discostarsi dal pensiero di Agostino che, al contrario, si mostrò incerto. Quest'ultimo definì il fuoco purgatorio di cui parlava Paolo nell'epistola ai Corinzi⁸²⁴ come una metafora che indicava una prova delle tribolazioni che l'uomo doveva attraversare in vita⁸²⁵. Per ciò che riguardava la possibilità circa l'esistenza del fuoco purificatore nell'aldilà, Agostino non negò del tutto la sua esistenza, tuttavia, spettava a Dio giudicare circa la salvezza poiché, sebbene si cercasse di migliorare la propria vita con le elemosine o la penitenza, questo non sarebbe bastato alla purificazione e, dunque, alla salvezza⁸²⁶. Se da un lato, Gregorio ammise l'esistenza del fuoco purificatore come metafora delle tribolazioni vissute sulla terra, dall'altro affermò con certezza l'esistenza della purificazione dopo la morte⁸²⁷.

Naturalmente non tutti i peccati potevano essere perdonati, come Gregorio spiegò più avanti, ma solo alcuni sarebbero rientrati nella purificazione:

*Sicut est assiduus otiosus sermo, immoderatus risus, vel peccatum curae rei familiaris, quae vix sine culpa vel ab ipsis agitur, qui cupam qualiter declinare debeant sciunt, aut in non gravibus rebus error ignorantiae*⁸²⁸.

Tra i peccati perdonabili è anche elencato quello di cui si macchiò Pascasio, ossia l'aver parteggiato per Lorenzo e non per Simmaco: per Gregorio, infatti, era da ritenere non grave, perché, sebbene il diacono avesse sostenuto la parte sbagliata, tale errore fu commesso in buona fede, per ignoranza:

⁸²⁴I Cor. III, 16: «*Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem*».

⁸²⁵*Ench.* XVIII, 68, p. 225.

⁸²⁶*Ench.* XVIII, 69- XIX, 70, pp. 226- 229; vasta si presenta la storiografia sul fuoco purgatorio nel pensiero di Agostino. Cito i titoli principali: Ntedika, *L'évolution de la doctrine du purgatoire*, in cui l'autore si mostra favorevole all'esistenza del fuoco purgatorio; Le Goff, *La naissance du purgatoire*, pp. 74- 90: Le Goff rimase più scettico e ritenne come nelle opere di Agostino non era chiaro se si parlasse di fuoco purgatorio; Moreira, *Heaven's Purge*, p. 32, secondo la quale la natura del fuoco era punitiva e la purificazione si sarebbe manifestata solo al momento del giudizio; sulla doppia natura del fuoco, punitivo e di prova, che avrebbe potuto influenzare la concezione del fuoco nell'aldilà rinvio a Bougard, *Le feu de la justice et le feu de l'épreuve*, pp. 389- 432.

⁸²⁷*Dial.* IV, 41, 5, p. 150 «*Quamvis hoc de igne tribulationis in hac nobis vita adhibito possit intellegi*»; Dal Santo M., *Debating cult of Saints*, p. 120.

⁸²⁸*Dial.*, IV, 41, 4, p. 148: «Come l'abitudine al parlare ozioso, il riso smodato, o la preoccupazione eccessiva per gli affari domestici, ai quali è pressoché impossibile dedicarsi senza cadere in errore anche da parte di chi sa come evitare il peccato, ovvero l'errore di ignoranza in materia non grave».

*Quia enim non malitia, sed ignrantiae errore peccaverat, purgari post-mortem potuit a peccato*⁸²⁹.

Pascasio chiese a Germano di pregare per lui così da poter abbandonare il luogo in cui si trovava⁸³⁰. Gregorio ammise, dunque, l'efficacia delle preghiere in suffragio che permettevano ai defunti di ottenere la salvezza finale. Tuttavia non solo le preghiere erano un elemento fondamentale per il raggiungimento della vita eterna. Due storie spiegano questo concetto. Al capitolo 57 viene illustrata l'efficacia delle offerte per abbreviare la pena delle anime. Gregorio raccontò di avere appreso da Felice che un prete della chiesa di San Giovanni di *Cemtucellae* (l'odierna Civitavecchia) si era recato alle Terme Taurine, «*In quo aquae calidae vapores nimios faciunt*», per i bagni curativi⁸³¹. In questo luogo trovò uno sconosciuto sempre molto disponibile a rendersi utile, svolgendo mansioni come levargli i calzari dai piedi, porgergli, all'uscita dai bagni, l'asciugatoio⁸³². Poiché ciò si ripeteva, il prete per ringraziarlo decise di portargli due pani dell'offerta. Tuttavia lo sconosciuto non poté accettare per i motivi seguenti:

*Mihi ista quare das, pater? Iste panis sanctus est; ego nunc manducare non possum. Me etenim quem vides, aliquando loci huius dominus fui, sed pro culpis meis hic post mortem deputatus sum. Si autem mihi praestare vis, omnipotenti Deo pro me offer hunc panem, ut pro peccatis mei intevenias*⁸³³.

A causa dei suoi peccati lo sconosciuto, che si rivelò essere il proprietario del complesso termale, fu costretto a scontare la sua pena in quel luogo e non poté accettare l'offerta del pane santo perché non meritevole di mangiarlo. Tuttavia, se il prete avesse fatto penitenza e offerto il pane a Dio, dunque se avesse interceduto per lui, avrebbe

⁸²⁹*Dial.* IV, 42, 4, p. 152: «Poiché (Pascasio) non commise il peccato con malizia, ma peccò per un errore dovuto all'ignoranza, poté essere purificato dopo la morte».

⁸³⁰*Dial.* IV, 42, 3, p. 152: «*Sed quaeso te, pro me Domino deprecare, atque in hoc cognoscis quod exauditus sis, si huc rediens me non inveneris*».

⁸³¹*Dial.* IV, 57, 3, p. 184: «Dove le acque calde producono vapori notevoli».

⁸³²*Dial.* IV, 57, 4, p. 184.

⁸³³*Dial.* IV, 57, 6, p. 186: «Perché mi dai questo, padre? Questo pane è santo; in questo momento non posso mangiarlo. Io, che tu vedi, ero il proprietario di questo luogo, ma adesso, a causa dei miei peccati sono assegnato a questo luogo dopo la morte. Tuttavia, se vuoi prestarmi aiuto, offri questo pane per me a Dio onnipotente, in modo tale che tu possa intercedere per i miei peccati».

lasciato quel luogo per entrare in paradiso. Il sacerdote offrì l'ostia della salvezza e fece penitenza così, quando tornò alle terme, non trovò più l'anima⁸³⁴.

L'efficacia delle preghiere e delle offerte, tuttavia, era vincolata alla condotta della vita del soggetto: infatti, sempre nell'episodio che aveva Pascasio come protagonista, Gregorio affermò che:

*Quod tamen credendum est quia ex elemosinarum suarum largitate hoc obtinuit, ut nunc potuisset promereri veniam, cum iam nil posset operari*⁸³⁵.

Ancora una volta l'utilizzo del gerundio pone in evidenza la certezza della teoria proposta da Gregorio: fu soprattutto grazie alle sue elemosine che Pascasio poté salvarsi e, senza queste, le preghiere non avrebbero avuto effetto. L'importanza della condotta della vita per l'ottenimento della salvezza è un concetto che venne sviluppato anche in altre occasioni. Al capitolo 37, di cui ci si è già occupati, viene narrato un episodio che riguarda l'argomento della salvezza dell'anima, ma in questo caso in rapporto alla penitenza. Il pontefice racconta che il soldato protagonista della visione dell'aldilà, dopo aver visto il ponte che conduceva al paradiso per i meritevoli o all'inferno per i reprobì, vide l'anima di un uomo che, mentre tentava di attraversare il ponte, scivolò e fu al centro di una lotta tra angeli e demoni:

*Qui dum transire voluisse, eius pes lapsus est, et ex medio corpore iam extra pontem deiectus, a quibusdam teterrimis viris ex flumine surgentibus per coxas deorsum, atque a quibusdam albatis et speciosissimis viris coepit per brachia sursum trahit*⁸³⁶.

La delicata situazione dell'anima in bilico tra la dannazione e la salvezza viene rappresentata dalla lotta tra i demoni che cercavano di trascinarla *deorsum*, che significa in basso, in profondità, e gli angeli che cercavano di portarla *sursum*, verso l'alto e verso la salvezza. Questa immagine rappresenta l'incertezza di un'anima della quale non si

⁸³⁴ *Dial.* IV, 57, 7, pp. 186- 188.

⁸³⁵ *Dial.* IV, 42, 5, p. 154: «Tuttavia si deve credere che ottenne la salvezza grazie alla sua prodigalità nelle elemosine, affinché potesse meritare il perdono, poiché ormai egli non poteva più fare nulla».

⁸³⁶ *Dial.* IV, 37, 12, p. 132: «E questi, mentre cercava di attraversare il ponte, mise il piede in fallo, e, caduto per metà corpo dal ponte, iniziò a essere trascinato per le cosce verso il basso da terribili uomini che spuntavano da fiume, mentre iniziò a essere trascinato verso l'alto da altrettanti uomini vestiti di candide vesti».

conosceva con esattezza il destino *post- mortem* – e di ciò lo stesso Gregorio ammise l’ignoranza – perché la condotta di vita è stata incerta. La vita dell’anima protagonista di questo duello, infatti, non fu proprio esemplare: sebbene sia stata dedicata alle elemosine, tuttavia non ha rinunciato ai peccati della carne:

*Qua in re de eiusdem Stephani vita datur intellegi quia in eo mala carnis cum elemosinarum operazione certabant. Qui enim per coxam deorsum, per brachia trahebatur sursum, patet nimirum quia et elemsinas amaverat, et carnis vitiis perfecte non restiterat, quae eum deorsum trahebat*⁸³⁷.

Il secondo racconto è riportato sempre al capitolo 57 e dimostra l’efficacia delle offerte e delle messe per i morti. Essa narra la storia del monaco Giusto⁸³⁸, un medico sempre devoto e disponibile verso i suoi confratelli. Quando fu in punto di morte a causa di una malattia confessò al fratello Copioso, che lo assisteva, di possedere delle monete d’oro all’insaputa dei confratelli. Il fatto non poté essere celato ai monaci che trovarono il denaro. Gregorio, che in quel tempo dirigeva il monastero, ritenne l’accaduto una violazione della regola monastica e non poté non esprimere un giudizio. Diede allora agli altri monaci le seguenti disposizioni: nessuno era autorizzato ad avvicinarsi al morente per dargli parole di consolazione, mentre il fratello doveva fargli notare la gravità del peccato che aveva commesso. Questo avrebbe dovuto spingere Giusto, sul punto di morte, ad avere un rimorso per la colpa commessa che doveva rivelarsi purificatore:

*Sed cum in morte constitutus fratres quaesierit, ei suus frater carnalis dicat quia pro solidis, quos occulte habuit, a cunctis fratribus abominatus sit, ut saltem in morte se culpa sua mentem illius amaritudo transuerberet atque a peccato quod perpetravit purget*⁸³⁹.

⁸³⁷ *Dial. IV, 37, 13, p. 132: «Qua in re de eiusdem Stephani vita datur intellegi quia in eo mala carnis cum elemosinarum operazione certabant. Qui enim per coxam deorsum, per brachia trahebatur sursum, patet nimirum quia et elemsinas amaverat, et carnis vitiis perfecte non restiterat, quae eum deorsum trahebat».*

⁸³⁸ *Dial. IV, 57, 8- 17, pp. 188- 194.*

⁸³⁹ *Dial. IV, 57, 11, p. 190: «E quando, sul punto di morte, avrebbe chiesto dei suoi fratelli, il suo fratello gli risponda che, a causa delle monete che aveva nascosto, si è reso abominevole agli occhi dei suoi confratelli, affinché almeno una tale amarezza trafigga la sua anima e lo purifichi dal peccato che ha commesso».*

Gregorio utilizzò il verbo *purgare* indicando come gli atti compiuti dai confratelli nei suoi riguardi avrebbero spinto Giusto al pentimento e, dunque, a una purificazione del peccato che sarebbe iniziata prima di morire. Tuttavia, questa prima purificazione non avrebbe significato la salvezza immediata, poiché il peccato di cui Giusto si macchiò, quello di avarizia, fu molto grave. Infatti Gregorio ordinò che il suo cadavere fosse sepolto in un letamaio insieme alle tre monete d'oro⁸⁴⁰. L'intenzione era duplice dal momento che, da un lato, doveva rendere Giusto meritevole di perdono, per via dell'*amaritudo* che avrebbe provato nell'essere abbandonato dai suoi confratelli che non gli avrebbero elargito parole di consolazione in punto di morte, dall'altro doveva incutere il timore tra i monaci viventi delle conseguenze del peccato di avarizia⁸⁴¹. Queste indicazioni sortirono l'effetto sperato nel monaco Giusto che «*Potinus de reatu suo vehementer ingemuit*»⁸⁴². Dove si trovava Giusto, una volta che la sua anima lasciò il corpo? I monaci pensavano potesse trovarsi all'inferno, vista la loro diligenza nel mettere ogni singolo oggetto a disposizione della comunità⁸⁴³. Tuttavia non viene specificato il luogo esatto, ma il pontefice ammise che «*Diu est quod frater ille, qui defunctus est, igne cruciatur*», ossia che da lungo tempo era punito dal fuoco e che era giunto il momento di aiutarlo per poterlo salvare⁸⁴⁴: l'intento era quello di abbreviare la punizione che tormentava Giusto per poterlo salvare attraverso delle offerte che dovevano essere effettuate per trenta giorni. Passato questo tempo, Giusto apparve in visione al fratello che gli chiese quale sia stata la sorte della sua anima. A questa domanda Giusto rispose:

*Nunc usque male fui, sed iam modo bene sum, qui hodie
comunione recepi*⁸⁴⁵.

Non viene specificato dunque quale fosse la localizzazione di Giusto, se subisse il fuoco purificatore o il fuoco del tormento⁸⁴⁶. Tuttavia lungo il testo Gregorio mostrò la possibilità che Giusto potesse essere salvato: infatti il provvedimento dell'esclusione dal compianto dei monaci avrebbe spinto il morente a provare un pentimento tale da innescare

⁸⁴⁰ *Dial. IV, 57, 11, p. 190.*

⁸⁴¹ *Dial. IV, 57, 12, p. 190.*

⁸⁴² *Dial. IV, 57, 13, pp. 190- 191.*

⁸⁴³ *Dial. IV, 57, 14, p. 192.*

⁸⁴⁴ *Dial. IV, 57, 14, p. 192.*

⁸⁴⁵ *Dial. IV, 57, 15, p. 192:* «Fino a ora mi trovo nel male, ma ormai sono nel bene, oggi, infatti, ho ricevuto l'accoglienza tra i santi».

⁸⁴⁶ Sull'argomento Moreira, *Heaven's Purge*, p. 102.

il meccanismo della purificazione. Inoltre il pontefice era certo che le preghiere e le offerte svolte regolarmente per trenta giorni avrebbero salvato l'anima del monaco.

È possibile parlare di una teorizzazione del luogo del purgatorio nel pensiero di Gregorio Magno? Le Goff rimase scettico su questa posizione ritenendo che il pontefice accordò a questo argomento un interesse secondario, dal momento che preferì focalizzarsi sul fatto che dopo il Giudizio Universale ci sarebbero state solo due categorie: gli eletti e i reprob⁸⁴⁷. Diversi decenni più tardi anche Isabel Moreira nel suo studio sulla purificazione delle anime durante la tarda antichità ha affermato che la condizione dell'anima di Pascasio non poteva essere comparabile a una purificazione attraverso il fuoco, quanto piuttosto a una "degradazione" della sua condizione, per cui da esponente del clero si ritrovò a essere un attendente alle stufe⁸⁴⁸. Tuttavia Pascasio si era mostrato a Germano di Capua non tanto come attendente alle stufe, quanto *in caloribus*, ossia nel fuoco, mostrando come fosse punito all'interno delle terme⁸⁴⁹. In anni più recenti Matthew Dal Santo affermò che una teoria della purificazione delle anime esisteva all'epoca e si inseriva all'interno del più ampio dibattito che coinvolse sia l'Oriente che l'Occidente nel VI secolo, negando, tuttavia, la presenza di una dottrina sul purgatorio come terzo luogo⁸⁵⁰.

La punizione di Pascasio viene spiegata attraverso l'immagine delle acque termali. La funzione delle terme e le loro caratteristiche erano ben conosciute all'epoca, come dimostrano due lettere, una di Ennodio di Pavia (473- 521) e una di Cassiodoro, entrambe dedicate alla *Fons Aponi* di Abano Terme, nei pressi di Padova⁸⁵¹. I due autori lodarono il fenomeno miracoloso per cui due elementi opposti come il fuoco e l'acqua si incontravano per dare origine a fonti temperate che permettevano agli uomini di guarire i loro mali e ritrovare la salute. Ennodio espresse questo concetto attraverso l'utilizzo dei termini appartenenti al campo lessicale dell'acqua (*fons, aquis, fluctuat, undis*) e del fuoco (*ignis, flamma, focos, ardor, rogo*). Le epistole sottolineano, dunque, la funzione salutare della stazione termale⁸⁵².

⁸⁴⁷ Le Goff, *La naissance du purgatoire*, p. 129.

⁸⁴⁸ Moreira, *Heaven's Purge*, pp. 87- 90.

⁸⁴⁹ Shanzer, *Book Reviews (Heaven's Purge. Purgatory in Late Antiquity)*, p. 3

⁸⁵⁰ Dal Santo, *Debating the Cult of Saints*, pp. 121- 123.

⁸⁵¹ *Ep.* V, 8, in MGH, *Auct. Antiquissimi*, 7, pp. 178- 179; *Var.*, II, 39, in Magni Aurelii Cassiodori, *Variarum Libri XII*, pp. 84- 87. Ma la *fons Aponi* è oggetto di elogio anche in un poema di Claudiano: Claudii Claudiani, *Carmina. Carmen XXVI*, in MGH, *Auct. antiq.*, vol. X, pp. 307- 311.

⁸⁵² *Ep.* V, 8, vv. 15- 19, p. 179: « *Ebrius hic cunctis medicinam suggerit ardor/corpora dessicans rore vaporifero/. Hic pyra gurgitibus, scintillis fluctuat umor/: Vivitur alternate mortis amicitia* » ; *Var.*, II, 39, rr. 20- 24, p. 85: « *O magistri mirandum semper ingenium, ut naturae furentis ardorem ita ad utilitatem humani corporis temperaret, ut quod in origine dare poterat mortem, doctissime moderatum et delectionem tribueret et salutem* ».

L'elogio delle terme della *Fons Aponi* non era fine a se stessa, ma aveva uno scopo apologetico ben preciso: attraverso l'idea dei due elementi come l'acqua e il fuoco, che *inter se contraria intelleguntur varietate pugnare*⁸⁵³, ma che potevano convivere e apportare benefici per l'uomo, l'intenzione era quella di veicolare l'elogio della capacità di far convivere in armonia e seguendo un principio di collaborazione, all'interno del regno ostrogoto, le due componenti gotiche e romane⁸⁵⁴. Dunque un elogio della politica di Teoderico. Non a caso viene utilizzata la figura del *foedus*, del patto che unisce le due componenti e consente loro di convivere in pace e armonia⁸⁵⁵.

Un altro elogio delle terme e delle loro proprietà è contenuto in Rutilio Namaziano, poeta vissuto nel V secolo che, dopo aver visitato le terme Taurine, invitava a recarvisi per la qualità delle loro acque⁸⁵⁶. Gregorio Magno utilizzò le caratteristiche delle terme, ossia la loro proprietà guaritrice per associarle ad un luogo che, tuttavia, definì di pena, conferendo, in tal modo, una caratterizzazione negativa: tale pena aveva la funzione di purificare una determinata categoria di peccatori per il raggiungimento della salvezza finale.

Per ciò che riguarda la teorizzazione del terzo luogo, è vero che Gregorio non è esplicito al riguardo; tuttavia mi chiedo se l'utilizzo di luoghi differenti per rappresentare l'inferno e la purificazione non possano essere ritenuti degli elementi precursori di una teorizzazione dell'esistenza di un luogo purgatorio nel VI secolo. Se per l'inferno, infatti, Gregorio utilizzò la rappresentazione dei vulcani, per il "purgatorio" l'immagine a cui ricorse sono le terme: l'immagine di questi vapori caldi, dunque, fu utilizzata per rappresentare il fuoco purificatore e per distinguerla da quella rappresentante il fuoco eterno e dei tormenti di cui i vulcani sono l'immagine prediletta.

⁸⁵³Var. II, 39, r. 29, p. 85.

⁸⁵⁴Sull'argomento Marano, *Variae 2, 29. Cassiodoro e Fons Aponi*, pp. 195- 210.

⁸⁵⁵Var. II, 39, rr. 26- 28, p. 85: « *Merito dicunt philosophi elementa sibi mutuis complexionibus illigari et mirabili coniungi foederatione* ».

⁸⁵⁶*De Red.* vv. 251- 258.in Koehler, *Termalismo antico e tardo antico a Civitavecchia*, pp. 115- 126, in particolare pp. 122- 123.

Conclusioni

In queste pagine si è cercato di illustrare e spiegare le rappresentazioni dell'aldilà e in particolare dell'inferno nell'opera di Gregorio Magno, cercando di utilizzare non solo i *Dialogi*, ma i dati forniti dal suo registro epistolare.

È emerso anzitutto come il pensiero del pontefice rispecchiasse l'ideologia sull'inferno presente nel VI secolo, in cui prevaleva l'immagine del regno dell'oltretomba come la sede della punizione eterna. Inoltre, nel descrivere l'aldilà attraverso le visioni dei viaggi nell'oltretomba, Gregorio si avvale di elementi e motivi già conosciuti e presenti in autori contemporanei come Gregorio di Tours, Venanzio Fortunato, Cassiodoro, Ennodio di Pavia, e antichi, sia rappresentanti della tradizione profana, come Virgilio, sia di quelli appartenenti alla tradizione dei Padri della Chiesa, in particolare Agostino. Soprattutto per ciò che riguarda il rapporto con le opere del vescovo di Ippona, che rappresentarono una delle sue principali fonti, Gregorio prese le distanze su alcuni punti relativi alla purificazione della anime nell'aldilà. Su altri argomenti, al contrario, sembrò seguirne l'esempio: l'utilizzo dei vulcani come una dimostrazione dell'esistenza dell'inferno rappresenta un diretto riferimento al *De civitate Dei* di Agostino. Per la descrizione dei paesaggi del paradiso e dell'inferno è interessante l'impiego delle immagini del giardino fiorito e profumato che si ritrova nell'Eneide di Virgilio e del fiume di fuoco e del ponte che rimandano alla tradizione profana e cristiana.

Come la storiografia ha già sottolineato e come è stato rilevato anche sopra, il IV libro dei *Dialogi* servì in particolare per mostrare il destino dell'anima nell'aldilà e come una risposta a tutti coloro che non credevano nella possibilità che l'anima potesse essere attiva dopo la sua separazione dal corpo. Al contrario, secondo Gregorio Magno l'anima nell'aldilà non era in uno stato "dormiente", ma poteva conoscere tre tipologie di destino: poteva ricevere una ricompensa in paradiso, oppure subire una punizione all'inferno, infine purificarsi attraverso il fuoco in vista del Giudizio Universale e della salvezza. Per ciò che riguarda paradiso e inferno, essi erano luoghi definitivi e al momento della resurrezione la beatitudine o il castigo si ampliavano a causa della riunione delle anime ai propri corpi. Questo implicava l'impossibilità, per le anime, di vedere modificato il loro stato dopo la morte. Per questo esisteva una terza via, la purificazione per quelle anime i cui peccati non furono così tanto gravi da essere condannati all'inferno ma che, grazie al fuoco e alle preghiere in suffragio e alle offerte da parte dei viventi, avrebbero potuto abbreviare il proprio processo di punizione e ottenere così la salvezza.

Ma le visioni dell'aldilà non ebbero solo la funzione di fungere da monito agli uomini sul destino della propria anima e sulla realtà delle punizioni dell'inferno.

È risultata interessante, nella costruzione della geografia infernale, l'ubicazione nei vulcani delle isole Eolie, situate in Sicilia, dunque territorio dell'impero ma patrimonio della chiesa di Roma. Questo aspetto può essere collegato alle tensioni tra la sede papale e quella di Costantinopoli. Le descrizioni dell'inferno, così come la sua ubicazione in un territorio in cui era presente una certa influenza di culti provenienti dall'Oriente e della chiesa stessa⁸⁵⁷, servirono a veicolare non solo l'idea del primato del papa nei confronti del patriarca costantinopolitano, ma anche a voler sottolineare un controllo non solo della sfera terrena ma anche ultraterrena. Questo aspetto del primato del papa non era nuovo nel VI secolo, ma si ritrova teorizzato lungo una tradizione che ha come interpreti principali Ennodio di Pavia e Aratore. Qualche anno prima della declamazione in pubblico dell'*Historia Apostolica*, il maestro di Aratore, Ennodio attraverso il suo epistolario veicolava l'ideologia del primato e della superiorità del papa di Roma⁸⁵⁸.

Nelle prossime pagine verrà posto in evidenza come tra i secoli VII e VIII venne impiegata l'autorità di Gregorio Magno nella rappresentazione dell'inferno e della geografia e come le immagini che riguardavano il regno della eterna punizione vennero riprese e rielaborate dagli autori di epoca successiva.

⁸⁵⁷Rizzo, *Il vissuto religioso*, p. 426

⁸⁵⁸Ennodio fu inviato a Costantinopoli nel 515 e nel 517 per ricucire lo scisma con la sede di Costantinopoli a seguito dello scisma acaciano e ribadire la superiorità della sede pontificia. Pertanto nelle epistole inviate dal papa Ormisda, che ribadivano la superiorità papale, sembra essere presente l'influenza del vescovo di Pavia: Giovanni, *La contribution épistolaire*, pp. 246, 254- 259.

Parte terza. La ricezione delle immagini dell'inferno nei secoli VII e VIII

Capitolo 8 Le visioni del VII e VIII secolo

Introduzione

Nel capitolo precedente si è mostrato come con Gregorio Magno le rappresentazioni dell'inferno contenute all'interno dei *Dialogi* si siano confermate uno strumento culturale di minaccia verso la comunità dei cristiani che non avesse compiuto penitenza per i propri peccati. La rappresentazione dell'inferno come un luogo ubicato all'interno dei confini terrestri e più precisamente nel complesso delle Eolie fu uno strumento utile alla chiesa di Roma per acquisire il controllo sull'altromondo. Le visioni infernali e la definizione della geografia dell'aldilà servirono, inoltre, a ribadire il primato della sede pontificia su quella di Costantinopoli, veicolando un'idea di chiesa universale all'interno dell'impero bizantino.

Le visioni sull'aldilà si sono rivelate interessanti anche nella prospettiva di una definizione della geografia interna e contribuirono a elaborare una concezione dei regni dell'oltretomba in cui l'inferno divenne definitivamente la sede della punizione eterna. Ciò implicò una nuova definizione della struttura infernale anche per quella categoria di peccatori i cui errori e colpe commessi in vita non furono così gravi da meritare la dannazione eterna, ma solo una punizione a scopo purificatore. Se Agostino fu cauto nella teorizzazione del fuoco purgatorio, Gregorio ribadì la sua esistenza, utilizzando sempre un luogo della terra allo scopo di dimostrarne l'esistenza: le terme, le cui acque fredde e calde avevano l'utilità di porre un rimedio e guarire le malattie degli umani.

Ma che cosa venne recepito nei secoli successivi, in particolare nel VII e VIII secolo, della teorizzazione dell'inferno compiuta durante la tarda antichità?

Il VII secolo si caratterizzò per essere un periodo di profonda frammentazione politica che coinvolse anche la curia romana: se con Gregorio Magno ci fu un momento di stabilità per il papato, durante il VII secolo si ripresentarono quei problemi relativi alle controversie cristologiche già viste nella prima metà del VI secolo e che opposero la sede di Roma a quella di Costantinopoli. A queste problematiche si aggiunse anche una certa instabilità all'interno del soglio pontificio che vide il succedersi di una ventina di papi tra il 604 e il 701⁸⁵⁹. Con l'VIII secolo questa situazione sembrò continuare anche a causa della questione dell'iconoclastia: per questi motivi il papato sembrò essere costretto a recedere

⁸⁵⁹Azzara, *L'ideologia del potere regio*, p. 159.

dalle proprie ambizioni universalistiche e politiche per ritornare ad avere un rapporto tradizionale con l'impero⁸⁶⁰.

All'interno di questo complesso periodo storico si inseriscono le visioni dell'aldilà, la cui caratteristica principale fu quella di riprendere il modello di inferno che trasmise Gregorio Magno. Non tutte le visioni, tuttavia, si posero in continuazione con il modello gregoriano: Valerio di Bierzo, per esempio, rappresentò l'inferno al di fuori dei confini della terra. Per ciò che riguarda più propriamente la geografia interna dell'inferno le narrazioni dei viaggi nell'aldilà descrissero una struttura verticale e una organizzazione gerarchica dei peccati: l'inferno, dunque, venne utilizzato come luogo dell'aldilà funzionale a ammonire circa il destino dell'anima dopo la morte.

Per ciò che riguarda il VII secolo l'analisi si concentrerà sulla *Visio Baronti*, sottoposta a un breve confronto con le visioni narrate da Valerio di Bierzo, senza tuttavia soffermarsi ulteriormente su quest'ultimo autore, i cui riferimenti letterari sembrano varcare i confini dell'occidente per giungere sino in oriente. La visione di Baronto costituisce parte di questa elaborazione per le continue riprese dell'opera di Gregorio Magno soprattutto nell'organizzazione dei peccati.

Dell'VIII secolo sarà analizzata la visione di Dritelmo narrata da Beda il Venerabile: in essa, infatti, venne descritto non solo l'inferno, ma anche il purgatorio, caratterizzato dalla presenza del fuoco e del ghiaccio e dove le anime erano punite e purificate con lo scopo di essere salvate. Quindi, l'analisi continuerà con le tre visioni inserite all'interno di altrettante epistole scritte da Wynfrith-Bonifacio e dirette ai sovrani. La caratteristica di queste tre visioni, oltre che essere quella di una riformulazione del concetto di *infer inferior* già teorizzato da Agostino e Gregorio, fu anche quella di mostrare l'imposizione di castighi infernali a persone note: re, regine, membri dell'aristocrazia, membri ecclesiastici come abati e badesse. Questa immagine di re e regine che pativano i castighi dell'inferno, presente per la prima volta in Gregorio Magno nell'episodio del re Teoderico gettato nel fuoco eterno del vulcano, ben poco impiegata nelle visioni di VII secolo, sarebbe stata una peculiarità delle visioni di età carolingia: la *Visio Wettini*, per esempio, che nella trasposizione in versi rappresentò Carlo Magno all'inferno mentre una belva feroce gli mordeva i genitali, con lo scopo di richiedere ai potenti e ai re carolingi una riforma dei costumi⁸⁶¹.

Effettivamente i secoli successivi al VI si caratterizzarono per la ricezione dell'opera di Gregorio Magno, le cui descrizioni dell'inferno (e dell'aldilà) rappresentarono un

⁸⁶⁰*Ibidem*, p. 227.

⁸⁶¹Dutton, *The politics of dreaming*, p. 255.

importante punto di riferimento che si impose progressivamente nello scenario letterario dell'epoca. Isidoro di Siviglia (560- 636), nelle *Etymologiae*, fece la medesima associazione tra l'inferno e le bocche dei vulcani della Sicilia: al capitolo VIII dedicato ai fenomeni terrestri, Isidoro assimilò l'Etna alla *gehenna* per la sua derivazione dal fuoco e dallo zolfo⁸⁶². Pertanto, sia che venisse ripresa l'idea dell'ingresso dell'inferno dentro un vulcano siciliano, sia che venisse accolta la descrizione della sua struttura interna, questo dimostra l'autorevolezza che un'opera come i *Dialogi* ricoprì nei secoli successivi alla sua composizione.

Jesse Keskiaho ha sottolineato il ruolo importante che Agostino e Gregorio rivestirono nella costruzione della teorizzazione dei sogni e delle visioni a partire dall'VIII secolo⁸⁶³. L'autorità di Gregorio Magno in materia di sogni e visioni fu duplice: da un lato alcuni autori si focalizzarono sulle storie dei miracoli e dell'aldilà, mentre dall'altro altri autori cercarono di recepire l'insegnamento sulla natura del sogno e delle visioni⁸⁶⁴. Per quest'ultima parte, pertanto, si prenderà spunto dallo studio di Keskiaho per mostrare l'affermazione del modello di inferno prospettato da Gregorio Magno nel VI secolo all'interno dei racconti delle visioni del VII e dell'VIII secolo.

⁸⁶²*Etymologiae*, XIV, 8, 14, p. 222- 225.

⁸⁶³Keskiaho, *Dreams and visions*, pp. 76 e seg.

⁸⁶⁴*Ibidem*, pp. 76 e 93- 94

8.1. La *Visio Baronti*

Composta in Gallia nella seconda metà del VII secolo da un monaco del monastero di Longoreto, nelle vicinanze di Bourges, la *Visio Baronti*⁸⁶⁵ è stata considerata la prima visione dell'aldilà a presentare una struttura autonoma e compiuta che non ha avuto bisogno di finzioni letterarie per giustificare la sua esistenza⁸⁶⁶.

Tuttavia, prima di analizzare il racconto, è importante registrare un altro autore che, a differenza di quello della visione di Baronto, sembra aver subito una influenza solo marginale dell'opera di Gregorio Magno, dal momento che sembra guardasse a ben altri modelli. Valerio di Bierzo (morto intorno al 695), infatti, fu una personalità eremita del regno visigoto che diede una differente interpretazione dell'aldilà. I testi composti da Valerio, che narrano dei viaggi nell'aldilà, sono raccolti nell'opera *Dicta ad beatum Donadeum scripta*, scritti dedicati al superiore del monastero di Compludo, situato nella Spagna nord- occidentale⁸⁶⁷, con l'obiettivo di avere un effetto salutare verso l'ambiente monastico⁸⁶⁸. Un elemento evidente è l'assenza di una geografia del luogo dell'inferno: per Valerio, infatti, l'oltretomba non si trovava all'interno della superficie terrestre ma al di fuori di essa, oltre i suoi confini, come narra in una delle sue tre visioni, quella dedicata a Massimo, un monaco del monastero:

*Post haec, perducens, me ad extremum deficiente terra, et
ostendit michi horrendum atque terribilem abissum*⁸⁶⁹.

Il terribile abisso che Massimo, protagonista di questa visione, fu costretto a vedere era l'inferno naturalmente. A differenza di Gregorio Magno, dunque, Valerio non diede alcuna indicazione su dove, per esempio, si potesse trovare l'inferno, se potesse trovarsi all'interno della terra, tanto meno se l'ingresso potesse essere la bocca dei vulcani. Circa quest'ultimo punto, in un altro racconto di viaggio nell'aldilà, il cui protagonista fu il monaco Bonello, l'autore spiegò che l'ingresso del regno dell'eterna punizione non si trovava nelle bocche dei vulcani che sono definite dal sostantivo *putei*:

⁸⁶⁵La visione è stata edita in MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, vol. V/3, Hannoverae et Lipsia, 1910, pp. 377- 394.

⁸⁶⁶Ciccarese, *La Visio Baronti*, pp. 25- 37; Ciccarese, *Visioni dell'aldilà*, pp. 231- 232.

⁸⁶⁷Diaz, *Valerio del Bierzo: la equivoca marginalidad*, p. 296.

⁸⁶⁸Diaz, *Valerio del Bierzo*, p. 86.

⁸⁶⁹*Visio ad Donadeum*, 2, p. 284 (ed. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà*):«Dopo, mi condusse sino all'estremità della terra e mi mostrò un orrendo e terribile abisso».

*Precipitatus sum in abyssum, in quo non erat putei introitus, sed sicut pinnaculum, aut abscisa terra deorsum*⁸⁷⁰.

Valerio di Bierzo, dunque, conosceva la lezione tramandata da Gregorio Magno, tuttavia ne prese le distanze, spostando la localizzazione dell'inferno in un luogo imprecisato e non raggiungibile.

L'autore iberico indicò anche che l'inferno presentava la forma di un pinnacolo scosceso verso il basso, volendo sottolineare le caratteristiche di un mondo agli antipodi di quello ideale: l'ideale, secondo Valerio, era quello caratterizzato dalla vita ascetica degli eremiti di impronta orientale, dunque isolata. Per Valerio, inoltre, la vita sulla terra era, sì, caratterizzata dalla presenza del male, sotto la forma del demonio che ostacolava il raggiungimento della perfezione dell'eremita, tuttavia la presenza di questo male doveva essere respinta e superata grazie alla vita ascetica⁸⁷¹. Dunque nella concezione dell'aldilà e dell'inferno, Valerio cercò di sottolineare come quest'ultimo rappresentasse sia da un punto di vista metaforico il male che un eremita riusciva a sconfiggere e relegare oltre i confini terrestri, senza possibilità di essere raggiunto, sia il luogo dell'aldilà che relegava ed esiliava i peccatori nell'eterna punizione, escludendoli da qualsiasi possibilità di salvezza. Un altro punto interessante che merita di essere rilevato è che nelle visioni narrate da Valerio non è presente un inferno con le caratteristiche topografiche che si sono ritrovate in Gregorio, come il ponte o il fiume di fuoco. L'inferno viene descritto come un tremendo abisso tale che, mano a mano che si scendeva verso il basso, lo spazio aumentava per divenire più ampio del doppio, fino a che non si giungeva al cospetto del diavolo⁸⁷². Un inferno che dal racconto emerge diviso in due parti, la prima che aveva le sembianze di un monte, di cui si è appena detto, la seconda che sembra ricordare l'inferno inferiore, in quanto situato nelle parti più profonde, dove un mare di fuoco puniva i peccati con la pena più crudele⁸⁷³.

La *Visio Baronti* sembra risentire maggiormente dell'influenza di Gregorio Magno⁸⁷⁴. La *subscriptio* aggiunta nel testo afferma che la visione sarebbe avvenuta il 25

⁸⁷⁰*Visio ad Donadeum*, p. 288.

⁸⁷¹Sull'eremitismo di Valerio di Bierzo cfr. Diaz, *El eremitismo en la Espana visigoda*, pp. 57- 84; Diaz, *Valerio del Bierzo: la equivoca marginalidad*, pp. 293- 315; Diaz, *Percepcion del espacio y la naturaleza*, pp. 383- 397.

⁸⁷²*Visio ad Donadeum*, p. 288- 291.

⁸⁷³*Visio ad Donadeum*, p. 288: «*Post haec autem perduxerunt me inferius iuxta illum marem ignem, et hostenderunt michi inferiorem puteum abissi, qui est gravior atque crudelior omnium penarum*». Se Valerio richiama l'idea dell'inferno superiore e dell'inferno inferiore, allora sarebbe da rivedere l'affermazione sulla mancanza di influenza dell'opera di Gregorio Magno sull'autore: *supra*, p. 250.

⁸⁷⁴Contreni, *Building Mansions in Heaven*, pp. 682- 683.

marzo del 678 (o 679). Riprendendo il tradizionale schema delle visioni dell'aldilà, l'opera narra di un certo Baronto, uomo di nobile famiglia che decise di rinnegare tutti i vizi della vita mondana per entrare in monastero e prendere i voti. Accadde che Baronto, dopo essere stato colto da un malore, morì. Dopo che i suoi confratelli accorsero per intonare canti e preghiere in vista della salvezza della sua anima, Baronto ritornò in vita e raccontò il viaggio nell'aldilà. La narrazione aveva lo stesso scopo delle visioni dell'epoca, ossia di esortare il prossimo al pentimento e a una vita dalla condotta impeccabile, e contrassegnata dalla pratica delle elemosine e delle buone opere: in caso di violazione di queste norme di vita si sarebbero aperte le porte dell'inferno e si sarebbe compiuta l'eterna punizione⁸⁷⁵.

Il racconto di Baronto si apre con un'accesa e quasi epica lotta che alcuni demoni intrapresero contro san Raffaele per ottenere l'anima del protagonista⁸⁷⁶. Già da questa prima parte si sente l'influenza che Gregorio Magno esercitò sull'autore della visione. Infatti la lotta tra angeli e demoni è stata una caratteristica già incontrata nei *Dialogi* e rappresentava la vita del protagonista contrassegnata dai peccati carnali e dalle buone opere di misericordia compiute⁸⁷⁷. Tuttavia in questa visione il racconto della lotta tra san Raffaele e i demoni presenta maggiori particolari: se nei *Dialogi* l'anima veniva sollevata dalle braccia mentre i demoni cercavano di trascinarla all'inferno dai piedi, nella *Visio Baronti* l'anima di Baronto veniva trascinata verso l'alto da san Raffaele che la prendeva dal fianco destro, mentre uno dei demoni tentava di trascinarla giù prendendola dal fianco sinistro e l'altro demone la prendeva duramente a calci⁸⁷⁸. La lotta rappresentava le contraddizioni che caratterizzarono la vita di Baronto che dopo una vita mondana decise di diventare monaco, senza però rinunciare ai peccati: il demone si rifiutava di lasciare l'anima e disse all'angelo: «*Jam alteram vicem te habui in potestatem et nocui valde, nunc autem in infernum cruciali perpetualiter*»⁸⁷⁹. Dal momento che in vita Baronto cadde nelle tentazioni del demonio, il destino che si prospettava sarebbe stato sicuramente la pena eterna dell'inferno⁸⁸⁰. Infatti i demoni continuarono a perseguire l'anima di Baronto e san Raffaele sino alle porte dell'inferno: ai due demoni se ne aggiunsero altri quattro, e a soccorrere il santo dovettero giungere altri angeli per evitare che Baronto venisse trascinato

⁸⁷⁵ VB. 2 e 6, p. 379 e 382; Hen, *The structure and aims*, p. 492.

⁸⁷⁶ VB. 4- 7, pp. 380- 383.

⁸⁷⁷ *Supra*, pp. 211- 212.

⁸⁷⁸ VB. 4, p. 380: «*Sed sanctus Rafahel, adhibitam virtutem, coepit a terram elevare et de dextero latere fortiter sustentare. Ad contra daemones, unus ad sinistro latere restringebat me amare et secundus daemon postergum calcibus me cedebat graviter*».

⁸⁷⁹ VB. 4, p. 381.

⁸⁸⁰ VB. 12, p. 386.

nel fuoco eterno infernale⁸⁸¹. Ma il riferimento a Gregorio Magno non si limita solo alla descrizione della lotta tra gli angeli e demoni. Anche la descrizione della geografia interna dell'aldilà risenti dell'influenza dell'ex pontefice che viene citato direttamente: «*Ibi et multitudo sacerdotum, excelsi meritorum, quorum mansiones laterculis aureis erant aedificatae, iuxta quod et sanctus Gregorius in Dialicorum memorat*»⁸⁸². Il riferimento è alla costruzione della casa in mattoni d'oro che le anime vestite di bianco mettevano all'opera al capitolo 37 dei *Dialogi*.

Dopo aver visitato il paradiso composto di quattro porte, Baronto venne trasportato all'inferno così che, una volta ritornato in vita, potesse riferire tutto ciò che aveva visto: non solo doveva diffondere l'importanza nell'elargizione delle elemosine, che gli avrebbe fatto guadagnare il paradiso, ma anche riportare la visione dei peccatori puniti all'inferno con l'obiettivo di esortare i suoi confratelli a stare lontano dai vizi. Quale descrizione dell'inferno emerge? L'inferno venne descritto come un luogo tenebroso, avvolto dall'oscurità che rendeva impossibile vedere e comprendere ciò che succedeva là dentro:

*Deinde iter agentes pervenimus ad infernum, sed non vidimus,
quid intus agerentur propter tenebrarum caliginem et
fulmigrantium multitudinem*⁸⁸³.

Ricorre in questo passo una delle caratteristiche principali dell'inferno che si è ritrovata anche nelle descrizioni sin qui analizzate, ossia la presenza di tenebre che impedivano la visuale al protagonista della visione. Tuttavia, come ammise Baronto subito dopo, fu possibile scorgere le punizioni che subivano i peccatori:

*Tenebantur ibi superbi cum superbis, luxuriosi cum luxuriosi,
periuri cum periuris, homicidis cum homicidis, invidi cum invidis,
detractores cum detractoribus, fallaces cum fallacibus; gemebant,
iuxta quod et sanctus Gregorius in Dialigorum exposuit*⁸⁸⁴.

⁸⁸¹ VB. 5, p. 381.

⁸⁸² VB. 10, p. 384.

⁸⁸³ VB. 17, p. 390: «Dunque proseguendo per il cammino giungemmo all'inferno, ma non vedemmo ciò che accadeva dentro a causa delle tenebre e di fumo».

⁸⁸⁴ VB. 17, p. 391: «I superbi erano tenuti insieme ai superbi, i lussuriosi con i lussuriosi, gli spergiuri insieme agli spergiuri, gli assassini con gli assassini, gli invidiosi con gli invidiosi, i detrattori con i detrattori, i falsi con i falsi; e gemevano così come espose Gregorio nei suoi *Dialogi*».

Anche in questo caso il riferimento a Gregorio Magno e all'episodio da lui citato nel capitolo 36 dei *Dialogi* è reso esplicito dall'autore. I peccatori sono organizzati per categorie ben precise in modo tale che ciascuna anima empia non potesse modificare la propria condizione, mettendo in evidenza, dunque, un inferno strutturato secondo delle categorie ben precise. A conferire più precisione a questa struttura si aggiunge anche la presenza di personaggi ben conosciuti a Baronto che venivano puniti all'inferno per colpe ben precise, come personaggi del clero quali i due vescovi, Vulfoledo e Didone, che subivano l'eterna punizione senza alcuna possibilità di refrigerio o di riposo a causa dei loro peccati di carattere sessuale⁸⁸⁵. La mancanza di adeguati comportamenti morali e l'assenza di opere buone erano considerati peccati punibili con la dannazione eterna, sebbene l'aver compiuto queste ultime desse l'opportunità di un breve riposo dalla punizione consistente nell'invio all'ora sesta della manna dal cielo. Coloro che, al contrario, non compirono alcuna opera buona in vita non avevano alcuna possibilità di ricevere la manna⁸⁸⁶. Le punizioni inflitte ai peccatori rappresentano una delle parti più importanti della visione. Infatti la visione aveva uno scopo ben preciso, ossia un obiettivo principalmente didattico. Dai manoscritti giunti sino a noi, molti dei quali risalenti al IX e X secolo, si evince che il testo circolò soprattutto in età carolingia. La descrizione dell'inferno, l'importanza rivolta alla penitenza in vista della fine del mondo e del conseguente Giudizio Universale, furono elementi che caratterizzarono anche le storie narrate da Gregorio Magno, il cui fine principale fu quello di esortare i cristiani alla conversione dei costumi e del proprio stile di vita. La *Visio Baronti* ribadì questo elemento importante, ossia quello di esortare la comunità cristiana a compiere opere di carità ed elemosine per ottenere la cartezza del premio finale della vita eterna e del paradiso⁸⁸⁷.

⁸⁸⁵ VB. 17, p. 391: insieme ai vescovi sono citate un gruppo di anime di donne che, nonostante si vantassero della loro verginità, non hanno compiuto alcuna opera buona.

⁸⁸⁶ VB. 17, p. 391: «*Omnes illi, qui sub custodia daemonum tenebantur, a vinculis conligati, et aliquid bonum in speculum ex parte egerunt, offerebatur illis quasi hora sexta manna de paradyso ablata, similitudinem nebulae habens, et ponebatur ante eorum nari bus et ore, et inde refrigerium accipiebant, et qui offerebant, similitudinem levitarum habebant, albis vestimenti induti* ».

⁸⁸⁷ Sulla struttura, sulla circolazione e sullo scopo della *Visio Baronti* cfr. Contreni, *Building Mansions in Heaven*, pp. 690 e seg; Hen, *The structure and aims of the Visio Baronti*, pp. 477- 497.

8.2 Le visioni di VIII secolo

Anche durante l'VIII secolo proseguì l'utilizzo delle immagini e dei motivi presenti nelle descrizioni infernali proposte da Gregorio Magno. Sia che si trattasse della descrizione della struttura interna, sia che si trattasse del motivo dell'associazione dell'inferno con i vulcani, il modello trasmesso dal papa risultò quello maggiormente impiegato dagli autori di questo secolo i cui racconti delle visioni dell'aldilà avevano lo scopo di esortare alla penitenza con la minaccia della punizione nella sfera del *post-mortem*. Nell'arco di questo secolo si deve tenere conto di un fattore importante che non si trova nella maggior parte dei testi dei secoli precedenti: si tratta della presenza della descrizione del luogo purgatorio. Sia Beda che Bonifacio, infatti, descrissero i luoghi dove le anime subivano una punizione temporanea in vista della salvezza finale. Sebbene, come ha rilevato Maria Pia Ciccarese, non potessero essere definiti propriamente "purgatori" perché non autonomi ma erano ancora parte dell'inferno (o del paradiso), tuttavia presentavano le caratteristiche proprie del purgatorio, ossia la purificazione delle anime, la temporaneità della pena e la possibilità che preghiere e messe in suffragio da parte dei viventi potessero abbreviarne la permanenza⁸⁸⁸.

Quest'ultima parte sarà dedicata a Bonifacio (672/675- *post*- 757) e a Beda (673-735) dei quali saranno analizzate le visioni dell'aldilà e le immagini ricorrenti per la descrizione di esso. Questi due autori si concentrarono particolarmente sulla topografia interna dell'inferno senza dare, però, una collocazione precisa e geografica.

8.2.1 Le visioni di Wynfrith- Bonifacio

Bonifacio nacque tra il 672 e il 675, mentre Beda tra il 673 e il 674. Bonifacio, il cui vero nome era Wynfrith, crebbe prima nel monastero di Exeter, quindi in quello di Nursling, presso Winchester, nel Wessex. A partire dal 716 Bonifacio si recò come missionario nel continente europeo, dove rimase sino alla sua morte avvenuta nel 754⁸⁸⁹. Nella lettera numero 10⁸⁹⁰ del suo epistolario è contenuta una descrizione dell'aldilà che si rivela importante per via della presenza, a fianco alle raffigurazioni dell'inferno e del paradiso, di quella del purgatorio molto simile all'inferno.

⁸⁸⁸Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio*, pp. 47- 56.

⁸⁸⁹Carozzi, *Le voyage de l'âme*, p. 194.

⁸⁹⁰Bonifacio, *Epistolario*, in MGH, *S. Bonifatii et Lullis epistolae. Epistolae selectae*, I, ed. Michael Tangl, Berlino, 1916, pp. 8- 15 (per una traduzione della lettera cfr. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in occidente*, pp. 342- 361).

L'epistola è datata al 717 e fu indirizzata a Edburga, badessa di Thanet. Racconta di un monaco del monastero di Wenlock (Inghilterra centro- meridionale) che, dopo essere morto per una malattia, risuscitò e raccontò quanto vide. Carozzi ha posto in evidenza che il monaco non compì tanto un viaggio nell'aldilà, ma ebbe una visione spirituale: gli elementi a sostegno di tale ipotesi sono da riscontrare nell'assenza di una sequenza logica nella descrizione dell'aldilà poiché mancano elementi lessicali che aiutino a trasmettere l'idea di uno spostamento dell'anima tra i vari regni: nella narrazione della visione, in effetti, viene sempre utilizzato il verbo *videre*, indicando, dunque, piuttosto che lo spostamento dell'anima nello spazio dell'aldilà, una testimonianza⁸⁹¹. Prima di descrivere gli spazi dell'oltretomba, il protagonista rivelò di avere visto una schiera di spiriti maligni che impersonificavano tutti i peccati da lui commessi⁸⁹². Quindi descrisse i luoghi dell'aldilà, composti, nell'ordine, da un inferno superiore, un inferno inferiore, il paradiso, un fiume di fuoco, il ponte e il paradiso, definito Gerusalemme celeste⁸⁹³. In effetti, come ha giustamente indicato Carozzi, non sono presenti elementi che mostrano lo spostamento dell'anima verso il basso dell'inferno e verso il cielo del paradiso, inoltre mancano indicazioni cosmografiche e geografiche riguardanti la collocazione precisa del paradiso: non viene puntualizzato se fosse situato in cielo. L'unica indicazione geografica, come si vedrà, riguarda gli inferi.

Gli inferi, o inferno, nella visione erano situati nelle parti più profonde ed erano suddivisi in *infer superior* e *infer inferior*: questi due luoghi erano distinti in base alla possibilità che avevano le anime di salvarsi o meno. A proposito dell'*infer superior*, il monaco apprese dall'angelo guida:

*Inter ea referebat se quasi in inferioribus in hoc mundo vidisse
igneos puteos horrendam eructantes flammam plurimos et
erumpente tetra terribilis flamma ignis volitasse et miserorum
hominum spiritus in similitudine nigrarum avium per flamma
plorantes et ululantes et verbis et voce humana stridentes et
lugentes propria merita et praesens supplicium; consedissee
paululum herentes in marginibus puteorum; et iterum heulantes*

⁸⁹¹Carozzi, *Le voyage de l'âme*, pp. 198- 199.

⁸⁹²In ordine *cupiditas, vanagloria, mendacium, otiosum verbum, visus, contumacia et inoboedentia, torpor et desidia, vaga cogitatio et inutilis cura, somnolentia, iter otiosum, neglegentia et incuria*. A questi peccati rispondevano le virtù che caratterizzavano il monaco: *oboedentia, ieiunium, oratio pura, obsequium infirmorum, psalmus*: Ep, X, pp. 9- 10.

⁸⁹³Ep. X, pp. 11- 12.

cecidisse in puteos. Et unus ex angelis dixit: «Parvissima haec requies indicat, quia omnipotens Deus in die futuri iudicii his animabus refrigerium supplicii et requiem perpetuam praestiturus est»⁸⁹⁴.

Questo luogo all'apparenza sembra l'inferno per la presenza di *igneos puteos horrendam eructantes flammam*, ossia di pozze di fuoco eruttanti fiamme che ricordano le bocche dei vulcani⁸⁹⁵, per le anime che piangevano i propri peccati, si lamentavano e subivano il supplizio. Tuttavia le anime ottenevano una tregua dal supplizio perché era permesso loro di sedersi al bordo delle pozze; inoltre era un luogo provvisorio poiché Dio, al momento del giudizio finale, avrebbe concesso loro *refrigerium supplici*, ossia il refrigerio dalla punizione, e il riposo perpetuo. Bonifacio non fu esplicito circa una purificazione delle anime, dal momento che non utilizzò verbi che indicassero la purificazione, o la possibilità di abbreviare il soggiorno con le preghiere dei viventi⁸⁹⁶. Il fine della lettera era di rivelare quanto il monaco aveva visto in modo da spingere alla penitenza, per la salvezza dell'anima.

Al di sotto di questo luogo ve ne era un altro, questo sì un vero e proprio inferno, definito geograficamente e caratterizzato dall'eterna punizione:

Sub illis autem puteis adhuc in inferioribus et in imo profundo, quasi in inferno inferiori, audivit horrendum et tremendum et dictu difficilem gemitum et fletum lugentium animarum. Et dixit ei angelus: “Murmur et fletus, quem in inferioribus audis, illarum est animarum, ad quas numquam pia miseratio Domini perveniet, sed aeterna illas flamma sine fine cruciabit”⁸⁹⁷.

⁸⁹⁴Ep. X, p. 11: «Tra le altre cose riferiva che, in questo mondo, quasi nelle parti inferiori, vide diverse pozze di fuoco eruttanti orrende fiamme e nel mentre che quella terribile e spaventosa fiamma usciva, vide delle anime di miseri uomini simili a negri uccelli, che attraverso le fiamme imploravano, ululavano, urlavano con voce umana e si lamentavano dei propri peccati e del presente supplizio; riferiva di avere anche visto che queste anime si sedevano per poco tempo al margine dei pozzi; e nuovamente ululando, cadevano nei pozzi. E uno degli angeli disse: “Questa piccola tregua indica che Dio onnipotente nel giorno del giudizio futuro concederà a queste anime il refrigerio dal supplizio e il riposo perpetuo”».

⁸⁹⁵Sulle riprese di Gregorio Magno si tratterà più avanti.

⁸⁹⁶Isabel Moreira afferma che queste anime dopo il giudizio sarebbero state soggette alla seconda morte e, dunque, all'annientamento: Moreira, *Heaven's Purge*, p. 149. Tuttavia Bonifacio parla di *refrigerium* e di *requies*, di un riposo non di un annientamento finale dei corpi.

⁸⁹⁷Ep. X, p. 11: «Invece, sotto quelle stesse pozze, nelle parti inferiori, e nelle estreme profondità, quasi nell'inferno inferiore, senti un orrendo e tremendo gemito difficile da definire e un pianto di anime che si lamentavano. E l'angelo gli spiegò: “I gemiti e i pianti che tu senti nelle parti inferiori, è di quelle anime alle quali non giunge alcuna pia misericordia del Signore, ma una eterna fiamma li punisce per l'eternità”».

L'inferno si presentava situato al di sotto del luogo provvisorio dove le anime venivano punite in vista della salvezza. L'autore non fornì una descrizione fisica di esso ma spiegò che ciò che lo caratterizzava erano i lamenti delle anime che venivano punite in un castigo e in un tormento senza fine. Tuttavia, se non è presente una descrizione topografica, ne è presente una geografica: le espressioni *in inferioribus* e *in inferno inferiori*, conferirono all'inferno una struttura verticale in cui i peccati più gravi venivano puniti nelle parti più profonde.

Ma le descrizioni dei luoghi di pena si ritrovano nel proseguo della lettera. Dopo che il monaco vide il paradiso, caratterizzato dalla sua meravigliosa bellezza, dove i beati godevano di un profumo dolce e soave e che l'angelo chiamava appunto *Dei paradisum*⁸⁹⁸, affermò di avere notato un altro luogo, un fiume:

*Nec non et igneum piceumque flumen bulliens et ardens mirae formidinis et teterrime visionis cernebat. Super quod lignum pontis vice positum erat. Ad quod sanctae gloriosaeque anime ab illo secedentes conventu properabant desiderio alterius ripe transire cupientes. Et quaedam non titubantes constanter transiebant, quaedam vero labefacte de ligno cadebant in Tartareum flumen, et aliae tinguebantur pene quasi toto corpore mersae; aliae autem ex parte quadam, veluti quedam usque ad genua, quaedam usque ad medium, quaedam vero usque ad ascellas*⁸⁹⁹.

Il fiume, in linea con la tradizione precedente, presentava i tratti di un inferno: era infuocato, composto di pece bollente ed era definito *Tartareum*. Sopra questo fiume era costruito un ponte di legno che fungeva da prova per quelle anime che si meritavano il passaggio alla Gerusalemme celeste, ma anche per quegli spiriti non meritevoli che sarebbero finiti nel fiume. Qui è difficile non scorgere un riferimento a Gregorio Magno e

⁸⁹⁸Ep. X, p. 11.

⁸⁹⁹Ep. X, p. 11- 12: «Ancora distingueva un fiume di fuoco e pece bollente e ardente di uno straordinario spavento e di terribile visione. Sopra questo vi era un ponte di legno. Verso di esso si avvicinavano le anime sante e gloriose che si separavano da quel gruppo e desiderose di passare nell'altra riva. E quelle che non erano titubanti oltrepassavano il ponte senza problemi, mentre altre scivolavano dal ponte di legno danneggiato e cadevano nel fiume Tartareo e alcune di queste anime erano immerse con la totalità del corpo, altre solo con una parte, alcune fino alle ginocchia, altre fino alle ascelle».

all'episodio dei *Dialogi*, sebbene il fiume descritto dal pontefice non fosse infuocato⁹⁰⁰. Le anime cadevano e venivano immerse dal fiume non in modo uniforme ma in modo differente: alcune erano immerse totalmente, altre sino alle ascelle e altre sino alle ginocchia. In questo caso vi è un richiamo al sogno di Sonniulfo narrato da Gregorio di Tours nelle *Historiae Francorum*⁹⁰¹. Tuttavia Bonifacio rielaborò la tradizione precedente perché il fiume presentava una valenza nuova non ancora tramandata:

*Et tamen unaquaeque cadentium multo clarior speciosiorque de flumine in alteram ascendebat ripam, quam prius in piceum bulliens cecidisset flumen. Et unus ex beati angelis de illis cadentibus animabus dixit: "Hae sunt animae, quae post exitum mortalis vite quibusdam levibus vitiis non omnino ad purum abolitis aliqua pia miserentis Dei castigatione indigebant, ut Deo digne offerantur"*⁹⁰².

Come mostra la spiegazione che l'angelo diede al monaco, il fiume aveva una funzione purificatrice, in cui le anime si purgavano dei peccati per essere degne di raggiungere l'altra riva. Infatti le anime, seguendo un movimento ascensionale, trasmesso dal verbo *ascendo*, che denota la posizione inferiore del fiume e quella superiore della riva, uscivano *clariores et speciosiores*, più belle e luminose di quanto non lo fossero quando caddero nel fiume di pece bollente. È avvenuto quindi un cambiamento sia di stato dell'anima, in quanto esce purificata dal fiume, che di luogo perché questa può raggiungere l'altra riva, il paradiso⁹⁰³.

È, dunque, interessante notare l'utilizzo dell'immagine del ponte, che si ritrova sia in Gregorio Magno che in Gregorio di Tours: se il primo non diede una indicazione del materiale del ponte, né della sua struttura, Gregorio di Tours, al contrario, precisò che il ponte era *ita angustus, ut vix unius vestigii latitudinem recipere possit*⁹⁰⁴. L'angustia del ponte rappresentava, quindi, una difficoltà, un ostacolo per il suo attraversamento,

⁹⁰⁰*Dial.* IV, 37, 8; *supra*, cap. 7.

⁹⁰¹*Hist.* IV, 33, p. 166.

⁹⁰²Ep. X, p. 12: «E tuttavia ciascuna di queste che cadeva usciva dal fiume nella riva, più pulita e più brillante di quanto non lo fosse quando cadeva nel fiume di pece bollente. E uno dei beati angeli disse a proposito di quelle anime che cadevano: "Queste sono quelle anime che dopo la fine della loro vita, poiché non avevano ancora cancellato i loro peccati leggeri fino a raggiungere la purezza, avevano bisogno di un pio castigo di Dio misericordioso, affinché fossero degne agli occhi di Dio».

⁹⁰³Sull'episodio cfr Ciccicarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio*, pp. 47- 49; Carozzi, *Le voyage de l'âme*, pp. 210- 211.

⁹⁰⁴*Hist.*, IV, 33, p. 166; *supra*, p. 207.

riservato solo alle anime che si erano mostrate meritevoli di raggiungere il paradiso. In Bonifacio il ponte era di legno. Difficile comprendere il motivo per cui il ponte fosse di questo materiale. Si potrebbe pensare a una interpretazione simbolica. Il legno, combustibile utilizzato per alimentare il fuoco, viene citato nei testi sacri in contrapposizione all'oro e all'argento per indicare la debolezza della fede in Dio: la prima lettera di Paolo ai Corinzi afferma che chiunque costruisse sopra il fondamento in Cristo legno, fieno e paglia, ossia commetteva peccati lievi, al momento del Giudizio sarebbe stato messo alla prova dal fuoco, quindi punito ma salvato⁹⁰⁵. Lo stesso concetto venne ripreso qualche tempo più tardi da Agostino il quale spiegò il senso della prima lettera ai Corinzi nell'*Enchiridion* circa la valenza del fuoco purificatore⁹⁰⁶. Anche Gregorio Magno ribadì lo stesso concetto: nell'esplicazione a Pietro circa l'esistenza del fuoco purificatore, il legno, la paglia e il fieno rappresentavano i peccati lievi che erano sottoposti al fuoco purificatore, mentre il ferro, il rame e il piombo rappresentavano i peccati gravi che non potevano essere perdonati⁹⁰⁷. Forse Bonifacio riprese questa immagine per individuare nel legno il simbolo della levità del peccato e la unì a quella del fiume di fuoco per combinarle insieme e dare una forma al luogo purgatorio dove le anime si purificavano dai propri peccati. Il legno, dunque, indicava la fragilità del ponte che poteva essere attraversato solo da quelle anime che manifestarono una fede così forte da meritare di entrare in paradiso, mentre quelle che dimostrarono una fede debole cadevano nel fiume di fuoco per purificarsi. Certo, Bonifacio definisce il fiume *Tartareum* avvicinandolo più all'inferno: sembra essere rappresentato quel fenomeno definto da Le Goff come “infernizzazione del purgatorio” che fece in modo che il purgatorio avesse una fisionomia più vicina a un inferno che a un paradiso⁹⁰⁸.

Molteplici dunque furono le fonti e i modelli a cui attinse Bonifacio⁹⁰⁹, tra i quali si rileva l'opera di Gregorio Magno. Tanti sono, infatti, i richiami al pontefice, a partire dalla formulazione dell'inferno superiore e dell'inferno inferiore. Gregorio Magno, infatti,

⁹⁰⁵I Cor. 3, 12- 15: «*Si quis autem supraedificat supra fundamentum hoc aurum argentum lapides pretiosos ligna faenum stipulam uniusquiusque opus manifestum erit dies enim declarabit quia in igne revelabitur et uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit; si cuius opus manserit quod supraedificavit mercedem accipiet si cuius opus arserit detrimentum patietur ipse autem salvus erit sic tamen quasi per ignem*».

⁹⁰⁶*Ench.* XVIII, 68: «*De iis qui supraedificant super fundamentum, quod est Christus, non aurum, argentum, lapides pretiosos, sed ligna, fenum, stipulam (de iis enim dictum est quod per ignem salvi erunt, quoniam fundamenti merito non peribunt), sic intelligendum est, ut his manifestis non inveniatur esse contrarium*».

⁹⁰⁷*Dial.* IV, 41, 5, p. 416: «*Pensandum sollicitate est quia illum dixit per ignem posse salvari, non qui super hoc fundamentum ferrum, aes vel plumbum aedificat, id est peccata maiora et idcirco duriora atque tunc iam insolubilia, sed ligna, foenum, stipulam, id est peccata minima atque levissima, quae ignis facile consumat*».

⁹⁰⁸Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, pp. 277- 278.

⁹⁰⁹Sulle diverse fonti di Bonifacio cfr. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, pp. 208- 211; Moreira, *Heaven's Purge*, p. 150.

afferme che l'inferno superiore si trovava sulla terra, ed era rappresentato dai vulcani, mentre quello inferiore era localizzato sotto la terra⁹¹⁰. Tuttavia sempre Gregorio, nei *Moralia in Iob*, affermò che l'inferno superiore rappresentava quella parte dell'inferno in cui *iusti requiescerent*, sottolineando la *requies* a cui erano destinati coloro che morirono prima della venuta di Cristo⁹¹¹. Bonifacio forse conosceva questa immagine e la riprese per applicarla direttamente all'aldilà, con la differenza di conferire agli inferi una dimensione solo punitiva: il primo, un inferno superiore dove le anime venivano punite per poi ottenere l'eterno riposo, un secondo, l'inferno inferiore dove gli spiriti erano condannati per l'eternità senza alcuna possibilità di salvezza. Inoltre, da Gregorio Magno Bonifacio riprese anche l'idea del purgatorio come un luogo esclusivamente di pena: il pontefice aveva definito il luogo dove Pascasio scontava la sua pena un *poenalis locus*⁹¹², così come aveva definito la sede dove si trovava Giusto *in male*⁹¹³, conferendo dunque una dimensione punitiva allo spazio in cui il monaco si trovava. Bonifacio, quindi, accolse questa proposta e conferì al suo purgatorio una dimensione infernale e punitiva, utilizzando quelle immagini che sino a poco tempo prima venivano impiegate per rappresentare l'inferno, ossia le pozze e il fiume infernale.

Dunque, si è messo in evidenza come Bonifacio abbia rielaborato i modelli precedenti di inferno e purgatorio proposti da Gregorio Magno, per impiegarli e rappresentare un vero e proprio aldilà che per la prima volta venne raffigurato tripartito in inferno, paradiso e purgatorio. Come si vedrà, Beda, al contrario, non diede solo una immagine infernale del luogo di attesa, ma anche paradisiaca.

8.2.2 *Le visioni di Beda nell'Historia ecclesiastica gentis Anglorum*

Non c'è dubbio che Beda abbia conferito un notevole impulso alle descrizioni dell'aldilà soprattutto per ciò che riguarda la letteratura anglosassone. Le visioni narrate dall'autore sono inserite all'interno dell'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, che tratta la storia delle isole britanniche e del suo popolo dalle origini sino alla diffusione del

⁹¹⁰ *Dial.* IV, 44, 1, p. 420: «Unde et fortasse per psalmistam dicitur: Liberasti animam meam ex inferno inferiori, ut infernus superior terra, infernus vero sub terra esse videatur».

⁹¹¹ *Mor. Iob.* XII, 9, 13, p. 264; *supra*, n. 657, p. 199; *Mor. Iob.* XIII, 44, 49, p. 348: «Et quia in ipsis quoque inferni locis iustorum animae sine tormento tenebantur, ut eet pro originali culpa adhuc illuc descenderent et tamen ex propriis actibus supplicium non haberent, quasi in tenebris lectulum stravisse est in inferno sibi requiem praeparasse».

⁹¹² *Dial.* IV, 41, 3, p. 418: «Pro nulla alia causa in hoc poenali loco deputatus sum, nisi quia in parte Laurentii contra Symmachum sensi».

⁹¹³ *Dial.* IV, 57, 15, p. 446: «Nunc usque male fui, sed iam modo bene sum».

cristianesimo⁹¹⁴. Un'opera che utilizzò i fatti storici per interpretarli in chiave allegorica, morale e escatologica, e che ebbe lo scopo di educare alla fede, di trasmettere l'adesione alla sola e unica fede, quella in Cristo⁹¹⁵.

Beda fu un contemporaneo di Bonifacio. Nato nel nord dell'attuale Inghilterra intorno al 673, a sette anni fu affidato al monastero di san Pietro a Wearmouth (Inghilterra del nord). All'età di diciannove anni divenne diacono e a trent'anni prete. Beda trascorse tutta la sua vita nel monastero di Jarrow, dove concluse nel 731 l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* e dove morì intorno al 735⁹¹⁶.

La visione dell'aldilà che poco oltre sarà analizzata, quella di Dritelmo⁹¹⁷, viene narrata nel libro V che racconta gli avvenimenti accaduti a partire dalla morte di re Cuthbert nel 687 sino all'anno 731. Gli studiosi moderni hanno analizzato l'opera e il significato delle visioni contenute che mostrano una teorizzazione del purgatorio⁹¹⁸.

La vicenda si svolge in Bretagna, nella Northumbria, nel territorio di Cunningham: un padre di famiglia che conduceva una vita pia viene colpito dalla malattia fino a trovarsi in punto di morte. Tuttavia risuscitò. Alla moglie disse che d'ora in avanti non avrebbe più potuto condurre la vita di prima. Quindi si recò alla cappella del villaggio e si mise a pregare. Poi divise in tre parti il suo patrimonio e ne diede una parte alla moglie, l'altra ai suoi figli e la terza la distribuì ai poveri. Poi si recò al monastero di Melrose, ricevette la tonsura e restò lì fino alla sua morte. Raccontò, quindi, ciò a cui ebbe assistito⁹¹⁹. Dritelmo, così si chiama il protagonista della visione, affermò di essere stato condotto da una guida *lucidus aspectu et clarus*⁹²⁰ nella visita a quattro regni, due di immagine paradisiaca e due di rappresentazione infernale. In questa sede saranno descritti più dettagliatamente quelli infernali che furono i primi che Dritelmo vide. In Beda, a differenza che in Bonifacio, è presente un itinerario ben preciso che Dritelmo e la sua guida seguirono durante il viaggio nell'aldilà e che riprese la concezione trovata nelle fonti antiche: questo itinerario, infatti, presentava la retorica della destra, lato positivo, e della sinistra, lato negativo⁹²¹:

⁹¹⁴Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais. Livres I- II. Introduction*, éd. André Crépin-Michael Lapidge- Pierre Monat- Philippe Robin, vol. I, SC 489, Paris, Les éditions du Cerf, 2005, pp. 26- 49.

⁹¹⁵*Ibidem*, pp. 48- 49.

⁹¹⁶Sulla vita di Beda: *Ibidem*, pp. 9- 12; Brown, *Bede's life in context*, pp. 3- 24.

⁹¹⁷Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais. Livre V*, vol. III, SC 491, Paris, Les éditions du Cerf, 2005, pp. 68- 85.

⁹¹⁸Nel primo caso di veda Rowley, *The Role and the Function of Otherworldly*, pp. 163- 182, Rabin, *Bede, Drythelm, and the Witness to the Other World*, pp. 375- 398, Carlson, *Drythelm's desire compunction*, pp. 1- 17; sul secondo aspetto Moreira, *Heaven's Purge*, pp. 152- 159; Carozzi, *Le voyage de l'âme*, pp. 226- 253; Ciccicarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio*, pp. 51- 56.

⁹¹⁹*Hist. V*, 12, 1, pp. 68- 71.

⁹²⁰*Hist. V*, 12, 2, p. 70.

⁹²¹Carozzi ha ricostruito lo schema di questo itinerario: Carozzi, *Le voyage de l'âme*, pp. 235- 238.

Incedebamus autem tacentes, ut videbatur mihi, contra ortum solis solstitialem; cumque ambularem, devenimus ad vallem multae latitudinis ac profunditatis, infinitae autem longitudinis, quae ad laevam nobis sita unum latus flammis ferventibus nimium terribile, alterum furenti grandine ac frigore nivium omnia perflante atque verrente non minus intolerabile praeferebat⁹²².

Sono presenti diversi termini che aiutano a comprendere la posizione e la struttura di questo luogo: *orum solis solstitialem*, per esempio, che sembra indicare come i protagonisti del viaggio si muovessero verso la zona del sorgere solstiziale del sole. La valle che si trovarono davanti era larga e profonda e ed era situata *ad laevam*, ossia a sinistra, nella parte negativa dell'aldilà, dove si consumava la punizione. I luoghi paradisiaci, invece, si trovavano nella parte opposta, ossia a destra:

Qui mox conversus ad dextrum iter quasi contra ortum solis brumalem me ducere coepit. Nec mora, exemptum tenebris in auras me serенаe lucis eduxit⁹²³.

Ma quali erano le caratteristiche delle valli infernali? Questi luoghi, oltre ad avere coordinate ben precise, in quanto indicati dalla latitudine, dalla longitudine e dalla profondità, furono definiti anche da altrettanto precise condizioni atmosferiche: le tempeste di neve che spazzavano via qualsiasi cosa passasse, ma anche il caldo. Inoltre,

Cum enim vim fervoris immensi tolerare non possent, prosiliebant miserae in medium rigoris infesti; et cum neque ibi quippiam

⁹²²*Hist.* V, 12, 2, p. 70: «Procedevamo silenziosi, come sembrava a me, verso la nascita solstiziale del sole; camminando, giungemmo a una valle di grande larghezza e profondità, ma anche di infinita lunghezza, che era situata alla nostra sinistra, da un lato si mostrava terribile per le fiamme che divampavano, dall'altro si mostrava non meno intollerabile per la grandine e il freddo della neve che soffiava e trascinava via ogni cosa».

⁹²³*Hist.* V, 12, 4, p. 76: «E questi, subito, una volta girato a destra, cominciò a condurmi nella parte destra, quasi verso la nascita invernale del sole. Senza indugio mi consusse, una volta trascinato fuori dalle tenebre, verso un'atmosfera di luce serena».

*requei invenire valerent, resiliebant rursus urendae in medium
flammarum inextinguibilium*⁹²⁴.

Le anime furono caratterizzate dalla capacità di percepire quanto accadeva loro: sentivano il freddo e il caldo, la tempesta di neve che li spazzava via da una parte all'altra, la cui violenza non erano in grado di sopportare. L'intolleranza di questi fenomeni atmosferici contrassegnò la scena a cui assistette Dritelmo da un acceso realismo, accentuato anche dall'utilizzo di questi elementi che fanno parte del mondo terrestre e che si riversavano nell'aldilà. Ma non si trattava dell'inferno come avrebbe spiegato in seguito la guida.

Andando avanti, Dritelmo e la guida videro un enorme pozzo da cui uscivano dei globi infuocati che nel giro di pochi secondi venivano precipitati all'interno dello stesso pozzo. Questo pozzo è definito *baratrum*:

*At cum idem globi ignium sine intermissione modo alta peterent,
modo ima baratri repeterent, cerno omnia quae ascendebant
fastigia flammarum plena esse spiritibus hominum, qui instar
favillarum cum fumo ascendentium nunc ad sublimiora
procerentur, nunc retractis ignium vaporibus relaberentur in
profunda*⁹²⁵.

Come avrebbe rivelato in seguito la guida, questo baratro era l'inferno, un luogo tenebroso, terribile a vedersi, come ammise lo stesso Dritelmo⁹²⁶. Il movimento delle anime poste all'interno di globi di fuoco che venivano scaraventate nel profondo dell'inferno ricorda l'impeto dell'eruzione vulcanica: dunque la descrizione potrebbe rimandare alla *Vulcani olla* citata da Gregorio Magno⁹²⁷. Poco più avanti Dritelmo definì

⁹²⁴*Hist.* V. 12, 2, p. 72: «E dal momento che non potevano tollerare l'intensità di un così grande calore, si precipitarono, miseri, nel bel mezzo del fresso mortale; e poiché nemmeno li riuscivano a trovare un minimo di requie, ritornavano di corsa nel bel mezzo della fiamma inestinguibile per bruciare».

⁹²⁵*Hist.* V. 12, 3, p. 72: «E mentre i globi di fuoco si dirigevano senza sosta verso l'alto, ritornavano allo stesso modo nel profondo baratro, distinguevo tutte quelle fiamme piene di spiriti di uomini, che come delle faville che si innalzavano con il fumo, ora venivano scagliati verso l'alto, ora, una volta ritratti i vapori del fuoco, ricadevano in profondità».

⁹²⁶*Hist.* V. 12, 3, p. 72: «*Quo cum perductus essem, repente ductor meus disparuit, ac me solum in medio tenebrarum et horridae visionis reliquit*».

⁹²⁷*Dial.* IV, 31; cfr. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, p. 241, in cui l'autore parla anche di un rapporto tra la visione di Dritelmo e la *Navigatio sancti Brendani*.

l'inferno una fornace tenebrosa dal fetore orrendo⁹²⁸. La scena è arricchita dalla presenza di anime tra le quali quelle di una donna e di due uomini, uno che portava la tonsura, dunque si trattava di un chierico, l'altro di un laico. A questi si aggiunsero i demoni che ridevano in contrapposizione al pianto degli uomini.

Come segno di confine tra questa zona di tenebre e quella paradisiaca, a cui Dritelmo avrebbe assistito, c'era un muro che sembrava non avere fine e che si estendeva in lunghezza e in altezza⁹²⁹. Aldilà di questo muro si trovavano i due luoghi paradisiaci caratterizzati il primo dalla presenza della luce del sole, in contrapposizione alle tenebre dei due luoghi infernali, da uomini in candide vesti che intonavano cori al Signore⁹³⁰; il secondo da una luce ancora più forte e da un campo fiorito che emanava un profumo delizioso, in contrapposizione all'olezzo dell'inferno⁹³¹. Il muro potrebbe essere in rapporto con le fortificazioni che cingevano le città, importanti centri di vita sociale, culturale, religiosa ed economica. La tradizione cristiana, in effetti, utilizzava la città per rappresentare il paradiso identificato con la Gerusalemme celeste, in antitesi con la *gehenna*, discarica desolata posta fuori le mura⁹³². Inoltre, aldilà del muro, vi erano, oltre al giardino fiorito, quelle che Beda definì *beatorum mansiones*: il termine ricorda le strutture in cui dimoravano i beati citati da Gregorio Magno⁹³³. Ciò che si trovava al di qua del muro era bello, era il paradiso e trasmetteva sensazioni rassicuranti, mentre quello che si trovava al di fuori del muro era orribile alla vista, spaventoso, poco rassicurante, un monito da tenere presente per non rischiare di essere condannati a viverci. Inoltre la presenza della luce, il profumo del giardino fiorito, i cori felici infondevano sensazioni positive non solo nel protagonista della visione che sperava di poter accedere in quel luogo ma anche nel lettore a differenza delle emozioni negative che trasmettevano le visioni infernali e la descrizione della terribile tempesta di neve e gelo e del caldo che le anime dei peccatori subivano. È stato sottolineato che alla base di questa visione, che ebbe come obiettivo

⁹²⁸ *Hist.* V, 12, 4, p. 76: «*Ut omnem mox fetorem tenebrosi fornacis, qui me pervaserat, effugaret ammirandi huius suavitatis odoris*».

⁹²⁹ *Hist.* V, 12, 4, p. 76: «*Cumque me in luce aperta duceret, vidi ante nos murum permaximum, cuius neque longitudini hinc vel inde neque altitudini ullus esse terminus videretur*».

⁹³⁰ *Hist.* V, 12, 4, p. 76: «*Et ecce ibi campus erat latissimus ac latissimus tantaque fragrantia vernantium flosculorum plenus, ut omnes mox fetorem tenebrosi fornacis, qui me pervaserat, effugaret ammirandi huius suavitatis odoris. Tanta autem lux cuncta ea loca perfuderat, ut omni splendore diei sive solis meridiani radiis videretur esse praeclarior. Erantque in hoc campo innumera hominum albatorum conventicula sedesque plurimae agminum laetantium*».

⁹³¹ *Hist.* V, 12, 5, pp. 76- 78: «*Aspicio ante nos multo maiorem luminis gratiam quam prius, in qua etiam vocem cantantium dulcissimam audivi, sed et odoris fragrantia miri tanta de loco effundebatur, ut is, quem antea degustans quasi maximum rebar, iam permodicus mihi odor videretur, sicut etiam lux illa campi florentis eximia, in comparatione eius quae nunc apparuit lucis, tenuissima prorsus videbatur et parva*».

⁹³² Rapp, *Desert, city and countryside*, p. 99.

⁹³³ *Dial.* IV, 37, 9, p. 130: «*Ibi mansiones diversorum singulae magnitudine lucis plenae*».

l'esortazione alla penitenza per i peccati commessi, ci fu la teoria della compunzione espressa da Gregorio Magno e ripresa da Beda, per cui l'anima era spinta al pentimento dei propri peccati e al desiderio della vita eterna dopo che essa provava un sentimento di paura al pensiero del giudizio divino e a quello che avrebbe potuto subire dopo di esso⁹³⁴. In effetti, lo stesso Dritelmo non poté entrare nel paradiso perché ancora non aveva completato il processo di penitenza: rientrato nel corpo, infatti, avrebbe dovuto controllare le sue azioni, mantenere i suoi costumi e condurre la propria vita nel modo più semplice e corretto possibile⁹³⁵.

Sul piano della geografia dell'aldilà, questo risulta quadripartito: due luoghi erano "infernali", gli altri due "paradisiaci". La guida, infatti, spiegò che le prime due valli che Dritelmo vide erano due luoghi dove avveniva la punizione. Tale punizione aveva due scopi differenti:

*Vallis illa, quam aspexisti flammis ferventibus et frigoribus horrenda rigidis, ipse est locus 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 exeunt; qui tamen, quia confessionem et paenitentiam vel in monte habuerunt, omnes in dies iudicii ad regnum caelorum perveniunt*⁹³⁶.

Questo era un luogo purgatorio, dove la punizione aveva lo scopo non solo di *castigare* ma anche di correggere quelle anime che prima di morire si confessarono e si pentirono dei peccati commessi e che, al momento del giudizio, si sarebbero salvate. Ma Beda aggiunge un tassello in più a questa descrizione del purgatorio che non si ritrova in Bonifacio: la permanenza delle anime poteva essere abbreviata grazie alle preghiere, alle elemosine, ai digiuni e alla celebrazione delle messe, quelle stesse azioni che hanno

⁹³⁴ Carlson, *Drythelm's desire compunction*, pp. 6, 10-11.

⁹³⁵ *Hist.* V, 12, 6, p. 80: «*Tu autem, quia nunc ad corpus reverti et rursus inter homines vivere debes, si actus tuos curiosius discutere, et mores sermonesque tuos in rectitudine ac simplicitate servare studueris, accipies et ipse post mortem locum mansionis inter haec quae cernis agmina laetabunda spirituum beatorum*».

⁹³⁶ *Hist.* V, 12, 6, p. 78: «Quella valle che tu hai visto orrenda per le ardenti fiamme e per la rigidità del freddo, è un luogo in cui sono esaminate e castigate le anime di coloro i quali, rinviando la confessione e la correzione dei peccati che commisero, ricorsero alla penitenza nel momento della morte e in questo modo morirono; tuttavia, questi, poiché si confessarono e fecero penitenza in punto di morte, al momento del Giudizio raggiungono il regno dei cieli».

permesso a Pascasio, allo spirito nelle terme di Centocelle e al monaco Giusto di salvarsi prima del Giudizio finale⁹³⁷.

La spiegazione dell'inferno risulta molto breve e viene liquidata da Beda in poche parole:

*Porro puteus ille flammivomus ac putidus, quem vidisti, ipsum est os gehennae, in quo quicumque semel inciderit, numquam inde liberabitur in aevuum*⁹³⁸.

L'inferno viene definito *gehenna*, il nome con cui anticamente veniva indicato il luogo in cui venivano scaraventati gli empì dopo la resurrezione e dopo il Giudizio Universale. In Beda aveva la forma di un baratro in cui non vi era una separazione dei peccatori e una gerarchia basata sulla gravità del peccato. Quanto l'autore pose in primo piano riguardava le sensazioni e le emozioni che provava il soggetto della visione: le anime dei peccatori rinchiusi nei globi di fuoco che salivano verso l'alto e, successivamente, venivano scaraventate verso l'abisso, il fetore indescrivibile che sentì Dritelmo, le anime dagli occhi di fuoco e le narici che sprigionavano un fuoco putrido⁹³⁹, che circondavano il protagonista senza, tuttavia, toccarlo, furono tutti elementi funzionali a impressionare il lettore e a trasmettere in lui una sensazione di paura che doveva spingere alla penitenza come mezzo per la salvezza finale, rappresentata attraverso la visione paradisiaca.

Per concludere, dunque, l'aldilà descritto in Beda, diversamente da quello visto in Bonifacio, si articolò in quattro parti, di cui due infernali, due paradisiache. Il luogo che assomigliava maggiormente a un purgatorio era quello della punizione, dal momento che le anime venivano purificate e potevano accorciare il loro soggiorno per raggiungere la salvezza attraverso le preghiere dei viventi. La sede paradisiaca descritta dall'angelo-guida potrebbe assomigliare più al seno di Abramo, dove le anime attendevano felici il giorno del Giudizio Universale che avrebbe permesso loro l'accesso in paradiso. È interessante notare come la geografia dell'aldilà descritto da Beda si strutturi in doppio senso, orizzontale e verticale. L'orizzontalità era trasmessa dalla posizione a destra del paradiso e a sinistra

⁹³⁷*Hist.* V, 12, 6, p. 78: «*Multos autem preces viventium et elemosynae et ieunia et maxime celebratio missarum, ut etiam ante diem iudicii liberentur, adiuvant*»; *Dial.* IV, 42, 3 ; 57, 6- 7 e 14- 15; sull'argomento cfr. Carozzi, *Le voyage de l'âme*, pp. 244- 253; Moreira, *Heaven's purge*, pp. 152- 157; *supra*, p.

⁹³⁸*Hist.* V, 12, 6, p. 78: «Quindi, quella pozza di fiamme e puzzolente, che hai visto, rappresenta la bocca della *gehenna*, in cui chiunque ci finisce, non sarà mai salvato neanche nei secoli a venire».

⁹³⁹*Hist.* V, 12, 3, p. 74: «*Interea ascenderunt quidam spirituum obscurorum de abyssu illa flammivoma, et accurrentes circumdederunt me, atque oculis flammantibus et de ore ac naribus ignem putidum efflantes angebant; forcipibus quoque igneis, quos tenebant in manibus, minitabantur me comprehendere, nec tamen me ullatenus contingere, temetsi terrere, praesumebant*».

dell'inferno. I luoghi paradisiaci sembrano strutturati seguendo un senso orizzontale, dal momento che non sono menzionati termini che rimandino a un'ascesa verso l'alto dei due viaggiatori. I luoghi del castigo, al contrario, sembrano strutturati secondo una verticalità dello spazio, come si è già ritrovato in Bonifacio: l'inferno vero e proprio era situato al di sotto della valle purgatoria, come rivela il movimento dal basso verso l'alto e viceversa, che le anime realizzavano all'interno dei globi infuocati: i termini *ascendere* e *relaberentur in profunda*, e l'impossibilità per Dritelmo di riconoscere il pianto degli uomini e le risa dei demoni per il progressivo allontanamento *longius subeuntibus*, mostrano la collocazione dell'inferno nelle profondità più lontane dei luoghi inferiori. Infine, il luogo purgatorio posto in posizione superiore rispetto all'inferno costituì una rielaborazione dell'*infer superior* e dell'*infer inferior* teorizzati da Gregorio Magno e applicati da Beda, così come fece Bonifacio, direttamente alla sfera del *post-mortem*.

Conclusioni

In questo breve capitolo si è cercato di porre in evidenza cosa è accaduto tra il VII e l'VIII secolo per ciò che concerne la sfera del *post-mortem*. Dopo che con Gregorio Magno l'inferno venne utilizzato come luogo dell'aldilà, è stato necessario comprendere come esso fosse strutturato. È emerso come proprio il pontefice sia stato considerato un'autorità in materia di aldilà. Nel VII secolo, in particolare, con la *Visio Baronti* il modello gregoriano fu espressamente richiamato, così come accadde anche nella prima metà dell'VIII secolo con le visioni narrate da Bonifacio. Quest'ultimo, in effetti, riutilizzò e rielaborò le rappresentazioni proposte da Gregorio in una chiave purificatrice: il fiume non si rivelò più essere infernale, ma purgatorio, in quanto le anime uscivano più pure e più pulite di quando vi entrarono. Inoltre rielaborò anche il concetto di *infer superior* e di *infer inferior*, elemento, questo, ripreso anche da Beda. Pertanto all'interno delle opere dei due autori anglosassoni i luoghi di punizione, oltre a essere distinti e separati, vennero rappresentati organizzati verticalmente. Tuttavia tale verticalità non venne raffigurata sulla base della gravità dei peccati: in Bonifacio non fu specificato se le anime che si trovavano punite nei luoghi purgatori commisero peccati meno gravi; in Beda, invece, ciò che venne posto in rilievo non fu tanto la gravità del peccato commesso, quanto la volontà della persona di compiere penitenza: per questo, coloro che avessero deciso di pentirsi avrebbero scontato una pena che gli avrebbe poi permesso di ottenere la grazia divina, mentre chiunque non avesse compiuto penitenza prima della morte non avrebbe ottenuto la salvezza, ma solo il tormento senza fine dell'inferno.

Cosa si può dire invece dei luoghi geografici scelti come rappresentazione dell'inferno, dunque dell'isola di Vulcano proposta da Gregorio Magno? Si è avuto modo di rilevare che, da un punto di vista della topografia interna, le pozze di fuoco da cui venivano fatti uscire i peccatori, scaraventati nuovamente all'interno, potessero richiamare le bocche e le eruzioni dei vulcani. Tuttavia manca l'ubicazione siciliana.

Ciononostante la tradizione tramandata da Gregorio Magno relativa alla *Vulcani olla* ha superato i secoli ed è rimasta intatta: in un testo dell'VIII secolo, la *vita Willibaldi*⁹⁴⁰, composta intorno al 778 dalla monaca Hugeburc nel monastero di Heidenheim sotto dettatura dello stesso Willibaldo, per celebrare le figure chiave del detto monastero, ossia Wunebald, fratello di Willibaldo, e Willibaldo stesso⁹⁴¹. Il protagonista, di ritorno da

⁹⁴⁰ *Vita Willibaldi*, in MGH, *Scriptores*, Vol. XV/1, pp. 80- 106; una recente edizione e traduzione della *vita Willibaldi* si trova in Iadanza, *Il vescovo Willibald e la monaca Hugeburg*, pp. 2- 53.

⁹⁴¹ Iadanza, *Il vescovo Willibald e la monaca Hugeburg*, pp. XC- XCI.

Gerusalemme, sbarcò nell'isola di Vulcano, *ibi est infernus Theodorici*⁹⁴². Sceso dalla barca Willibaldo esplorò il territorio, rendendosi conto che si trattava in effetti di un inferno. Il protagonista, spinto da curiosità, volle volte vedere l'interno del monte, ma l'incandescenza della fiamma che eruttava dal cratere, terribile e paurosa, lo costrinse a desistere dall'avventurarsi⁹⁴³. L'autrice del testo pone in evidenza le caratteristiche di questo luogo contrassegnato dalle fiamme, dai monti eruttanti fuoco e che viene definito più volte, *tetro tartaro* oppure inferno⁹⁴⁴. La retorica infernale servì all'autrice per descrivere l'eruzione vulcanica che colse Willibaldo e i suoi compagni. Inoltre l'uso dell'opera di Gregorio Magno, richiamata dall'espressione *infernus Theodorici*, dimostra come si fissò in questi secoli l'idea della localizzazione dell'inferno nell'isola di Vulcano e di come queste immagini e motivi infernali furono impiegati per raffigurare eventi naturali e terreni.

In generale, dunque, si può affermare che questi secoli si caratterizzarono per la ripresa delle idee, dei concetti e degli elementi che caratterizzarono l'inferno così come furono proposti da Gregorio Magno. A tutto ciò si aggiunsero anche delle nuove rappresentazioni del purgatorio che permisero una rappresentazione non più bipartita ma tripartita dell'aldilà.

⁹⁴² *Vita Willibaldi*, p. 101;

⁹⁴³ *vita Willibaldi*, p. 102: «*Statimque Willibaldus curiosus et volens videre, qualis esset intus ille infernus, et volebat ascendere in montis cacumen, ubi infernus subtus erat, et non poterat, qui faville de tetro tartaro usque ad marginem ascendentes glomerati illic iacebant et ad instar nivis, quando de caelo nivans candiditas nivalesque cadentes catervas de aereis etherum arcibus arcis coacervereque solet, ita faville coarcevat in apice montis iacebant, ut ascensum Willibaldo prohibebant. Sed tamen tetrum atque terribilem horrendumque eructuantem de puteo flammam erumpere videbat, ad instar tonitruum tonantis flammam magnum et fumi vaporem valde supblime in alto ascendentem terribiliter intuebant*».

⁹⁴⁴ *Vita Willibaldi*, p. 102.

Conclusioni generali

Diverse considerazioni sono emerse dall'analisi delle rappresentazioni infernali nelle fonti letterarie e che hanno riguardato soprattutto l'utilizzo di determinate immagini che furono rielaborate e tramandate nei secoli e che contribuirono a costruire l'immaginario sull'inferno e sull'aldilà: tali rappresentazioni non furono uguali tra loro ma furono molto articolate e permisero vari utilizzi da parte degli autori. Sostanzialmente non esisteva una sola rappresentazione dell'inferno.

Per prima cosa è emerso che il passaggio della raffigurazione dell'Ade di concezione pagana all'inferno di concezione cristiana si è posto più nel senso di una continuazione e trasformazione rispetto alla tradizione precedente. Infatti la rappresentazione dell'inferno durante la tarda antichità consistette in una assidua ripresa e rielaborazione delle immagini proposte dai poeti antichi: l'Ade, il Tartaro e le loro raffigurazioni si presentarono come una traduzione e come sinonimi dell'inferno. Il passaggio dall'Ade all'inferno avvenne anche attraverso l'utilizzo che i diversi autori fecero di queste rappresentazioni: il regno della punizione poteva essere impiegato per dimostrare la negatività del peccato e, dunque, esortare il cristiano a migliorare la propria vita; poteva essere utilizzato per dimostrare la vita delle anime dei peccatori dopo la morte e, in questo senso, essere adoperato come una minaccia; infine poteva essere accostato al paganesimo o all'eresia con il fine di veicolare l'importanza e la superiorità del cristianesimo e della chiesa cattolica. A questi utilizzi corrisposero, appunto, le differenti rappresentazioni emerse nelle fonti letterarie che sono state oggetto di analisi. Queste considerazioni sono sintetizzate nei tre brevi paragrafi di seguito.

Concezione dell'inferno

Nei primi secoli del cristianesimo sono emerse molteplici tipologie di inferi: c'era lo *sheol*, il regno dei morti secondo la cultura giudaica; c'era sia l'Ade concepito come un regno senza alcuna distinzione tra le anime giuste e le anime empie, sia quello rappresentato come un luogo suddiviso in Tartaro, sede della punizione, e Campi Elisi, regno dei beati, come si è visto dalle descrizioni proposte da Virgilio. A questi si aggiunsero le rappresentazioni degli inferi secondo il pensiero cristiano che si presentano come una ripresa e rielaborazione di motivi già presenti in queste culture. In effetti i primi Padri della Chiesa presero in prestito gli stessi nomi usati dai poeti pagani per indicare gli inferi e l'inferno, come l'Ade e il Tartaro a dimostrazione dell'ampia influenza che le

rappresentazioni dell'aldilà degli autori pagani esercitarono in quelli cristiani e della conoscenza che questi ultimi avevano della cultura classica.

Dall'analisi dei testi è emerso, inoltre, che l'idea della punizione *post-mortem* era ben conosciuta anche nei testi risalenti al primo cristianesimo. Gli inferi comprendevano due luoghi, uno di pena e uno di refrigerio. A questi si aggiunsero le sedi definitive del paradiso e della *gehenna* che si sarebbero manifestate dopo il Giudizio Universale. Naturalmente ciascun autore aveva una propria concezione riguardo questo argomento: la parabola del povero Lazzaro e del ricco narrata nel Vangelo di Luca, che fu ampiamente utilizzata nei trattati dottrinali dei Padri della Chiesa, ha dimostrato l'esistenza della vita dell'anima dopo la morte e dei premi e delle punizioni che essa riceveva. Il Vangelo di Matteo, al contrario, contiene pochi riferimenti agli inferi ma si sofferma sul momento della resurrezione dei morti e del giudizio divino. I Padri della Chiesa continuarono la medesima concezione sulla vita dopo la morte, sebbene avessero opinioni differenti sulla natura dell'anima e dell'aldilà. Tertulliano affermò che l'Ade era un luogo materiale dove l'anima, realtà corporale, subiva delle punizioni; Agostino invece ritenne che i luoghi dell'immediato *post-mortem*, inferi e seno di Abramo, fossero spirituali, dal momento che l'anima stessa era uno spirito immateriale. Al contrario i luoghi che sarebbero succeduti al Giudizio Universale furono considerati corporali dal vescovo di Ippona: nella *gehenna* l'anima pativa un fuoco materiale che la puniva senza consumarla, secondo quanto affermò nel capitolo XXI del *De civitate Dei*. Gregorio Magno, al contrario, sostenne nei *Dialogi* che l'anima, benchè fosse un'entità spirituale, subito dopo la morte pativa un fuoco materiale. Si è anche sottolineato che, sino al V secolo, gli autori mostrarono maggiore attenzione alla resurrezione dei corpi e al Giudizio Universale divino. Pertanto oltre al seno di Abramo e agli inferi furono oggetto di riflessione anche il paradiso e la *gehenna*: quest'ultimo, appunto, era la sede del fuoco eterno riservato alle anime empie da cui era preclusa ogni possibilità di salvezza. Uno dei prodotti letterari più esaustivo e ricco di immagini della *gehenna* è risultata l'Apocalisse di Pietro che, sotto la forma di una profezia futura, mostrava il destino delle anime dopo la riunione ai loro corpi. Dall'analisi delle fonti è risultato, dunque, un differente significato degli inferi e della *gehenna*, il primo luogo di attesa, mentre il secondo luogo definitivo.

A paritè dal V secolo, con il mutare degli eventi storici, si fece più pressante la necessità di rappresentare la vita *post-mortem* dell'anima: il sacco di Roma, le incursioni barbariche e il momento di grande instabilità politica, considerati il segno della imminente fine del mondo, influirono sulla riflessione degli autori che esortarono i cristiani

all'immediata penitenza. Da questo secolo, infatti, le fonti letterarie si arricchirono di descrizioni sull'inferno che progressivamente divennero sempre più diffuse grazie ai racconti di visioni e di viaggi nell'aldilà, come hanno mostrato gli esempi della *Visio Pauli* e le narrazioni dei *Dialogi*.

A partire dal V secolo emerse una nuova teorizzazione della geografia delle sedi degli inferi. In effetti si è avuto modo di riscontrare che nella concezione dei primi autori cristiani, tra II e IV secolo, gli inferi furono concepiti come una continuazione dell'Ade di visione antica. Il seno di Abramo, sede del refrigerio e del riposo, e l'inferno, sede della punizione, facevano parte dello stesso luogo, sebbene fossero separati e ospitavano le anime sulla base dei meriti di ciascuna anima. La parabola di Luca e gli autori che la presero come punto di riferimento sottolinearono che un grande *chaos* impediva di raggiungere uno dei due luoghi. Se Tertulliano, pur separandoli e ubicando il seno di Abramo *sublimior inferorum*, sembra collocarli all'interno dello stesso spazio, una nuova idea della geografia dell'aldilà si ebbe con Agostino che nella corrispondenza affermò che il luogo del riposo non poteva trovarsi agli inferi, sede della punizione, e nel *De genesi ad litteram* ne indicò la sede tra i cieli del paradiso.

La ricerca lessicale, metodologia che si è rivelata utile ai fini della comprensione dell'evoluzione della concezione dell'inferno e delle sue rappresentazioni, e i grafici che sono seguiti hanno mostrato due aspetti: il primo che la parola inferno a partire dal V secolo si diffuse a scapito del termine inferi e quasi sostituì quest'ultimo nell'impiego. Infatti l'inferno costituiva un sinonimo di inferi: la versione della Vulgata tradusse la parola inferi con il singolare inferno. Il secondo aspetto riguarda l'impiego della *gehenna*: infatti, nel V secolo a un aumento della parola inferno corrispose una diminuzione dell'impiego del termine *gehenna*, aspetto che mi ha portato a sostenere sia come fosse incrementato l'interesse per la sfera dell'immediato *post-mortem*, sia come si stesse superando la distinzione tra la *gehenna* e l'inferno.

A partire dall'VIII secolo, tuttavia, la struttura dell'aldilà si fece più complessa e iniziò a comprendere anche i luoghi purgatori. Sino al VI secolo la tradizione patristica risolse il problema della purificazione delle anime *ne valde boni* e *ne valde mali* con la teorizzazione del fuoco purgatorio, sebbene non tutti i Padri della Chiesa fossero d'accordo sul momento in cui questo fuoco avrebbe agito. Con le visioni di Beda e di Wynfrith-Bonifacio il purgatorio venne rappresentato utilizzando delle immagini differenti: Beda impiegò l'immagine della valle sottoposta alla tormentata di neve e alle fiamme ardenti che serviva alla purificazione delle anime, mentre Bonifacio l'idea del fiume.

Rappresentazioni dell'inferno

Per i Padri della Chiesa il Giudizio Universale rappresentava il momento fondamentale dove si sarebbe decisa la realizzazione del destino dell'uomo. Questo influì sulle rappresentazioni dell'inferno considerato come una sede temporanea e d'attesa. La ricerca lessicale ha inoltre mostrato l'impiego di espressioni che rimandavano a una descrizione dell'inferno come un profondo baratro oscuro e tenebroso: gli autori si servivano delle tenebre, dei vincoli e delle catene per sottolineare la condizione delle anime; ma anche aggettivi come *profundus* per rendere l'idea della profondità degli inferi; e di sostantivi come *supplicium*, *tormentum* o *ignis*, per rimarcare la punizione che avveniva nell'aldilà.

Le rappresentazioni dell'inferno furono molteplici e variavano in base all'utilizzo che ciascun autore voleva fare e agli scopi che voleva ottenere. L'idea della temporaneità facilitò la rappresentazione dell'inferno come un carcere tetro e oscuro dove le anime attendevano la sentenza divina. Ma a sua volta, sulla base della dottrina neoplatonica ancora diffusa in quei secoli, il carcere- inferno poteva indicare una metafora della condizione delle anime imprigionate nel corpo che attendevano la morte per poter essere liberate.

Come si è visto l'inferno fu impiegato come una metafora del male sulla terra da cui si poteva essere liberati grazie alla nuova fede, il cristianesimo. Questo male sulla terra poteva rappresentare il peccato che avvolgeva l'uomo nelle tenebre infernali da cui veniva salvato una volta compiuta penitenza. Con questo significato fu utilizzato da predicatori come Cromazio di Aquileia e Zeno di Verona. Per Ambrogio e per Agostino l'inferno rappresentava il peccato di avarizia ma raffigurava anche il luogo a cui gli avari erano destinati per il loro desiderio di accumulare ricchezze terrene senza la volontà di donarle ai più poveri. Sempre per il vescovo di Milano l'inferno era la vita terrena poiché il corpo teneva prigioniera l'anima nel peccato: se la vita sulla terra era un inferno, la morte, al contrario, rappresentava la liberazione dell'anima dal suo carcere. Per Gregorio Magno l'inferno era sinonimo di superbia e venne raffigurato come un fiume in piena la cui corrente trascinava le anime nelle acque più profonde. Nell'opera di Prudenzio l'inferno venne associato al paganesimo: il poeta utilizzò le immagini del baratro infernale, delle fiamme e del tenebroso Tartaro in contrapposizione alla luce con il fine di creare un parallelismo con la Roma pagana e la Roma cristiana. Per Aratore, che si servì di queste

immagini, l'inferno fu una metafora dell'eresia che aveva creato delle divisioni all'interno della comunità cristiana e dei momenti di tensione con la sede di Costantinopoli.

L'inferno venne anche rappresentato come sede della punizione nell'aldilà, il luogo minaccioso del destino di quelle anime che non si fossero pentite. Nelle omelie di Fausto di Riez l'inferno era il luogo tenebroso e privo di luce, situato nelle parti più profonde della terra in cui l'anima era condannata a vivere in una condizione di forestiera, esiliata dal paradiso. Nella poesia di Venanzio Fortunato era un luogo dalle porte adamantine che solo Cristo sarebbe stato capace di infrangere; ma venne rappresentato anche come un fiume di fuoco che puniva e trascinava via le anime empie. Gregorio Magno raffigurò l'inferno come la sede dell'aldilà e della punizione, tramite l'immagine del fiume o del carcere, dove l'anima, gravata da catene, sprofondava negli abissi per patire le pene inflittele. Il pontefice infatti fu spinto dalla necessità di descrivere i luoghi dell'aldilà per dimostrare l'attività dell'anima dopo la morte. Ma in Gregorio Magno è emersa anche un'altra rappresentazione: l'inferno fu descritto come un luogo appartenente alla superficie terrestre. L'idea di ubicare l'inferno presso le isole Eolie fu il risultato di una rielaborazione della tradizione precedente, in particolare quella dei Padri della Chiesa, che impiegò i vulcani siciliani per dimostrare l'esistenza del fuoco materiale della *gehenna*. La scelta della localizzazione infernale sulla terra era dovuta a seguito di eventi che avevano colpito la penisola e che furono interpretati come l'inizio della fine del mondo: nei *Dialogi* il pontefice affermò la necessità di riflettere sulla prossima fine del mondo e sul destino delle anime.

Nei secoli successivi, in particolare nell'VIII secolo, le rappresentazioni dell'aldilà si fecero più vive e si arricchirono delle descrizioni del purgatorio. La rappresentazione di questo luogo dove le anime purificavano i propri peccati fu il frutto di una rielaborazione di immagini della tradizione precedente. Un esempio è rappresentato dalla figura del fiume che, se nel VI secolo costituiva l'inferno, nella lettera di Bonifacio indicò la sede della purificazione da cui le anime uscivano più pulite e più limpide pronte a raggiungere il giardino paradisiaco. Il luogo purgatorio descritto da Beda presenta anch'esso delle caratteristiche infernali, tuttavia era sempre la sede dove le anime purificavano i propri peccati in vista della salvezza.

Uso delle immagini e i rapporti con la tradizione precedente

Ma il dato più importante che è emerso dall'analisi delle rappresentazioni infernali tra la tarda antichità e l'alto medioevo riguarda la costruzione dell'inferno attraverso la combinazione di una serie di immagini provenienti dalla tradizione antica. Il paesaggio e la geografia infernale di questo periodo mostravano elementi in comune con quelli che si sono ritrovati nelle descrizioni della letteratura sia greca che latina.

La geografia, nel senso qui di posizione dei regni dell'oltretomba, impiegata nelle fonti letterarie cristiane presenta dei punti in comune con la letteratura profana. L'idea dell'ubicazione dell'Ade a sinistra e dei Campi Elisi a destra, impiegata nell'*Eneide*, fu riproposta anche nei testi cristiani, come per esempio la Bibbia, che tesero a collocare il regno dell'eterna dannazione nella parte sinistra del cosmo considerata quella negativa. L'inferno si trovava a Occidente nell'opera di Omero e nella *Visio Pauli*. Ma tale cosmografia dell'inferno si tramandò anche all'VIII secolo: Beda collocò i luoghi di punizione nella parte sinistra. A queste costruzioni mentali che nella cultura dell'epoca evocavano idee negative e che si presentarono adatte ad applicarle all'inferno, se ne aggiunsero altre che permisero di conferire una dimensione terrestre alla sede della punizione e dell'aldilà in generale: il fiume, il ponte, il giardino, i fenomeni atmosferici, tutti elementi che furono oggetto di riutilizzo nelle fonti analizzate per conferire loro un valore simbolico ai luoghi dell'aldilà. La rappresentazione dell'inferno come un fiume è un'immagine che risale sino alla letteratura greca e romana- si pensi ai fiumi infernali come lo Stige, il Cocito o l'Acheronte- della quale gli autori cristiani si appropriarono per descrivere l'inferno. Venanzio Fortunato, nell'epitaffio a Vilitute, descrisse la sede dell'eterna punizione come un fiume la cui corrente infuocata bruciava le anime degli avari. Anche Gregorio Magno dipinse l'inferno come un fiume in piena che portava via le anime degli uomini. Un'immagine concreta che evocava un significato simbolico perché il fiume rappresentava il simbolo di tutta la negatività del peccato che trascinava verso le profondità infernali. La figura del fiume fu ripresa anche da Gregorio di Tours e da Wynfrith- Bonifacio con un impiego differente, sebbene lo scopo fosse lo stesso: Gregorio di Tours mise in evidenza lo stato della punizione delle anime che, in base al peccato commesso, erano sommerse dal fiume sino a una determinata parte del corpo; Gregorio Magno mise in luce l'olezzo che il fiume emanava per sottolineare la putridità del peccato; infine Bonifacio impiegò la figura del fiume infuocato per rielaborarla con un significato differente: il fiume era sì un luogo punitivo ma la punizione aveva lo scopo di purificare le anime dai peccati così che esse potessero raggiungere la riva opposta. Anche per la raffigurazione del paradiso questi autori sfruttarono le loro conoscenze della tradizione

precedente e lo rappresentarono come un giardino fiorito e profumato- descrizione presente nell'Eneide.

L'immagine dei fenomeni atmosferici si è rivelata di uso comune tra gli intellettuali nel corso dei secoli. Una caratteristica dell'inferno della *Visio Pauli* fu la presenza delle tempeste di freddo e del fuoco che avevano lo scopo di mostrare come avveniva la punizione. Lo stesso *topos* letterario è stata rilevato anche nella visione di Dritelmo, in cui era descritto il continuo passaggio delle anime dalla tempesta di neve al caldo: tuttavia l'autore la reinterpretò conferendole un differente significato, ossia quello della purificazione.

In generale è emerso che i poeti impiegarono immagini prese in prestito dalla poesia classica per conferire all'inferno maggiore vivacità e realismo all'interno dei loro testi: per esempio Venanzio Fortunato impiegò le immagini delle porte di diamante già utilizzate da Virgilio per interpretare, allo stesso tempo, l'inferno come un luogo dalla struttura infrangibile e l'azione del Redentore nel scardinarla e liberare le anime incatenate. Anche il poeta Aratore nell'*Historia Apostolica* sfruttò la sua conoscenza della tradizione precedente sia profana che cristiana: l'episodio di Eutico che negli Atti degli Apostoli appare molto breve, mentre nell'opera del poeta venne arricchito grazie all'impiego di immagini provenienti dalla poesia antica che aiutarono a descrivere la scena come una caduta all'inferno a seguito dell'allontanamento dalla vera fede. Lo scopo di Aratore fu quello di effettuare un parallelismo tra l'eresia, associata all'inferno, e l'azione della chiesa nel combatterla e sconfiggerla.

Gli autori del periodo analizzato, inoltre, si servirono anche di un altro elemento che trasse ispirazione dai racconti delle discese nell'oltretomba narrate dai poeti di età classica reinterpretandolo in chiave cristiana e sotteriologica: si tratta della discesa agli inferi di Cristo. Il Redentore, infatti, non si limitò a visitare le anime rinchiusse agli inferi, ma le liberò per la loro salvezza. Ciascun autore utilizzò questa immagine secondo le proprie esigenze, su tutti la creazione di un parallelismo con la fede cristiana la cui conversione avrebbe liberato dall'inferno del paganesimo, oppure, come appena visto in Aratore, per sottolineare l'importanza della chiesa contro l'eresia, oppure, come in Venanzio, per dimostrare l'azione di alcuni vescovi della Gallia, come Felice di Nantes, contro degli atteggiamenti paganeggianti.

Tra le diverse immagini utilizzate per la descrizione dell'inferno vi furono anche quella del carcere e dell'esilio - quest'ultima si è rivelata utile per la descrizione della condizione dell'anima - a dimostrazione di un uso costante di elementi tratti da altri campi,

in questo caso quello del diritto. Gli autori rimasero l'oscurità e le tenebre degli inferi riprendendo le caratteristiche delle carceri della tarda antichità, luoghi tetri e posti nei luoghi sotterranei. L'anima era *retrusa*, *relegata* nel carcere dell'inferno e stretta dai *vincula* nell'attesa della sentenza finale: immagini che rievocavano quelle dell'accusato che veniva condotto in giudizio in attesa del processo. Tuttavia è stato rilevato anche che l'idea dell'utilizzo del carcere sia da ricondurre ad un ulteriore elemento che rimanda alla legislazione sul carcere: in effetti il diritto tardo antico attribuiva una funzione preventiva alle prigioni che erano considerate come un luogo in cui i sospettati attendevano il processo e la sentenza finale, sebbene con l'influsso del cristianesimo fossero utilizzate come un addolcimento della sanzione nel senso di una commutazione dalla pena di morte. Gli inferi vennero associati al carcere anche in virtù della loro caratteristica di sede di attesa temporanea del Giudizio Universale. Ancora in questi primi secoli di cristianesimo gli inferi si mostravano una continuazione della concezione antica che rendevano l'Adè una sede dei morti, sebbene contemplassero una divisione tra anime giuste e anime empie. Tertulliano, per esempio, nell'*Adversus Marcionem* affermò che i due ricettacoli dove si recavano le anime erano *temporales* e rappresentavano un'anticipazione di quanto sarebbe accaduto con il giudizio finale. Anche quest'ultimo venne descritto attraverso l'utilizzo di un lessico che rimandava al campo semantico del diritto: il giudizio stesso venne definito *iudicium*, e il momento in cui le anime si sarebbero recate per ascoltare il verdetto definitivo di Dio come un tribunale in cui gli imputati erano pervenuti in attesa della sentenza del giudice. Questo anche per rimarcare come le azioni compiute in vita sarebbero state sottoposte e avrebbero avuto una ripercussione non solo nell'aldilà ma anche dopo la resurrezione dei corpi.

Un'altra istituzione tratta dal campo del diritto fu impiegata da Gregorio Magno per porre un accento sulla condizione delle anime all'inferno e, dunque, per ribadire la propria idea del regno dell'oltretomba. L'istituzione dell'esilio, infatti, servì per enfatizzare la situazione di isolamento delle anime nel regno della punizione, una situazione di eterna reclusione in cui le anime subivano il castigo del fuoco restando eternamente lontane dalle gioie e dai premi del paradiso: in questo mondo l'inferno divenne la sede di esclusione permanente in cui nessuno spirito avrebbe visto un cambiamento della loro condizione. È stato posto in evidenza come un ulteriore elemento utile a rimarcare l'idea dell'inferno come sede dell'eterna punizione: quello inerente all'impiego di immagini tratte dal campo della natura. Le eruzioni vulcaniche stimolarono l'immaginario degli autori della tarda antichità che videro in quei fenomeni una realizzazione della volontà divina. Gregorio

Magno, che scelse le isole Eolie come sede dell'inferno, di è dimostrato il punto di arrivo di una tradizione cristiana che fece delle eruzioni dei vulcani un'occasione di dimostrazione della potenza divina. I casi di Tertulliano, Agostino, Orosio hanno mostrato che i vulcani siciliani erano un esempio dell'esistenza del fuoco eterno; Cassiodoro, nell'epistola su Giovino, conferì delle caratteristiche infernali a un luogo impiegato per le condanne *ad metallum* per sottolineare come la punizione prevista dalla legge terrena fosse un riflesso di quella ben peggiore che si sarebbe manifestata nell'aldilà vale a dire quella del fuoco eterno infernale. Ma non solo: è emersa anche che, sin dalla prima tradizione cristiana, l'inferno era rappresentato come un luogo posto al di fuori delle mura cittadine che indicavano il paradiso. La *gehenna* biblica prendeva il nome dalla valle di *Ge' hinnom*, situata al di fuori di Gerusalemme; e anche gli autori cristiani successivi rimasero l'idea del paradiso come una città, definita anche la Gerusalemme celeste, e quella dell'inferno come un luogo posto al di fuori, isolato e non partecipe alla vita e all'economia della città eterna e sottoposto ad eventi naturali incontrollabili- si è visto soprattutto con Beda.

È giusto concludere con un paio di considerazioni. Queste lunghe pagine hanno dunque mostrato che, sebbene le rappresentazioni dei primi secoli del cristianesimo non fossero numerose e dettagliate come quelle che ci furono nei secoli successivi, è stato possibile ricostruire attraverso il confronto tra le fonti le numerose raffigurazioni dell'inferno alle quali ciascun autore conferiva un significato diverso, il tutto a seconda degli scopi prefissi. Dunque forse si potrebbe parlare di inferni al plurale invece che di inferno sino al VI secolo, in virtù delle differenti immagini che furono proposte e che hanno reso il regno della punizione un concetto che si prestava alle più differenti strumentalizzazioni da parte di chi lo utilizzava e che non presentava una sua stabilizzazione. Tali immagini non si persero e si diffusero anche nelle visioni dei secoli successivi, venendo rielaborate ed adattate alla nuova struttura dell'aldilà che, oltre all'inferno e al paradiso, iniziò a contemplare anche il purgatorio.

Fonti e bibliografia

Fonti

Acta sanctorum

Acta sanct., Iuni dei decima octava. De S. Calogero Eremita, Lectio I- XI, in Acta Sanctorum Iuni. Tomus Tertius, Bruxelles, 1969

Agostino

Sancti Aurelii Augustini, *De civitate Dei. Libri XI- XXII*, Brepols, CCSL, vol. XLVIII, Turnhout, 1955.

Sancti Aureli Augustini, *De cura pro mortuis gerenda*, CSEL, vol. XLI, Wien, 1900.

Sancti Aureli Augustini, *De genesi ad litteram libri duodecim*, CSEL vol. XXVIII/1, New York, 1970.

Sancti Aureli Augustini, *De natura boni*, CSEL, vol. XXV/2, Prague- Wien- Lipsia, 1892.

Sancti Aureli Augustini, *De natura et origine animae*, CSEL, vol. LX, New York, 1962.

Sancti Aurelii Augustini, *Enarrationes in psalmos, I-L*, Brepols, CCSL, vol. XXXVIII, Turnhout, 1962.

Sancti Aurelii Augustini, *Enarrationes in psalmos, LI- C*, Brepols, CCSL, vol. XXXIX, Turnhout, 1956.

Sancti Aurelii Augustini, *Enarrationes in psalmos. CI- CL*, Brepols, CCSL, vol. XL, Turnhout, 1990.

Sancti Aurelii Augustini, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, Brepols, CCSL, vol. XLVI, Turnhout, 1969.

Sancti Aureli Augustini Hipponensis episcopi, *Epistulae. CXXIV- CLXXXIV*, CSEL, vol. XLIX, Wien- Lipsia, 1904.

Sancti Aureli Augustini Hipponensis episcopi, *Epistulae. CLXXXV- CCLXX*, CSEL, vol. LVII, Wien- Lipsia, 1911.

Sancti Aurelii Augustini, *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, Brepols, CCSL, vol. XXXVI, Turnhout, 1954.

Sancti Aurelii Augustini, *Quaestionum in heptateuchum libri VII*, Brepols, CCSL, vol. XXXIII, Turnhout, 1958.

Sancti Aurelii Augustini, *Retractationum libri II*, Brepols, CCSL, vol. LVII, Turnhout, 1984.

Sancti Aurelii Augustini, *Sermones de Vetere Testamento*, Brepols, CCSL, vol. XLI, Turnhout, 1961.

- Sant'Agostino, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, ed. Emilio Gandolfo- Vincenzo Tarulli, vol. III/24, Roma, Città nuova editrice, 1968.
- Sant'Agostino, *Esposizioni sui salmi*, ed. Angelo Corticelli, vol. I, Roma, Città nuova editrice, 1967.
- Sant'Agostino, *Esposizioni sui salmi*, ed. Vincenzo Tarulli, vol. II, Roma, Città nuova editrice, 1969.
- Sant'Agostino, *Esposizioni sui salmi*, ed. Tommaso Mariucci- Vincenzo Tarulli, vol. III, Roma, Città nuova editrice, 1976.
- Sant'Agostino, *Esposizioni sui salmi*, ed. Vincenzo Tarulli, vol. IV, Roma, Città nuova editrice, 1977.
- Sant'Agostino, *Discorsi sul vecchio testamento*, ed. Michele Pellegrino, vol. I, Roma Città nuova editrice, 1979.
- Sant'Agostino, *Discorsi sul nuovo testamento*, ed. Luigi Carozzi, vol. II/2, Roma, Città nuova editrice, 1983.
- Sant'Agostino, *Discorsi sul nuovo testamento*, ed. Marcella Recchia, vol. III/1, Roma, Città nuova editrice, 1990.
- Sant'Agostino, *Discorsi sul nuovo testamento*, ed. Marcella Recchia, vol. III/2, Roma, Città nuova editrice, 1990.
- Sant'Agostino, *Discorsi sui tempi liturgici*, ed. P. Bellini- F. Cruciani- V. Tarulli, vol. IV/1, Roma, Città nuova editrice, 1984.
- Sant'Agostino, *Discorsi sui santi*, ed. Marcella Recchia- Antonio Quacquarelli, vol. V, Roma, Città nuova editrice, 1986.
- Sant'Agostino, *Natura e grazia. L'anima e la sua origine*, ed. Agostino Trapé- Italo Volpi, vol. II, Roma, Città nuova editrice, 1981.
- Sant'Agostino, *La città di Dio*, ed. Antonio Pieretti- Domenico Gentili, Roma, Città nuova editrice, 2000.
- Saint Augustin, *La crise pélagienne II. De natura et origine animae*, Plagnieux J.-Thonnard F. J. (ed.), Desclées de Brouwer, 1975.
- Saint Augustin, *Les commentaires des psaumes*, éd. Martine Dulaey, LVII/ A, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2009.
- Sant'Agostino, *La Genesi alla lettera*, ed. Luigi Carozzi, Roma, Città Nuova editrice, 1989.
- Sant'Agostino, *La vera religione. Manuale sulla fede, speranza e carità*, ed. Antonio Pieretti, vol. VI/2, Roma, Città Nuova editrice, 1995.

Sant'Agostino, *Le epistole*, ed. Michele Pellegrino, vol. II, Roma, Città nuova editrice, 1969.

Sant'Agostino, *Le epistole*, ed. Luigi Carozzi, vol. III/13, Roma, Città nuova editrice, 1969.

Sant'Agostino, *Le ritrattazioni*, ed. Gouvlén Madec, Roma, Città nuova editrice, 1994.

Sant'Agostino, *Morale e ascetismo cristiano. Sulla cura dovuta ai morti*, ed. Carlo Carena - Nello Cipriani- Franco Monteverde, Roma, Città Nuova editrice, 2001.

Ambrogio

Sancti Ambrosii Opera, *De bono mortis*, CSEL, vol. XXXII/ 1, Vienne, 1897.

Sancti Ambrosii Opera, *De Nabuthae*, CSEL, vol. XXXII/2, Vienne, 1897.

Sancti Ambrosii Opera, *Expositio psalmi CXVIII*, CSEL, vol. LXII/5, Wien, 1999.

Sant'Ambrogio, *Commento ai dodici salmi*, ed. Luigi Franco Pizzolato, vol. 8 Milano- Roma, Biblioteca ambrosiana- Città nuova editrice, 1980.

Sant'Ambrogio, *Commento al salmo CXVIII*, VIII/II, ed. Luigi Franco Pizzolato, vol. 10, Roma- Milano, Biblioteca ambrosiana- Città nuova editrice, 1987.

Sant'Ambrogio, *Opere esegetiche III*, ed. Claudio Moreschini, Milano- Roma, Biblioteca ambrosiana- Città nuova editrice, 1982.

Apocalisse di Pietro

Moraldi Luigi (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. III, Piemme, 1994.

Apponio

Apponii, *In Canticum Canticorum Expositionem*, Brepols, CCSL, vol. XIX, Turnhout, 1986.

Apulée, *Les Métamorphoses. Livres IV- VI*, ed. D. S. Robertson - Paul Vallette P., vol. 2, Paris, Les belles lettres, 1992.

Aratore

Aratoris Subdiaconi, *Histria Apostolica*, Brepols, CCSL vol. CXXX, Turnhout, 200.

Arator, *Histoire Apostolique*, éd. Bruno Bureau- Augustin Deproost, Paris, Les belles lettres, 2017.

Beda il Venerabile

Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais. Livre V*, éd. André Crépin-Michael Lapidge- Pierre Monat- Philippe Robin, vol. III, SC 491, Paris, Les éditions du Cerf, 2005.

Bonifacio

S. Bonifatii et Lullis epistolae, in MGH, *Epistolae selectae*, I, ed. Michael Tangl, Berlin, 1916.

Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi, ed. Maria Pia Ciccarese, Nardini editore.

Bibbia

Fischer B.- Gribomont I.- Sparks H.F.D.- Thiele W.- Weber R. (ed.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, s.l., Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Vetus Latina, Die reste der atlateinischen Bibel, Epistulae Catholicae, Sabatier P.- Beuron E., 26/1, 1956- 1969.

Cassiodoro:

Magni Aurelii Cassiodori, *Variaarum libri XII*, Brepols, CCSL vol. XCVI, Turnhout, 1973.

Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore, *Varie*, ed. Andrea Giardina.- Giovanni Alberto Cecconi- Ignazio Tantillo, vol. 2, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2014.

Cipriano di Cartagine

Sancti Cypriani Episcopi Opera, *Ad Quirinum*, Brepols, CCSL, vol. III, Turnhout, 1972.

Sancti Cypriani Episcopi Opera, *De mortalitate*, Brepols, CCSL, vol. III A, Turnhout, 1976.

Claudiano

Claudii Claudiani, *Carmina*, MGH, *auctores antiquissimi*, vol. X, Berolini, 1892.

Codex Theodosianus

Theodosiani libri 16 cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes, ed. Théodor Mommsen- Paul Meyer, Weidmannos, 1905.

Corpus Iuris Civilis

Codex Iustinianus, ed. Paul Krueger, Vol. II, Berlin, 1954

Institutiones Digesta, ed. Paul Krueger- Théodor Mommsen, Vol. I, Berlin, 1954.

Novellae, ed. Rudolfus Schoell- Guilelmus Kroll, Vol. III, Berlin, 1895.

Cromazio d' Aquileia

Chromatius Aquileiensis, *Opera*, Brepols, CCSL, Vol. IX A, Tournhout, 1974.

San Cromazio di Aquileia, *Commento a Matteo*, ed. Gabriele Banterle, Milano- Roma, Biblioteca ambrosiana- Città nuova editrice, 1990.

Disposizioni conciliari

Les conciles œcuméniques, éd. Giorgio Alberigo, vol. 2/1, Paris, Cerf, 1994.

Les conciles oecumeniques. Les Décrets, éd. Giuseppe Alberigo, vol. II/2, Cerf, Paris, 1994.

Les canons des Conciles Mérovingiens (VI- VII siècle), éd. Gaudemet Jean- Brigitte Basdevant, vol. 2, Paris, Les éditions du Cerf, 1989.

Ennodio di Pavia

Magni Felicis Ennodi, *Opera*, MGH, *Auctores antiquissimi*, vol. VII, Berolini, 1885.

Esiodo

Hésiode, *Théogonie*, ed. Paul Mazon, Paris, Les belles lettres, 1960.

Fausto di Riez

Faustus Reiensis, *Opera*, CSEL, vol. XXI, Prague- Wien, Lipsia, 1891.

Eusebius "Gallicanus", *Collectio Homiliarum*, Brepols, CCSL, vol. CI A, Turnhout, 1971.

Girolamo

Sancti Hieronimi Presbyteri Opera, *Pars I. Opera exegetica 1*, Brepols, CCSL, vol. LXXII, Turnhout, 1959.

Sancti Hieronimi Presbyteri Opera, *Pars I. Opera exegetica. 2 commentariorum in Esaiam. Libri I- XI*, Brepols, CCSL, vol. LXXIII, Turnhout, 1963.

Sancti Hieronimi Presbyteri Opera, *Pars I. Opera exegetica 4. Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, Brepols, CCSL, vol. LXXV, Turnhout, 1964.

Sancti Hieronimi Presbyteri Opera, *Pars I. Opera exegetica 5. Commentariorum in Daniele Libri III (IV)*, Brepols, CCSL, vol. LXXV A, Turnhout, 1964.

Sancti Hieronimi Presbyteri Opera, *Pars I. Opera exegetica 6. Commentarii in prophetas minores. In Osee*, Brepols, CCSL, vol. LXXVI, Turnhout, 1969.

Gregorio di Nyssa

Grégoire de Nysse, *L'âme et la résurrection. Dialogue avec sa sœur Macrine*, éd. Bernard Pottier, Bruxelles, Lessius, 2011.

Gregorio di Tours

Gregorii Turonensis Opera, *Libri Historiarum X*, MGH, *Scriptores. Scriptores rerum Merovingicarum*, vol. I/1, Hannoverae, 1951.

Gregorii Turonensis opera, *Miracula et opera minora*, MGH, *Scriptores. Scriptores rerum Merovingicarum*, vol. I/2, Hannoverae, 1969.

Gregoire de Tours, *Histoire des Francs*, éd. Robert Latouche, Tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

Gregorio Magno

Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, Brepols, CCSL, vol. CXLI, Turnhout, 1999.

Sancti Gregorii Magni, *Homiliae in Hiezechielem Prophetam*, Brepols, CCSL vol. CXLII, Turnhout, 1971.

S. Gregorii Magni, *Moralia in Iob. Libri I- X*, Brepols, CCSL, vol. CXLIII, Turnhout, 1979.

S. Gregorii Magni, *Moralia in Iob. Libri XI- XXII*, Brepols, CCSL, vol. CXLIII A, Turnhout, 1979.

S. Gregorii Magni, *Moralia in Iob. Libri XXIII- XXXV*, Brepols, CCSL, vol. CXLIII B, Turnhout, 1985

S. Gregorii Magni, *Registrum Epistularum. Libri I- VII*, Brepols, CCSL, vol. CXL, Turnhout, 1982.

S. Gregorii Magni, *Registrum Epistularium Libri VIII- XIV, Appendix*, Brepols, CCSL, vol., CXLA, Turnhout, 1982.

Grégoire le Grand, *Dialogues, Tome I (Introduction, bibliographie et cartes)*, éd. Adalbert De Vogüé, SC. 251, Paris, Cerf, 1978.

Grégoire le Grand, *Dialogues, Tome II (Livres I- III)*, éd. Adalbert De Vogüé, SC. 260, Paris, Cerf, 1979.

Grégoire le Grand, *Dialogues, Tome III (Livre IV)*, éd. Adalbert De Vogüé, SC. 265, Paris, Cerf, 1980.

Grégoire le Grand, *Homélie sur l'Évangile, Livre II (Homélie XXI- XL)*, éd. Raymond Étaix- George Blanc- Bruno Judic B, vol. 2, SC. 522, Paris, Cerf, 2008.

Grégoire le Grand, *Homélie sur Ézéchiel. Livre II*, éd. Charles Morel, vol. 2, SC. 360, Paris, CERF, 1986.

Grégoire le Grand, *Morales sur Job. Sixième partie (Livres XXX- XXXII)*, éd. Marc Adrien- Adalbert De Vogüé, SC. 525, Paris, Cerf, 2009.

Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe (Libri I- VIII)*, ed. Paolo Siniscalco, vol 1, Roma, Città nuova editrice, 1992.

Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe (Libri IX- XVIII)*, ed. Paolo Siniscalco, vol. 2, Roma, Città nuova editrice, 1994.

Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe (Libri XIX- XXVII)*, ed. Paolo Siniscalco, vol. 3, Roma, Città nuova editrice, 1997.

Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe (Libri XXVIII- XXXV)*, ed. Paolo Siniscalco, vo. 4, Roma, Città nuova editrice, 2001.

Gregorio Magno, *Lettere (IV- VII)*, ed. Vincenzo Recchia, Città nuova editrice, 1996

Gregorio Magno, *Lettere (XI- XIV)*, ed. Vincenzo Recchia, Città Nuova Editrice, 1996

Gregorio Magno, *Omélies sui Vangeli*, ed. Giuseppe Cremascoli, Città Nuova Editrice, 1994.

Ilario di Poitiers

Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi, *Tractatus super psalmos. In psalmos CXIX- CL*, CCSL, vol. LXI B, Turnhout, 2009.

Ireneo di Lyon

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre I*, éd. Adelin Rousseau A, vol. II, SC. 264, Paris, Cerf, 1979.

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre IV*, éd. Adelin Rousseau, vol. IV/2, SC. 100 b, Paris, Cerf, 1965.

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre V*, éd. Adelin Rousseau, vol. V/2, SC. 153, Paris, Cerf, 1969..

Liber Pontificalis

Gestorum Pontificum Romanorum Libri Pontificalis, MGH, *Scriptores. Gesta pontificum romanorum*, vol. I/1, Berolini, 1898.

Lucano

Lucain, *La guerre civile. La Pharsale. Livres VI- X*, éd. A. Bougery- Max Ponchont, vol. II, Paris, Les belles lettres, 2003.

Lattanzio

Lactancio, *Instituciones Divinas. Libros IV- VII*, ed. Eustaquio Sanchez Salor, Madrid, Gredos, 1990, pp. 316- 317.

Lucrezio

Lucrèce, *De la nature. Livres IV- VI*, éd. Alfred Ernout, vol II, Paris, Les belles lettres, 2003.

Massimo di Torino

Maximi Episcopi Taurinensis, *Collectionem sermonum antique*, Brepols, CCSL, vol. XXIII, Turnhout, 1962.

Minucio Felice

Minucio Felice, *Ottavio*, ed. Ettore Paratore, Bari Laterza, 1971.

Omero

Homère, *Iliade. Chants VII- XII*, éd. Paul Mazon, vol. II, Paris, Les belles lettres, 1961.

Homère, *L'Odyssée. Poésie homérique. Chants VIII- XV*, éd. Victor Berard, vol. II, Paris, Les belles lettres, 1995.

Oracoli sibillini

Lightfoot J. K., *The Sibylline Oracles. With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books.*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Origene

Origène, *Commentaire sur l'épître aux romains, livres III- V*, éd. Caroline Hammond Bammel- Michel Fedou- Luc Brésard, SC. 539, Paris, CERF, 2010.

Orosio

Pauli Orosi, *Historiarum adversum paganos*, ed. Carl Zangemeister, Hildesheim, 1967.

Ovidio

Ovide, *L'art d'aimer*, éd. Henry Bornecque, Paris, Les belles lettres, 2002.

Ovide, *Les Fastes*, ed. Shilling R., Paris, Les belles Lettres, 2003.

Ovide, *Les Métamorphoses. Livres I- V*, éd. Georges Lafaye, vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Ovide, *Les Métamorphoses. Livres VI- X*, éd. Georges Lafaye, vol II, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Ovide, *Les Métamorphoses. Livres XI- XV*, éd. Georges Lafaye, vol. III, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Paolino di Nola

Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani, *Epistulae*, CSEL, vol. XXIX, Wien, 1999.

Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani, *Carmina*, CSEL, vol. XXX, Wien, 1999.

Pietro Crisologo

Sanci Petri Chrysologi, *Collectio Sermonum a Felice Episcopo Parata Sermonibus extravagantibus adiectis*, Brepols, CCSL, vol. XXIV A, Turhout, 1981.

Sancti Petri Chrisologi, *Collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extravagantibus adiectis*, Brepols, CCSL, vol. XXIV B, Turhout, 1982.

Platone

Platon, *Œuvres complètes. La République*, éd. Emile Chambry, vol VII/2, Paris, Les belles lettres, 1957.

Platon, *Œuvres complètes. Phédon*, éd. Robin Léon, vol. IV/1, Paris, Les belles lettres, 1960.

Plinio il Vecchio

Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle. Livre II*, ed. Jean Beaujeu, Paris, Les belles lettres, 1950.

Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle. Livre XXXV*, ed. Jean Michel Croisille, Paris, Les belles lettres, 1985.

Prudenzio

Prudence, *Contre Symmaque*, éd. M. Lavarenne, vol. III, Paris, Les belles lettres, 1963.

Rufino

Rufini Aquileienses, *Homiliarum Basilii Magni Interpretatio Latina*, Brepols, CCSL, vol. XX A, Turnhout, 2008.

Salviano di Marsiglia

Salvien de Marseille, *Œuvres. Du gouvernement de Dieu. Tome II*, éd. Georges Lagarrigue, Paris, Cerf, 1975.

Stazio

Stace, *Thébaïde*, livres V- VIII, ed. Roger Lesueur, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Tertulliano

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, *Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem*, Brepols, CCSL, vol. I, Turnhout, 1954.

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, *Pars I. Opera catholica. Apologeticum*, Brepols, CCSL, vol. I, Turnhout, 1954.

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, *Pars I. Opera catholica. De paenitentia*, Brepols, CCSL, vol. I, Turnhout, 1954.

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, *Pars I. Opera catholica. De testimonio animae*, Brepols, CCSL, vol. I, Turnhout, 1954.

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, *Pars II. Opera Montanistica*, Brepols, CCSL, vol. II, Turnhout, 1954.

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, *Pars II. Opera Montanistica. De anima*, Brepols, CCSL, vol. II, Turhout, 1954.

Tertullien, *Contre Marcion. Livre I*, éd. René Braun, vol. I, SC. 365, Paris, Cerf, 1990.

Tertullien, *Contre Marcion. Livre IV*, éd. Claudio Moreschini, vol. IV, SC. 456, Paris, Cerf, 2001.

Tertulliano, *Difesa del cristianesimo*, ed. Marta Sordi- Attilio Caprin- Moreno Morani, Roma- Bologna, Edizioni San Clemente- Edizioni Studio Domenicano, 2008.

Tito Livio

Tite Live, *Histoire romaine. Livre XXXIX*, éd. Anne- Marie Adam, Vol. XXIX, Paris, Les belles lettres, 1994.

Tite Live, *Histoire Romaine. Livre XXI*, ed. Paul Jal, Vol. XI, Paris, Les belles lettres, 1988.

Valerio di Bierzo

Valerio di Bierzo, *Sanctus Valerius Abbas, Notitia historica*, Brepols, PL, vol. CXXXVII, *Omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum, sive grecorum*, Tournhout.

Venanzio Fortunato

Venantii Honoris Clementiani Fortunati presbyteri italici, *Opera poetica*, MGH, *Scriptores. Auctores antiquissimi*, vol IV/1, Berolini, 1881.

Venance Fortunat, *Poèmes*, éd. Marc Reydellet, Vol. I- III, Paris, Les belles lettres, 1994.

Venance Fortunat, *Poèmes*, éd. Marc Reydellet, Vol.II, Paris, Les belles lettres,1998.

Venance Fortunat, *Poèmes*, éd. Marc Reydellet, Vol. II, Paris, Les belles lettres, 2004.

Venance Fortunat, *Vite de Saint Martin*, éd. Solange Quesnel, Paris, Les belles lettres, 1996.

Vetus Latina

Vetus Latina, Die Reste der alt-lateinischen Bibel, Epistulae Catholicae, Sabatier P.-Beuron E., 26/1, 1956- 1969.

Virgilio

Virgile, *Énéide. Livres V- VIII*, éd. Jacques Perret, vol. II, Paris, Les belles lettres, 2002.

Virgile, *Géorgique*, éd. E.ugène Saint- Denis, Paris, Les belles lettres, 1982.

Visio Baronti

Visio Baronti monachi longoretensis, in MGH, *Scriptores. Scriptores rerum merovingicarum*, vol. V/3, Hannoverae et Lipsia, 1910.

Visio Pauli

Apocrifi del Nuovo Testamento. Apocalisse di Paolo, ed. Moraldi Luigi, vol. III, Piemme, 1994.

Silverstein Theodore- Hilhorst Anthony (ed.), *Apocalypse of Paul. A new critical edition of three long latin versions*, Geneve, Cramer, 1997.

Vita Willibaldi

Vitae Willibaldi et Wynnebaldi auctore sanctimoniali Heidenheimensi, in MGH, *Scriptores. Scriptores*, Vol. XV/1,

Hugeburc di Heidenheim, *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis. Il vescovo Willibald e la monaca Hugeburc: la scrittura a quattro mani di un'esperienza odepurica dell'VIII secolo*, ed. Mario Iadanza, Firenze, Edizioni del galluzzo, 2011.

Zeno di Verona

Zenonis Veronensis, *Tractatus*, Brepols, CCSL., vol. XXII, Turhout, 1971.

San Zenone di Verona, *Discorsi*, ed. Gabriele Banterle, Milano- Roma, Biblioteca ambrosiana- Città nuova editrice, 1987.

Bibliografia

- ALFEYEV Bishop H., *Eschatology*, in *The Cambridge companion to orthodox Christian theology*, edited by Mary Cunningham- Elizabeth Teokritoff, Cambridge, Cambridge University press, 2008, pp. 105- 120.
- ARNALDI Girolamo, *Gregorio Magno e la giustizia*, in *La giustizia nell'Alto medioevo (secoli V-VIII). Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto medioevo*, Spoleto, CISAM, 1995, pp. 57- 102.
- AZZARA Claudio, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI- VIII)*, Spoleto, Centro Studi italiani sull'Alto medioevo, s. d.
- BASCHET Jérôme, *I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà*, in *Arti e storia nel Medioevo*, a cur di Enrico Castelnuovo – Giuseppe Sergi, vol. I, Torino, Einaudi, 2002, pp. 317- 371.
- BAUCKHAM Richard, *The fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1998.
- BAUCKHAM Richard, *Hell in the latin vision of Ezra*, in *Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christianity Tradition* edited by Tobias Nicklas- Joseph Verheyden Eric Eynikel- Florentino Garcia Martinez, Leiden- Boston, Brill, 2010, PP. 323- 342.
- BAUDRY Gerard, *Le Tartare de la mythologie grecque à la liturgie chrétienne*, «Mélanges de science religieuse», 52/1 (1995), pp. 87- 104.
- BAUN Jane, *Gregory eschatology*, in *A Companion to Gregory the Great*, edited by Neil Bronwen- Matthew Dal Santo, Boston- Leiden, Brill, 2013, pp. 157- 175.
- BERNABÒ BREA Luigi, *La source thermale de San Calogero*, in *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec: actes du colloque organisé à Paris du 25 au 27 novembre 1992*, edites par René Gonouvès - Anne Marie Guimmier Sorbets- Jacques Jouanna- Laurence Villard, Paris, De Boccard, 1994, pp. 169- 181.
- BERNABÒ BREA Luigi- CAVALIER Madeleine, *La tholos termale di San Calogero nell'isola di Lipari*, «Studi micenei ed Egeo- anatolici», 92 (1990), pp. 7- 78.
- BERNABÒ- BREA Luigi, *Le isole Eolie dal tardo antico ai Normanni*, Ravenna, Girasole, 1988.
- BERNABÒ- BREA Luigi, *Lipari, i vulcani, l'inferno e San Bartolomeo. Le isole Eolie dal tardo antico ai Normanni*, «Archivio storico siracusano», 5 (1978/1979), pp. 25- 89.
- BERNSTEIN Alan E, *Hell and its rivals: death and retribution among Christian, Jewes and Muslims in the early Middle Ages*, London, Cornell University Press, 2017.

- BERNSTEIN Alan E., *The formation of hell. Death and retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London, UCL, 1993.
- BOESCH GAJANO Sofia, *Grégoire le Grand*, Paris, Cerf, 2007.
- BOESCH GAJANO Sofia, *Grégoire le Grand: aux origines du Moyen Age*, Paris, Cerf, 2007.
- BOESCH GAJANO Sofia, *Grégoire le Grand hagiographe. Les «Dialogues»*, Paris, Cerf, 2008.
- BOESCH GAJANO Sofia, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella, 2004.
- BOESCH GAJANO Sofia, *Tra Oriente e Occidente. Le coordinate geopolitiche del pontificato di Gregorio Magno*, in *L'orbis christianus antiquus di Gregorio Magno*, a cura di Letizia Ermini Pani, Roma, 2007, pp. 1- 18.
- BOUGARD François, *Jugement divin, Excommunication, Anathème et Malediction: la sanction spirituelle dans les sources diplomatiques*, in *Exclure de la communauté Chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV- XII siècle)*, sous la direction de Geneviève Bühner Thierry- Stéphane Gioanni, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 215- 238.
- BOUGARD François, *Le feu de la justice et le feu de l'épreuve, IV- XII siècle*, in *Il fuoco nell'Alto medioevo, Settimane di studio della fondazione centro italiano di studi sull'Alto medioevo, Spoleto 12- 17 aprile 2012*, Spoleto, CISAM, 2013, pp. 389- 432
- BREMMER Jan N., *Christian hell: from the Apocalypse of Peter to the Apocalypse of Paul*, «Numen», 56/2-3 (2009), pp. 298-325.
- BREMMER Jan N., *Greek, Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden- Boston, Brill, 2008.
- BREMMER Jan N., *Orphic, Roman, Jewish and Christian tours of hell: observations on the Apocalypse of Peter*, in *Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christianity Tradition* edited by Tobias Nicklas- Joseph Verheyden Eric Eynikel- Florentino Garcia Martinez, Leiden- Boston, Brill, 2010, pp. 305- 321.
- BREMMER J.an N., *The Golden Bough: Orfic, Eleusinian, and Hellenistic- Jewish Sources of Virgil's Underworld in Aeneid VI*, «Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique», 22 (2009), pp. 183- 208.
- BREMMER Jan N., *The rise and fall of the afterlife*, New York- London, 2002.
- BROWN Michelle, *Bede's life in context*, in *The Cambridge companion to Bede*, edited by Scott De Gregorio, Cambridge, University Press, pp. 3- 24.

- BROWN Peter, *Gloriosus obitus: Death and Afterlife 400- 700*, in *The End of Ancient Other World: Death and Afterlife between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at Yales University, October 23 and 24, 1996, pp. 21- 50.
- BROWN Peter, *Il riscatto dell'anima. Aldilà e ricchezza nel primo cristianesimo occidentale*, Torino, Einaudi, 2016.
- BROWN Peter, *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350- 550 d. C*, Torino, Einaudi, 2014.
- BROWN Peter, *Vers la naissance du purgatoire: Amnistie et pénitence dans le christianisme occidentale de l'Antiquité Tardive au Haut Moyen Âge*, « Annales E.S.C. », 6/ 52 (1997), pp. 1247- 1261.
- BRONWEN Neil, *The papacy in the age of Gregory the Great*, in *A Companion to Gregory the Great*, edited by Neil Bronwen- Matthew Dal Santo, Boston- Leiden, Brill, 2013, pp. 3- 27.
- BUREAU Bruno, *Lettre et sens mystique dans l'«Historia Apostolica» d'Arator: exégèse et épopée*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997.
- BURRELL Margaret, *Hell as a geological construct*, «Florilegium», 24, (2008), pp. 37-54.
- CARLSON Erik, *Drythelm's desire compunction and Bede's celestial topography*, «Traditio», 73 (2018), pp. 1- 17.
- CAROZZI Claude, *La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le Haut Moyen-Âge*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale, 23- 29 aprile 1981*, a cura del Centro italiano di studi sull'Alto medioevo, vol. II, Spoleto, CISAM, 1983, pp. 423- 481.
- CAROZZI Claude, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V- XIII siècle)*, Rome, École. Française de Rome, 1994.
- CAVAGNA Mattia, *La «Visione di Tungdal» e la scoperta dell'Inferno*, in «Studi celtici», (2004), pp. 207- 260.
- CICCARESE Maria Pia, *La genesi letteraria delle visioni dell'aldilà: Gregorio Magno e le sue fonti*, «Augustinianum», 29 (1989), pp. 435- 450.
- CICCARESE Maria Pia, *La Visio Baronti nella tradizione letteraria delle Visiones dell'Aldilà*, «Romanobarbarica», 6 (1981), pp. 25- 52.
- CICCARESE Maria Pia, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX secolo*, «Romanobarbarica», 7 (1982- 1983), pp. 33- 76.
- CICCARESE Maria Pia, *Le visioni dell'aldilà come genere letterario: fonti antiche e sviluppi medievali*, «Schede medievali», 19 (1990), pp. 266- 277.

- CICCARESE Maria Pia, *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli, testi*, s.l., Nardini editore, 1987.
- CLARK-SOLES Jaime, *Afterlife , Judaïsme and Christianity*, in *The Encyclopedia of Ancient History*, edited by Roger Bagnall- Kai Brodersen- Craige Champion- Andrew Erskine- Sabine Huebner, Blackwell, 2011, pp. 1- 5.
- COATES Simon, *Venantius Fortunatus and the Image of Episcopal Authority in Late Antiquity and Early Merovingian Gaul*, «The English Historical Review», 464/115 (2000), pp. 1109- 1137.
- COLOMBO CHIRASSI Ileana, *Acheronte*, in *Enciclopedia Virgiliana*, a cura di Istituto dell'Enciclopedia italiana, vol. I, Roma,1984, pp. 23- 24.
- COLOMBO CHIRASSI Ileana, *Cocito*, in *Enciclopedia Virgiliana*, a cura di Istituto dell'Enciclopedia italiana, vol. I, Roma,1984, p. 830.
- COLOT Blandine, *Africain, romain et chrétien: l'engagement religieux de Tertullien et de Lactance, chacun en son époque*, in *Tertullianus Afer: Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*, sous la direction de Jérôme Lagouanère- Sabine Fialon, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 167- 184
- CONSOLINO Franca Ella, *Sogni e visioni nell'agiografia tardo-antica: modelli e variazioni sul tema*, «Augustinianum», 29 (1989), pp. 435- 449.
- CONSTAS N., «*To sleep, perchance to dream*»: *the middle state of souls in patristic and byzantine literature*, in «Dumbarton Oaks Papers», 55, (2001), pp. 91- 124.
- CONTRENI John T., «*Building Mansions in Heaven*»: *The « Visio Baronti », Archangel Raphael, and a Carolingian King*, «Speculum», 78 (2003), pp. 673- 706.
- COURCELLE Pierre, *La colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (Phédon 82 e; 83 d)*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 36/1 (1958) , pp. 72- 95.
- COURCELLE Pierre, *Le corp- tombeau (Platon, Gorgias, 493a, Cratyle, 400c, Phèdre, 250c)*, «Revue des études anciennes», 68 (1966), pp. 101- 122
- COURCELLE Pierre, *Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps- prison*, «Revue des études latines», 43 (1965), pp. 406- 443
- COUSIN Catherine, *La situation géographique et les abords de l'Hades homérique*, «Gaia», n. 6 (2002), pag. 25- 46
- COUSIN Catherine, *Le monde des morts : espaces et paysages de l'au-delà dans l'imaginaire grec d'Homère à la fin du Vème siècle avant J.-C*, Paris, l'Harmattan, 2010.

- CRACCO- RUGGINI Lelia, *Gregoire le Grand et le monde byzantin*, in *Grégoire le Grand. Colloque interationaux du centre national de la recherche scientifique*, publié par Jacques Fontaine- Robert Gillet- Stan Pellistrandi, Paris, Cnrs, 1986, pp. 83- 94.
- CRACCO- RUGGINI Lelia, *La Sicilia tardo antica e l'Oriente mediterraneo*, in *Kokalos. Atti del IX congresso internazionale di studi sulla Sicilia antica, XLIII- XLIV*, a cura dell'Istituto di Storia Antica dell'Università di Palermo, vol. I/1, s.l., Bretschneider editore, 1997- 1998, pp. 243- 269.
- CREMASCOLI Giuseppe, *La fine dei tempi in Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno esegeta e pastore d'anime*, a cura di Valentina Lunardini, Spoleto, Cisam, 2012, pp. 97- 108.
- CROUZEL Henri, *Ciel, Purgatoire et Jugement, Enfer, dans les premiers siècles de l'Eglise*, in *Le jugement, le ciel et l'enfer dans l'histoire du christianisme, Actes de la Douzième rencontre d'Histoire Religieuse tenue à Fontevraud les 14- 15 octobre 1988*, sous la direction de la Société Française d'Histoire des Idées et d'Histoire Religieuse, Presse de l'Université d'Angers, 1989, pp. 9- 16
- CROUZEL Henri, *L'Hadès et la Géhenne selon Origene*, in «Gregorianum», 2/59 (1978), pp. 291- 331
- CROUZEL Henri, *Résurrection des morts*, in *Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme Ancien*, a cura di Angelo Di Berardino, Vol. II, Paris, Cerf, 1990, pp. 2165- 2168
- CUNNINGHAM Mary B., *Byzantine Views of God and the Universe*, in *A Companion to Byzantium*, edited by James Liz, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 149- 160.
- CZACHESZ Istvan, *Torture in Hell and Reality. The Visio Pauli*, in *The VisioPauli and the gnostic Apocalypse of Paul*, edited by Jan Bremmer- Istvan Czachesz, Leuven, Peeters, 2007, pp. 130- 143.
- DAGENS Claude, *Le fin des temps et l'Église selon S. Gregoire le Grand*, «Recherches d'histoire religieuse», 58 (1970), pp. 273- 288.
- DAGENS Claude, *Saint Gregoire le Grand. Culture et experience chretiennes*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1977.
- DALEY Brian E., «*At the Hour of Our Death*»: *Mary Dormition and Christian Dying in Late Patristic and Early Byzantine Literature*, «Dumbarton Oaks Papers», 55 (2001), pp. 71- 89.
- DAL SANTO Matthew, *Debating the cult of Saints Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

- DAL SANTO Matthew, *Gregory the Great, the Empire and the Emperor*, in *A Companion to Gregory the Great*, edited by Neil Bronwen- Matthew Dal Santo, Boston- Leiden, Brill, 2013, pp. 57- 81.
- DARCOS Xavier, *Ovide et la mort*, Paris, Presse universitaires de France, 2009.
- DELMAIRE Roland, *Exil, relegation, deportation dans la législation du Bas- Empire*, in *Exil et rélegation. Les tribulations du sage et du saint durant l'antiquité romaine et chrétienne (I- VI s. ap. J. C)*, Actes du colloque (Paris 17- 18 juin), sous la direction de Philippe Bladeau, Paris, De Boccard, 2008, pp. 115- 132.
- DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, Vol. I e II, Fayard, 1992
- DEMAULES Mireille, *Du symbolisme du pont dans quelques rêves et visions*, in *Les ponts au Moyen Âge*, sous la direction de Danièle Raoul James – Claude Thomasset, Pups, 2006, pp. 181- 196.
- DIAZ Pablo, *El eremitismo en la Hispania visigoda: Valerio del Bierzo y su entorno*, in *El monacato espontaneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, edited by Garzia de Cortazar y Ruiz de Aguirre- José Angel, Aguilar de Campoo, Fundation Santa Maria la Real 2011, pp. 57- 84.
- DIAZ Pablo, *Percepcion del espacio y la naturaleza en Valerio do Bierzo*, in *Estudio de historia antigua en homenaje al prof. Manuel Abilio Rabanal*, edited by Juan Manuel Abascal Palanzòn- Antonio Caballos Rufino- Santiago Castellano Garcia- Juan Santos Yanguas, Universidad de Leon- Universidad de Sevilla, 2012, pp. 383- 397.
- DIAZ Y DIAZ Manuel C., *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, Leon, Centro de Estudios e Investigacion San Isidoro, 2006.
- DINZELBACHER Peter, *Il ponte come luogo sacro nella realtà e nell'immaginario*, in *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di Sofia Boesch Gajano- Lucetta Scaraffia L., s.l., Rosenberg & Sellier, s.d, pp. 51- 60.
- DINZELBACHER Peter, *Importanza e significato delle visioni e dei sogni per l'uomo medievale*, «Schede medievali», 19 (1990), pp. 253- 265.
- DINZELBACHER Peter, *Le vie per l'aldilà nelle credenze popolari e nella concezione erudita del Medioevo*, «Quaderni medievali», n. 23 (1987), pp. 6- 35.
- DINZELBACHER Peter, *La littérature des révélations au Moyen Âge: un document historique*, «Revue historique», 558 (1986), pp. 289- 305.
- DINZELBACHER Peter, *Visioni e profezie*, in *Lo spazio letterario del medioevo: il Medioevo latino: la circolazione del testo*, a cura di Guglielmo Cavallo- Claudio Leonardi- Enrico Menestò, vol. II, Salerno editore, 1994, pp. 649- 687.

- DOSSEY Leslie, *Peasant and Empire in Christian North Africa*, University of California Press, Berkeley, 2010.
- DUCLOUX Anne, *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV- milieu du V)*, Paris, DeBoccard, 1994.
- DUMEZIL Bruno, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares. V- VI siècle*, s.l., Fayard, 2005.
- DUTTON Paul E., *The politics of dreaming in the Carolingian empire*, Lincoln, University of Nebraska press, 1994.
- ELLIOTT James K., *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- FILORAMO Giovanni, *Enfer*, in *Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme Ancien*, a cura di Angelo Di Berardino, vol.I, Cerf, 1990.
- FILORAMO Giovanni, *Gnose- gnosticisme*, in *Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme Ancien*, a cura di Angelo Di Berardino, vol. I., Cerf, 1990, pp. 1061- 1067.
- FILORAMO Giovanni- MENOZZI Daniele, *Storia del cristianesimo. L'antichità*, Vol. I, s.l., Laterza, s.d.
- FOUCAULT Michel, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018.
- FREDOUILLE Jean C., *Tertullien et l'Empire*, «Recherches augustiennes», n. 19 (1984), pp.111- 131.
- GALLINA Mario, *Ortodossia ed eterodossia nell'età di Giustiniano*, in *Storia del Cristianesimo. Il Medioevo*, a cura di Giovanni Filoramo – Daniele Menozzi, Vol. II, s.l., Laterza, s.d., pp. 109- 128.
- GANDINO Germana, *Fiamme politiche. Il fuoco come minaccia e castigo per i potenti*, in *Il fuoco nell'Alto medioevo. Spoleto 12- 17 aprile 2012*, a cura della fondazione centro italiano di studi sull'Alto medioevo, Spoleto, Cisam, 2013, pp. 319- 350.
- GASTI Fabio, *Spunti in materia di naturalis historia nelle Variæ di Cassiodoro*, «Cassiodorus», 6-7 (2000- 2001), pp. 133- 150.
- GELTNER Guy, *Medieval prisons: between myth and reality, hell and purgatory*, «History Compass», 4 (2006), pp. 261- 274.
- GIOANNI Stéphane, *Anathematis Vinculo : droit, violence et poésie de l'anathème de Gélase I à l'époque carolingienne*, in *Exclure de la communauté Chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV- XII siècle)*, sous la direction de Geneviève Bührer Thierry – Stéphane Gioanni, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 101- 116.

- GIOANNI Stéphane, *Ennode de Pavie. Lettres , Tome 1, livres I e II*, Paris, Les belles lettres, 2006.
- GIOANNI Stéphane, «Être véritablement moine»: les représentations de l'identité ascétique dans la pastorale lérinienne (Ve- VIe siècles), in *Lérins, une île sainte de l'antiquité au moyen âge*, études réunies par Codou Yann- Lauwers Michel, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 141- 165.
- GIOANNI Stéphane, *La contribution épistolaire d'Ennode de Pavie à la primauté pontificale sous le règne des papes Symmaque et Hormisdas*, «MEFRM», 113 (2001), pp. 245- 268
- GIOANNI Stéphane, *La culture profane des dictatores chretiens dans les canchelleries franques: l'élegie sur Galesvinthe de Venance Fortunat (Carmen VI, 5)*, «Latine vulgaire- latine tardif», 9 (2012), pp. 933- 945.
- GIOANNI Stéphane, *Saint Augustin. L'ascension d'un intellectuel africain*, «L'histoire», n. 448 (2018), pp. 38- 41.
- GIORDANO Lisania, *Giustizia e potere giudiziario ecclesiastico nell'epistolario di Gregorio Magno*, «Quaderni di Vetera Christianorum», 25, Bari, Edipuglia, 1997.
- GIUSTOLISI Vittorio, *Atlante delle antiche strutture rupestri dell'isola di Vulcano*, Palermo, Centro di documentazione e ricerca per la Sicilia antica Paolo Orsi, 1996.
- GIUSTOLISI Vittorio, *Vulcano. Introduzione alla storia e all'archeologia dell'antica Hiera*, Centro di documentazione e ricerca per la Sicilia antica Paolo Orsi, 1995.
- GODELIER Maurice, *La mort et ses au-delà*, s.l., Cnrs, 2014.
- GONZALES Eliezer, *The fate of the dead in early third century North Africa Christianity: the Passion of Perpetua and Felicitas and Tertullian*, Tubingen, Mohr Siebek, 2014.
- GORI F., *Cipriano di Cartagine*, in *Letteratura Patristica*, a cura di Angelo Di Berardino- Giorgio Fedalto- Manlio Simonetti, Ed. San Paolo, 2007, pp. 281- 287.
- GOUNELLE Remi, *La descente du Christ aux Enfers: institutionnalisation d'une croyance*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2000.
- GRAY Patrick T. R., *The Legacy of Chalcedon. Christological problems and their significance*, in *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, edited by Michael Maas, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 215- 238.
- GREEN Bernard, *The theology of Gregory the Great: Christ, salvation and the Church*, in *A Companion to Gregory the Great*, edited by Neil Bronwen- Matthew Dal Santo, Boston- Leiden, Brill, 2013, pp.135- 156.

- GREGORY Tullio, *Lo spazio come geografia del sacro nell'Occidente altomedievale*, in *Uomo e spazio nell'Alto medioevo. Spoleto 4- 8 aprile 2002*, a cura del centro italiano di studi sull'Alto medioevo, vol. I, Spoleto, Cisam, 2003, pp. 27- 68.
- GUIDOBONI Emanuela, *I fuochi della terra: i vulcani nelle teorie e nelle descrizioni altomedievali (secoli V- X)*, in *Il fuoco nell'Alto medioevo. Spoleto 12- 17 aprile 2012*, a cura della fondazione centro italiano di studi sull'Alto medioevo, Spoleto, Cisam, 2013, pp. 673- 709.
- HALFOND Gregory, *Negotiating episcopal support*, «Early Medieval Europe», 22 (2014), pp. 1- 25.
- HASSAN Rachele, *Tradizione giuridica romana antica e ideologia augustea. Il catalogo dei dannati del Tartaro virgiliano (Aen. 6.608- 614)*, in *La repressione criminale nella Roma repubblicana fra norma e persuasion*, a cura di Bernardo Santalucia, Pavia, IUSS Press, 2009, pp. 493- 510.
- HEIJMANS MARC- PIETRI LUCE, *Le «lobby» lérinien: le rayonnement du monastère insulaire du V^e siècle au début di VII^e siècle*, in *Lérins, une île sainte de l'antiquité au moyen âge*, études réunies par Codou Yann- Lauwers Michel, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 35- 61.
- HEN Yitzhak, *The structure and aims of the Visio Baronti*, «Journal of theological studies», 47 (1996), pp. 477- 497.
- HENNE Philippe, *L'Enfer chez les Peres de l'Eglise*, «Lumière et vie. Revue», 46/ 233 (1997), pp. 27- 35.
- HILHORST Anthony, *The Apocalypse of Paul: previous history and afterlife*, in *The VisioPauli and the gnostic Apocalypse of Paul*, edited by Jan Bremmer- Istvan Czachesz, Leuven, Peeters, 2007, pp. 1- 22.
- HILLIER Richard, *Arator and Baptism in Sixth- Century Rome*, «Studia Patristica», n. 71. (2014), pp. 111- 134
- HILLNER Julia, *Confined exile. An aspect of the Late Antique Prison system*, «Millennium- Jarhbuch», 10 (2013), pp. 385- 434.
- HILLNER Julia, *Prison, punishment and penance in Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2015.
- JOUANNA Danielle, *Les Grecs aux Enfers. D'Homère à Épicure*, Paris, Les belles lettres, 2015.
- KELLY Cristopher, *Political History. The Later Roman Empire*, in *A Companion to Augustine*, edited by Marck Vessey, s.l., Wiley- Blackwell, 2012, pp. 11- 23.

- KELLY John N., *Early Christian Doctrines*, London, Adam & Charles Black, 1958.
- KESKIAHO Jesse, *Dreams and visions in the Early Middle Ages: the reception and use of patristic ideas, 400- 900*, 2015, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- KITZLER P., *Tertullian's Concept of the Soul and His Corporealistic Ontology*, in *Tertullianus Afer: Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*, sous la direction de Jérôme Lagouanère- Sabine Fialon, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 43- 62
- KLINGSHIRN W. E., *Cultural Geography. Roman North Africa*, in *A Companion to Augustine*, edited by Mark Vessey- Shelley Reid, Oxford- Malden, Wiley- Blackwell, 2012, pp. 24- 39.
- KOEHELER Jens, *Termalismo antico e tardo antico a Civitavecchia*, in *Bains curatifs et bains hygiéniques en Italie de l'Antiquité au Moyen Âge*, sous la direction de Marie Guérin Beauvois- Martin Jean Marie, Rome, École Française de Rome, 2007, pp. 115- 126.
- KYRTATAS Dimitris J., *The origins of Christian hell*, «Numen», 56 (2009), pp. 282- 297.
- LABARRE Sylvie, *Images de la spiritualité dans la poésie de Venance Fortunat: pasteur, brebis et toison*, «Camenaë», 11 (2012), pp. 1- 14.
- LABARRE Sylvie, *Le projet poétique des auteurs latins d'épopées bibliques: la place des ekphrasis*, in *Manifestes littéraires dans La latinité tardive. Poétique et rhétorique, Actes du Colloque International de Paris, 23- 24 mars 2007* sous la direction de Perrine Hallyn Galand- Vincent Zarini, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009, pp. 35- 50.
- LAGOUANÈRE Jérôme, *Augustin, lecteur critique du De anima de Tertullien* in *Tertullianus Afer: Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*, sous la direction de Jérôme Lagouanère- Sabine Fialon, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 231- 258.
- LANCEL Serge, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.
- LANCEL Serge, *Saint Augustin et les donatistes dans les nouveaux sermons Dolbeau*, Brescia, Morcelliana 2002.
- LANCEL Serge, *Saint Augustin: le raccourci d'une vie*, in *Saint Augustin la Numidie et la société de son temps*, sous la direction de Serge Lancel, Bordeaux, De Boccard, 2005, pp. 11- 29.
- LA ROCCA Maria Cristina., *Venanzio Fortunato e la società del VI secolo*, in *Alto medioevo mediterraneo*, a cura di Stefano Gasparri, Firenze, University Press, 2005, pp. 145- 167.
- LE GOFF Jacques, *La naissance du purgatoire*, Gallimard, 1981.
- LEHTIPUU Outi, *The rich, the poor, and the promise of an eschatological reward in the gospel of Luke*, in *Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and*

- Ancient Christianity Tradition* edited by Tobias Nicklas- Joseph Verheyden Eric Eynikel- Florentino Garcia Martinez, Leiden- Boston, Brill, 2010, pp. 229- 246.
- LEONE Anna, *Clero, proprietà, cristianizzazione delle campagne nel Nord Africa tardo antico*. *Status quaestionis*, «Antiquité tardive», 14 (2006), pp. 95- 104.
- LEPELLEY Claude, *La lutte en faveur des pauvres*, in Augustinus afer. *Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international, Alger- Annaba, 1- 7 avril 2001*, sous la direction de Pierre Yves Fux- Jean Michel Roessli- Otto Wermelinger, Friburgo, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2003, pp. 95- 109.
- LITTLE Lester K., *La morphologie des malédictions monastiques*, «Annales. Economie, société, civilisation», 1 (1979), pp. 43- 60.
- MANDOUZE Andre, *Prosopographie de l'Afrique Chretienne (303- 533)*, Paris, Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1982.
- MARANO Yuri A., *Variae 2, 29. Cassiodoro e Fons Aponi*, in *Aquae Patavinae. Il termalismo antico nel comprensorio euganeo e in Italia. Atti del Convegno nazionale. Padova, 21- 22 giugno 2010*, a cura di Maddalena Bassani- Marianna Bressan- Francesca Ghedini, Padova, Padova University Press, 2011, pp. 195- 210.
- MARIN Raül V., *Un épisode méconnu de la «préhistoire» du purgatoire chrétien: Fauste de Riez, Césaire d'Arles et les «miséricordieux» gaulois*, «Revue d'études augustinienes et patristiques», 59 (2013), pp. 299- 335.
- MARKUS Robert A., *Gregory the Great and his world*, Cambridge, University Press, 1997.
- MARKUS Robert, *Gregory the Great's Europe*, in *From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in Late Antiquity*, edited by Markus Robert, London, Variorum reprint, 1983, pp. 21- 36.
- MARROU Henri- I., *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin*, in *The 1964 St. Augustine Lecture*, Pennsylvania University, 1964, pp. 111- 136.
- MARTIN Jean M., *Gregoire le Grand et l'Italie*, in Martin Jean M., *Byzance et l'Italie méridionale*, Paris, 2014, pp. 163- 196.
- MASSENZIO Marcello, *Chaos*, in *Enciclopedia virgiliana*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia italiana, vol. I, Roma, 1984, p. 651.
- MELLET Luc, *Quelques caractéristiques monastiques de la prédication pascale du pseudo- eusèbe gallican (i.e. Fauste de Riez)*, in *Il monachesimo occidentale dalle origini*

- alla regula Magistri. *XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 8- 10 maggio 1997, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1998, pp. 179- 195.
- MILIKOWSKY Chaim, *Which gehenna? Retribution and eschatology in the synoptic gospels and in early jewish texts*, "New Testament Studies", 34 (1988), pp. 238- 249.
- MOREIRA Isabel, *Heaven's Purge, Purgatory in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- MOREIRA Isabel, *Plucking sinners out of hell: Saint Martin of Tours' Resurrection Miracle*, in *Hell and its Afterlife. Historical and Contemporary Perspectives*, edited by Isabel Moreira- Margaret Toscano, Ashgate Book, 2010, pp. 39- 52.
- MOREIRA Isabel, *Purification and Mercy in Late Antiquity*, in *Violence in Late Antiquity: perceptions and practices*, edited by Harold A. Drake- Emily Albu, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 147- 157.
- NERI Valerio, *Chiesa e carcere in età tardo-antica*, in *Carcer II. Prison et privation de liberté dans l'Empire romaine et l'Occident médiéval. Actes du colloque de Strasbourg 1- 2 décembre 2000*, sous la direction de Cecile Bertrand Daghenbach- Alain Chauvot- Jean Marie Salamito- Denyse Vaillancourt, Paris, De Boccard, 2004, pp. 243- 256.
- NERI Valerio, *I marginali nell'Occidente tardoantico. Poveri, «infames» e criminali nella nascente società cristiana*, Bari, Edipuglia, 1998.
- NICKLAS Tobias- VERHEYDEN Joseph- EYNIKEL Erik M. M.- MARTINEZ GARCIA Florentino, *Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christianity Tradition*, Leiden- Boston, Brill, 2010.
- NTEDIKA Joseph, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez Saint Augustine*, Paris, Elude Augustiniennes, Paris, 1966.
- ORBE Antonio (sous la direction de), *Introduction à la théologie des II et III siècles*, Vol. II, Paris, Cerf, 2012, pp. 1469- 1503.
- ORTON R., *Reassembly, Purification or Restoration: The Resurrection of the Body in St Gregory of Nyssa*, «Studia Patristica», 52 (2012), pag. 185- 195.
- LOUDART Hervé, *L'évêque défenseur des pauvres, correcteur des injustices, libérateur des prisonniers dan les œuvres de Venance Fortunat*, « Camenae », 11 (2012), pp. 1- 29.
- PADOA- SCHIOPPA Antonio, *Gregorio Magno giudice*, in "Studi medievali", 51 (2010), pp. 581- 610.
- PETTENÒ Elena, *Cruciamenta Acherunti. I dannati nell'Ade romano: una proposta interpretativa*, L'erma di Bretschneider, 2004.

- PEZZOLI OLGATI Daria, *Approaching afterlife imagery: a contemporary glance at ancient concepts of otherworldly dimensions*, in *Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christianity Tradition* edited by Tobias Nicklas- Joseph Verheyden Eric Eynikel- Florentino Garcia Martinez, Leiden- Boston, Brill, 2010, pp. 1-15.
- PIETRI Luce - PIETRI Charles, *Prosopographie chrétienne du bas empire. Prosopographie de l'Italie chrétienne, 313- 604*, vol. II/2, Rome, École Française, 2000.
- PIETRI Luce- HEIJMANS Marc- PHILIPPE Bernard, *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire. La Gaule Chrétienne (314- 614)*, vol. IV/1, Paris, Éditions du centre national de la recherche scientifique, 2013.
- PIETRI Luce - HEIJMANS Marc- PHILIPPE Bernard, *Prosopographie chrétienne du Bas- Empire. Prosopographie de la Gaule Chrétienne (314- 614)*, vol. IV/2, Paris, Association des amis du centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2013
- PIOVANELLI Pierluigi, *The Miraculous Discovery of the Hidden Manuscript, or the Paratextual Function of the Prologue to the Apocalypse of Paul in The VisioPauli and the gnostic Apocalypse of Paul*, edited by Jan Bremmer- Istvan Czachesz, Leuven, Peeters, 2007, pp. 23- 49.
- POLARA Giovanni, *L'Italia meridionale nelle Variæ di Cassiodoro*, in *L'Italia meridionale tardo antica: atti del trentottesimo convegno di studi sulla Magna Grecia; Taranto 2- 6 ottobre 1998*, Taranto, istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, 2000, pp. 9- 36.
- PUTTER Ad, *Prudentius and the Late Classical Biblical Epics of Juvencus, Proba, Sedulius, Arator and Avitus*, in *The Oxford History of Classical Reception in English Literature (800- 1558)*, edited by Rita Copeland, Vol. I, Oxford, 2016, pp. 351- 376.
- RABIN Andrew, *Bede, Drythelm, and the Witness to the Other World: Testimony and Conversion in the Historia Ecclesiastica*, in «Modern Philology», 106 (2009), pp. 375-398.
- RAPP Claudia, *Desert, city and Countryside in the Early Christian Imagination*, «Church history and religious culture», 86 (2006), pp. 93- 112.
- REBILLARD Éric, *In Hora Mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'occident latin*, Rome, École française de Rome, 1994.
- RIVIÈRE Yan, *Carcer et vincula : la détention publique à Rome (sous la République et l'Haut Empire)*, «MEFRA», 2/106 (1994), pp. 579- 652.

- RIVIÈRE Yan, *Détention préventive, mise à l'épreuve et démonstration de la preuve (Ier-IIIe siècles ap. J.- C.*, in *Carcer II. Prison et privation de liberté dans l'Empire romain et l'Occident médiéval. Actes du colloque de Strasbourg 1- 2 décembre 2000*, sous la direction de Cecile Bertrand Daghenbach- Alain Chauvot- Jean Marie Salamito- Denyse Vaillancourt, Paris, De Boccard, 2004, pp. 57- 73.
- RIVIERE Yan, *L'interdictio aqua et igni et la deportatio sous le Haut Empire romain (étude juridique et lexicale)*, in *Exil et rélegation. Les tribulations du sage et du saint durant l'antiquité romaine et chrétienne (Ier- VIer s. ap. J. C)*, Actes du colloque (Paris 17- 18 juin), sous la direction de Philippe Bladeau, Paris, De Boccard, 2008, pp. 47- 113.
- RIZZO Francesco Paolo, *Sicilia cristiana. Dal I al V secolo*, vol. II/1, Roma, Bretschneider, 2006
- RIZZO Francesco Paolo, *Sicilia cristiana. Dal I al V secolo*, vol. II/2, Roma, Bretschneider, 2006
- RIZZO Roberta, *La cristianizzazione della Sicilia attraverso il «Registrum epistolarum» di Gregorio Magno*, in *Byzantino- Sicula 4: atti del 1. Congresso internazionale di archeologia della Sicilia bizantina*, a cura di Roa Maria Carra Bonacasa, Palermo, Istituto italiano siciliano di studi bizantini e neoellenici Bruno Lavarini, 2002, pp. 119- 146.
- RIZZO Roberta, *Il vissuto religioso nella Sicilia di età gregoriana*, in *Ethne e religioni nella Sicilia antica. Atti del convegno (Palermo, 6- 7 dicembre)*, a cura di Pietrina Anello- Giuseppe Martorana- Roberto Sammartano, Roma, Bretschneider, 2006, pp. 411- 435.
- SALVADOR Laurent X., *Le pont dans l'écriture chrétienne médiévale*, in *Les ponts au Moyen Âge*, sous la direction de Danièle Raoul James – Claude Thomasset, Pups, 2006.
- SANTINI Carlo, *Orfeo come personaggio delle Metamorfosi e la sua storia raccontata da Ovidio*, in *Orfeo e l'orfismo: atti del Seminario Nazionale (Roma- Perugia 1985- 1991)*, a cura di Agostino Masaracchia, Roma, Gei, 1993, pp. 219- 233.
- SBORDONE Francesco, *Averno*, in *Enciclopedia virgiliana*, a cura dell'Istituto dell'Enciclopedia italiana, vol. I, Roma, 1984, pp. 430- 432.
- SEGAL Alan, *Life after death. A History of the afterlife in the religions of the west*, New York, Doubleday, 2004.
- SHANZER Danuta R., *Book Reviews: Heaven's Purge. Purgatory in Late Antiquity*, pp. 401- 405.
- SILVANO Luigi, *Per una fenomenologia dell'Inferno bizantino: la geografia morale delle visioni dell'aldilà*, in *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del*

- post- mortem *nel Mediterraneo antico*, a cura di Igor Baglioni, vol. II, Quasar, 2014, pp. 259- 280.
- SIMONETTI Manlio, *Il De Gratia di Fausto di Riez*, in «Studi Storico Religiosi», 1, (1977), pp. 125- 145
- SIMONETTI Manlio, *Marcionismo*, in *Letteratura patristica*, a cura di Angelo Di Berardino- Giorgio Fedalto- Manlio Simonetti M., San Paolo, 2007.
- SIMONETTI Manlio, *Monophysites*, in *Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme Ancien*, in Angelo Di Berardino, vol. II, Paris, Cerf, pp. 1669- 1673.
- SINISCALCO Paolo, *Ricerche sul «De resurrectione» di Tertulliano*, Roma, Editrice Studium, 1966.
- SIRAGO Vito Aantonio, *Puglia e sud-Italia nelle Variiae di Cassiodoro*, Bari, Levante, 1987.
- SOTINEL Claire, *Arator, un poète au service de la politique du pape Vigile?*, in *Church and society in Late Antique Italy and Beyond*, a cura di Claire Sotinel, , Aldershot, 2010, pp. 805- 820.
- SOTINEL Claire, *Autorité pontificale et pouvoir impérial sous le règne de Justinien: le pape Vigile*, «MEFRA», vol. 104, n. 1 (1992), pp. 439- 463.
- SOTINEL Claire, *Emperors and Popes in the Sixth Century*, in *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, a cura di Michael Maas, Cambridge, Cambridge University press, 2005, pp. 267- 290.
- TRUMBOWER Jeffrey A., *Early visions of hell as a place of education and conversion*, in *Hell and its afterlife: historical and contemporary perspective*, edited by Isabel Moreira- Margaret Toscano, University of Utah, Ashgate, 2011, pp. 29- 38.
- UGENTI Valerio, *L'Inferno dei Padri della Chiesa*, in *Inferni temporanei. Visioni dell'aldilà dall'estremo Oriente all'estremo Occidente*, a cura di Maria Chiara Migliore M- Samuele Pagani, Roma, Carocci, 2011, pp. 147- 165.
- VIELBERG Meinolf, *Omnia mutantur, nihil interit? Virgil's Katabasis and the ideas of the hereafter in Ovid's Methamorphoses*, in *Other World and Their Relations to This World. Early Jewish and Ancient Christian Tradition*, edited by Tobias Nicklas- Joseph Verheyden Eric Eynikel- Florentino Garcia Martinez, Leiden- Boston, Brill, 2010, pp. 169- 187.
- VOISIN Jean Louis, *La mort dans la Rome antique*, in *La mort et ses au-delà*, sous la direction de Maurice Godelier, Paris, Cnrs, 2014, pp. 65-117.

WYATT N., *The Concept and Purpose of Hell: Its Nature and Development in West Semitic Thought*, «Numen», 2/3 (2009), pp. 161- 184.

ZANNINI QUIRINI Bruno, *L'aldilà nelle religioni del mondo classico, Archeologia dell'Inferno: l'aldilà nel mondo antico vicino- orientale e classico*, a cura di Paolo Xella, Verona, Essedue, 1987.

ZARINI Vincent, *Ennode et Arator: une relation pédagogique et son intérêt littéraire*, in *Manifestes littéraires dans La latinité tardive: poétique et rhétorique: actes du Colloque international de Paris, 23- 24 mars 2007*, sous la direction de Perrine Galand Hallin-Vincent Zarini, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, pp. 324- 342.

ZIMMERMANN Michel, *Protocoles et préambules dans les documents Catalans du X au XII siècle : évolution diplomatique et signification spirituelle, I : les protocoles*, in *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. X, 1974, pp. 41- 76.

Sitografia

www.bibindex.info/fr/biblical/list/correspondence

www.brepolis.net

www.brepolis.net/Latin Library Text A

www.cambridge.org

www.dmgh.de

www.documentacatholicaomnia.eu/ActaSanctorum

www.jstor.org

www.opac.regesta-imperii.de

www.persée.fr/doc

www.rm.unina.it