IRIS AperTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Per una fenomenologia dell'Inferno bizantino: la geografia morale delle visioni dell'Aldilà (IV-XI sec.)

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available http://hdl.handle.net/2318/1530075 since 2016-01-18T10:02:56Z

Publisher:

Edizioni Quasar

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

03 May 2024

estratto

Religio

Collana di Studi del Museo delle Religioni "Raffaele Pettazzoni"

Diretta da Igor Baglioni

Comitato Scientifico:
Maria Giovanna Biga, Sergio Botta, Ileana Chirassi Colombo,
Sabina Crippa, Emanuela Prinzivalli

estratto

Religio

Collana di Studi del Museo delle Religioni "Raffaele Pettazzoni"
Diretta da Igor Baglioni

Volumi pubblicati:

2013 - I. Baglioni (a cura di)
Monstra. *Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*
Vol. 1 - Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa
Vol. 2 - L'Antichità Classica

2014 - I. Baglioni (a cura di)
Sulle Rive dell'Acheronte. *Costruzione e Percezione della Sfera del* Post Mortem *nel Mediterraneo Antico*
Vol. 1 - Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa
Vol. 2 - L'Antichità Classica e Cristiana

Volumi in programmazione:

2015 - I. Baglioni (a cura di)
Ascoltare gli Dèi / Divos Audire. *Costruzione e Percezione della Dimensione Sonora nelle Religioni del Mediterraneo Antico* .
Vol. 1 - Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa
Vol. 2 - L'Antichità Classica e Cristiana

© Roma 2014, Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l.
via Ajaccio 41-43, 00198 Roma
tel. 0685358444, fax 0685833591
email: info@edizioniquasar.it

ISBN 978-88-7140-570-4

Finito di stampare nel mese di Novembre 2014
presso Global Print - Gorgonzola (MI)

estratto

Sulle Rive dell'Acheronte
Costruzione e Percezione della Sfera del *Post Mortem* nel Mediterraneo Antico

a cura di Igor Baglioni

Secondo volume
(L'Antichità Classica e Cristiana)

estratto

Indice

Primo volume
(Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa)

Introduzione

Igor Baglioni, *Prolegomeni allo studio della sfera del* post mortem*. Brevi osservazioni di metodo* 9

La sfera del *post mortem* in Egitto e nel Vicino Oriente Antico

Benedetta Bellucci - Matteo Vigo, *Note sulla concezione del* post mortem *presso gli Ittiti* 21

Alessandra Colazilli, *La Morte per annegamento nell'antico Egitto. Privilegio e dannazione* 37

Ilaria Davino, *Da un mondo all'altro. L'"apertura della bocca" e il legame tra il defunto e il vivo* 48

Francesca Iannarilli, *Culto degli antenati o* damnatio memoriae*? I defunti "speciali" del complesso funerario di Umm el-Marra* 61

Valentina Melchiorri, *Defunti bambini e dinamiche rituali nel mondo fenicio d'Occidente. Il contributo dell'archeologia* 71

Michela Piccin, Escamotages *di immortalità? Morte e retorica nel mondo accadico* . . 89

Simonetta Ponchia, *Le divinità infere nella letteratura neo-assira tra canonizzazione e ricerca* 103

Lucio Sembrano, *L'evocazione del mondo infero nel salterio e nei libri sapienziali a confronto con i* Canti degli arpisti *egiziani* 117

Valeria Turriziani, *La rappresentazione "parziale" del defunto: funzione e significato dei busti nelle tombe private dell'Antico Regno* 135

Irene Vezzani, *A ciascuno il proprio destino nella* Duat*: il papiro SAT 3663 della cantante di Amon Cesmehed-Khonsu* 149

La sfera del *post mortem* in una prospettiva storico-comparativa

Paride Bollettin, *Il morto non sono io. Vivi e morti tra i Mebengokré del Brasile centrale* 159

Jorge García Cardiel, *A lomos de la esfinge, guiados por la diosa: El tránsito al más allá en el imaginario ibérico* 171

Marco Menicocci, *Praterie senza "Aldilà". Morte e sorte "oltremondana" tra gli indiani Crow*. 185

estratto

Marco Nocca, *"Una ex illis ultima". Immagine e rappresentazione della morte dalla fine del Medioevo al Rinascimento. Danza macabra, Trionfo della Morte, Giudizio Universale in alcuni cicli pittorici italiani* 199

Secondo volume
(L'Antichità Classica e Cristiana)

Introduzione

Igor Baglioni, *Prolegomeni allo studio della sfera del* post mortem. *Brevi osservazioni di metodo* 9

La sfera del *post mortem* nell'Antichità Classica

Igor Baglioni, *Kerberos. Il cane guardiano degli Inferi nella* Teogonia *esiodea*. 21
Tommaso Braccini, *Pescare nell'"Aldilà". La* katabasis *di* PFayum 2 29
Romina Carboni, *Ecate e il mondo infero. Analisi di una divinità liminare* 39
Doralice Fabiano, *Tra Ade e Olimpo. I castighi di Tantalo e Issione* 53
Paolo Garofalo, *Non solo funerali: qualche considerazione sulle funzioni del collegio salutare di Lanuvio (CIL XIV 2112) e sulle ragioni della sua dedica a Diana e Antinoo* 65
Marco Giuman, ΓΛΑΥΚΟΣ ΠΙΩΝ ΜΕΛΙ ΑΝΕΣΤΗ. *Ritualità e simbologia del miele nel mito di Glauco*. 75
Ezio Pellizer, *Figure dell'"anima" e del regno dei morti nella Grecia arcaica* 89
Carmine Pisano, *Riformulare la tradizione: un'antropologia "oltremondana" orfica* . . 99
Diana Segarro Crespo, *Orbona: il rischio di divenire un morto in vita nell'antica Roma* . . . 109
Ilaria Sforza, *Il Peso delle Chere. La* Kerostasia *in* Il. *VIII 70 e XXII 210* 125

La sfera del *post mortem* nell'Antichità Cristiana

Rossana Barcellona, *Fuoco nemico. L'uso polemico delle fiamme infernali tra Salviano di Marsiglia e Fausto di Riez* 141
Luigi Maria Caliò, *Escatologia ed esperienze sapienziali nella Necropoli Vaticana* . . 155
Michele Ciccarelli, *Anime fuori dell'Ade. Carattere e funzione delle anime dei martiri nell'*Apocalisse *di Giovanni* 173
Giovanni Frulla, *"Due strade nell'Ade" (Ps. Iust.* De Monarchia *3): riferimenti escatologici nei frammenti della letteratura giudaico-ellenistica* 187
Elio Jucci, *Vita e morte a Qumran. Sepolture, risurrezione, ascesa al cielo, e vita comunitaria. Tra il clamore delle tombe, e l'ambiguità dei testi* 197
Paola Marone, *Agostino e la questione delle apparizioni dei defunti* 211
Ilaria Ramelli, *La dottrina escatologica cristiana dell'apocatastasi tra mondo siriaco, greco, latino e copto* 221
Teresa Sardella, *Dalla scomunica all'Inferno. L'Aldilà come strumento di potere nelle prime decretali* 239
Luigi Silvano, *Per una fenomenologia dell'Inferno bizantino: la geografia morale delle visioni dell'Aldilà (IV-XI sec.)* 259

estratto

Per una fenomenologia dell'Inferno bizantino: la geografia morale delle visioni dell'Aldilà (IV-XI sec.)

Luigi Silvano

1. L'Oltretomba dei teologi: una definizione problematica

È noto come né le Scritture né i Padri della Chiesa abbiano consegnato alla tradizione cristiana medievale una dottrina compiuta e condivisa in merito alla condizione *post mortem* delle anime e all'architettura dell'Aldilà. I rari passi neotestamentari che evocano i luoghi infernali non contengono notazioni sulla natura dell'Oltretomba, e sono avari di informazioni precise sulla sorte che attende le anime dei defunti prima e dopo il Giudizio Universale. Nella letteratura patristica ricorrono frequentemente accenni ai supplizi dell'inferno e alle delizie del regno dei cieli[1], spesso introdotti da moniti a non prendere alla lettera le rappresentazioni correnti di quei luoghi: Gregorio di Nissa, ad esempio, ammonisce che «non è possibile descrivere ciò che l'occhio non ha mai visto, l'orecchio mai udito», precisando, inoltre, che lo stato di prostrazione in cui versano i dannati non può essere paragonato ad alcuna delle sofferenze che affliggono i sensi degli uomini in questo mondo[2]. Benché generalmente i teologi non escludano a priori la liceità di interrogarsi sulle caratteristiche fisiche dell'Altro Mondo, sullo stato delle anime che attendono di ricongiungersi ai rispettivi corpi dopo la seconda parusia e sulla natura dei tormenti inflitti ai peccatori e delle gioie di cui partecipano i beati, essi avvertono al contempo la necessità di sottolineare l'inadeguatezza dell'umano intelletto ad affrontare speculazioni di tal genere: scrive Giovanni Damasceno († 749) che altro è il fuo-

1 Com'è noto, vi sono alcuni passi evangelici che evocano in termini concreti i tormenti che attendono i peccatori; queste sporadiche notazioni non concorrono, tuttavia, a formare un quadro preciso dell'Oltretomba. Nella Bibbia i riferimenti sono indistinti, come ad esempio la «fossa» (βόθρος) di Ezechiele 26, 20; nella tradizione giudaica e nei Vangeli ricorre sovente, come luogo deputato al castigo eterno, la (valle della) Geenna (Mt 5, 22; 11, 23; 23, 33; Lc 12, 5 ecc.); riguardo ai dannati che vi si trovano confinati si legge in Mc 9, 43-48 che «il loro verme non muore e il fuoco non si estingue. Poiché ognuno sarà salato con il fuoco». Il fuoco è la punizione per eccellenza nell'immaginario dei luoghi di pena degli scritti neotestamentari: si veda ad es., in Mt 13, 42-49, la «fornace ardente» cui sembrano essere inesorabilmente destinati coloro i quali saranno condannati dopo il giudizio finale: «così sarà alla fine del mondo: usciranno gli angeli e separeranno i cattivi di mezzo ai giusti e li getteranno nella fornace di fuoco (κάμινος τοῦ πυρός): lì sarà il pianto e lo stridore dei denti (rispettivamente κλαυθμός e βρυγμός τῶν ὀδόντων)»; poco oltre, in Mt 25, 41 è scritto che al momento del giudizio sarà detto ai dannati: «andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per gli angeli suoi». Se Origene aveva considerato la permanenza nell'Inferno come temporanea (la sua escatologia, poi condannata, prevedeva la *apokatastasis panton*, cioè la restaurazione ciclica di tutti gli esseri spirituali e il loro ritorno finale a Dio), i Padri (ad es. Giovanni Crisostomo e Cirillo di Alessandria) la immaginarono invece perlopiù come una punizione eterna. Per le origini del dibattito sull'attività delle anime dopo la morte rinvio allo studio di Dal Santo 2012; trattazioni generali sull'Aldilà nella letteratura patristica e bizantina, utili anche per un orientamento bibliografico in materia, si leggono in *ODB*, s.s. v.v. *Heaven*, *Hell*, *Paradise*; Bremmer 2002; Constas 2001; Larchet 2004; Ugenti 2011; Kontouma 2011.

2 Gregorio di Nissa, *Discorso catechetico* § 40, ll. 70-84 (ed. Mühlenberg 2000).

estratto

co terreno, che prima o poi si spegne, altro quello celeste, inestinguibile, che dopo il Giudizio Universale avvolgerà i dannati e con essi Satana, l'Anticristo e gli altri demoni; la vera essenza di questo fuoco è ineffabile («come [soltanto] Dio può conoscere»); analogamente, prosegue Giovanni, i vermi che tormentano gli abitanti dell'Inferno non sono affatto paragonabili a quelli di cui abbiamo esperienza sulla terra[3].

Neppure in seguito si pervenne alla formulazione di pronunciamenti dogmatici riguardo alla fisionomia dell'Aldilà. Si andò affermando, tuttavia, la credenza per cui, subito dopo la morte, ciascun individuo sarebbe stato sottoposto a un giudizio particolare, che ben presto iniziò a essere raffigurato come una sorta di processo che avrebbe avuto luogo durante il tentativo di ascesa al cielo dell'anima del defunto, secondo la ben nota dottrina delle dogane celesti (*telonia*): stazioni situate a mezz'aria, presso cui inflessibili diavoli inquisitori elencherebbero scrupolosamente i peccati commessi dal defunto, scortato da angeli custodi in veste di avvocati difensori[4]. A seguito di questo primo giudizio, le anime verrebbero destinate al Paradiso (sovente raffigurato come meraviglio giardino – *paradeisos* –, e talora identificato con l'Eden) o all'Ade, generalmente considerati come luoghi provvisori di premio o punizione (nell'Ade erano anche accolte le anime degli uomini vissuti prima dell'era cristiana)[5]; dannazione e beatitudine diverrebbero condizioni permanenti soltanto con la fine dei tempi e il Giudizio Universale, allorquando le anime saranno riunite ai corpi, e i beati (quelli già accolti in Paradiso, insieme con quanti altri siano ritenuti meritevoli di essere salvati) saranno destinati al Regno dei Cieli, mentre i dannati verranno confinati nell'Inferno vero e proprio, in compagnia di Satana e dei diavoli.

Se queste credenze alla lunga si imposero fra i cristiani ortodossi, esse non ricevettero tuttavia mai una sanzione ufficiale. I teologi bizantini manifestarono bensì un atteggiamento decisamente prudente, quando non apertamente reticente, in merito alla definizione della natura dell'Oltretomba. Molti intesero dannazione e beatitudine come ineffabili modi di esistenza, o come stati o condizioni dell'anima dei trapassati[6]. Di conseguenza, l'Inferno fu spesso immaginato non in termini fisici, ma meramente spirituali, e venne definito in maniera apo-

---

3 Giovanni Damasceno, *Expositio fidei* § 100 (ed. Kotter 1973; per una traduzione italiana si ricorra a Fazzo 1998, p. 322).

4 La concezione delle dogane celesti risulta già attestata a partire dal quarto secolo, e trova ampia diffusione nella letteratura bizantina, dove sono frequenti le scene in cui demoni (o angeli) inquisitori esaminano i registri contenenti le colpe dei defunti, sottoponendo questi ultimi a interrogatori e formulando la sentenza sul loro destino (l'immagine del tribunale è già contenuta nella *Visio Pauli*, su cui vedi *infra* e n. 9). La Chiesa ortodossa non approvò mai ufficialmente la dottrina dei *telonia*. In proposito, Baun 2007: 125-126; Larchet 2004: 85-130. Secondo Michael Angold questa credenza ben si iscrive in quella mitologia cristiana scaturita dalla metafora dell'amministrazione imperiale, per cui il viaggio dell'anima dopo la morte viene ad assomigliare al travaglio quotidiano dell'uomo bizantino, costretto a confrontarsi con esattori delle tasse e pubblici ufficiali onnipresenti e implacabili, che ai suoi occhi dovevano apparire non meno temibili degli inquisitori infernali (Angold 1995: 446-449). Fin dall'età tardoantica, quindi, assistiamo a quella burocratizzazione della dimensione ultramondana che diverrà uno dei tratti caratteristici delle raffigurazioni bizantine dell'Aldilà (si veda oltre, in particolare la n. 19 e il paragrafo conclusivo).

5 Sull'Ade cristiano e sulla discesa di Cristo agli Inferi (da cui egli avrebbe liberato tutte le anime, ovvero, secondo un'interpretazione più restrittiva, soltanto quelle dei giusti) nella letteratura cristiana antica, si veda la dettagliata trattazione di Bauckham 1998: 33-44.

6 È questo il caso, ad esempio, di Marco Eugenico, metropolita d'Efeso (1392-1445): in proposito vd. Constas 2002: 452-459. Anche nella teologia dell'Occidente latino sono rappresentate le due tendenze opposte, che concepiscono l'Inferno come luogo di pena o come stato dell'animo (quest'ultima spiegazione è quella recepita nel catechismo della Chiesa cattolica: Ugenti 2011: 147).

estratto

fatica, come orribile stato di privazione della grazia e della luce divina: quasi un non-luogo, caratterizzato unicamente da vuoto e buio.

2. Immaginare l'Oltretomba cristiano: apocalissi e visioni

È ben vero, quindi, che «il destino dell'anima dopo la morte e prima del giudizio universale era questione rimasta in sospeso»[7], e che le spiegazioni fornite da parte della Chiesa ufficiale lasciavano aperti e insoluti molti interrogativi dei fedeli. D'altro canto era stata proprio l'assenza di formulazioni dogmatiche e rigide prescrizioni in materia a lasciare campo aperto all'immaginazione di alcuni anonimi autori che, fin dai primi secoli dell'era volgare, cercarono di colmare questa lacuna conoscitiva e normativa, descrivendo i luoghi dell'Aldilà e i loro abitanti. Per conferire una patente di veridicità al proprio racconto, sovente tali autori adottarono l'espediente dell'attribuzione pseudepigrafa dei propri scritti, perlopiù messi in circolazione con il nome di apocalissi, ovvero, in senso etimologico, "rivelazioni" occorse ad apostoli e profeti biblici, ai quali fecero narrare in prima persona i *tour* dei luoghi di beatitudine e di dannazione che costoro avrebbero compiuto per poi riferirne ai cristiani tutti. Il fatto che queste opere fossero viste con sospetto, quando non apertamente censurate, da molti teologi ed esponenti delle gerarchie ecclesiastiche, tanto da essere precocemente escluse dal novero dei testi canonici, non riuscì a impedirne la diffusione[8].

Alcune apocalissi godettero, anzi, di un successo straordinario fuori e dentro i confini dell'ecumene cristiana: è questo il caso dell'*Apocalisse di Paolo* (o *Visio Pauli*, come recita il titolo vulgato della versione latina), che esercitò un'influenza notevolissima sulla letteratura visionaria del medioevo orientale e occidentale. La prima redazione del testo, andata perduta, fu probabilmente scritta in greco nell'Egitto della prima metà del III secolo; ad essa fecero seguito altre redazioni in greco, in latino (e più tardi in varie lingue romanze), copto, siriaco, armeno, georgiano, etiopico, paleoslavo, arabo. Vi si legge una dettagliata descrizione dei luoghi infernali e dei supplizi inflitti ai dannati (§§ 31-42), che contiene una serie di immagini e motivi in seguito divenuti tradizionali[9].

---

7 Mango 1991: 190.

8 Ad es. Niceforo, patriarca costantinopolitano dall'806 all'815, le accostava ai libri sacrileghi di predizioni e mantica (Patlagean 1981: 210-211; Baun 2007: 78; Timotin 2010: 285).

9 Un'introduzione alla storia del testo dell'*Apocalisse di Paolo* è fornita da Hilhorst 2007; per una bibliografia aggiornata si ricorra a Bremmer 2007. L'edizione del testo greco si legge in Tischendorf 1866: 56-62; una traduzione italiana della redazione latina, con introduzione e note sulle differenze con la redazione greca e altre versioni del testo si trova in Moraldi 1994: 369-425; altra traduzione annotata in Erbetta 1969: 353-386. Stando alla testimonianza di Sozomeno (*Storia ecclesiastica* 7,19), l'apocalisse attribuita a Paolo era lettura diffusa presso i monaci; tuttavia già Agostino la bollava come sicuramente falsa (scrive infatti nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, *omelia* 98, 8, tr. it. Gandolfo - Tarulli 2005, p. 1034: «alcuni dissennati, stolti e presuntuosi, hanno inventato una Apocalisse di Paolo, piena di non so quali favole, che la Chiesa nella sua saggezza rifiuta»). Il viaggio ultramondano dell'apostolo Paolo narrato in quest'apocalisse è il prototipo di molte visioni sia occidentali (inclusa la *Commedia* di Dante, che in *Inferno* 2, 28-30 ricorda la visita nell'oltretomba compiuta dal "vas d'elezione" «per recarne conforto a quella fede / ch'è principio alla via di salvazione»), sia orientali. Pare quindi opportuno dare qui un riassunto della sezione del testo relativa alla descrizione delle zone infernali, al fine di permettere un più agevole riscontro con le apocalissi bizantine di cui tratterò in questa sede. Una volta oltrepassato l'oceano che avvolge le terre abitate, al di là del quale regna l'oscurità, Paolo vede un fiume di fuoco in cui sono immerse le anime di coloro che non furono completamente giusti né peccatori, e che alternarono la preghiera alla fornicazione e ad altre colpe; in particolare, vi sono immersi fino alle ginocchia coloro i quali erano soliti avere rapporti sessuali dopo aver partecipato al sacrificio eucaristico e assunto il corpo e il sangue di Cristo; fino alle labbra coloro i quali erano soliti lasciarsi andare alla maldicenza in

estratto

Questa e consimili narrazioni rispondevano alle curiosità dei fedeli, rassicurandoli nelle loro convinzioni sull'esistenza di un mondo a venire in cui la giustizia divina, che si voleva più equa di quella terrena, avrebbe reso ai buoni e ai cattivi cristiani secondo i meriti e i demeriti

---

chiesa; fino alle sopracciglia coloro che tramarono alle spalle del prossimo. Paolo si volta poi a ovest, dove vede un (altro?) fiume di fuoco, intorno al quale sono scavate numerose profondissime fosse; questi abissi, spiega l'angelo, accolgono quanti hanno disperato nell'aiuto proveniente dal Signore. Paolo poi scorge angeli che prendono per la gola un vecchio, perforandogli le viscere con un tridente: è il cattivo sacerdote, che era dedito alla fornicazione e al bere; segue poi la visione di un altro anziano, immerso da quattro angeli cattivi nel fiume di fuoco fino alle ginocchia e percosso senza sosta: è il vescovo che non giudicò rettamente e che non mostrò compassione per vedove e orfani. Lo sguardo di Paolo si posa poi su di un uomo immerso fino alle ginocchia nel fiume di fuoco e con le mani sanguinanti: è il diacono che mangiava le offerte della chiesa e che fornicava; ugualmente immerso fino alle ginocchia nel fiume, mentre un angelo gli taglia labbra e lingua con un coltellaccio infuocato è il lettore che leggeva al popolo il Vangelo, senza osservarne lui stesso i precetti. Nel medesimo luogo scorre un fiume pieno di vermi che divorano gli usurai; quindi un luogo angusto e pieno di fuoco, in cui sono rinchiusi uomini e donne che si mordono la lingua: sono coloro che in chiesa motteggiavano la parola di Dio. Una fossa, rossa come di sangue, ospita i maghi, che vi stanno immersi fino alle labbra; un'altra fossa, piena di fuoco, accoglie adulteri e fornicatori, uomini e donne. Quindi dinanzi a Paolo compaiono fanciulle abbigliate di nero, legate al collo con catene infuocate e trascinate attraverso l'oscurità da quattro angeli: sono le donne che persero la propria verginità all'insaputa dei genitori. Paolo quindi contempla una distesa di ghiaccio e neve, in cui giacciono uomini e donne nudi, cui sono stati mozzati mani e piedi, e che vengono inoltre divorati da vermi: costoro arrecarono danno a orfani e vedove, e non riposero la loro fiducia in Dio. Paolo vede quindi un altro fiume, sul quale sono sospesi uomini dalla lingua asciutta, che anelano a dissetarsi e a cogliere frutti che si trovano su piante poco distanti: sono coloro che interruppero il digiuno (non sfuggirà che la punizione ricorda quella inflitta a Tantalo nel mito greco). Quindi l'apostolo vede uomini sospesi per le sopracciglia e i capelli, trascinati dalla corrente del fiume di fuoco: anche costoro sono adulteri (come si vede, quindi, lo stesso peccato viene sanzionato in modi diversi in due zone distinte); vede inoltre uomini coperti di polvere e immersi un una pozza in cui ribollono pece e zolfo: sono i sodomiti. La rassegna prosegue con uomini e donne immersi in una fossa, vestiti di bianco e ciechi: sono i pagani caritatevoli che non conobbero (i.e. non videro) Dio; lo sguardo dell'apostolo si posa poi su uomini e donne infilzati su spiedi infuocati e dilaniati da bestie: sono coloro che non credettero in Dio, pur avendo letto le Scritture; si vedono poi uomini e donne condannati a essere continuamente strangolati nel fuoco: sono le donne che abortirono e gli uomini che si congiunsero ad esse (l'angelo spiega che i bimbi abortiti implorano vendetta presso il Signore, lamentando di essere stati gettati in balia di cani e porci, o di essere stati annegati; gli angeli del Tartaro condurranno le loro anime «nel luogo della misericordia»). Infine, Paolo vede uomini e donne che indossano vesti coperte di pece e zolfo infuocato, tormentati da serpenti che ne avviluppano le membra e da angeli che li tengono fermi con corni infuocati, li percuotono, ne soffocano il respiro: sono coloro che si fecero monaci ma non furono caritatevoli, né compassionevoli con il prossimo, e non pregarono sinceramente Dio. Quindi l'angelo conduce Paolo nella parte settentrionale, dove egli vede un pozzo chiuso da sette sigilli; il pozzo viene aperto, e da esso si sprigiona un fetore insostenibile; vi è imprigionata una massa di persone tormentate dal fuoco: sono coloro che non confessarono l'incarnazione di Cristo attraverso Maria e che rinnegarono l'eucaristia. Paolo poi guarda a nord e a ovest, dove ammira «il verme che non dorme» e lo «stridore di denti»; vede inoltre vermi bicefali grandi un cubito, che tormentano uomini e donne immersi nel ghiaccio: sono coloro che negarono la risurrezione di Cristo e quella dei morti. A questo punto l'apostolo intercede per le anime dei dannati, sino a convincere Dio a concedere loro, in perpetuo, un refrigerio, una pausa dai tormenti di un giorno e una notte nell'occorrenza del giorno in cui risorse (quindi la domenica di Pasqua, ovvero, secondo un'interpretazione meno restrittiva, ogni domenica). Vale la pena dare un sunto anche della sezione dedicata alla punizione dei peccatori dell'*Apocalisse di Pietro*, la cui composizione originaria risale al II secolo (della versione greca sopravvivono soltanto frammenti): in un luogo tetro e squallido angeli abbigliati di scuro puniscono i dannati: i bestemmiatori appaiono appesi per la lingua sopra alle fiamme; in un lago di fango fiammeggiante sono immersi coloro che si sono allontanati dalla rettitudine; su di esso sono inoltre sospese per i capelli le adultere, mentre gli uomini che si congiunsero ad esse sono appesi per i piedi e hanno la testa immersa nel fango; appaiono poi gli assassini e i loro complici, tormentati da serpi e nubi di vermi scuri, sotto lo sguardo compiaciuto delle anime degli assassinati; al veggente compare quindi un lago che contiene le deiezioni dei dannati, in cui sono immerse fino al collo donne che concepirono figli fuori dal matrimonio e abortirono; accanto al lago, si vedono i fanciulli abortiti che gridano, e dai cui corpi si sprigionano fiamme dirette agli occhi delle rispettive madri; lo sguardo del veggente si posa poi su uomini e donne bruciati dal fuoco per metà del corpo e flagellati da spiriti malvagi, mentre vermi ne divorano le viscere: sono coloro i quali perseguitarono e tradirono i giusti; altri appaiono tormentati con un ferro ardente applicato sugli occhi e intenti a mordersi le labbra: sono i bestemmiatori e quanti pronunciarono parole sprezzanti sulla rettitudine; altri si mordono la lingua e hanno le bocche colme di fiamme: sono i falsi testimoni; in un giardino ove crescono selci affilate più di spade e infuocate si rotolano, con i vestiti a brandelli, uomini e donne che furono ricchi e non ebbero pietà di vedove e orfani, e trascurarono i comandamenti; in uno stagno pieno di lordume, sangue e fango bollente sono immersi gli usurai; altri vengono precipitati continuamente dall'alto di una roccia e si sfracellano sul terreno sottostante: sono uomini e donne omosessuali; altri ancora sono imprigionati in un luogo pieno di fuoco e si percuotono a vicenda, incessantemente, con bastoni infuocati: sono gli idolatri; infine si vedono uomini e donne bruciati alla fiamma del fuoco, come su una padella: sono coloro che abbandonarono la vita in Dio (§§ 21-34; tr. it. in Erbetta 1969: 215-233; Moraldi 1994: 329-368. Si veda anche per un orientamento bibliografico Moraldi 1994: 319-328, da integrarsi con gli studi raccolti in Bremmer - Czaches 2003).

estratto

di ciascuno, riservando a tutti, umili e potenti, il medesimo trattamento. Le apocalissi apocrife contribuirono a plasmare un immaginario popolare condiviso dell'Aldilà, esercitando un'influenza indiscussa sulla cultura e sulla letteratura del medioevo cristiano, e dando origine al fortunato filone letterario delle visioni dell'Aldilà[10].

3. Verso la formazione di un immaginario bizantino dell'Oltretomba

I temi del viaggio nell'altro mondo e della descrizione di Inferno e Paradiso fanno il loro ingresso nella letteratura del medioevo greco già a partire dalla Tarda Antichità (o, se si preferisce, dall'età protobizantina), solitamente all'interno di brevi racconti e aneddoti edificanti; è però all'età macedone che datano gli esempi più maturi di questa produzione, in forma di narrazioni moraleggianti, di digressioni all'interno delle vite dei santi, di apocalissi realizzate *ex novo* sul modello degli pseudepigrafi (tardo)antichi. Molto più che le opere dei teologi, sono questi scritti, di matrice agiografica e devozionale e di fruizione vastissima e trasversale rispetto alla società bizantina, a fornire indizi su come i Bizantini immaginassero l'Oltretomba, e in particolare le zone destinate alla punizione delle anime dei peccatori. Nelle pagine seguenti, attraverso la ricognizione di un campione rappresentativo di testi, tenteremo, se possibile, di enucleare gli elementi più significativi e caratteristici di tali concezioni[11].

Tra gli aneddoti che le collezioni greche di detti e storie dei padri del deserto (*paterika* o *gerontika*) riferiscono all'eremita Macario d'Egitto († ca. 390) si legge il seguente, che può utilmente prestarsi a introdurre una riflessione sull'immaginario dell'Inferno nel medioevo greco:

> «Il padre Macario raccontò: "Camminando nel deserto, trovai il cranio di un morto gettato per terra. Appena lo toccai con il mio bastone di palma, il cranio cominciò a parlare. Gli dissi: 'Chi sei?' Il cranio mi rispose: 'Ero un sacerdote degli idoli presso i Greci che dimoravano in questo luogo. E tu sei Macario, il pneumatoforo. Quando tu ti impietosisci e preghi per quelli che giacciono nel luogo del castigo, essi ne ricevono un po' di conforto'". "Di che tipo di conforto, e di che razza di castigo vai dicendo?", chiese l'anziano. Gli rispose il teschio: "Quanto dista il cielo dalla terra [Is. 55, 9], altrettanto alto è il fuoco sotto di noi. Siamo immersi nel fuoco dalla testa ai piedi; e non ci è possibile guardarci in faccia, perché ognuno ha le spalle aderenti alle spalle dell'altro. Ma quando tu preghi per noi, l'uno vede un po' la faccia dell'altro: questa è la consolazione". Scoppiato in lacrime, l'anziano disse: "Guai al giorno in cui l'uomo è nato!". Quindi chiese: "C'è un altro tormento peggiore di questo?". Il cranio gli rispose: "Al di sotto di noi c'è un tormento più grande". Disse l'anziano: "E chi vi è sottoposto?" Il cranio rispose: "Noi che non conoscevamo Dio abbiamo ricevuto almeno un poco di misericordia; ma coloro che conoscevano Dio e lo hanno rin-

10 Per una panoramica della letteratura prodotta nell'Occidente medievale avente per oggetto visioni dell'Aldilà e viaggi nell'Oltretomba sia sufficiente rinviare qui alle preziose sintesi di Ciccarese 1987 e Carozzi 1994, da integrarsi con i lavori di Himmelfarb 1985 e Zaleski 1987 per i modelli giudaico-ellenistici di questa tradizione letteraria e i suoi sviluppi nel periodo compreso tra primi secoli dell'era volgare e il pieno medioevo. Un primo repertorio iconografico si può consultare in Eco 2007: 73-105.

11 Trattazioni di riferimento sulle visioni bizantine dell'Aldilà sono quelle di Patlagean 1981, Lampakis 1982, Baun 2007 (con ricca bibliografia alle pp. 424-447) e Timotin 2010 (specialmente le pp. 283-342); si vedano inoltre le più agili sintesi di Wortley 2001, Timotin 2006, Brubaker 2009, Cupane 2014.

estratto

> negato e non hanno compiuto la sua volontà sono sotto di noi". L'anziano raccolse il cranio e lo seppellì»[12].

La funzione esemplare della *narratiuncula*, uno degli esempi più precoci di descrizione dell'Oltretomba nella letteratura bizantina, è evidente: attraverso la visione del castigo inesorabile che incombe sui cattivi cristiani, ben più grave di quello riservato ai pagani, essa deve servire da monito ai lettori, affinché si sforzino di compiere la volontà di Dio. Il raccontino, che ebbe una discreta diffusione anche al di fuori delle raccolte ascetico-edificanti[13], presenta diverse analogie con le più ampie descrizioni dei luoghi ultraterreni delle apocalissi apocrife, di cui ripropone alcuni elementi che ritroveremo anche nelle visioni successive: il fuoco come strumento principe della punizione dei dannati[14]; la divisione dell'Inferno in zone, cui corrispondono castighi più o meno duri in rapporto alla gravità delle colpe commesse; la mancanza di indicazioni precise e dettagliate sulla topografia delle zone infernali – qui del resto l'estrema concisione è dovuta alle costrizioni imposte dal genere aneddotico –; infine l'enunciazione della possibilità di intercedere per le anime dei dannati, le cui sofferenze possono essere alleviate in virtù delle preghiere dei vivi (in special modo se moralmente irreprensibili, come il nostro eremita).

Spunti di meditazione sullo stato *post mortem* delle anime affiorano anche in alcuni dei cosiddetti "racconti utili all'anima" (ἱστορίαι ψυχοφελεῖς o *narrationes animae utiles*), brevi storie che attraverso l'esposizione di una vicenda esemplare si propongono di impartire un insegnamento morale[15]. Di particolare interesse è quella nota con il titolo di *Filentolo il fornicatore*; essa è pervenuta in quattro redazioni diverse, la più antica delle quali, con buona probabilità risalente alla seconda metà del VII secolo e forse opera di Anastasio Sinaita, ambienta la vicenda nell'isola di Cipro, ai tempi del vescovo Arcadio (ca. 624-642):

> «Nell'isola di Cipro, ai tempi del vescovo Arcadio, viveva un certo Filentolo figlio di Olimpio, il quale aveva elargito molti denari ai poveri e agli orfani e si era dedicato a ogni forma di beneficenza, aveva edificato un ospedale e insomma aveva speso quasi tutta la ricchezza che gli derivava dai commerci per terra e per mare in opere di bene. Purtroppo, per influsso del Maligno, costui era affetto dalla passione della fornicazione. Giunto in età avanzata senza aver cessato né la sua attività di benefattore, né il suo vizio peccaminoso, venne a morte. Sul suo caso sorse un acceso dibattito tra i vescovi e l'arcivescovo, poiché alcuni

---

12 È l'apoftegma nr. 38 di quelli attribuiti a Macario; la traduzione è ripresa, con alcune modifiche, da Mortari 1986: 26-27; il testo greco si legge in *PG* 65, col. 280 A-B. Per la figura di Macario si veda almeno Guy 1993: 47-49. Una storia analoga si trova in *Vitae Patrum* III, 16.

13 Lo si trova ripreso, ad esempio, nel *De iis qui in fide dormierunt* falsamente attribuito a Giovanni Damasceno (§ 10: *PG* 95, col. 256) e in Niceta Stetato (XI sec.), *De anima*, § 76 (ed. Darrouzès 1961, pp. 140-142).

14 Sul fuoco come strumento di punizione e purificazione, per cui vd. sopra, n. 1, si vedano almeno anche le considerazioni svolte da Herrin 2009.

15 Come introduzione al genere delle "storie utili all'anima" si può ricorrere a Wortley 2010a; un utile regesto di questa produzione è consultabile in rete in Wortley, *Repertoire*. Il tema del giudizio particolare che attende le anime immediatamente dopo la morte è abbastanza frequente in questi testi: si veda ad esempio il racconto della donna che muore e che per tre giorni viene condotta ad ammirare le regioni del Paradiso e quelle dell'Inferno; riportata in vita, ella decide di trascorrere il tempo che le resta da vivere tra digiuni e penitenze (*De mortua ad vitam revocata*: *BHG* 1449k; Wortley 2010b, W 713); e ancora, la storia dell'uomo chiamato a rendere conto del suo operato da un consesso di angeli e diavoli tre giorni prima della sua morte, il quale, appena riavutosi dalla visione, decide di pentirsi dei propri peccati e di vestire l'abito monastico (*De viro tribus ante mortem diebus in rationem vocato*: *BHG* 1449c; Wortley 2010b, W 702).

2010b

estratto

> sostenevano: "Si è salvato. È stato detto infatti che in un uomo l'elemosina oblitera una moltitudine di peccati" [Eccl. 17, 22]; mentre altri ribattevano che è scritto in Ezechiele: "Ti giudicherò come ti avrò trovato" [cfr. Ez. 33, 13-20], e continuavano: "Com'è possibile che si salvi chi non si è separato dal peccato fino alla morte?". Dopo che molti ebbero espresso la loro opinione, l'arcivescovo indisse un periodo di digiuno e preghiera, e fece richiesta ai monaci, agli stiliti e ai reclusi di implorare Iddio di mostrare, attraverso una rivelazione, quali fossero le sorti del defunto. A seguito di ciò, Dio inviò una rivelazione al suo servitore abba Kaioumos, che era recluso ad Ammochoston [Famagosta], uomo irreprensibile, che aveva trascorso molti anni nel golfo di Sant'Antonio presso Clisma sul Mar Rosso. Costui fece convocare Arcadio e i vescovi che erano con lui e disse: "Questa notte mi è apparso un uomo, come in un luogo sospeso, che aveva alla sua destra il Paradiso, splendente di una bellezza inenarrabile; a sinistra c'era una fornace ardente, le cui fiamme giungevano fino al cielo. Il defunto stava in piedi in mezzo ai due luoghi, fissava con lo sguardo il Paradiso e si lamentava. Mentre costui piangeva, vidi un angelo apparire accanto a lui e pronunciare queste parole: 'Ti lamenti invano. Forse non sei stato più volte ammonito di smettere di fornicare? Ecco, a motivo delle tue opere caritatevoli sei stato sottratto alla *geenna*; ma per il fatto che non ti sei liberato dalla fornicazione sei stato privato della luce del Paradiso'"»[16].

Il racconto prosegue con esortazioni al pentimento inframmezzate da citazioni scritturali e patristiche. L'elemento di maggiore interesse della storiella è la descrizione di un luogo sospeso fra Inferno e Paradiso, in cui il defunto dovrà forse risiedere per l'eternità, e non soltanto fino al giorno del Giudizio Universale (ma il commento che segue non è chiaro su questo punto). Il luogo in cui il povero Filentolo è imprigionato è un ambiente indefinito: non si comprende se sia un ponte, una cresta, una valle. Il defunto, cui non vengono inflitti tormenti di sorta, può contemplare da distante il pericolo che ha potuto scampare grazie al suo costante impegno caritatevole a favore dei poveri e bisognosi; ma la sua è comunque una condizione di infelicità, poiché egli è condannato a osservare da lontano i beni da cui la sua esecrabile passione lo ha escluso. Questo luogo di mezzo collocato tra Inferno e Paradiso non ha apparentemente paralleli nella letteratura bizantina, né, a quanto pare, antecedenti presso i Padri greci, non essendo assimilabile né al cosiddetto *limbus puerorum* (riservato ai bimbi morti prima di essere battezzati, e in generale a quanti siano morti senza essere mai stati in grado di intendere e volere)[17], né al Purgatorio dei Latini: Filentolo è un peccatore incallito,

---

16 Traduzione mia dall'edizione della redazione *BHG* 1322w curata da Halkin 1945. Il nome del protagonista è la forma sostantivata dell'aggettivo φιλέντολος, generalmente reso come "amante dei comandamenti" (e in questo caso avrebbe valore decisamente antifrastico, data la propensione del personaggio alla trasgressione dei divieti di natura sessuale); secondo il lessico di Esichio (ed. Hansen - Cunningham 2009, p. 161, φ 465) tuttavia, l'aggettivo equivale a ἐλεήμων, "misericordioso" (proprio la ἐλεημοσύνη è il tratto più significativo del personaggio qui evocato). Forse in luogo di "figlio di Olimpio" occorre intendere "del monte Olimpo" (nell'entroterra cipriota); inoltre la menzione dell'ospedale, all'inizio del testo, non figura in tutti i testimoni manoscritti della versione più antica (*BHG* 1322w) e potrebbe essere il frutto di un'interpolazione successiva alla prima redazione del testo. La storia del fornicatore caritatevole ebbe una discreta fortuna (a giudicare almeno dall'evidenza manoscritta) e fu ripresa – con aggiustamenti minimi – nella cronaca di Giorgio monaco (IX sec.) e negli annali di Michele Glica (XII sec.), che la ambientano ai tempi di Germano patriarca di Costantinopoli (715-730) e dell'imperatore Leone III.

17 Kyrris 1971: 468-475, ha suggerito un accostamento tra il luogo in cui è confinato Filentolo e l'*al-araf* menzionato nel Corano (interpretabile come una sorta di zona intermedia tra Inferno e Paradiso destinata ad accogliere le anime di infanti, idioti, martiri che non hanno preservato pietà filiale nei confronti dei genitori, e in generale di quanti non hanno compiuto né il bene né il male). A mio avviso risulta più pertinente il paragone con un passo dei *Dialoghi* di Gregorio Magno (IV, 37): qui l'anima di un uomo colpevole di reiterati peccati carnali, e al contempo autore di numerose opere di carità, rimane sospesa sul ponte che conduce in Paradiso, contesa da angeli che vogliono salvarla

estratto

non un innocente; e nulla lascia intendere che la sofferenza che gli è causata dall'esclusione del Paradiso valga in qualche modo come espiazione dei peccati commessi.

Non è dato, al momento, ricostruire con certezza l'origine dell'apparente innovazione teorica costituita dallo spazio intermedio in cui Filentolo è imprigionato. Chi concepì la *narratiuncula* si trovava di fronte a un vuoto normativo: teologi e canonisti non erano erano pervenuti a pronunciamenti sulla fattispecie, ammissibile almeno in linea teorica, delle anime dei defunti le cui buone azioni pareggiassero quelle cattive. Per quanto originale, quindi, la soluzione prospettata dall'inventore di questo racconto non contraddice alcun dogma; né d'altra parte dobbiamo credere che egli si proponesse di impartire un insegnamento di carattere teologico; la sua finalità era invece quella di ribadire, attraverso una vicenda esemplare, alcuni concetti chiave della morale cristiana: la necessità di astenersi dalla fornicazione, peccato tra i più riprovevoli, e di praticare la beneficenza; l'importanza delle benemerenze acquisite attraverso l'elemosina; il monito a non ritenere che tali benemerenze siano di per sé sufficienti a garantire l'accesso al cielo, se non associate a una condotta irreprensibile. Il racconto del santo monaco Kaioumos risulta ineccepibile in virtù della sua utilità morale, ed è perciò tutto sommato comprensibile che una simile storia abbia potuto circolare senza incorrere in censure, e che l'idea dell'uomo sospeso tra Inferno e Paradiso sia stata, in maniera più o meno consapevole, avallata e perpetuata da copisti e lettori, i quali la considerarono forse paradossale, ma non aberrante e incompatibile con la tradizione e la dottrina ufficiale.

4. *Tours of Hell* bizantini: tra tradizione e innovazione

Una descrizione dell'Inferno, invero assai poco dettagliata, è contenuta nella *Visione del monaco Cosma*, altro testo catalogabile come *historia animae utilis*, redatto nel X secolo[18]. Il protagonista è un ex cortigiano (un *koitonites*, ovvero un addetto al servizio presso la camera da letto: dunque presumibilmente un eunuco) congedatosi dal servizio alla morte dell'imperatore Alessandro (911-913) e ritiratosi nel convento della Theotokos di *ta Eusebiou* (situato sul fiume Sangario, nel tema degli Ottimati, in Asia Minore). Ammalatosi gravemente, costui giace per qualche tempo a letto, vegliato dai confratelli, in stato di morte apparente, mentre la sua anima viene rapita in cielo e guidata dagli apostoli Andrea e Giovanni alla scoperta di quello che si intuisce essere il Paradiso. Esso è raffigurato come un edificio grandioso e meraviglioso, che nell'ampiezza degli ambienti e nello sfarzo degli arredi riproduce il palazzo imperiale di Costantinopoli: sono gli angeli stessi, qui in veste di funzionari e servitori, a suggerire l'analogia, indicando espressamente quello visitato da Cosma come «gran palazzo del supremo imperatore». Cosma viene fatto accomodare a una tavola

---

e diavoli che tentano di precipitarla nell'abisso sottostante (di questo dirò in altra sede). L'esistenza di uno spazio altro rispetto all'Inferno e al Paradiso, deputato ad accogliere le anime dei non battezzati per cause indipendenti dalla loro volontà (ignoranza, costrizione, morte prematura), è postulata dai Padri greci (vd. e.g. Gregorio di Nazianzo, orazione 40, 23: testo in Moreschini 1990: 246-248); anche i teologi e i canonisti bizantini ammettono che i bambini morti prima di ricevere il battesimo, pur evitando l'Inferno, sono esclusi dal paradiso: in proposito si veda Baun 1994.

18 Il testo greco della versione lunga della visione (*BHG* 2085), da cui cito, è edito in Angelidi 1980; la versione breve (*BHG* 2084) è stampata in Delehaye 1902: 107-114. La traduzione dei brani (Angelidi 1980: 87, ll. 203 ss.) è mia. Angelidi 1980: 76-77 e 90, ritiene che il testo sia stato composto in Costantinopoli, e suggerisce che la descrizione del palazzo abbia preso spunto dalla struttura del palazzo imperiale. Sulla *Visio Cosmae* si veda anche Timotin 2010: 297-301.

estratto

imbandita da solerti angeli-servitori[19]. Tra i convitati Cosma riconosce molti santi, e anche monaci del suo stesso monastero. Più tardi gli angeli ordinano che il monaco venga ricondotto sulla terra; subito alcuni altri servitori lo accompagnano indietro, ma per una via diversa da quella percorsa all'andata. Il tragitto, questa volta, si snoda attraverso sette stagni pieni di ogni sorta di tormenti: uno coperto di tenebra, uno riempito di fuoco, uno traboccante di vapore maleodorante, uno di vermi, gli altri colmi di diversi altri generi di supplizi. Tutti questi luoghi «erano accomunati dalla presenza di una folla innumerevole di uomini che si lamentavano miserevolmente e che gemevano penosamente». Poco dopo Cosma racconta di essere giunto in un altro luogo non meglio determinato, «dov'era quell'essere gigantesco e orribile, simile alla notte nel volto. Costui, vedendomi, digrignò i denti verso di me e pieno d'ira e astio disse: "Mi sei ancora sfuggito, ma non smetterò più di insidiare te e il tuo monastero"». Così termina il resoconto del viaggio ultramondano. Questo quadro dell'Inferno è, come si può vedere, piuttosto scarno e avaro di dettagli in merito alle colpe dei dannati e alla topografia delle zone infernali; una notevole eccezione, all'interno del panorama delle visioni dell'Aldilà, è rappresentata dalla menzione del dialogo con il terribile demone, soprattutto se costui è da identificarsi con Satana, di norma assente in questi racconti.

Descrizioni dei luoghi infernali di ben più ampio respiro e assai più particolareggiate si trovano nell'*Apocalisse della Madre di Dio* (in greco, *Theotokos*)[20] e nell'*Apocalisse di Anastasia*[21], veri e propri *tours of Hell*[22] appartenenti alla famiglia degli scritti derivati dall'*Apocalisse di Paolo*, di cui riprendono sia la struttura generale sia alcuni elementi particolari (come la scena finale in cui il viaggiatore ultramondano intercede per le anime dei dannati presso Cristo, persuadendolo a concedere loro un refrigerio periodico dai tormenti).

Non disponiamo di uno studio complessivo della storia del testo greco dell'*Apocalisse della Theotokos*, la cui prima stesura può forse risalire al X secolo[23]. Molte delle numerose redazioni greche a oggi censite restano inedite; manca inoltre uno studio complessivo della diffusione e della fruizione del testo, ben presto tradotto in latino, slavo, rumeno, georgiano, arabo, etiope, armeno, siriaco ecc. Rispetto al modello pseudo-paolino, qui l'interesse del compilatore verte in maniera esclusiva sul catalogo dei peccatori e dei supplizi che vengono loro somministrati. La protagonista del viaggio è la Vergine Maria, di cui si narra in terza persona; recatasi in preghiera sul monte degli Ulivi, Maria prega Dio di inviarle l'arcangelo Michele (o Gabriele) affinché la

---

19 L'assimilazione tra corte celeste e corte imperiale compare per la prima volta nella *Visione di Doroteo* (poema anonimo della prima metà del IV secolo; edizione, con traduzione inglese e commento in Kessels - Van Der Horst 1987), dove la terminologia che descrive le gerarchie angeliche è modellata su quella delle dignità palatine. Si badi che questa associazione doveva apparire del tutto legittima in una cultura per cui il *basileus*, vertice dell'intera cristianità e garante terreno dell'ordine celeste, costituisce l'immagine vivente di Dio in terra, e i suoi collaboratori più stretti sono spesso eunuchi vestiti di bianco, assimilati dalla retorica del potere agli angeli (anch'essi asessuati, secondo una tradizione peraltro non unanimemente accolta, e sovente raffigurati con indosso vesti candide; sugli angeli tra Tarda Antichità e Medioevo greco si vedano almeno i lavori di Maltese 1990a, Peers 2001 e Muehlberger 2013). La metafora trova poi ampia diffusione nella letteratura bizantina: in proposito è sufficiente rinviare a Carile 2012, pp. 40-48, con ampia bibliografia.

20 Il titolo completo è *Rivelazione della santissima madre di Dio sulle punizioni*. Le versioni greche note, molte delle quali non pubblicate, sono repertoriate in *BHG* 1050-1054; si veda anche il quadro sinottico compilato da Baun 2007: 39-59.

21 *BHG* 1868-1870b.

22 Secondo una definizione ormai divenuta corrente per questo genere di narrazioni a partire dal lavoro di Himmelfarb 1985. Per l'*Apocalisse di Paolo* come modello delle apocalissi della Theotokos e di Anastasia vd. in particolare Baun 2007: 76-109.

23 Le proposte di datazione variano dal VII all'XI secolo: Baun 2007: 16-17; Timotin 2010: 285-286.

estratto

guidi nella visione dei luoghi dove vengono puniti i peccatori; la preghiera viene esaudita, e Maria inizia il suo *tour*. A più riprese si sottolinea l'atteggiamento compassionevole e partecipe della Vergine nei confronti dei dannati, con i quali spesso ella tenta di interloquire; nella scena conclusiva, poi, Maria implora con successo una tregua per i peccatori ottenendo che essi non siano tormentati nei giorni di Pentecoste. La promozione del ruolo della Theotokos come interceditrice presso Dio è una delle finalità precipue dell'anonimo ideatore di questa narrazione.

È opportuno fornire qui una panoramica della visione, poiché essa contiene quella che può essere considerata la più articolata descrizione dell'Inferno consegnataci dal medioevo bizantino. Il *résumé* che segue è basato sulla redazione pubblicata da Montague Rhodes James (*BHG* 1050)[24]. Dapprima Maria vede coloro che vengono «puniti nell'Ade», immersi nella più completa oscurità; abbagliati dalla luce che accompagna l'apparire della «Piena di grazia», essi non riescono a sostenerne la vista e alzano grandi lamenti al cielo: sono coloro che non hanno creduto nella Trinità, spiega l'angelo-guida (§§ 3-4). Quindi la Vergine chiede di essere condotta a sud, dove sgorga un fiume di fuoco: quelli che vi sono immersi fino alla vita, spiega l'angelo, sono coloro che furono maledetti dai propri padri e madri; altri, immersi fino al petto, ebbero rapporti sessuali con padrini e madrine; altri ancora, sprofondati fino al collo, si nutrirono di carne umana; la Vergine domanda come sia possibile per un uomo cibarsi dei propri simili, e gli angeli rispondono che in realtà costoro sono le donne colpevoli di aborto, le quali «gettarono i loro feti ai cani», e i traditori dei fratelli, il cui atto è assimilato al cannibalismo; altri, infine, sono immersi fino al capo: sono coloro i quali hanno spergiurato sulla croce (§§ 5-8). Subito dopo la Vergine vede «in un altro luogo» – si noti, qui come in seguito, l'indeterminatezza delle coordinate spaziali e delle notazioni topografiche – un uomo appeso per i piedi e divorato da vermi: è colui che prestò denaro con interesse (§ 9); quindi una donna appesa per le orecchie e lacerata dai morsi di bestie che le escono dalla bocca: è colei che curiosava in casa di vicini ed estranei, e che metteva zizzania – a questo punto, Maria prorompe in un'amara esternazione, ai limiti dell'eterodossia: sarebbe meglio, per l'uomo, non essere nato (l'angelo risponde in maniera evasiva [§ 10]; una simile constatazione era già presente nell'*Apocalisse di Pietro*). Quindi Maria chiede di essere trasportata «nelle regioni occidentali», dove vede una nube di fuoco, all'interno della quale si distingue una moltitudine di uomini e donne seduti: sono coloro che dormirono nella mattina del giorno del Signore (§ 12); «in un altro posto» osserva poi panchine roventi su cui siedono uomini e donne: sono coloro che non erano soliti alzarsi all'ingresso del prete in chiesa (§ 13); «in un altro luogo» ancora, la Vergine vede uomini e donne appesi per la lingua ai rami di alberi di ferro: costoro furono spergiuri, blasfemi, calunniatori, e quanti divisero fratello da fratello (§ 14). Da un'altra parte le appare poi un uomo appeso per le unghie delle quattro membra, con la lingua avviluppata da fiamme: è il sacrestano che si arricchì con i beni della chiesa (§ 15). Si passa quindi alla zona in cui vengono puniti i membri del clero indegni. Lo sguardo della Vergine si posa dapprima su uomini appesi per tutte e venti le unghie e con la testa in fiamme: sono quanti fecero cadere briciole del pane consacrato (§ 16); quindi su un uomo tormentato da una bestia a tre teste come di fuoco: due di esse stazionano davanti agli occhi, la terza davanti alla bocca del

24 James 1893 (edizione condotta sulla base del ms. Oxford, Bodleian Library, Auct. E. G. 12); una traduzione inglese integrale di questa versione si legge in Baun 2007: 391-400.

estratto

dannato: costui leggeva il Vangelo in chiesa, ma non uniformò la sua condotta di vita ai precetti che vi sono contenuti (§ 17). Si passa quindi ai vescovi e patriarchi indegni, immersi nel fuoco e tormentati da vermi (§ 18); ecco poi comparire donne appese per le punte delle dita, avvolte da fiamme che scaturiscono dalla propria bocca, e dilaniate da bestie che fuoriescono dalle fiamme medesime: sono le mogli dei preti che, rimaste vedove, si risposarono, tradendo così la memoria del primo marito (§ 19); appare poi una donna appesa sulla sommità di un'altura, mentre una bestia a due teste le morde i seni: è la diaconessa macchiatasi di fornicazione (§ 20). Maria vede poi altre donne immerse nel fuoco e fatte a pezzi da bestie: sono le donne avide, quelle che hanno prestato a interesse, e le superbe (§ 21). Quindi cherubini e serafini guidano la Vergine alla «sinistra del Paradiso», dove ella scorge un fiume più nero della pece, che ribolle come la fornace di un ramaio, in cui si intravedono le sagome di uomini e donne sommersi da altissime onde di pece, e al contempo divorati da un numero indescrivibile di vermi; a una preghiera di Maria le onde si placano per un istante e i peccatori diventano riconoscibili: gli angeli spiegano che costoro sono gli Ebrei, che crocifissero Cristo[25], coloro che rinnegarono il battesimo, coloro che si congiunsero carnalmente con madrine e padrini di battesimo, madri e sorelle, e ancora i maghi, coloro che uccisero con spade, e le donne che uccisero i propri bambini (§ 23). Segue la descrizione di un lago di fuoco, dove vengono i puniti i Cristiani che compirono cattive azioni e non si pentirono (§ 24).

Costruita sul diffuso motivo del racconto messo in bocca a un morto redivivo[26], l'ambientazione dell'*Apocalisse di Anastasia* (si noti la scelta di un nome "parlante", che prefigura appunto la risurrezione – ἀνάστασις – della protagonista) è collocata all'epoca dell'imperatore Teodosio II (408-450; si tratta di un lampante anacronismo, dal momento che tra i dannati sono poi menzionati due imperatori della seconda metà del X secolo) in un imprecisato convento in cui la protagonista conduce un'ascesi rigorosissima, nutrendosi di pane e acqua, perfezionandosi senza posa nella meditazione delle scritture e compiendo guarigioni. La santa donna muore, ma tre giorni dopo si rialza miracolosamente, tra lo stupore delle consorelle, e racconta quanto ha visto al padre spirituale del monastero. Ad eccezione di questa cornice, sicuramente la parte più originale del testo, il racconto è largamente debitore dell'*Apocalisse di Paolo*, di cui riprende anche l'interesse per i luoghi dei beati, assente invece nell'*Apocalisse della Theotokos*; il modello pseudo-paolino è contaminato con altri apocrifi biblici, in particolare l'*Apocalisse* (greca) *di Baruch*, e con un altro pseudepigrafo, la *Lettera del Signore caduta dal cielo*. Il viaggio di Anastasia ha inizio con la contemplazione del trono celeste e delle sette porte del cielo che si aprono dinnanzi al suo sguardo; quindi l'angelo accompagna Anastasia a visitare i luoghi di pena (§§ 29-36)[27]:

---

25 Qui, come altrove nella letteratura devozionale e teologica, si rimprovera ai Giudei di non aver riconosciuto il Cristo e di averlo mandato a morte (per la presenza di questo tema nella polemica antigiudaica si veda Kulzer 1996; sulla presenza degli Ebrei nella letteratura bizantina si ricorra alla sintesi di von Falkenhausen 2012). Anche nell'*Apocalisse di Anastasia* (per cui vd. *infra*) e nella *Vita di Basilio il giovane* gli Ebrei figurano tra i dannati (in proposito si veda Timotin 2010: 333-339).

26 Su questa e altre modalità (sogno, *trance*, estasi mistica ecc.) di introdurre rivelazioni e racconti di viaggi immaginari si veda ora la cospicua trattazione di Krönung 2014: 44-154.

27 Due redazioni del testo furono pubblicate da Homburg 1903: la prima (su cui è condotta la mia traduzione) sulla base dei manoscritti Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1631 e Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 56 sup. (con l'aggiunta di varianti tratte dal ms. Oxford, Elden sup., 9; una traduzione inglese si legge in Baun 2007: 401-414); la seconda sulla base del ms. Palermo, Biblioteca Nazionale, III.B.25 (traduzione inglese in Baun 2007: 415-424).

estratto

«Quest'angelo mi sollevò e mi condusse in cielo, e mi guidò dove vengono puniti i peccatori. E lì vidi un fiume di fuoco, sulla riva del quale sedeva una folla di uomini e donne. E l'angelo mi disse: costoro sono ladri, falsari, omosessuali, coloro che commisero atti libidinosi, incestuosi e quanti fornicarono con parenti, con androgini, con la suocera, la cognata. Il fuoco salì e le tenebre ricoprirono i peccatori come una nuvola scura e li nascosero". Poco dopo l'oscurità fu dissipata, e i peccatori apparirono come rivestiti di abiti fatti di fiamme. Poi l'angelo mi mostrò il verme che non dorme, il fiume, sulle cui sponde sedeva una folla di uomini e donne. L'angelo mi disse: "Costoro sono gli idolatri, coloro che tramarono ai danni di altri uomini, coloro i quali parteciparono ai sacri misteri in chiesa dopo aver bevuto del liquore [cfr. Lev. 10, 9; Num. 6, 3], le donne che uccisero i figli che portavano nel ventre, coloro che ararono nel campo altrui"; e su costoro rifluiva un'onda di pece scura. E vidi una voragine con sette aperture, e un angelo che la custodiva: da essa salivano fuoco, oscurità e la tenebra dei vermi. Qui vengono puniti l'Anticristo e gli Ebrei[28], e tutti coloro che non hanno creduto all'economia dell'incarnazione di Cristo, e i pagani che non ebbero leggi, né credettero in Cristo. Quindi (l'angelo) mi mostrò un fiume che ribolliva di fuoco, sul quale correva un ponte, largo dodici dita, come una cintura. Era presidiato da quattro angeli per parte, e al di sopra di esso era una nube; e in essa una spada di fuoco, che discese sul ponte e fu afferrata da un angelo. Due venti soffiavano nella nube. A est sedevano molte genti, che si lamentavano; e vennero alcuni da est, cantando, e attraversarono il ponte; quando giunsero altri da ovest per attraversare il fiume di fuoco, la nube li coprì, la spada infuocata si abbatté, i venti soffiarono, il ponte fu sconquassato da una parte e dall'altra, e i peccatori caddero come foglie dai rami, e la nube li nascose. Poco dopo la nube si alzò, e vidi coloro che erano stati rigettati dal fiume. L'angelo mi disse: "Costoro sono gli arconti, i vescovi, i dignitari che hanno ricevuto doni e non hanno giudicato rettamente". Quindi l'angelo mi mostrò un altro castigo, chiamato Settecolli, che conteneva numerosissime fornaci, le quali avevano coperchi sul lato superiore, da cui trapelavano fumo, fuoco, strepitio di fiamme. E vidi una folla di uomini che vi entravano. L'angelo mi disse: "Costoro sono i presbiteri che si sono sposati due volte, e quanti entrarono nella chiesa del Signore e celebrarono la santa liturgia serbando rancore; inoltre i preti che citarono persone a giudizio, i preti che ebbero rapporti sessuali con la propria moglie nel giorno del Signore e in altri giorni festivi, il prete che ebbe un'amante segreta, e quello che non era solito esaminare il suo popolo prima di somministrare la comunione, chiedendo: 'Non hai rubato? Non hai fornicato? Non nutri risentimento verso qualcuno? Non hai calunniato il tuo vicino?' E ancora, il prete che ricevette doni, quello che nascose la relazione con una prostituta, e quello che nutrì convinzioni eterodosse. Il monaco che non ubbidì al superiore della sua comunità di nascosto da costui, quello amante del vino, quello lascivo, quello avido di denaro, quello che gioiva per la corruzione di un'anima. E allo stesso modo vengono qui punite la moglie del prete che disonora il proprio marito, l'adultera impenitente, la prostituta, l'ubriacona, la bigama". E ancora, mi mostrò un pozzo grande e profondo, che bolliva e ribolliva, nel quale c'era una massa di gente. E l'angelo mi disse: "Costoro sono i preti risposati e i monaci che hanno gettato l'abito angelico, e i diaconi e i potenti che hanno maltrattato i loro servitori liberi e le loro schiave"».

A questo punto l'angelo accompagnatore conduce Anastasia nel paradiso (§§ 37-39)[29]. Quindi ad Anastasia viene mostrato una sorta di ufficio registri celeste, dove vede alcuni angeli

28 Vd. *supra*, n. 25.

29 Qui la monaca vede prima un uomo seduto che regge una croce sulla spalla: è il buon ladrone, spiega l'angelo; quindi due persone che siedono in attesa di entrare: sono Adamo ed Eva. Anastasia scorge poi un olivo carico di frutti, viti piene di grappoli e ogni sorta di albero da frutto. Vede quindi una tavola, imbandita, spiega l'angelo, per i misericordiosi e per coloro che prestarono denaro a chi era in difficoltà senza chiedere interesse; le appare poi una stanza grandissima, in cui pendono numerosi candelabri, taluni pieni, altri vuoti; taluni brillano, altri, in numero maggiore, sono spenti. L'angelo

estratto

preposti ad annotare i peccati, altri a prendere nota degli atti di pentimento e a cancellare i peccati dal «libro più grande», dove vengono iscritti i nomi dei meritevoli, cui viene condonata ogni colpa (§ 40)[30]. Anastasia viene poi condotta ad ammirare un'ulteriore zona di punizione (§§ 41-45), che ospita personaggi di rilievo: dapprima le appaiono vescovi e imperatori, poi altri vescovi circondati dal loro clero (presbiteri, diaconi, cantori); vede poi preti privati delle vesti: costoro, spiega l'angelo, furono ritenuti meritevoli della salvezza, ma dopo che furono morti le loro mogli «errarono» (s'intenda: si unirono ad altri uomini), ed essi riotterranno le loro vesti soltanto se le rispettive vedove si pentiranno. Segue la scena più originale del testo: ad Anastasia viene mostrato un trono imperiale; nessun imperatore vi è assiso, e dietro di esso si intravede un uomo avvolto dalle tenebre, che l'angelo spiega essere l'imperatore Giovanni Zimisce (963-976), reo di aver ucciso il predecessore Niceforo (959-963); per questo Giovanni non trova pace, e non fu reputato degno del trono; subito dopo, Niceforo stesso appare accanto al suo assassino, nell'atto di chiedergli conto del tradimento consumato ai propri danni (i due si erano scambiati mutuo giuramento di fedeltà in Santa Sofia, ricorda Niceforo); l'altro non risponde, limitandosi a proferire una serie di lamenti e gemiti[31]. Anastasia vede ancora un uomo che viene bastonato senza sosta: è colui che uccise per poi impadronirsi della carica dell'ucciso; quindi le appaiono peccatori che vengono puniti (il testo non precisa dove, né come), i quali chiedono alla monaca di ammonire i parenti superstiti, mogli e figli, a spendere i denari che avevano loro lasciati perché li offrissero a suffragio delle anime dei cari estinti: essi sperano così di poter alleviare le proprie sofferenze. Infine, Anastasia viene condotta in presenza di un altro defunto immerso nella pece bollente: egli si presenta come il protospatario Pietro del *kastron* di Corinto, e confessa di essere stato implacabile con i sottoposti nell'esercizio delle sue funzioni, di non aver avuto pietà nemmeno di vedove e orfani, di essere stato complice di omicidi e di essersi lasciato corrompere nelle sue funzioni di giudice[32]; inoltre, di non aver mai fatto opere di carità. Egli implora la monaca di esortare moglie e figli, ancora in vita, a vivere secondo i dettami della legge di Dio, a fare beneficenza, e a elargire donazioni in suffragio della sua anima, in modo che essa possa trovare qualche sollievo.

I luoghi di pena descritti in queste due apocalissi d'età mediobizantina condividono con il modello comune, l'*Apocalisse di Paolo*, alcune caratteristiche, quali, in primo luogo, la suddivisione dell'Ade in zone distinte, cui corrispondono diversi tipi di tormenti (senza che sia necessariamente rispettata una corrispondenza biunivoca tra pene e colpe: spesso la medesima zona ospita categorie disparate di peccatori); in secondo luogo, una certa ripetitività nella descrizione dei tormenti; in terzo luogo, la mancanza di indicazioni precise riguardo alla geografia

---

spiega che le lampade accese e spente sono rispettivamente quelle dei giusti e dei peccatori (si dà anche il caso che una lampada prima accesa poi si spenga, qualora l'anima ad essa corrispondente interrompa le sue azioni caritatevoli).

30 Per l'immagine del registro delle pene dei dannati, e per il motivo della scrittura usata per registrare sia colpe e pene che indulgenze, vd. Rapp 2009, in particolare le pp. 195-198.

31 Il riferimento all'assassinio di Niceforo II per mano di Giovanni Zimisce fornisce un *terminus post quem* sicuro (976: morte di quest'ultimo); per l'interpretazione del passo rinvio a Baun 2007: 222-227. Non si fa accenno al fatto che Giovanni sarebbe stato anche l'amante della moglie del predecessore: che questo possa essere un elemento in favore di un'origine provinciale del testo (i *rumors* sull'adulterio della sovrana non avrebbero varcato la cerchia della corte costantinopolitana) è tuttavia opinabile (Baun 2007, *ibid.*).

32 Nonostante i tentativi in tal senso esperiti da alcuni studiosi, l'identificazione di Pietro con un personaggio realmente esistito risulta problematica; verosimilmente egli rappresenta piuttosto il tipo del funzionario corrotto: si veda in proposito Baun 2007: 227-232.

estratto

dei luoghi di pena e alla collocazione dell'Ade rispetto alla terra abitata. Così come i loro modelli pseudepigrafi, anche questi testi non consentono una restituzione, ancorché generica ed approssimativa, dell'architettura complessiva degli inferi: piuttosto che sull'ambientazione, l'interesse del narratore è volto ai peccatori e ai supplizi ad essi abbinati, descritti con vivido realismo (cui forse non è estranea la conoscenza delle pene corporali e delle mutilazioni di vario genere previste dal codice penale tardo-romano e poi bizantino)[33]. Questi testi, com'è stato autorevolmente sostenuto, furono ideati come veri e propri catechismi in negativo[34]: al pari delle raffigurazioni dell'Oltretomba che si trovavano affrescate nelle chiese, tali visioni si rivolgevano a un pubblico variegato, composto di religiosi e laici, di uomini e donne (cui talora viene riservato un trattamento peggiore rispetto ai maschi)[35], e anche (o soprattutto) di persone comuni, che potevano riconoscersi nei tanti anonimi figuranti, colpevoli di trasgressioni anche veniali, che popolano l'*Apocalisse di Maria* e l'*Apocalisse di Anastasia*. La presenza, in quest'ultima, di una zona di punizione espressamente dedicata ai membri dell'élite secolare e religiosa potrebbe essere intesa a dare un segno di speranza nell'esistenza di una giustizia più equanime nel mondo a venire, in cui le malefatte dei potenti potranno trovare finalmente adeguata sanzione; è significativo che proprio ai *dynatoi*, di norma non passibili di pene corporali nel mondo dei vivi, siano qui riservate le torture peggiori[36]. Che gli autori di questi testi si rivolgessero a un pubblico ampio è suggerito sia dal linguaggio da loro adottato – accessibile, privo di orpelli retorici, decisamente più prossimo al livello della comunicazione quotidiana che non a quello delle opere dei teologi –, sia dalla pressoché totale assenza di speculazione teorica, che va di pari passo con la mancanza di rimandi alla letteratura patristica e teologica in generale. Lettori e fruitori di queste narrazioni vengono ammoniti sulla necessità di praticare un culto più puro e autentico, anche nei suoi aspetti rituali: essi sono invitati a partecipare attivamente alle liturgie comuni (si rammentino il monito a non dormire la domenica anziché recarsi a messa, le esortazioni a prestare attenzione al prete e a non disturbare le funzioni ecc.), ad astenersi da comportamenti che possono mettere a repentaglio i vincoli comunitari (non mettere zizzania, non commettere adulterio), a praticare azioni evergetiche e caritatevoli.

Anche nelle vite dei santi si incontrano riflessioni sul destino individuale delle anime dei defunti, e talora anche visioni concernenti le ricompense e punizioni che attendono beati e dannati nell'Aldilà. In alcuni casi esse costituiscono l'argomento di brevi inserti narrativi, che rielaborano i motivi tradizionali degli apocrifi cristiani e delle più popolari apocalissi bizantine[37]; talora invece sono oggetto di digressioni di ampio respiro, come quelle che si

33 In proposito rimando alle considerazioni di Patlagean 1984: 209; in generale, sulla pratica delle pene corporali e dei supplizi nel tardo impero, si veda Callu 1984.

34 Si consultino le liste di "do" e "don'ts" delle Apocalissi di Anastasia e della Theotokos compilate da Baun 2007: 326-329, con ampio commento ivi, pp. 329-366.

35 Sulla tendenza di queste visioni a comminare pene più crudeli per le donne, e a introdurre punizioni a quanto pare riservate a sole donne (le mogli dei preti che si risposano, le diaconesse fornicatrici ecc.), macchiatesi di colpe che dovevano risultare particolarmente riprovevoli per la morale dei compilatori di questi testi, rinvio a Baun 2007: 87.

36 In queste visioni, secondo la penetrante analisi di Baun 2007: 252-259, opera una sorta di "inversione simbolica" per cui mutilazioni e altre umilianti punizioni che la legge e la consuetudine volevano applicate soltanto a persone di umile estrazione sociale qui colpiscono indiscriminatamente anche (e soprattutto) tra le file dei potenti.

37 Non si dispone di una schedatura completa delle visioni dell'Aldilà contenute nella letteratura agiografica bizantina. Citiamo di seguito un paio di esempi di brevi digressioni sull'Aldilà inserite in altrettanti *bioi* di santi italogreci. Nella

estratto

leggono nella *Vita di San Basilio il Giovane* (seconda metà del X secolo), fonte preziosissima per lo studio delle concezioni bizantine sull'Aldilà, di cui purtroppo mancano ancora un'edizione affidabile e una traduzione accessibile in una lingua moderna[38]. Basilio è un asceta che si vuole vissuto a Costantinopoli nella prima metà del secolo decimo, mentre il presunto autore della vita è Gregorio, suo seguace, che figura anche tra i protagonisti del racconto. Egli riceve tre visioni, in una delle quali si narra diffusamente dell'ascesa al cielo dell'anima di un'adepta di Basilio, Teodora; nel passaggio attraverso i *telonia*, costei viene sottoposta a un severo e meticolosissimo esame, e si salva grazie alle proprie buone azioni e soprattutto alle preghiere del suo protettore[39]. Di maggiore interesse ai fini della nostra indagine una seconda digressione, che contiene la visione del Giudizio Universale, che l'agiografo Gregorio dichiara di aver ricevuto in prima persona. Anche in questo caso, la narrazione si concentra, piuttosto che sulla geografia dell'Aldilà, sul destino delle varie categorie di peccatori, di cui fornisce un meticoloso catalogo. I defunti appaiono in piedi; tutti, anche i bambini, hanno sembianze di adulti; i beati hanno volti radiosi, i dannati sono coperti di sterco e fango o piaghe o altro a seconda dei peccati commessi; alcuni hanno fattezze animali: sono gli idolatri. Tutti sono

---

Vita di Fantino il giovane (X secolo; *BHG* 1509b, *BHG Nov. Auct.* 2366z), il protagonista racconta di essere stato rapito da due esseri sfolgoranti (i.e. due angeli) durante un momento di intensa preghiera; condotto da costoro dapprima attraverso l'aria, il sant'uomo attraversa indenne schiere di demoni fitti come sciami di api; gli appare quindi un luogo splendido, colmo di canti meravigliosi; poi una voce invita le sue guide a mostrargli ciò che attende le anime dei defunti; giunto in un luogo tetro, traboccante di fumo, lezzo e fuoco, il santo assiste a una scena di *probatio*, in cui le anime dei dannati vengono precipitate nel fuoco, quelle dei salvati passano oltre. Così fa anche quella di Fantino, che approda al luogo in cui vengono remunerati i giusti, dove incontra i genitori (§§ 30-32: testo e traduzione in Follieri 1990: 435-439; commento ivi, pp. 50-58 e 518-521). Nella *Vita di Bartolomeo di Grottaferrata* (XI secolo) il monaco Franco viene condotto ad ammirare un meraviglioso palazzo (si noti l'analogia con la *Visio Cosmae*), presso il quale incontra il defunto Bartolomeo, che lo guida alla contemplazione della Theotokos, per poi rimandarlo in terra a confermare i confratelli nella fede e nella devozione (testo e traduzione in Paroli 2008: 132-135; commento ivi, pp. 167-172). Una visita ai luoghi inferi è narrata anche nella *Vita di Macario Romano* (*BHG* 1004-1005; *ODB*, s.v. *Makarios of Rome*), curioso testo che intreccia motivi favolistici e folklorici e suggestioni letterarie (le leggende riguardanti i viaggi di Alessandro Magno in oriente); vi si narra di tre monaci di un convento sito in Mesopotamia, Teofilo, Sergio e Igino, i quali decidono di recarsi nel punto in cui il cielo incontra la terra; dopo un viaggio pieno di peripezie attraverso terre esotiche abitate da popoli e animali fantastici, i tre giungono a contemplare un paesaggio infernale in cui vedono, tra le altre cose, secondo l'efficace sintesi di Arturo Graf, «un lago pieno di anime dannate; un gigante incatenato fra due monti; una donna avviluppata da un dragone; un bosco di grandi alberi, su cui anime in forma di uccelli chiedono ad alta voce perdono dei loro peccati» (Graf 2002 [1892-1893], p. 83). Brevi visioni si trovano anche nel *Barlaam e Ioasaf*, la cui traduzione in greco data al X secolo (*BHG* 224; ed. Volk 2006, capo. 30, pp. 317-318), nella *Vita di Filareto il Misericordioso* (*BHG* 1511z-1512b), risalente al IX secolo, e in due altri *bioi* di X-XI secolo, la *Vita di Paolo il giovane* (*BHG* 1474-1474h) e la *Vita di Nifone* (*BHG* 1371z): in proposito si veda Timotin 2010: 288-291.

38 Le redazioni a oggi recensite sono elencate in *BHG* e *BHG Nov. Auct.* 263-264g. Edizioni parziali della redazione tràdita dal manoscritto *Mosquensis Bibl. Synod.* 249 furono pubblicate da Veselovskji 1889 (*BHG* 264d) e 1891 (*BHG* 263), e da Vilinskij 1911 (*BHG* 263 e 264b). Al momento in cui scrivo una nuova edizione del medesimo testo è data come di imminente pubblicazione per cura di A.-M. Talbot e S. Mc Grath (*The Life of Saint Basil the Younger. Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version* - Dumbarton Oaks Studies, 45). Un utile riassunto della vita si legge in Angelidi 1980: 32-40; sulle categorie di dannati menzionati nella visione si veda ivi, pp. 199-201.

39 L'anima della defunta Teodora deve rendere conto, a ciascuna delle 21 stazioni da lei attraversate, di un particolare peccato o gruppo di peccati (maldicenza, violenza carnale, invidia, menzogna, ira, superbia, vaniloquio, risa smodate, lazzi, oscenità, portamento provocante, canzoni oscene, usura con frode, accidia mista a vanità, avarizia, ubriachezza, rancore, stregoneria e magia, gola, idolatria e eresia, omosessualità, adulterio, omicidio, furto, fornicazione e infine spietatezza). A ogni tappa un angelo buono e uno cattivo esaminano le azioni compiute dalla defunta in vita; i demoni sono in possesso di registri dettagliatissimi su cui è annotata ogni singola trasgressione, con data e nome di testimoni; le voci vengono espunte se in terra il peccato era stato confessato ed espiato, oppure grazie alle preghiere del santo Basilio, protettore della donna.

estratto

identificati da scritte che appaiono sui loro volti. I più numerosi sono i dissoluti, sia laici che ecclesiastici, cui viene imputata la smodata passione per vestiti lussuosi e dimore di pregio; vi sono poi gli ubriaconi e quanti si sono macchiati di colpe di natura sessuale (adulteri, fornicatori ecc.); seguono monaci indifferenti, avari pigri, disubbidienti, quindi maghi, pederasti, sodomiti, iracondi, pettegoli, eretici e Giudei (con l'eccezione di quanti vissero giustamente prima dell'incarnazione).

Una singolare visione dell'Inferno si legge nella *Vita di Andrea il Folle*, anch'essa risalente al X secolo (ma ambientata nel V)[40]. Il santo, apparso in sogno al discepolo Epifanio, lo conduce alla scoperta dei luoghi di pena, facendogli strada con un lume attraverso anfratti oscuri e rumorosi; probabilmente il viaggio si svolge sottoterra, suggerisce l'agiografo. Epifanio ha modo di osservare prigioni, celle e gabbie in cui è rinchiusa una moltitudine di topi, gatti, volpi, asini, serpenti, vipere, corvi e cornacchie, cani e altri animali; poco oltre v'è anche una casupola ripiena di sterco umano e canino, destinato a nutrire le bestie qui segregate: esse sono le anime dei peccatori, spiega Andrea, che dopo la risurrezione dei morti saranno consegnate alle fiamme eterne. Dio ha inteso mostrarle a Epifanio sotto spoglie animalesche affinché egli meglio comprenda quale fu il vizio (principale) di cui esse si macchiarono in vita. La zoomorfizzazione delle anime dei dannati, saltuariamente attestata nella letteratura delle visioni dell'Aldilà (ne abbiamo ricordato, pocanzi, un esempio nella *Vita di Basilio il giovane*)[41], riceve qui per la prima volta un'applicazione sistematica: così, gli assassini compaiono con le sembianze di scorpioni, i maghi e le fattucchiere di serpenti, coloro i quali si accoppiarono con animali e i sodomiti di topi o cani divorati da vermi e gettati su mucchi di escrementi, i fornicatori di maiali, i ladri di lupi, gli ingannatori di volpi, gli avidi di gatti, i bugiardi (ancora) di serpenti, i ghiottoni di cavalli, i calunniatori di corvi, coloro che insultano il prossimo di cornacchie, i giudici impietosi delle colpe altrui di cani rabbiosi antropofagi, coloro che cantano canzonette di maiali intenti a grugnire, coloro che si accoppiano con prostitute di asini, le prostitute di capre, coloro i quali si diedero a lazzi e buffonerie, per giunta in stato di ebbrezza, di rettili e vipere, gli idolatri e gli iracondi di non meglio determinate bestie e fiere; e ancora, con rottura parziale dello schema metaforico sin qui adottato, gli ubriachi sono raffigurati come indemoniati, gli eretici e i mezzani come cumuli di escrementi, gli adulteri come coloro che hanno perso l'uso della ragione, i citaredi come «strumenti del demonio», le ballerine «come Erodiade»[42].

---

40 *BHG* 115. Il passo si legge in Rydén 1995: 164-169, con traduzione inglese a fronte; per una traduzione italiana si può ricorrere a Cesaretti 1990: 118-124. La vita contiene anche una visione del Paradiso e del Regno dei Cieli (Ryden 1995: 46-59; oltre al commento di Ryden *ad loc.*, si veda Timotin 2010: 308-318).

41 L'associazione analogica tra animali e passioni umane è assai frequente nella letteratura patristica e agiografica; si veda in proposito il commento di Ryden 1995: 331, n. 10, con bibliografia. Anche gli uccelli «con ali d'oro e di neve» che Andrea osserva nella sua visione del giardino del paradiso (*supra*, n. 40) sono allegorie delle anime dei trapassati (i giusti, in questo caso); la rappresentazione delle anime dei defunti in forma di uccello ricorre sovente nelle visioni occidentali (ad es. in Gregorio Magno, *Dialogi*, II, 34, l'anima di Scolastica, sorella di Benedetto, ascende in cielo in forma di colomba; ulteriori esempi e bibliografia in Ciccarese 1981-1982: 40 e n. 44; Graf 2002: 169-173). Più rari i paralleli nella letteratura visionaria bizantina: ad es. nella *Vita di Bartolomeo di Grottaferrata* due colombe, una nera e l'altra bianca (che forse simboleggiano le due parti dell'anima del monaco medesimo, l'una pura, l'altra gravata da peccati), accompagnano il monaco Franco nel suo viaggio ultraterreno sino al palazzo celeste (Paroli 2008: 168-169).

42 Probabilmente il testo qui intende Salomè, figlia di Erode Filippo e di Erodiade, menzionata nel celebre episodio evangelico in cui, dopo aver danzato di fronte a Erode Antipa, la giovane ottiene da lui come ricompensa la testa del Battista, su istigazione della madre (Mc, 6, 22-28; Mt, 14, 6-11).

estratto

5. Conclusioni

Alcuni di questi testi, su tutti l'*Apocalisse della Theotokos*, continuarono ad essere letti, copiati, rimaneggiati e a fornire ispirazione per le arti figurative lungo tutto il medioevo greco; dopo il X-XI secolo, tuttavia, non vennero più prodotte visioni originali dell'Aldilà, né *tours of Hell* sul modello delle apocalissi pseudepigrafe dei primi secoli cristiani. Le rare eccezioni concernono scritti del tutto estranei alle finalità ammonitorie ed edificanti che contraddistinguono la letteratura visionaria precedente: mi riferisco in particolare alle celeberrime catabasi infernali del *Timarione* (XII sec.) e del *Viaggio di Mazaris nell'Ade* (XV sec.), operette satiriche di ispirazione lucianea, che descrivono con toni divertiti e dissacranti, e talora irriverenti nei confronti della devozione cristiana, un Oltretomba mondano e paganeggiante[43]. Si tratta di opere di notevole interesse letterario, ma che risultano poco utili per lo studio della concezione che i bizantini ebbero dell'Aldilà, tanto a livello di credenze diffuse, quanto a livello della speculazione teologica. Interrogato sulla struttura dell'Oltretomba e sul destino *post mortem* delle anime, l'uomo bizantino – non solo – l'uomo della strada, ma anche l'uomo di media e buona cultura, di stato laico o clericale – avrebbe probabilmente attinto le sue risposte all'immaginario evocato nei testi che abbiamo passato in rassegna, e che trovava riflesso nelle raffigurazioni pittoriche che si ammirano tuttora in molte chiese ortodosse. Financo raffinati intellettuali e austeri esponenti della gerarchia ecclesiastica, pur evitando pronunciamenti netti sulla natura dell'Oltretomba, mostrarono di non essere affatto refrattari ad accogliere tali credenze[44].

Tentiamo un bilancio conclusivo di queste note di lettura. La descrizione dei luoghi di pena fornitaci dalla letteratura visionaria del medioevo greco combina elementi tradizionali, perlopiù attinti al bacino dell'apocalittica apocrifa dei primi secoli dell'era volgare, con elementi originali, tipicamente bizantini. Tra i primi va innanzitutto rilevata la mancanza di indicazioni topografiche precise in merito alla struttura dell'Oltretomba: di esso si colgono alcuni dettagli, ma si fatica a ricostruire una visione d'insieme; queste narrazioni sono ambientate in paesaggi dai contorni evanescenti, fatti di fosse, precipizi, fiumi e stagni ribollenti di fuoco, pece, fango e sangue che si stagliano su di uno sfondo plumbeo, o sono completamente inghiottiti da tenebre che si dissipano soltanto per un istante al passaggio dei viaggiatori ultramondani. Le coordinate spaziali che di tanto in tanto vengono fornite in merito alla direzione degli spostamenti di costoro o alla collocazione dei vari gruppi di dannati risultano del tutto astratte e generiche, consistendo perlopiù in indicazioni basate sulle opposizioni alto/basso, destra/sinistra, est/ovest, nord/sud, che vanno intese in maniera simbolica (i dannati alla sinistra, i beati alla destra del Padre nel giorno del Giudizio, ecc.). L'esposizione procede di norma secondo una successione di quadri su cui si posa lo sguardo del veggente, di cui vengono riferite talora anche le percezioni uditive (le grida e i gemiti disperati dei dannati, lo strepitio delle fiamme) e olfattive (il lezzo che sprigiona

43 I testi sono tradotti e annotati in Romano 2002: 99-175 (*Timarione*; su cui si veda almeno anche Garland 2007) e 467-573 (*Mazaris*).

44 Ad esempio Gennadio Scolario, primo patriarca di Costantinopoli sotto la turcocrazia, mostrava di ritenere accettabile la dottrina dei *telonia* (che egli accostava addirittura al Purgatorio dei Latini), che pure non fu mai sanzionata come dogma di fede (i teologi ortodossi la considerano un *theologumenon*, una concezione accreditata come verisimile). In proposito Constas 2002: 109 e n. 92; Larchet 2004, specialmente le pp. 124-125.

estratto

dalle fosse, l'acredine del fumo). La ripartizione dei luoghi deputati alle diverse tipologie di tormenti e l'abbinamento tra colpe e pene non seguono, nella maggior parte dei casi, un piano coerente e ordinato: non di rado anime colpevoli di peccati diversi sono punite nel medesimo settore, e viceversa dannati colpevoli del medesimo peccato vengono destinati a luoghi diversi e puniti in maniera almeno parzialmente disuguale. Tale mancanza di sistematicità può solo in parte spiegarsi come conseguenza dell'accavallarsi di interventi redazionali multipli e stratificati (che pure in molti casi sono documentabili): essa è piuttosto il risultato di una modalità compositiva che procede per accumulo, ed è indice del fatto che la restituzione di una accurata tassonomia degli spazi infernali non rientrava tra le esigenze degli autori di questi testi.

Altro dato tradizionale è il fatto che i dannati sono perlopiù anonimi (con sporadiche eccezioni: Niceforo II, Giovanni Zimisce e il protospatario Pietro nell'*Apocalisse di Anastasia*)[45], e non prendono la parola per rievocare la propria vita terrena o per interloquire in qualche modo con il veggente, se non per implorare pietà o per chiedere l'intercessione del viaggiatore ultramondano o, per tramite suo, quella dei parenti rimasti in vita (come appunto nel caso di Pietro protospatario). Infine, l'Inferno di queste visioni, così come quello delle apocalissi apocrife, non contempla, se non in rarissimi casi (come nel finale della *Visione di Cosma*), la presenza dei diavoli e di Satana. I demoni, sono sicuramente più interessanti per i Bizantini quando operano nel mondo dei vivi (dove queste entità sono onnipresenti, stando alla letteratura agiografica e devozionale, che pullula di diavoli vividamente descritti nelle loro mutevoli apparenze), mentre la loro funzione nell'Aldilà sembra esaurirsi nella conduzione dell'esame delle anime che attraversano le dogane celesti; nell'Ade sono perlopiù gli angeli a sovrintendere ai tormenti[46].

---

45 La menzione di personaggi storici sarà invece un tratto dominante nelle summenzionate catabasi infernali di Timarione e Mazaris, che mettono alla berlina la società contemporanea. Ma in quel caso l'intento non è edificante, e i defunti illustri che interagiscono con il viaggiatore/narratore non servono a illuminare con l'*exemplum* delle loro vicende personali la teodicea dell'oltretomba cristiano, quanto piuttosto a suscitare il riso del lettore.

46 Anche i Vangeli, com'è noto, quando accennano ai luoghi dei tormenti infernali, non indugiano nella descrizione dei demoni; il diavolo non vi «appare mai con l'evidenza "somatica" con cui lo rappresenterà il Medioevo» (Eco 2007: 73). Nella letteratura bizantina i diavoli compaiono frequentemente nelle scene di contesa per la disputa sull'anima dei defunti, che avvengono però di norma nella fase di passaggio tra la vita terrena e quella ultraterrena, e sono molto spesso ambientate al capezzale di un moribondo (cui i demoni appaiono spesso nelle vesti di maleodoranti omuncoli dalla pelle scura), o in quello spazio intermedio e indeterminato in cui si compie il tragitto aereo dell'anima che si stacca dal corpo e che tenta di ascendere al cielo; essi però sono assenti dalle visioni dell'Inferno, con rare eccezioni, come il demone che fa una breve apparizione nella già menzionata *Visione di Cosma*. Per trovare una descrizione vivida di diavoli che somministrano tormenti ai malcapitati che si trovano a custodire nell'Ade – ma in un Ade tutto terreno –, occorre ricorrere ai *Versi dalla prigione* di Michele Glica (XII secolo): «Che visione orrenda e cupa! Tutto è dolore, tetraggine, continui lamenti. Ho visto anime commiserevoli terribilmente provate, tremendi inquisitori che ululavano come cani, pronti a dilaniare l'anima del prigioniero se mai egli si osasse ad avvicinarsi alla porta per trarne un piccolo sollievo e un momentaneo alleviamento delle sofferenze. Le guardie della prigione, questi portinai dell'Ade, sono peggiori di ogni sorta di pena, maltrattamento e frustata; hanno uno sguardo duro e altero, dalle narici spirano fiamme di fuoco inestinguibile, affilano i denti come belve selvagge, e squartano anime già morte» (traduzione mia, dall'edizione Tsolakis 1959, vv. 447-459). Verrebbe da dire che, in questo caso, la realtà supera la fantasia – se non fosse che la storicità della vicenda dell'imprigionamento di Glica (forse conseguente al suo coinvolgimento in un complotto ordito ai danni di Manuele I Comneno, di cui era segretario, oppure, secondo altri, a una condanna per stregoneria), è discussa, e potrebbe anche essere semplicemente frutto dell'immaginazione dell'autore: in proposito si vedano le considerazioni di Bourbouhakis 2007. Sulla presenza dei diavoli nella letteratura e nel folklore del medioevo greco rimando ai lavori di Greenfield 1988, Maltese 1990b e 1995, Guillou 2009.

estratto

Il tratto originale più evidente delle visioni bizantine è la "secolarizzazione" dell'Aldilà, che si concretizza in primo luogo nella caratterizzazione dei viaggiatori ultramondani (o dei visionari che ricevono e narrano le visioni) come monaci perfetti e in odore di santità (come Kaioumos, Anastasia, Cosma) o discepoli o collaboratori di sant'uomini (Epifanio nella *Vita* di Andrea il folle; Gregorio in quella di Basilio iuniore) – con la rilevante eccezione dell'*Apocalisse della Theotokos* –, laddove nei prototipi antichi essi erano perlopiù profeti o apostoli (Baruch, Pietro, Paolo ecc.). Di norma viene anche precisato il contesto (monastero, città, ecc.) in cui operano i visionari, spesso con l'aggiunta di indicazioni cronologiche. Altro tratto caratteristico e precocemente attestato, che però investe soprattutto le descrizioni dello spazio intermedio occupato dai *telonia* e del Paradiso, è la burocratizzazione delle ambientazioni, che introducono figure e rituali propri della vita di corte e dell'amministrazione pubblica[47].

In conclusione, possiamo dare per condivisa dagli autori di queste visioni l'idea di un luogo di pena (*Hades*) suddiviso in zone distinte, ancorché tra loro assai simili quanto a caratteristiche ambientali, le quali ospitano le anime dei dannati, suddivise, con un certo grado di approssimazione, sulla base dei peccati commessi. La geografia di questo Aldilà è senz'altro indeterminata e vaga: quello qui descritto è un universo puramente astratto e simbolico; ogni tentativo di ridurlo a un luogo geograficamente circoscrivibile e mappabile è giocoforza destinato a fallire (la stessa considerazione, del resto, vale anche per molte visioni prodotte nel medioevo occidentale). Gli autori di questi testi non sono mossi da istanze di tipo erudito e classificatorio: non ambiscono, cioè, a descrivere in maniera compiuta l'architettura complessiva dei luoghi di pena, né a elaborare una minuziosa tassonomia di peccati e peccatori, né tantomeno a contribuire alla definizione di verità dogmatiche circa il destino delle anime. Li ispira, piuttosto, una finalità parenetica e pedagogica – quindi essenzialmente pratica: quella di suscitare nei fedeli il desiderio del regno dei cieli e la paura dell'Inferno, e di ricordare loro i peccati da cui essi devono, per quanto possibile, astenersi.

Bibliografia

Angelidi 1980: C.G. Angelidi, Ὁ βίος τοῦ ὁσίου Βασιλείου τοῦ Νέου, Ioannina 1980.

Angelidi 1983: C.G. Angelidi, *La Version longue de la vision du moine Cosmas*, "Analecta Bollandiana" 101, 1983, pp. 73-99.

Angold 1995: M. Angold, *Church and Society under the Comneni (1081-1261)*, Cambridge - New York 1995.

Bauckham 1998: R.B. Bauckham, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden 1998.

Baun 1994: J. Baun, *The Fate of the Babies Dying before Baptism in Byzantium*, in D. Wood (ed), *The Church and Childhood. Papers read at the 1993 Summer Meeting and the 1994 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford - Cambridge (MA), 1994, pp. 115-125.

47 Basti pensare alle summenzionate raffigurazioni del Paradiso come palazzo imperiale in cui angeli/eunuchi attendono alle varie funzioni (come nella visione di Cosma, dove vi sono angeli preposti all'accoglienza dei beati; e nell'*Apocalisse di Anastasia*, dove vi sono angeli addetti alla compilazione dei registri di beati e dannati); e ancora, al funzionamento delle dogane celesti (di cui sopra, n. 4 e 29). In generale, sulla "bizantinizzazione" dell'Aldilà riscontrabile in questi testi, si veda il fondamentale studio di Baun 2007, in special modo le pp. 265-385.

estratto

Baun 2007: J. Baun, *Tales from another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Apocrypha*, Cambridge 2007.

Bremmer 2002: J.N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife (The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol)*, New York - London, 2002.

Bremmer 2007: J.N. Bremmer, *Bibliography of the* Visio Pauli *and the Gnostic Apocalypse of Paul*, in Bremmer 2007, pp. 1-22.

Bremmer - Czaches 2003: J.N. Bremmer - I. Czaches (eds.), *The Apocalypse of Peter*, Leuven 2003.

Bremmer - Czaches 2007: J.N. Bremmer - I. Czaches (eds.), *The* Visio Pauli *and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Leuven 2007.

Bourbouhakis 2007: E.C. Bourbouhakis, *'Political' personae: the poem from prison of Michael Glykas. Byzantine literature between fact and fiction*, "Byzantine and Modern Greek Studies" 31 (1), 2007, pp. 53-75.

Brubaker 2009: L. Brubaker, *Byzantine Visions of the End*, in P. Clarke - T. Claydon (eds), *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul. Papers read at the 2007 Summer Meeting and at the 2008 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Woodbridge - Rochester (NY), 2009, pp. 97-119.

Callu 1984: J.-P. Callu, *Le jardin des supplices au Bas-Empire*, in *Du Châtiment dans la Cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du Centre national de le recherche scientifique (Rome, 9-11 novembre 1982)*, Rome 1984, pp. 313-359.

Carile 2012: M.C. Carile, *The Vision of the Palace of the Byzantine Emperors as a Heavenly Jerusalem*, Spoleto 2012.

Carozzi 1994: C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la litterature latine (V^e^-XIII^e^ siècle)*, Rome 1994.

Cesaretti 1990: P. Cesaretti (a cura di), *I santi folli di Bisanzio. Leonzio di Neapoli, Vita di Simeone Salos. Niceforo prete di Santa Sofia, Vita di Andrea Salos*, Milano 1990.

Ciccarese 1981-1982: M.P. Ciccarese, *La Visio Baronti nella tradizione letteraria delle Visiones dell'aldilà*, "Romanoarbarica" 6, 1981-1982, pp. 25-52.

Ciccarese 1987: M.P. Ciccarese (a cura di), *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti modelli testi*, Firenze 1987.

Constas 2001: N. Constas, *"To Sleep, Perchance to Dream": The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature*, "Dumbarton Oaks Papers" 55, 2001, pp. 91-124.

Constas 2002: N. Constas, *Mark Eugenikos*, in C. G. Conticello - V. Conticello (éds.), *La théologie byzantine et sa tradition*, II *(XIII^e^-XIX^e^ s.)*, Turnhout 2002, pp. 411-475.

Cupane 2014: C. Cupane, *The Heavenly City: Religious and Secular Visions of the Other World in Byzantine Literature*, in C. Angelidi - G. T. Calofonos (eds.), *Dreaming in Byzantium and Beyond*, Farnham - Burlington (VT) 2014, pp. 53-68.

Dal Santo 2012: M.J. Dal Santo, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford 2012.

Darrouzès 1961: J. Darrouzès (ed.), Nicétas Stéthatos, *Opuscules et Lettres*, Paris 1961.

Delehaye 1902: H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Brussels 1902.

Eco 2007 : U. Eco (a cura di), *Storia della bruttezza*, Milano 2007.

Erbetta 1969: M. Erbetta (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, III, *Lettere e Apocalissi*, Casale Monferrato 1969.

von Falkenhausen 2012: V. von Falkenhausen, *In Search of the Jews in Byzantine Literature*, in R. Bonfil *et al.* (eds.), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden - Boston 2012, pp. 871-891.

Fazzo 1998: V. Fazzo (a cura di), Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa. Introduzione, traduzione e note*, Roma 1998.

Follieri 1990: E. Follieri, *La Vita di S. Fantino il Giovane*, Bruxelles 1993.

Gandolfo - Tarulli 2005 : E. Gandolfo - E. Tarulli (a cura di), Agostino, *Commento al Vangelo di S. Giovanni*, Roma 1985[2] (1968[1]; citato secondo la ristampa Roma 2005).

estratto

Garland 2007: L. Garland, *Mazaris' Journey to Hades: Further Reflections and Reappraisal*, "Dumbarton Oaks Papers" 61, 2007, pp. 183-214.

Graf 2002 [1892-1893] : C. Allasia - W. Meliga (a cura di), A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, Milano 2002.

Greenfield 1988: R.P.H. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988.

Guillou 2009: A. Guillou, *Le diable byzantin*, in C. Scholz - G. Makris (Hrsgg.), *ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ: Miscellanea Für Peter Schreiner Zu Seinem 60. Geburtstag*, München-Leipzig 2000, pp. 45-55.

Guy 1993: J.-C. Guy (éd), *Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique, Chapitres I-IX*, Paris 1993.

Halkin 1945: F. Halkin, *La vision de Kaioumos et le sort éternel de Philentolos Olympiou*, in "Analecta Bollandiana" 63, 1945, pp. 56-64.

Hansen - Cunningham 2009: P. A. Hansen - I. Cunningham (eds.), *Hesychii Alexandrini Lexicon*, IV (T – Ω), Berlin - New York 2009.

Herrin 2009 : J. Herrin, *Book Burning as Purification*, in Rousseau - M. Papoutsakis 2009, pp. 205-222; ora in J. Herrin, *Margins and Metropolis*, Princeton -Oxford 2013, pp. 335-356 (da cui cito).

Hilhorst 2007: A. Hilhorst, *The Apoclaypse of Paul: Previous History and Afterlife*, in Bremmer - Czaches 2007, pp.1-22.

Himmelfarb 1985: M. Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia 1985.

Homburg 1903: H. R. Homburg (ed.), *Apocalypsis Anastasiae*, Lipsiae 1903.

James 1893: M. R. James, *Apocrypha Anecdota: a collection of thirteen apocryphal books and fragments*, Cambridge 1893.

Kessels - Van Der Horst 1987: A. H. M. Kessels - P. W. Van Der Horst, *The Vision of Dorotheus (Pap. Bodmer 29): Edited with Introduction, Translation and Notes*, "Vigiliae Christianae" 41 (4), 1987, pp. 313-359.

Kontouma 2011: V. Kontouma, *Enfer et Paradis à Byzance*, in *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies. Sofia, 22-27 August 2011*, I, *Plenary papers*, Sofia 2011, pp. 476-486.

Kotter 1973: B. Kotter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, *Expositio fidei*, Berlin 1973.

Krönung 2014: B. Krönung, *Gottes Werk und Teufels Wirken. Traum, Vision, Imagination in der frühbyzantinischen monastischen Literatur*, Berlin - Boston 2014.

Külzer 1996: A. Külzer: Disputationes Graecae contra Iudaeos. *Untersuchungen zur byzantinischen Antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*, Stuttgart - Leipzig 1999.

Kyrris 1971: C.P. Kyrris, *The admission of the souls of immoral but humane people into the 'limbus puerorum' according to the Cyrpiot abbot Kaioumos (VIIth century A.D.) compared to the Quran's Al' Araf (suras 7.44-46, 57.13, -14)*, "Revue des etudes sud-est europeennes" 9, 1971, pp. 461-477.

Lampakis 1982: S. Lampakis, *Οἱ καταβάσεις στὸν Κάτω Κόσμο στὴ βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ λογοτεχνία*, Athina 1982.

Larchet 2004: J.C. Larchet, *La vie après la mort selon la tradition orthodoxe*, Paris 2004.

Maltese 1990a: E.V. Maltese, *Gli angeli in terra: sull'immaginario dell'angelo bizantino*, "Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici" 24, 1990, pp. 111-132 (ora in Maltese 2006, pp. 65-86).

Maltese 1990b: E.V. Maltese, *Il diavolo a Bisanzio: demonologia dotta e tradizioni popolari*, in *L'autunno del diavolo. «Diabolos, Dialogos, Daimon». Convegno di Torino, 17-21 ottobre 1988*, Milano 1990, I, pp. 317-333 (ora in Maltese 2006, pp. 47-64).

Maltese 1995: E.V. Maltese, «*Natura daemonum… habet corpus et versatur circa corpora*»: *una lezione di demonologia dal Medioevo greco*, in S. Pricoco (a cura di), *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Soveria Mannelli 1995, pp. 265-284 (ora in Maltese 2006, pp. 147-162).

Maltese 2006 [1995[1]]: E.V. Maltese, *Dimensioni bizantine. Donne, angeli e demoni nel medioevo greco*, Alessandria 2006 [nuova ed. accresciuta; prima ed. Torino 1995].

Mango 1991 [1980]: C. Mango, *La civiltà bizantina*, edizione italiana a c. di P. Cesaretti, Roma - Bari 1991 [*Byzantium, The Empire of the New Rome*, London 1980].

estratto

Moraldi 1994: L. Moraldi (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, III. *Lettere. Dormizione di Maria. Apocalissi*, Casale Monferrato 1994.

Moreschini 1990: C. Moreschini (éd.), Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, Paris 1990.

Mortari 1986: L. Mortari (a cura di), *Vita e detti dei Padri del Deserto*, Roma 1986[2] [1971[1]].

Muehlberger 2013: *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford - New York 2013.

Mühlenberg 2000: E. Mühlenberg (éd.), Grégoire de Nysse, *Discours Catéchétique. Introduction, traduction et notes par R. Winling*, Paris 2000.

Paroli 2008 : E. Paroli (a cura di) *La* Vita *di San Bartolomeo di Grottaferrata (*BHG *e* Novum Auctarium BHG *233). Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Roma 2008.

Patlagean 1981: E. Patlagean, *Byzance et son autre monde: observations sur quelques récits*, in *Faire croire: Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du Xlle au X Ve siècle (Table ronde, Rome, École Française de Rome, 22-23 juin 1979)*, Rome 1981, pp. 201-221.

Patlagean 1984: E. Patlagean, *Byzance et le blason pénal du corps*, in *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique (Table ronde, Rome, École Française de Rome, 9-11 novembre 1982)*, Rome 1984, pp. 405-426.

Peers 2001: G. Peers, *Subtle bodies: representing angels in Byzantium*, Berkeley - Los Angeles - London 2001.

Rapp 2009: C. Rapp, *Safe-Conducts to Heaven: Holy Men, Mediation and the Role of Writing*, in Rousseau - Papoutsakis 2009, pp. 187-203.

Romano 1999: R. Romano (a cura di), *La satira bizantina dei secoli XI-XV*, Torino 1999.

Rousseau - Papoutsakis 2009: P. E. Rousseau - M. Papoutsakis (eds.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Farnham - Burlington (VT) 2009.

Rydén 1995: L. Rydén (ed.), *The Life of St. Andrew the Fool*, I-II, Uppsala 1995.

Timotin 2006: A. Timotin, *Byzantine Visionary Accounts of the Other World. A Reconsideration*, in J. Burke *et alii* (eds.), *Byzantine Narrative. Papers in Honor of Roger Scott*, Melbourne 2006, pp. 404-420.

Timotin 2010: A. Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IX-XI siècles)*, Paris 2010.

Tischendorf 1866: C. von Tischendorf (ed.), *Apocalypses Apocryphae*, Lipsiae 1866.

Tsolakis 1959: E.T. Tsolakis (ed.), Μιχαῆλ Γλυκᾶ στίχοι οὓς ἔγραψε καθ᾽ὃν κατεσχέθη καιρόν, Thessalonike 1959.

Ugenti 2011: V. Ugenti, *L'inferno dei Padri della Chiesa*, in M. C. Migliore - S. Pagani (a cura di), *Inferni temporanei. Visioni dell'aldilà dall'estremo Oriente all'estremo Occidente*, Roma 2011, pp. 147-165.

Volk 2006: R. Volk (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, VI/2, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria)*, Berlin - New York 2006.

Veselovskji 1889-1891: A. N. Veselovskji, *Razyskaniakh v oblasti russkago duchovnago stikha*, "Sbornik Otdela rus skago jazyka i slovenosti Imperatorskoj akademii nauk" 46, 1889, 6, suppl., pp. 10-76 [*BHG* 264d]; 53, 1891, 6 suppl., pp. 3-174 [*BHG* 263].

Vilinskij 1911: S. G. Vilinskij, *Žitie sv. Vasilija Novago v russkoj literatur*ě, II, *Teksty Žitija*, "Zapiski imperatorskago novorossijskago universiteta, istoriko-filologiceskago fakulteta" 7, 1911, pp. 283-346 [*BHG* 263, 264b].

Wortley 2001: J. Wortley, *Death, Judgment, Heaven, and Hell in Byzantine "Beneficial Tales"*, "Dumbarton Oaks Papers" 55, 2001, pp. 53-69.

Wortley 2010a: J. Wortley, *The Genre of the Spiritually Beneficial Tale*, "Scripta & e-Scripta" 8-9, 2010, pp. 71-91.

Wortley 2010b: J. Wortley, *A Répertoire of Byzantine Beneficial Tales*, http://home.cc.umanitoba.ca/~wortley (consultato nel gennaio 2014).

Zaleski 1987: C. Zaleski, *Otherworld Journeys. Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*, Oxford - New York 1987.