



N° d'ordre NNT : 2019LYSE2063

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Opérée au sein de

L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 483 Sciences sociales

Discipline : Mondes anciens

Soutenue publiquement le 27 septembre 2019, par :

Denise DEIANA

De l'Hadès à l'enfer.

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

Devant le jury composé de :

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

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

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

Stéphane GIOANNI, Professeur des universités Université Lumière Lyon 2

Contrat de diffusion

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



Università
Ca' Foscari
Venezia



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
degli Studi
di Verona

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova



Université Lumière, Lyon 2, Laboratoire HiSoMa

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

CORSO DI DOTTORATO IN STUDI STORICI, GEOGRAFICI, ANTROPOLOGICI

Curriculum: studi storici

CICLO XXXI

Résumé: De l'Hadès à l'enfer. Genèse et développement de la géographie infernale en Occident entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge.

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

Doctorante: Denise Deiana

Résumé: De l'Hadès à l'enfer. Genèse et développement de la géographie infernale en Occident entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge.

Introduction

Les représentations de l'enfer ont toujours intéressé beaucoup de spécialistes. En fait l'au-delà représente un moment fondamental pour les historiens qui s'approchent à la compréhension de l'histoire de la mentalité, puisque à la base de la conception de la mort. Pendant l'antiquité tardive l'homme conduisait sa vie pour atteindre l'objectif de la réalisation de la vie éternelle, c'est-à-dire l'atteint du paradis après la résurrection. C'est pour cette raison que les comportements, les mérites et les malus accumulés en vie auraient eu une influence sur les lieux de l'au-delà dans lesquels l'âme aurait séjourné. Tout la connaissance que l'homme possédait, pour ce qui concerne la vie après la mort, provenait de la doctrine chrétienne. Elle prévoyait que l'âme, en survivant au corps, dans le *post-mortem* aurait obtenu des récompenses ou des punitions qui auraient anticipé la sentence définitive de Dieu au moment du jugement final, une fois accompli la réunion des corps aux âmes. Les récompenses ou les punitions que l'âme recevait se manifestaient dans deux endroits, le paradis et l'enfer.

Quand on parle de la représentations de ces deux lieux, on pense, bien évidemment, au produit plus représentatif de la littérature, c'est-à-dire la *Divina Commedia* de Dante, composée pendant le XIV^e siècle : l'enfer est structuré dans une forme d'entonnoir, où les péchés sont organisés du moins grave jusqu'au plus grave, pour terminer dans l'endroit où réside le diable. Toutefois cette thèse ne présente pas le but d'étudier la représentation de l'enfer dans l'œuvre de Dante, mais d'analyser la genèse et le développement des représentations et de la géographie infernale dans une période beaucoup précédente au poète, c'est-à-dire à la charnière de l'Antiquité tardive et de l'haut Moyen Âge. Effectivement l'œuvre de Dante peut être considéré comme le résultat final d'une reformulation, d'une tradition des images et des motifs qui ont vu leur commencement dans les narrations et dans les représentations de l'au-delà dans les siècles étudiés.

L'enfer fut représenté à travers différents façons par ceux qui en s'occupèrent dans les siècles compris entre l'Antiquité tardive et l'haut Moyen Âge et cette variété est en rapport au contexte historique et culturelle en quoi chacun auteur vécut. Pour exemple, aux origines du christianisme, pendant l'expansion de l'empire romain, la vision de l'enfer

subit l'influence de la littérature antique, qui connaissait l'Hadès, pour les sources païennes, ou le *sheol*, pour les sources juives : les enfers étaient jugés comme un lieu neutre dans lequel les âmes attendaient le jour du Jugement Dernier. Toutefois, les premières sources chrétiennes, comme la Bible, concevaient la notion de la punition *post-mortem*, ainsi que la conception de la division des âmes, entre justes et impies. Pourtant les premières Peres de l'Eglise, dans la majorité des cas, ont dirigé leur attention sur la réalisation de la résurrection des corps et sur le jugement final : ce facteur explique la difficulté à retrouver des descriptions des enfers pendant cette période. La représentation de l'enfer changeait en fonction des bouts que les auteurs se proposaient. De cette façon à une vision de lieu des morts, les enfers, où les âmes attendaient le Jugement Dernier, s'accompagna progressivement, dans un moment de l'histoire du christianisme, l'idée des enfers comme lieu de la punition. En général, si on pouvait mettre des limites chronologiques, bien évidemment dans la conscience que ces limites ne réfléchissent pas un phénomène qui ne s'est formé pas dans une façon linéaire, on peut affirmer que jusqu'au IV siècle la représentation qui prévalait dans les sources littéraires était celle métaphorique de l'enfer, équivalente à décrire un état de l'âme. Mais à partir du V siècle commença à être figuré comme la place de la punition, c'est-à-dire une terrible menace pour ceux qui eussent vécu dans le péché. Ces représentations furent présents aussi au VI siècle. A partir de la fin du VI siècle l'enfer fut utilisé dans la plupart des sources comme le lieu de la punition éternelle. S'agit d'une chronologie purement conventionnelle qui n'explique pas bien la portée d'un sujet complexe, toutefois ça a été utile pour montrer l'évolution qui a conduit à la naissance de l'enfer chrétien.

Dans un point de vue plus étroitement doctrinal, la conception d'une punition qui aurait frappé l'âme immédiatement après la mort existait déjà dans le christianisme des origines. Effectivement, les premières racines de ces réflexions furent posées bien avant, au I siècle après J. C. Dans la Bible, dans la parabole de Lazare et du riche narrée chez l'Evangile de Luc, les enfers, où se trouvait le riche, sont représentés comme un lieu caractérisé par la punition du feu et la souffrance de la soif, un lieu de torture ; au contraire le sein d'Abraham, où se trouvait Lazare, comme la place du repos et du *refrigerium*. En outre l'au-delà se présente avec une séparation des endroits : le sein d'Abraham et les enfers étaient séparés par un *chaos*, qui rendait impossible un déplacement des âmes. Par contre, dans l'évangile de Mathieu ne se retrouve pas une description de la punition après la mort, mais une présentation de la résurrection finale et du jugement, après lesquels se

manifestaient le paradis, pour les justes, et la *gehenna*, pour les mauvaises. Les premiers Pères de l'Église reprirent, dans la majorité des cas, la deuxième interprétation. Ceci se répercuta sur la figuration de l'enfer, un lieu dont les contours et la géographie étaient encore peu définies. Pendant la période du I- IV siècle, lorsque les territoires de l'Empire n'étaient pas encore entièrement christianisés, la prédication se concentrait sur l'exhortation à la foi comme un moyen pour sortir de l'enfer de la vie et du péché. En outre, dans une période dont les prédicateurs étaient influencés par le néoplatonisme, l'enfer pouvait représenter aussi l'état de l'âme qui était emprisonnée dans le corps et qui attendait la mort pour être libérée. Pour expliquer ce concept, les Pères de l'Église utilisaient souvent l'épisode de la descente de Christ dans l'outre tombe pour délivrer les âmes le jour après sa mort et avant la résurrection.

En V siècle les sources littéraires reprirent la conception doctrinaire d'un jugement individuel que l'âme aurait subi après sa mort et avant la résurrection. Le contexte géographique, où se diffusa, fut surtout le Méditerranée. Déjà deux siècles avant Tertullien affirmait que l'âme tout de suite après la mort allât aux enfers ou, selon ses mérites, aurait obtenu le repos au sein d'Abraham, ou la punition aux enfers : Tertullien souligna que ces lieux étaient une anticipation des endroits *post-iudicium*, le paradis ou la *gehenna*. Toutefois cette réflexion ne donna pas lieu à une séparation géographique de ces endroits : il semble que le sein d'Abraham et l'enfer partageassent le même espace, bien que une séparation entre les deux fût soulignée à travers l'utilisation du *chaos*, mot d'origine classique.

Une nouvelle description de la géographie infernale se diffusa aussi grâce à la *Visio Pauli*. Le texte obtint un gros succès dans le monde occidental ainsi de devenir un modèle pour la représentation de l'au-delà dans les siècles suivants : la vision montre que l'espace infernal est défini dans un sens horizontal.

A partir du VI siècle la représentation de l'enfer comme lieu de la punition permit de accentuer le signifié particulièrement négatif de n'emporter que ce qui était comparé à lui-même. Donc l'enfer pouvait être perçu comme un état de l'âme : les auteurs persistaient sur l'enfer pour créer un parallélisme avec l'hérésie, et ils soulignaient la possibilité de la salut pour exalter la grâce divine. Par contre, des autres auteurs insistaient sur la punition et, donc, représentaient l'enfer comme un lieu de l'au-delà. Le premier cas on se retrouve dans les œuvres qui voulaient souligner l'importance et le rôle de l'église catholique comme guide contre les hérésies qui menaçaient la communauté chrétienne entière. Cette typologie de représentation on se retrouve chez le poète Arator, lequel voulut véhiculer, à travers

l'Historia Apostolica, la primauté de la papauté de Rome dans la lutte contre l'hérésie et, en part, dans l'œuvre de Venance Fortunat, qui souligna la fonction des évêques de la Gaule du VI siècle. La deuxième est contenue dans des auteurs comme Augustin, encore Venance Fortunat, le pape Grégoire le Grande et dans les auteurs des siècles successifs qui employèrent les représentations de l'enfer avec le but d'exhorter à la pénitence.

Pour comprendre le passage de l'Hadès, le royaume des morts « neutre », à une conception de l'au-delà chrétienne, en quoi les âmes étaient séparées sur la base des propres mérites, l'attention a été adressée à l'évolution de sa géographie: quand et avec quels modalités elle s'est réalisée ? Pour géographie il ne faut pas entendre seulement la variété des paysages qui caractérisèrent les représentations de l'au-delà, mais aussi la typologie de la structure à travers laquelle l'au-delà fut décrit : effectivement la géographie s'est évoluée à partir d'une structure horizontale pour en avoir une verticale.

On peut affirmer que le passage de l'Hadès à l'enfer peut être défini dans le sens d'une christianisation de ce dernier, dans le sens d'une interprétation en termes chrétiennes: l'enfer devient tel nous le connaissons au moment en quoi il acquiert l'identité d'un lieu de punition et de la peur. Telle identité se réalisa lorsque les auteurs et les prédicateurs comprirent que l'enfer pouvait être utilisé comme un instrument de menace qui influençât la façon de conduction de la vie du chrétien, sa morale et qui l'exhortât à la pénitence. Effectivement ce que différencie l'Hadès classique de l'enfer chrétienne est la caractéristique de la menace qui manquait dans les enfers païens. Dans les représentations de l'Antiquité tardive l'enfer était employé dans une façon instrumentale pour orienter les comportements des chrétiens : il n'était pas le lieu des morts, mais le lieu de la punition, où les mérites des hommes en vie auraient eu un rôle important.

Etudier l'enfer dans la période de passage du paganisme au christianisme ne s'est pas révélé facile. En fait, bien que on fût en face aux sources de typologie différente- on a pris en considération que sources doctrinaires, que sources littéraires- pourtant a été possible montrer plusieurs images. L'enfer ne fut jamais sujet de dogme doctrinaire, c'est-à-dire que une codification de l'enfer n'a été pas proposée aux conciles comme c'est passé pour le purgatoire dont l'existence fut garantie pendant le concile de Lyon du 1274. Toutefois l'analyse des sources et les résultats obtenues ont permis de reconstruire la genèse et le progressif changement de la façon de percevoir l'enfer.

La thèse est articulée en trois parties et chacune illustre l'évolution de la conception de l'enfer et de sa géographie à travers les représentations que les auteurs firent.

Une première partie est dédiée aux descriptions infernales diffusés près les sources antiques. C'est une section utile pour comprendre combien de la tradition ancienne, pas seulement chrétienne, mais aussi païenne, a été empruntée par les auteurs de l'antiquité tardive et de l'haut moyen âge. En outre cette section est dédiée aussi au différent signification entre les mots *infernus* et *gehenna*. Le travail prévoit l'analyse de la doctrine de l'au-delà comme à été conçue par le Pères de l'Eglise jusqu'au Grégoire le Grand. Pour comprendre l'évolution de la conception de l'enfer a été utile étudier la réflexion sur le destin de l'âme dans l'au-delà qui concerne que le moment immédiatement après la mort, que le moment suivant le Jugement Universel. L'insertion des ces deux parties ensemble a été très utile pour montrer comme pour l'élaboration d'une imaginaire de l'enfer à partir du VI siècle c'est révélée décisive une reprise des idées, des concepts et des modèles qui remontent aux cultures précédentes. Dans cette première partie sera traitée une synthèse sur les lieux qui caractérisent l'au-delà, comme les enfers et le sein d'Abraham. En ces première siècles chrétiennes, en effet, le sein d'Abraham faisait partie des enfers, et, bien que Tertullien ne fût pas très clair, Augustin aurait réfléchi au sujet de sa collocation dans les ciels du paradis. L'élaboration de la premières partie de la thèse s'est basée sur les sources latines anciennes, mais dans la mesure en quoi elles ont été utiles dans la définition de la géographie de l'Hadès. En outre ont été analysés les représentations littéraires des lieux comme l'Hadès, le Tartare et l'au-delà grecque et latin dont les auteurs des siècles suivants furent débiteurs. Au dessus on a cherché de donner une explication de l'élaboration de l'idée d'enfer en termes chronologiques : jusqu'au IV siècle dans les sources littéraires prévalut une figuration de l'enfer comme un Hadès, à partir du V siècle s'accompagna celle de l'enfer comme le lieu de la punition. Toutefois une méthodologie comme ça pose des limites puisque l'évolution de ce phénomène ne s'est pas déroulé dans une façon linéaire. En effet, on a été impossible analyser tous les Peres de l'Eglise et l'idée de l'au-delà que chacun avait ; en outre la punition dans le *post-mortem* était déjà contemplée aussi au début du christianisme avec la parabole de Luc : la recherche lexicale a montré que l'usage de l'enfer a été différent et s'est prêté à nombreuses instrumentalisation : des auteurs soulignait la punition du feu, autres véhiculait l'idée de l'enfer à l'instar d'une prison ou les âmes, enchaînées et attachées dans les ténèbres, attendaient la grâce divine. Je pense, donc, que la représentation de l'enfer dépendit plutôt par l'utilisation que chacun auteur en voulût faire et aussi par le public auquel il s'adressait.

La deuxième partie analyse les représentations en particulier du VI siècle pour parvenir à Grégoire le Grand qui a été considéré une autorité et à partir duquel l'enfer sera utilisé comme le lieu de la punition pour exhorter à la pénitence et pour menacer les puissants. Le VI siècle a reçu peu de considération par l'historiographie, puisque il a été estimé comme un moment de passage vers les développements des siècles suivants. Toutefois dans cette période la reprise des modèles anciennes a influencé et a contribué à systématiser la structure de l'au-delà : des sources littéraires est émergé un usage des images déjà connues, pour exemple le fleuve pour indiquer l'enfer, le pont comme symbole de la preuve de la foi de chacun, le jardin fleuri et la construction d'une maison avec des briques dorés qui représentaient le paradis. Tous ces modèles se répètent communes dans les œuvres des auteurs comme Venance Fortunat, Grégoire de Tours et Grégoire le Grand, pour exemple.

La troisième partie analyse les représentations de l'enfer qui se ne montre pas plus comme une métaphore du mal mais comme le lieu de la damnation éternelle. Du VI au IX siècle les institutions de l'église firent un vaste usage de ce qui a été identifié comme le genre littéraire des visions de l'au-delà pour différents raisons : pour menacer les pécheurs des risques qu'ils auraient rencontrés s'ils n'avaient pas fait une appropriée pénitence, pour impressionner les puissants et demander une réforme des coutumes, et aussi comme instrument politique que le pape utilisa pour affirmer le primat du siège romain, principe déjà confirmé dans le Concile de Calcedonie du 451. Dans la construction de l'idéologie papale se révélait utile pas seulement la reprise des modèles qui appartenaient à la tradition précédente, et qui servirent à mieux définir la structure infernale, mais aussi une « collocation » à l'intérieur des confins terrestres près l'île de la Sicile et l'île de Volcan. Cette collocation ne fut pas accidentelle dans l'œuvre des *Dialogi* de Grégoire le Grand et on sera approfondie la modalité avec laquelle le pape parvint à faire de l'île de Volcan et de la Sicile en général le symbole de l'enfer.

La conclusion sera sur les siècles de VII et VIII, c'est-à dire la *Visio Baronti*, les narrations contenues dans l'*Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* de Bede le Vénérable, et celles racontées dans les épîtres de Wynfrith- Boniface. Les visions présentent un point en commune : la reprise de Grégoire le Grand, le model principal, qui fut sujet aussi à quelque nouvelle révision. En général, on peut affirmer que pendant les VII et le VIII siècles les représentations continuèrent celles proposées au VI siècle, bien que elles perdirent la localisation géographique en Sicile. La conclusion est représentée par le VIII siècle, avant la restauration impériale des Carolingiens. Paul Edward Dutton a étudié le

significat et le but des visions de l'âge carolingienne, lesquelles représentaient rois, empereurs et autres personnages fameux à l'enfer, qui réfléchirent une période de fragmentation politique et que les institutions ecclésiastiques employèrent pour demander une réforme des coutumes (Dutton, 1994). Ces narrations montrent la figure de l'empereur qui, à l'enfer, souffre les punitions. La *visio Wettini*, dans la version en vers composée par Walafrido Strabon, illustre Charlemagne qui supporte les châtiments de l'enfer surtout à cause de ses péchés sexuels. Aussi la *Visio cuiusdam pauperulae mulieris* montre toujours Charlemagne dans les tourments infernales, aussi que la *Visio Karoli III* représente Louis le Germanique plongé dans deux flaques, une d'eau bouillante, l'autre d'eau froide. Dans la représentation de l'enfer et des empereurs je pense qu'a été importante le modèle de Grégoire le Grand, lequel narre la mort du roi Théoderic, plongé à l'intérieur du Volcan à cause d'un incorrect usage de la justice.

Un autre aspect qui est montré c'est l'emploi des images, des catégories concrets, appartenant aussi au monde de la nature qui ont eu le but de donner une contribution à la création de la géographie de l'enfer : s'agit des fleuves, des flaques, des volcans, de l'au, lesquels eurent une signification dans l'imaginaire de l'époque et furent utilisés pour la construction de l'au-delà. En outre, a été important l'utilisation de la rhétorique provenant du champ sémantique du droit. La condition de l'âme près de l'Hadès, aussi que le jugement final près de Dieu, furent décrits pareils à un processus pénal qui attendait l'accusé : très souvent les auteurs utilisèrent des aspects du système pénal de l'antiquité tardive et recoururent à mots comme prison au but de créer un parallélisme apte à définir les enfers ténébreux et la condition de l'âme qui attendait le jugement, décrit comme un tribunal ou l'âme attendait la sentence de Dieu. Avec le décours des siècles, et en particulier avec Grégoire le Grand, aussi l'institution de l'exile couvrit un aspect important : les lieux de destination, comme l'île de Volcan, montrent la condition d'exclusion éternelle que l'âme souffrait dans les châtiments infernales.

Sources et méthodologie

Pour étudier l'enfer et sa façon de représentation a été important analyser sources de différentes typologies et genres littéraires. En effet la recherche, bien que elle se soit adressée aussi aux traités doctrinaux qui ont montré la conception de l'au-delà, s'est orientée principalement aux sources littéraires. Les premiers siècles du christianisme représentèrent l'enfer comme pareils à l'Hadès, donc comme le royaume des morts, puisque l'attention a été adressée au Jugement Universel et à la résurrection des corps : c'est

donc pour cette motivation que les figurations de la *gehenna* sont plus nombreuses. Toutefois, au but de démontrer soit que une idée de punition après la mort, soit que une division des âmes entre justes et impies étaient connues, a été utile commencer par les textes de la Bible, où une double vision de l'au-delà s'est révélé et qui concernait l'immédiat punition *post-mortem*, et la réflexion sur le jugement final. Cette réflexion m'a portée à remarquer une autre question, c'est-à-dire comment ces conceptions ont été acceptés par les auteurs des siècles suivants.

J'ai individué en Tertullien le point du début dans la réflexion sur la punition après la mort, puisque l'auteur africain, à travers les œuvres du *De anima* et *Contra Marcionem*, accepta la possibilité pour l'âme d'être punie dans l'au-delà avant la résurrection ; puis j'ai continué avec Augustin parce que dans ses épîtres il réfléchit sur l'opportunité de réduire les enfers au seule enfer, en implantent le Sein d'Abraham près les ciels du paradis. L'autre auteur qui a fixés les canons de l'enfer fut Grégoire le Grand, une autorité pour les siècles successifs. Vue l'importance du pape dans l'évolution de la doctrine de l'enfer, j'ai retenu opportune faire une chapitre séparé par les autres, au but de montrer les nouveautés que pape Grégoire à apporté au sujet.

A côté des traités sur la doctrine, autres typologies des sources ont été prises en considération, qui ont montré les différents usages de l'enfer, à partir de celui-là métaphorique à celui-là plus concret, qui montrait l'enfer comme un lieu de l'au-delà très menaçant : ces représentations se trouvent dans les sermons que les évêques adressaient au peuple, dans les œuvres poétiques, comme l'*Historia Apostolica* d'Arator et les poèmes de Venance Fortunat, qui véhiculèrent l'idée de l'enfer comme symbole du mal. Ces textes ont été analyses parce que ils furent prononcés devant à un public et par conséquent ils présentèrent une conceptions d'enfer tel qui devait persuader l'auditoire. Mais les textes qui montrent une représentation plus riche du milieu infernal sont le *visiones*, c'est-à-dire les narrations des voyages dans l'au-delà. Une des premières visions diffusés fut l'*Apocalypse de Petre*, une prophétie sur les temps futures, qui décrivait la peine éternelle de la *gehenna*. Les images qui concernent un milieu infernal, comme les trous, et la succession de punitions, ont été reprises par un autre texte du IV-V siècles, la *Visio Pauli*, qui est considérée comme la première description géographique de l'enfer et de l'au-delà : les motifs proposés se révélèrent des modèles pour les représentations successives. Les visions racontés dans les *Dialogi* de Grégoire le Grand couvrirent un rôle important parce-que elles fixèrent un canon sur le sujet de l'enfer et à cause de l'influence qu'exercèrent dans les siècles suivantes. Les visions du VII- VIII siècles, comme la *Visio Baronti*, en

effet décrivent l'au-delà avec des images qui appartient à la tradition précédente. De plus, dans ces visions une plus grande importance est dédiée à la réflexion du troisième lieu, le purgatoire qui trouve une identité définie : pour cette raison ont été analysées les visions racontées dans l'*Historia gentis Anglorum* de Bede le Vénérable, qui décrit un au-delà divisé en quatre parties, et dans les épîtres de Wynfrit (Boniface), qui formula une réflexion sur la purification.

Une recherche lexicale des mots *infernus* (dans les différentes déclinaisons *infernus-inferna- infernum*) et *inferos*, entre les siècles III- V a été accomplie, puisque long cette période l'usage des mots était divers et ces mots pouvaient être employés soit comme substantif, soit comme adjectif, au singulier ou au pluriel. Dans cette façon a été possible relever comme l'enfer fût approché à un état négatif de l'âme, aussi que au royaume de l'au-delà. En outre la recherche lexicale a montré que, entre les siècles III- V, s'est manifestée une diminution progressive de l'usage du mot *gehenna*, en faveur du terme *infernus*.

L'analyse lexicale des mots employés pour décrire l'espace infernal et la situation des âmes a permis de souligner l'usage des éléments et images concrets qui aidèrent à conférer une identité à l'enfer. Part de ces images proviennent par la sémantique du droit : très souvent l'enfer fut comparé au *carcer* : l'enfer, dans les premières siècle fut décrit comme une prison, soit en relation à son caractère temporaire, soit en relation à sa caractéristique de lieu terne et ténébreux, en parallèle au système carcéral des ces siècles. Une autre catégorie inhérente au domaine du droit est l'exile : avec l'analyse des lieux infernales on a cherché de montrer la connexion avec l'enfer, surtout pendant le V siècle. Pour ce qui concerne la connexion entre les îles de la Sicile, lieu où fut implanté l'enfer, et l'institut de l'exil, a été utile l'archéologie. Pour exemple, pour comprendre dans que façon Grégoire le Grand ait localisé l'enfer dans l'île de Volcan a été important se demander si effectivement cette île était habitée.

Long la thèse on parle d'une formulation des images descriptives de l'enfer qui se déroulent pendant les siècles. En effet on souligne l'usage des éléments et des modèles qui furent employés par les intellectuels et qui ont aidés à la construction du royaume infernal. Dans les narrations on a trouvé, pour exemple, les descriptions du fleuve et du pont : ces-ci furent constamment reprises et reformulés par les auteurs en façon différents et avec des buts spécifiques. Aussi que la représentation de l'enfer supérieur et l'enfer inférieur qui, si chez Augustin et Grégoire le Grand montra, le premier une figuration de la vie dans la terre, ainsi que le deuxième l'enfer véritable, chez Boniface furent interprétés dans une

manière différente. En outre l'usage de ces images ne se traduit pas seulement en un prêt de la tradition chrétienne, mais aussi en un prêt de la tradition païenne. C'est pour cette raison que le premier chapitre est dédié aux représentations des enfers pendant l'antiquité. Pour ce qui concerne cette période de cohabitation de la religion païenne et de la religion chrétienne sont présents des éléments communs sur l'au-delà : pour exemple l'interprétation des enfers comme lieu des morts – dans la Bible on n'a pas des descriptions détaillées de l'au-delà – l'idée de la position du paradis à droite, pour transmettre le signifié du juste, et de l'enfer à gauche, pour donner un signifié négatif.

La zone géographique et linguistique objet d'analyse est le Méditerranée latin. Dans ce territoire, effectivement, émerge plus clairement la conception de l'enfer comme un lieu de la punition éternelle. L'Afrique du nord, en particulier, fut la région en quoi l'enfer fut utilisé comme une menace pour l'au-delà, avec Augustin et ses sermons. La recherche implique l'étude de l'Italie et de la Gaule, où les évêques utilisèrent l'enfer pour défendre leurs prérogatives.

L'Hadès dans les sources anciennes

Le chapitre montre l'influence de la littérature ancienne dans la construction des représentations de l'au-delà chrétien. On a remarqué que les images de l'au-delà romain, comme a été conçu par les auteurs latins, pour exemple Virgile et Ovide, proviennent des représentations que les auteurs grecques ont faites sur l'Hadès. Les sources romaines acceptèrent les conceptions orphiques- platoniques pour les reformuler et les utiliser dans le contexte des premiers siècles de l'empire romain. Virgile, dans l'Eneïde, a employé les théories platoniques sur l'âme et sur son destin dans l'au-delà : le poète a montré l'image d'un Tartare, avec ses éléments et ses personnages, comme un lieu de la punition éternelle, où les âmes subissaient châtement sans la possibilité de pouvoir être sauvés, avec le but bien précis d'affirmer et célébrer la gloire de la Rome impériale. Par contre, l'exemple d'Ovide et du mythe de la descente aux enfers d'Orphée pour sauver Eurydice montre un usage de l'Hadès différent par l'Eneïde : Ovide décrit les enfers comme un lieu ténébreux habité par des ombres pâles comme le destin inévitable pour toutes les âmes.

Pour ce qui concerne la géographie et la topographie des enfers, les auteurs anciens ont trouvé inspiration chez les grecques, en particulier Homère : les noms des fleuves infernaux et des personnages qui habitaient l'Hadès ont suivi cette tradition.

Le christianisme des premiers siècles reprit les modèles anciens. Pour ce qui concerne la représentation des enfers, ces derniers se configurèrent comme l'Hadès et le *sheol* juif, c'est-à-dire comme un lieu des morts. La religion chrétienne distinguait entre les enfers, lieu temporaire, où les âmes attendaient le Jugement Universel, et la *gehenna*, lieu matériel caractérisé par la punition éternelle, où les âmes, réunies aux corps, supportaient un châtement matériel et sempiternel, la punition du feu. Effectivement les premiers auteurs chrétiens traduisirent le mot Hadès et ne créèrent pas une géographie bien définie du moment *post-mortem*, puisque leur attention fut adressée à la résurrection des corps et au jugement final : ce pour ça que ils décrivirent les enfers comme un lieu spirituel, comme un état de l'âme, et la *gehenna* comme un lieu matériel. Juste en vue du jugement futur, à partir du II siècle, la géhenne trouva une description plus précise à l'intérieur des Apocalypses juives et aussi chez les Apocalypses chrétiennes, plus que dans la Bible. Toutefois les auteurs chrétiens conçurent un espace de l'au-delà comme divisé entre justes et impies : les premiers résidaient dans le sein d'Abraham et les deuxièmes dans les enfers.

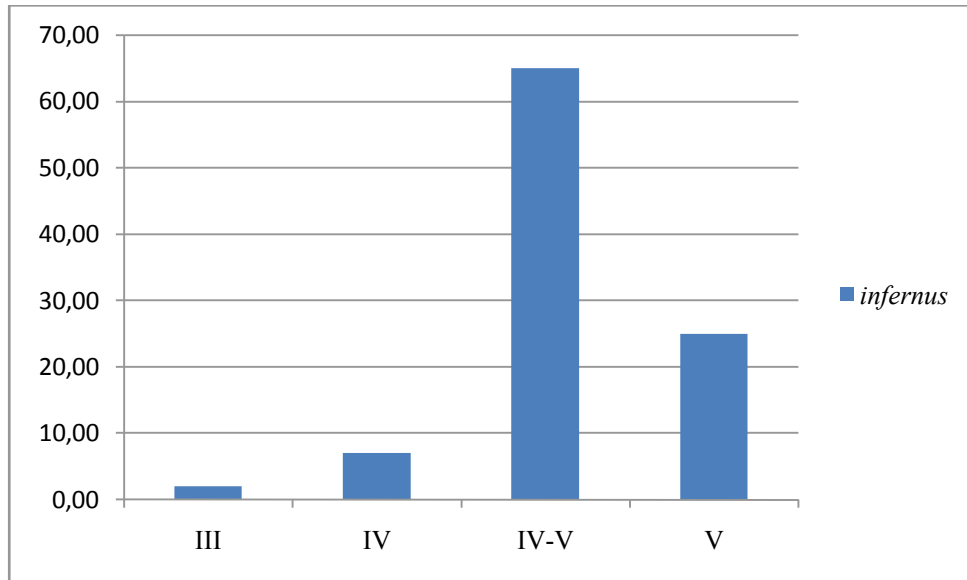
La Bible a été la source analysée pour comprendre la conception des enfers près les premières chrétiens. Bien que chez Marc, Mathieu et Jean ne fût pas présente une description du moment successive à la mort, mais plutôt du Jugement Universel, c'est l'Evangile de Luc qui contient une première théorisation et description de l'Hadès : dans la parabole du pauvre Lazare (Lc. 16, 19- 31) les enfers sont divisés par deux milieux, le première, le sein d'Abraham, qui est un lieu du repos, le deuxième, nommé « enfers », un lieu de punition, où le châtement se déroulait à travers le feu.

A travers l'analyse des sources de l'antiquité, donc, le première chapitre a montré une variété des termes pour indiquer les lieux de l'au-delà : Hadès, Tartare et Champs Elysées, pour la culture classique ; *sheol* pour la culture juive ; enfers, *gehenna*, sein d'Abraham, pour la culture chrétienne. Si le *sheol* indiquait un lieu « neutre », sans une distinction entre l'état des âmes, l'usage des mots enfers et sein d'Abraham, pour indiquer la siège de la punition et celle du repos, montre comme le christianisme ancien acceptait l'idée de séparer les âmes sur la base de leur mérites.

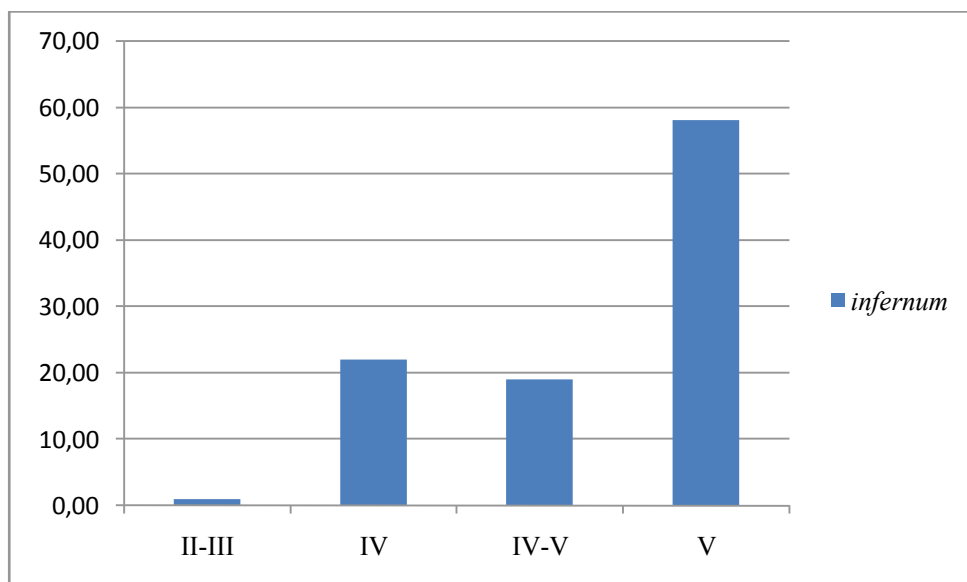
Enfin, l'influence des modèles anciens on peut la retrouver aussi dans la choix de la localisation des lieux de l'au-delà. Soit dans la littérature grecque- romaine, que dans la littérature latine on trouve employée la rhétorique de la droit et de la gauche, selon laquelle la première fut identifiée comme la siège des justes (Champs Elysées et paradis), par contre la deuxième comme la siège des mauvaises (Tartare et *gehenna*).

L'enfer entre les siècles III – IV après J. C.

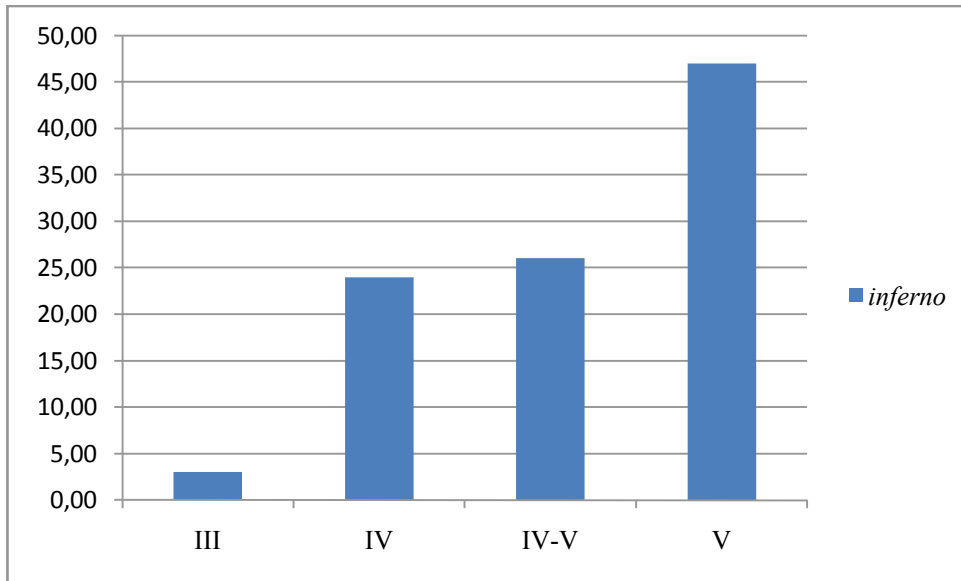
Graphiques 1- 4: récurrence du mot enfer au singulier entre les siècles III et V



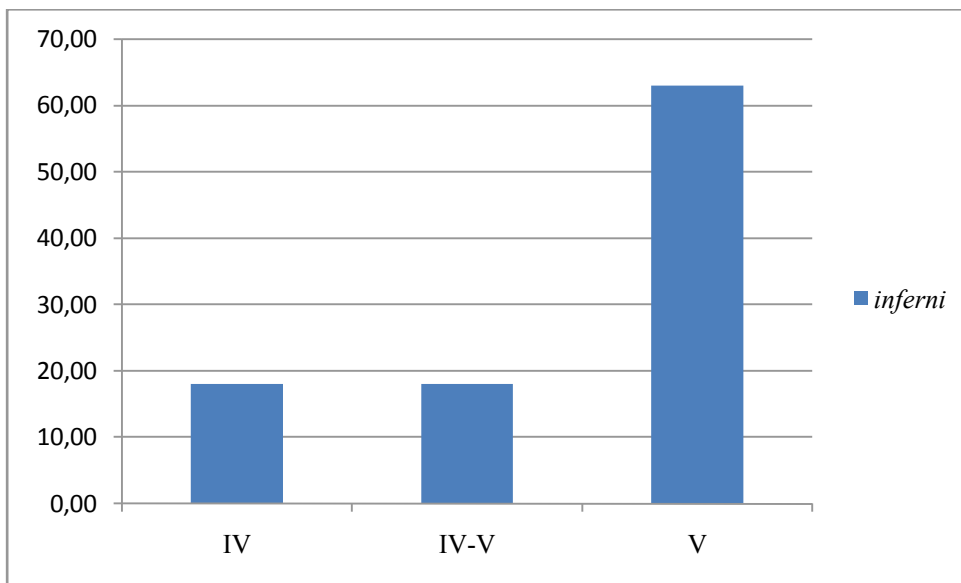
Graphique 1: *infernus* entre les siècles III -V



Graphique 2: *infernum* entre les siècles III- V

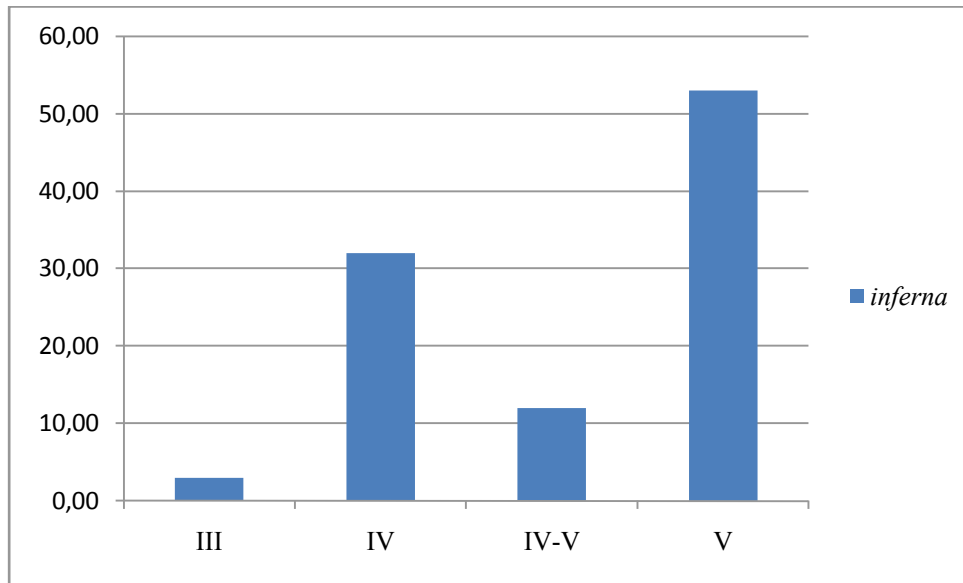


Graphique 3: *inferno* entre les siècles III - V

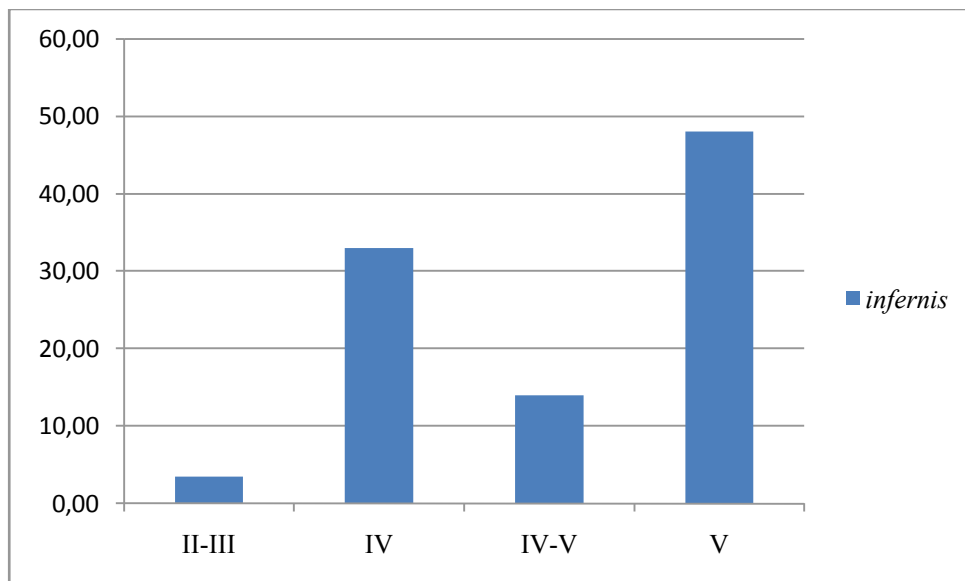


Graphique 4: *inferni* entre les siècles IV - V

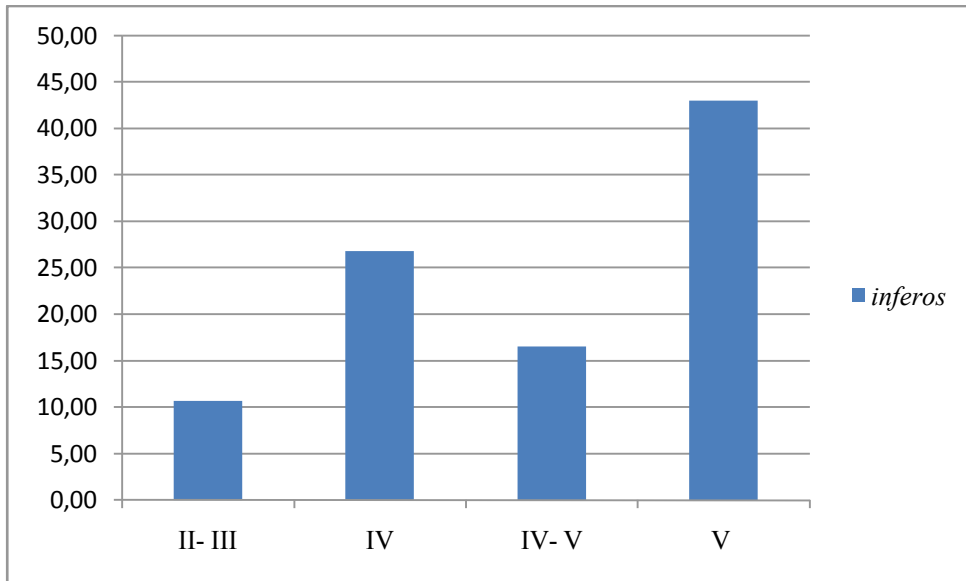
Graphiques 5- 6: récurrence du mot enfer au pluriel entre les siècles III - V.



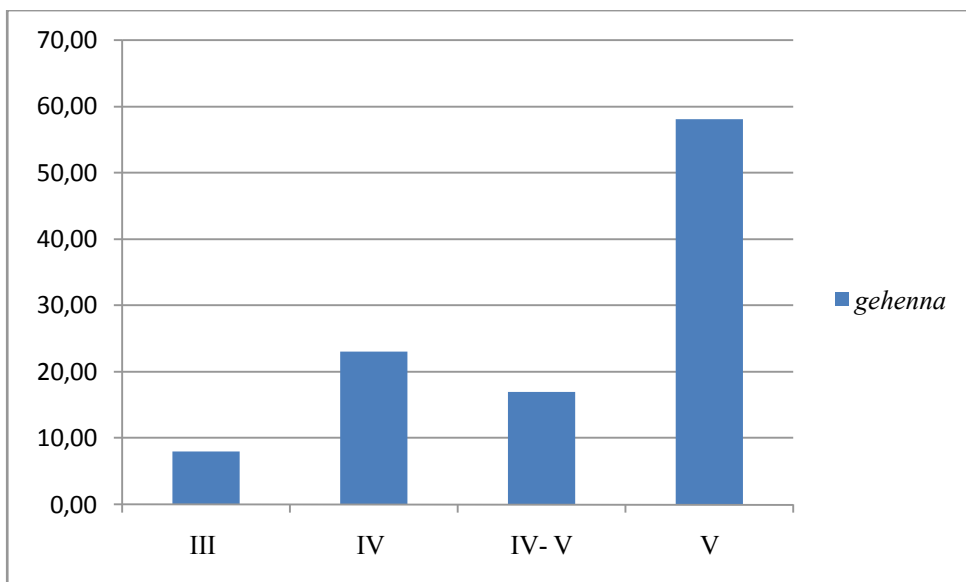
Graphique 5: *inferna* entre les siècles III - V



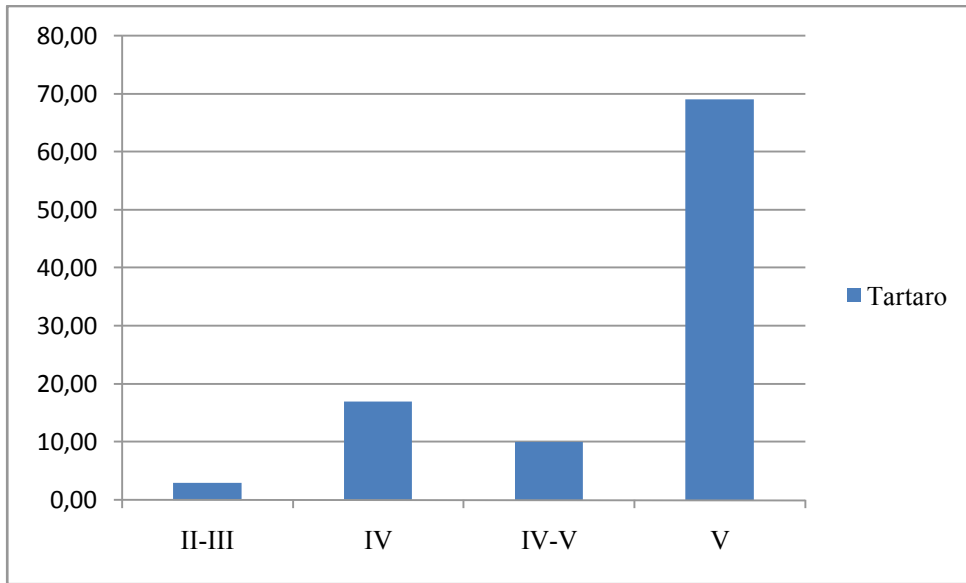
Graphique 6: *infernus* entre les siècles III - V



Graphique 7: l' expression *apud inferos* entre les siècles III - V



Graphique 8: la *ghenna* entre les siècle III - V



Graphique 9: le Tartare entre les siècles III - V

Livre de la Bible	Version des Septant	Nouveau Testament grécque	Vulgata
Psaumes 6, 6	<i>Αδη</i>	<i>Αδη</i>	<i>Inferno</i>
Psaumes, 9, 18	<i>Αδην</i>	<i>Αδην</i>	<i>Infernum</i>
Psaumes 15, 10	<i>Αδην</i>	<i>Αδην</i>	<i>Inferno</i>
Psaumes, 29, 4	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Inferno</i>
Psaumes, 30, 18	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Inferno</i>
Psaumes 48, 15	<i>Αδη</i>	<i>Αδη</i>	<i>Inferno</i>
Psaumes 54, 16	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>
Psaumes 85, 13	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Inferno</i>
Psaumes 87, 4	<i>Αδη</i>	<i>Αδη</i>	<i>Inferno</i>
Psaumes 93, 17	<i>Αδη</i>	<i>Αδη</i>	<i>Inferno</i>
Psaumes 113, 25	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>
Psaumes 114, 3	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Inferni</i>
Psaumes 138, 8	<i>Αδην</i>	<i>Αδην</i>	<i>Infernum</i>
Psaumes 140, 7	<i>Αδην</i>	<i>Αδην</i>	<i>Infernum</i>
Proverbes 1, 12	<i>Αδης</i>	<i>Αδης</i>	<i>Infernus</i>
Proverbes 9, 18	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Inferni</i>

Proverbes 23, 14	<i>Θανατου</i>	<i>Θανατου</i>	<i>Inferno</i>
Isaïe 5, 14	<i>Αδης</i>	<i>Αδης</i>	<i>Infernus</i>
Isaïe 14, 15	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>
Isaïe 28, 18	<i>Αδην</i>	<i>Αδην</i>	<i>Inferno</i>
Ezéchiel 31, 16	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>
Ezéchiel 31, 17	<i>Αδου</i>	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>

Tableau 1: traduction du terme Αδης dans le Testament Ancien

Livre de la Bible	Nouveau Testament grecque	Vulgata
Mathieu 11, 23	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>
Luc 10, 15	<i>Αδου</i>	<i>Infernum</i>
Luc 16, 22	<i>Αδη</i>	<i>Inferno</i>
Actes des apôtres 2, 24	<i>Θανατου</i>	<i>Inferni</i>
Actes des apôtres 2, 27	<i>Αδην</i>	<i>Inferno</i>
Actes des apôtres 2, 31	<i>Αδην</i>	<i>Inferno</i>
II Epitre de Pierre 2, 4	<i>Ταρταρώζας</i>	<i>Inferni</i>
Apocalypse 1, 18	<i>Αδου</i>	<i>Inferni</i>
Livre d'Ezdra III 4, 8	Pas de traduction	<i>Infernum</i>
Livre d'Ezdra III 4, 40	Pas de traduction	<i>Inferno</i>
Livre d'Ezdra III 8, 53	Pas de traduction	<i>Infernum</i>

Tableau 2: traduction du terme Αδης dans le Nouveau Testament¹

¹ www.bibindex.info/fr/biblical/list/correspondence

Les graphiques et les tableaux, construits à partir d'une analyse lexicale de la terminologie *infernus- a- um, apud inferos, Tartare* et *gehenna*, comme elle a été employée entre les siècles III – V (recherche lexicale effectuée à travers l'usage des bases de données de Latin Library Text du site www.brepols.net et www.bibliindex.fr), montrent l'évolution du mot enfer.

Les graphiques remarquent que à partir du IV siècle le mot *infernus* se diffusa au singulier à la place du pluriel *inferos*, plus utilisés dans les siècles précédents. Seulement l'expression *apud inferos* est attestée au 10% entre le siècle II- III (graphique 7), en remarquant une pourcentage plus élevée des termes *infernus* ou *infernium* dont la récurrence est attestée au moins du 5% (graphiques 1- 2), et *infernus* et *inferna*, arrêtés au moins du 3% (graphiques 4- 5) en mêmes siècles.

Pour ce qui concerne le mot au singulier « enfer », il commença à être employé systématiquement à partir du IV siècle. Le V siècle représente le sommet de l'usage du terme « enfer » dans ces déclinaisons : si le mot *infernus* est attesté au 25,3% (graphique 1), les expressions *infernium*, *inferno* et le génitif *infernus* sont quantifiés respectivement au 58% (graphique 2), au 47% (graphique 3), au 63% (graphique 4). Comme l'enfer, aussi le mot Tartare était bien connu : l'usage peut démontrer la correspondance de son significat avec l'enfer.

Les tableaux, pour conclure, montrent que le mot « enfer » se présenta comme une traduction du pluriel « enfers » : effectivement, Jérôme, quand traduisit la Bible en latin, rendit avec *infernus* les mots Hadès et *inferi* cités chez la version grecque des Septante et chez les *Veteres*, les plus anciennes traductions en latine de la Bible (tableaux 1- 2).

Pendant les siècles II-IV, dans les œuvres des Pères de l'Église, on trouve une réflexion sur le destin de l'âme après la mort, bien que l'attention fût adressée vers la résurrection des corps. Selon Tertullien, les âmes, pendant un séjour chez les enfers, pouvait obtenir le repos dans le sein d'Abraham, ou subir une punition chez les enfers, dans l'attente du jugement final, quand Dieu aurait décidé la destination finale – paradis ou *gehenna* - des âmes réunis aux corps². La conception de l'au-delà, des enfers et du jugement final était presque la même parmi les Pères de l'Église. Ce qui changeait était l'usage que ces auteurs faisait du royaume de l'outre-tombe.

²*De an*, VII, 1: « *Dolet apud inferos anima cuiusdam et punitur in flamma et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat solarium roris* » ; le même concept est défini aussi dans *Adversus Marcionem*, où Tertullien parle du repos dans le sein d'Abraham et de la punition aux enfers comme une anticipation de la sentence du jugement final : *Adv. Marc.* IV, 34, 14: « *Cur non capiat sinum abrahe dici temporale aliquod animarum fidelium receptaculum in quo iam delinietur futuri imago ac candida quaedam utriusque iudicii prospiciatur?* »

Pour ce qui concerne la géographie des enfers et une structuration de l'au-delà, on remarque que il y avait déjà la division entre âmes justes et âmes mauvaises. Bien que Tertullien, dans l'*Adversus Marcionem*, eût placé le sein d'Abraham *sublimiorem inferi*³, c'est-à-dire plus en haut des enfers, il affirma que le sein d'Abraham ne se trouvait pas près les ciels du paradis. Aussi Jérôme estima que les enfers comprenaient soit le sein d'Abraham, soit les enfers, entendus comme le lieu de la punition⁴.

Les graphiques ont montré que une idée de l'Hadès comme un lieu du châtement était connu aux Peres de l'Eglise. L'usage des expressions comme *profund* inferni*, *voragin* inferni*, *ign* inferni*, *torment* inferni*, *supplic* infernal**, démontre que les enfers étaient représentés comme un lieu situé dans les entrailles profondes de la terre, une gouffre où les âmes des pécheurs étaient châtiés. Toutefois se présentait comme un lieu encore provisoire dont était possible se sauver après un passage dans le feu purgatoire.

L'enfer fut employé aussi dans une façon métaphorique : il représentait le péché dans lequel versait le genre humain. L'image du fils de Dieu qui descendit aux enfers pour libérer les âmes enchainées fut beaucoup employé dans les œuvres des Peres de l'Eglise. Une autre image utilisé fut l'association entre l'enfer et la prison. La comparaison entre les enfers et le cachot, et la condition des âmes enchainées dans un lieu obscur et ténébreux a permis de montrer pas seulement une description d'une sombre place infernale, mais aussi le caractère temporaire de cette dernière, où les âmes attendait le Jugement Universel.

Avec le V siècle l'idée de la punition à l'enfer s'accroît et ses descriptions sont plus vives et réalistes. Effectivement les circonstances historiques sont changées en comparaison avec les siècles précédents. Le sac de Rome en 410 par les Goths d'Alaric, le dépassement des limites du Rhin par les populations barbares ont été interprétés comme le commencement de la fin du monde. Les auteurs commencèrent à réfléchir plus que en avant à la fin de la vie et au destin de l'âme immédiatement après la mort, pour exhorter les chrétiens à obtenir le paradis et, au même temps, pour les montrer les risques des peines infernales. Donc, le moment *post-mortem* s'agrandit pour devenir un vrai autre monde, où les âmes subissaient le châtement du feu éternel.

³ *Adv. Marc.*, IV, 34, 13: « *Eam itaque regionem, sinum dico Abrahe, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praeberere animabus iustorum* ».

⁴ *In Osee*, III, 14,15: « *Mors est quo anima separatur a corpore; infernus, locus quo animae recluduntur, sive in refrigerio, sive in poenis, pro qualitate mortuorum* ».

Les représentations infernales en V siècle

Pendant le V siècle l'enfer devint le lieu de la punition éternelle. Ce développement a été montré à travers l'analyse de la *Visio Pauli*, les œuvres de Augustin et de l'homélie n. 1 *Ad monachos* de Faust de Riez.

La *Visio Pauli* est un texte rédigé en grecque, peut-être dans des milieux égyptiens, vers le III siècle. À partir des siècles successifs il a connu une large diffusion grâce aux traductions en copte, arménien, en slave, mais surtout en latin. La version plus ancienne en latin (L1)⁵, la plus proche à l'original, a été transmise par deux manuscrits du IX siècle et du XI siècle. La vision conte d'un voyage dans l'au-delà de Paul qui fut conduit jusqu'au troisième ciel et puis à visiter les régions de l'enfer. La *Visio Pauli* est un des premiers textes qui présente une représentation de l'enfer, décrit à travers l'usage des images de la tradition ancienne : il se trouve à l'extrémité de l'Océan (comme dans l'Odyssée), et il est caractérisé par les ténèbres, en antithèse avec le paradis, décrit comme un lieu plein de la lumière. L'espace est organisé selon un mouvement du Nord vers l'Occident : dans la partie septentrionale sont représentés les fleuves de feu (élément qui se retrouvera continuellement en siècles à venir) et les puits où sont punis les pécheurs. L'Occident est caractérisé par le feu et la neige (un autre élément qui se retrouvera chez Bede dans le VIII siècle, avec un signifié de purification). Dans cette dernière partie est châtié le péché le plus grave, c'est-à-dire la négation de la résurrection de corps.

Avec Augustin (354- 430) la réflexion sur l'au-delà se fit plus complexe. L'évêque d'Ippone médita sur la position du sein d'Abraham. Dans l'épître 164 à Evode Augustin affirma que, puisque dans les Sacres Ecritures il n'y a pas la preuve que le sein d'Abraham pût se trouver dans les enfers, on devait conclure que le sein d'Abraham était placé chez les cieux du paradis⁶. En outre, pour Augustin était inconcevable que le lieu du repos pût se trouver chez les enfers⁷. Donc Augustin conçut l'idée de la punition à l'enfer, aussi que une conception de l'enfer comme le lieu du mal. Dans ces doubles façons l'évêque d'Ippone l'employa en ces sermons : il montra la situation du riche à l'enfer et de Lazare

⁵ Publiée par Silverstein- Hilhorst, *Apocalypse of Paul*

⁶ Ep. CLXIV, 7: « *Quod si nusquam in divinis auctoritatibus legitur, non utique sinus ille Abrahe, id est secretae cuiusdam quietis habitatio, aliqua pars inferorum esse credenda est* »; le même idée se retrouve aussi dans *De gen. lit XII*, 34, 65 : « *Quanto magis ergo post hanc vitam etiam sinus ille Abrahe paradus dici potest, ubi iam nulla temptatio, ubi tanta requies post omnes dolores vitae huius. Neque enim et lux ibi non est propria et sui generis* »

⁷ Ep. CLXIV, 7: « *Quamquam in his ipsis tanti magistri verbis, ubi ait dixisse Abraham: inter nos et vos chaos magnum firmatum est; satis, ut opinor, appareat non esse quamdam partem, et quasi membrum inferorum, tantae illius felicitatis sinum* ».

au sein d'Abraham pour exhorter l'auditoire à l'aumônes vers les pauvres. Parmi les nombreux sermons, le numéro 41 du *post-* 400 exemplifie l'idée selon laquelle l'enfer est un lieu organisé en plus niveaux, et le riche en est plongé jusqu'aux parties plus profondes⁸.

La représentation de l'enfer comme un lieux ténébreux et punitif est contenu aussi chez Faust de Riez (400- 490/495), abbé du monastère de Lérins et évêque de Riez. Dans sa prédication on a une description plus précise de l'enfer. Dans l'homélie numéro 36, la première de celles dédiés *Ad monachos*, Faust exposa sa vision du destin de l'âme après la mort, en montrant la réflexion sur l'enfer, conçu comme un lieu dépourvu de la lumière, où l'âme, enchaînée, vivait dans un état d'étrangère, dépourvue des récompenses du paradis⁹.

Donc, soit d'un point de vu lexical, soit d'un point de vue de la prédication, on peut affirmer que le V siècle est le siècle pendant lequel l'enfer acquit une identification plus précise de lieu de la punition éternelle.

⁸ *Serm. XLI, 5: « Grande enim pondus illum divitem ad inferna perduxit, et sarcina gravis usque ad ima depressit ».*

⁹ *Om. XXXVI, 4: « Quid erit: cum apparitoribus mortis per hunc vastum aerem separari et per semitas tenebrarum abduci trans diem coeperit, et nequaquam remeabile iter agere per fines illos ubi ipsa lux deficit? Cum peregrina ubique anima, comitante malorum suorum tristi agmine, viderit se per extremas mundi oras in illud inane ac vacuum cadere de mundo, atque illud magnum chaos, quod vitae mortisque regionem discernit, intrare, et vitales auras naturae ipsius exsul amittere? Cum, rebus humanis "vale" ultimum dicens, mortem ante se habens et vitam post se relinquens, in illud horrendum et vix oculis attingendum pertrahetur profundum, diversis avaritiae ac malitiae catenata criminibus, quantum perdidit pretium tantum exceptura supplicium? ».*

L'enfer en VI siècle : Arator et Venance Fortunat

Pour le VI siècle on a pris en considération trois auteurs : Arator, Venance Fortunat et Grégoire le Grand (à propos de ce dernier on parlera dans le chapitre suivant).

Chez Arator et Venance Fortunat l'enfer est proposé dans une clé métaphorique et pour le représenter ils ont employé des images et des modèles de la tradition soit chrétienne, soit profane.

L'*Historia Apostolica* du poète chrétien Arator (Ligurie 480- Rome *post-* 544), écrite en 544 et récitée en public près l'église de saint Pierre aux Liens à Rome, montre l'association entre l'enfer et l'hérésie. Effectivement l'œuvre fut rédigée pendant une période de tensions entre l'église de Rome et celle de Constantinople, qui furent une séquelle de celles suivies à l'incomplète adhésion aux canons du concile de Calcedonie de 451 et qui ont permis la diffusion des hérésies, surtout du monophysisme.

L'usage des images de la tradition ancienne, aussi que l'emploi des idées de la tradition chrétienne ont permis une construction intéressante de l'enfer chez Arator. Il définit l'enfer comme un *haereticus lacus*¹⁰, pour remarquer l'association entre le lieu des ténèbres et l'hérésie. Et au même temps il employa des images de la tradition chrétienne, comme la descente de Christ aux enfers pour souligner le rôle de l'église de Rome contre l'hérésie et sa primauté vers le siège oriental¹¹.

L'usage de la tradition profane et chrétienne pour construire l'enfer est bien montré dans l'épisode de Eutiche qui s'endormit près une fenêtre et tomba¹² : l'épisode de la chute est décrite comme une chute à l'enfer. Arator utilisa l'événement raconté dans les Actes des Apôtres, qui parle de la mort et de la résurrection du même Eutiche par Paul¹³. Arator reformulera la narration des Actes pour la rendre plus complexe et structurée : l'épisode devint l'épisode de la chute d'Eutiche à l'enfer. Pour la description de l'enfer, Arator se servit de la poésie classique profane, comme l'*Eneide* : « *Maesto sonuere tumultu /atria concurrat gemitu miserata frequenti /turba videre locum, qui funere tristis acerbo /laetitiam facturus erit* »¹⁴. Les termes *tumultu et gemitu*, déjà employés par Virgile semblent donner une connotation infernale au lieu où Eutiche tomba : effectivement il chuta à l'enfer comme les vers suivants remarquent : « *Sic Eutichus ergo, /prima parte*

¹⁰ HA. II, vv. 611- 612: «*Cum tamen haeretico nigredine plenus Averni/ polluitur quicumque lacu*».

¹¹ HA. I, vv. 4- 7: «*Creator(..) dignatus ut ima /tangeret inferni, non linquens ardua caeli, /soluit ab aeterna damnatas nocte tenebras / ad Manes ingressa dies* ».

¹² HA. II, 37.

¹³ Acts 20, 9: «*Sedens autem quidam adulescens nomine Eutychus super fenestram cum mergeretur somno gravi disputante diu Paulo eductus somno cecidit de tertio cenaculo deorsum et sublatur est mortuus* ».

¹⁴ HA. II, vv. 781- 783.

cadens, inferni perditus oris/haesit et humana vacuus ratione ferarum/coepit habere locum »¹⁵.

L'épisode de la chute d'Eutiche montre que l'œuvre d'Arator utilise des modèles de la tradition ancienne pour la représentation de l'enfer comme le lieux du mal, le lieux de l'hérésie : ces modèles sont fonctionnels à la célébration de l'église de Rome et de sa primauté.

Aussi Venance Fortunat (Trévis 530- Poitiers 614) employa les modèles de la tradition ancienne pour la construction de l'enfer. Et aussi que en Arator, chez la poésie de Venance Fortunat l'enfer devint l'occasion pour souligner le rôle des évêques des églises de la Gaule. J'ai analysé deux poèmes qui montrent deux représentations de l'enfer : la première qui fut utilisée au but de remarquer la fonction des évêques ; la deuxième qui fut adressée aux aristocrates du royaume franc et qui souligne l'importance des aumônes.

En général Venance décrit l'enfer avec des mots pareils à l'Hadès représenté chez Virgile, c'est-à-dire comme un lieu dont les portes sont indestructibles¹⁶ ; comme un lieu sombre et ténébreux où les âmes sont enchaînés et pleurantes dans l'attente du Christ le Saveur¹⁷.

Le premier poème analysé est le numéro neuf du IV livre de l'édition des Belles Lettres, publiée par Marc Reydellet. Il est dédié à l'évêque Felix de Nantes (549- 582) et il montre un parallélisme entre l'action de ce dernier contre le paganisme et la victoire de Christ contre l'enfer. Grâce à l'usage de la tradition ancienne le poète définit l'enfer comme les *tristia Tartara*, qui furent battus par le Christ : effectivement les vers montrent l'action du Rédempteur de la même manière d'un conflit contre un ennemi, l'enfer, bien évidemment¹⁸. L'image de la peur du Tartare en face à l'action du Christ fut employée aussi par Arator¹⁹. L'enfer est aussi présenté comme un *chaos* - un autre prêt par l'antiquité - dont les ténèbres et la nuit, la *taetra pallida noctis*, sont en antithèse avec la lumière diffusée par Dieu²⁰.

¹⁵ HA. II, vv. 815- 818.

¹⁶ Vita Martini, I, v. 1- 5: « Stygis omnipotens adamantina claustra revellit »; Aen., VI, v. 552, p. 63: « adamante columnae ».

¹⁷ Poem. X, 11, vv. 7- 10: « Ecce dies, in quo Christus surrexit ab imo, infernae legis rumpere vincla potens./quando et victorum lacrimantia milia solvit/et revomunt multos Tartara fracta viros ».

¹⁸ Poem. III, 9, vv. 31- 38: « Namque triumphanti post tristia Tartara Christo/Undique fronde nemu, gramina flore favent./Legibus inferni oppressis super astra meantem/Laudant rite Deum lux, polus, arua, fretum ».

¹⁹ HA. I, vv. 178- 183: « Pavidis resplenduit umbris,/pallida regna petens propria quem luce coruscum/non potuit fuscare chaos, fugere dolores./Infernus tunc esset timet nullumque coercens/in se poena redit. Nova tortor ad otia languet /Tartara maesta gemunt quia vincula cuncta quiescunt ».

²⁰ Poem. III, 9, vv. 61- 64: « Tristia cesserunt infernae vincula legis/expavitque chaos luminis ore premi./Depereunt tenebrae Christi fulgore fugatae/Et tetrae noctis pallia crassa cadunt ».

Dans l'épithaphe à Vilithute (IV, 26) l'enfer est représenté comme un fleuve : il est défini *nigra Tartara*, toujours un prêt par l'antiquité.

Vilithute mourut en mettant au monde son enfant et, puisque elle a fait des donations aux pauvres, elle réside dans les ciels du paradis. Au contraire, comme affirma Venance à travers sa poésie, ces qui se montrent avarés seront destinés au l'enfer qui est décrit comme un fleuve de feu, un *flammiger amnis*, qui châtiât les pécheurs sans la possibilité d'une répit²¹. L'enfer se présente, donc, comme une menace et fut employé par le poète pour exhorter l'aristocratie à la donation des biens aux pauvres. La réaliste vision de l'enfer, comme a été décrite dans l'épithaphe, fut fonctionnelle à prévenir le publique que si la donation aux pauvres aurait conduit à la glorification en paradis, par contre l'avarice aurait mené à une *damnatio memoriae* permanente.

Pour conclure on a vu que la construction de l'enfer chez Arator et Venance Fortunat fut effectuée à travers une mélange des images, des motifs, des modèles qui remontèrent à la tradition soit profane, soit chrétienne. Des exemples qui ont aidées à montrer un usage de l'enfer pas seulement comme une métaphore de la condition humaine, mais aussi comme un vrai lieu de l'au-delà qui devait impressionner le publique qui écoutait leurs œuvres.

Le VI siècle sera un moment important pour la définition de l'enfer, parce que, comme on verra, les auteurs, surtout Grégoire le Grand, emploieront des images spécifiques pour construire une géographie définie de l'enfer.

²¹*Poem.* IV, 26, vv. 107- 112: « *Spe vacui paleae similes mittentur in ignes,/pascendis flammis fit caro nostra cibus./Vivant ad poenas aeterno ardente camino;/ut cruce gravius, mors mala non moritur./Ne fessi recreent animas longo igne crematas/porrigit, heu nullas flammiger amnis aquas* ».

Les descriptions de l'enfer chez l'œuvre de Grégoire le Grand

La production littéraire de Grégoire le Grand (590- 604) permet d'analyser la structure de l'au-delà puisqu'elle approfondie le moment immédiatement successif à la mort. A travers la narration des visions de l'au-delà chez les *Dialogi*, Grégoire démontre que l'âme après la sortie du corps, subit un châtimeur, si pécheresse, ou reçoit une rétribution si digne. Effectivement le livre IV des *Dialogi* fut écrit pour répondre aux théories plutôt répandues, surtout en Orient, selon lesquelles l'âme, après la mort, vivait dans un état léthargique, en ne recevant pas ni une rétribution, ni une punition.

Les visions du livre IV des *Dialogi* montrent un au-delà très complexe et bien représenté, aussi grâce à l'usage des éléments et des images bien diffusés à l'époque et que seront employés en siècles successifs : en effet, Grégoire le Grand sera l'auteur plus utilisé pour les descriptions de l'enfer au VII- VIII siècles.

Les descriptions de l'enfer sont contenues dans des récites qui narrent de voyages dans l'au-delà et qui font partie de la « littérature de l'au-delà » : dans ce genre littéraire, dont Grégoire est considéré l'initiateur, les protagonistes après une morte apparente voient l'au-delà et ses royaumes, le paradis, l'enfer et le purgatoire, avec le but de compter ce qu'ils ont vu, pour exhorter les autres à la pénitence.

Dans les histoires de Grégoire le Grand les représentations de l'enfer confirment une tendance déjà vue en Arator et Venance Fortunat, c'est-à-dire l'usage de la tradition ancienne et contemporaine. Le pape l'utilisa en deux façons : la première pour la définition de la topographie infernal, la deuxième pour l'emplacement de l'enfer chez les îles Eoliennes, en Sicile.

La topographie de l'au-delà est bien illustrée dans le chapitre 37 du livre IV qui narre le voyage d'un soldat après sa mort dans l'outre tombe. Il vit un fleuve ténébreux et puant, où étaient punis les pécheurs²², un pont qui avait la fonction d'une preuve : les âmes qui méritaient, traversaient le pont pour rejoindre le jardin fleuri qui symbolisait le paradis ; par contre, les âmes mauvaises n'arrivaient pas à le parcourir et il tombaient dans le fleuve²³. Au-delà du pont il y avait un jardin où des âmes en robe blanc construisaient une maison en briques d'or. La maison représentait la réalisation de l'église céleste, une

²² *Dial. IV, 37, 8: « Aiebat enim, sicut tunc res eadem etiam multis innotuit, quia pons erat, sub quo niger atque caligosus foetoris intolerabilis nebulam exhalans fluvius decurrebat ».*

²³ *Dial. IV, 37, 10: « Haec vero erat in praedicto ponte probatio, ut quisquis per eum iniustorum vellet transire, in tenebroso foetentique fluvio laboretur, iusti vero, quibus culpa non obsisteret, securo per eum gressu ac libero ad loca amoena parvenirent ».*

continuation de celle terrestre, représentée par l'église de Rome²⁴. Le pont, le fleuve et la construction de la maison dorée sont des images que les auteurs du VI^e siècle employèrent. Le fleuve se retrouve chez Venance Fortunat, comme juste vu, et aussi chez Grégoire de Tours dans ses *Historiarum libri X* : la différence entre le pontife et l'évêque de Tours est que chez la narration du premier il n'y a pas la description des punitions des pécheurs à différence qu'en Grégoire de Tours où les punitions variaient selon le crime commis pendant la vie²⁵. Aussi celle du pont est une image employée par Grégoire de Tours dans la narration de la même vision : toutefois ce dernier, pour expliquer la difficulté à traverser le pont, recourt à la qualité de l'étroitesse qui empêchait aux vrais pécheurs d'arriver au paradis²⁶.

Si pour la description de l'enfer ont été employés des motifs bien connus à la tradition contemporaine à Grégoire le Grand, pour la localisation de l'enfer dans les îles Eoliennes, le pape recourut à la tradition chrétienne.

Grégoire plaça l'enfer en Sicile dans deux récites : le premier, au chapitre 31, narre de la morte de Théoderic qui, transporté par Symmaque et le pape Jean I, fut plongé à l'intérieur de la *vulcani olla* de l'île de Volcan, près Lipari²⁷ ; le deuxième se trouve au chapitre 36 qui raconte de deux âmes, celle de Etienne et celle d'Eumorfe, qui auraient dû être conduites en Sicile où il y avait l'entrée à l'enfer²⁸. Grégoire décrit l'enfer en Sicile avec ces mots : « *Quod vero se ad Siciliam duci testatus est, quid sentiri aliud potest, nisi quod prae ceteris locis in eius terrae insulis eructuante igne tormentorum ollae patuerunt? Quae, ut solent narrare qui noverunt, laxatis cotidie minibus excrescunt, ut mundi termino propinquante, quanto certum est illuc amplius exurendos collegi, tanto et eadem tormentorum loca amplius videantur aperiri* »²⁹. Les îles de la Sicile sont considérées l'entrée de l'enfer parce que là bas s'ouvrent les bouches des tourments. Et plus la fin du monde s'approche, plus ces bouches s'agrandissent pour accueillir les âmes des pécheurs.

²⁴ *Dial.* IV, 37, 8- 9: « *Transacto autem ponte amoena erant prata atque virentia, odoriferis herbarum floribus exornata, in quibus albatorum hominum conventicola esse videbantur. Tantisque in loco eodem odor suavitatis inerat, ut ipsa suavitatis fragrantia illic deambulantes habitantesque satiare; Ibi mansiones diversorum singulae magnitudine lucis plenae. Ibi quaedam mirae potentiae aedificabatur domus, quae aureis videbatur leterculis construi, sed cuius esset non potuit agnoscere* ».

²⁵ *Hist.* IV, 33: « *Ipse quoque referre erat solitus, ductum se per visum ad quoddam flumen igneum, in quo ad una parte litoris concurrentes populi ceu apes ad alvearia mergebantur; et erant alii usque ad cingulum, alii vero usque ascellas, nonnulli usque mentum, clamantes cum fletu se vehementer aduri* ».

²⁶ *Hist.* IV, 33: « *Erat enim et pons super fluvium positus ita angustus, ut vix unius vestigii latitudinem recipere possit. (...)De hoc enim ponte praecipitabitur, qui ad distringendum commissum gregem fuerit repertus ignavus; qui vero strenuus fuerit, sine periculo transit et inducitur laetus in domum quam conspicis ultra* ».

²⁷ *Dial.* IV, 31.

²⁸ *Dial.* IV, 36, 8.

²⁹ *Dial.* IV, 36, 12.

Grégoire, pour localiser l'enfer en Sicile, employa la tradition chrétienne ancienne et contemporaine. Dans l'*Apologeticum* de Tertullien, l'auteur démontra l'existence du feu matériel de la *gehenna* à travers l'exemple du feu des volcans, sans nommer la Sicile³⁰. Minucius Felix (auteur vécu en III siècle), dans l'*Octavius* utilisa l'exemple de l'Etna et du Vésuve dans la même façon de Tertullien, c'est-à-dire pour justifier l'existence du feu éternel de la *gehenna*³¹. Mais c'est Augustin qui représente la tradition des Pères de l'Église plus proche à Grégoire : l'évêque d'Ippone dans le *De civitate Dei* accomplit une comparaison entre le feu des volcans siciliens et le feu matériel avec le but de démontrer que le feu de la *gehenna* ne consumait pas les corps qui il brûlait : « *Quidam notissimi Siciliae montes, qui tanta temporis diuturnitate ac vetustate usque nunc ac deinceps flambi aestuant atque integri perseverant, satis idonei testes sunt non omne, quod ardet, absumi et anima indicat non omne, quod dolere potest, posse etiam mori: quid adhuc a nobis rerum poscuntur exempla, quibus doceamus non esse incredibile, ut hominum corpora sempiterno supplicio*³² ». Toutefois le pas ne montre pas une localisation précise dans les îles Eoliennes. Une autre source que pouvait être connue à Grégoire le Grand est représentée par une épître de Cassiodore du 507/ 511 qui condamna le curial Giovin à une relégation perpétuelle dans l'île de Volcan, la même où fut plongé Théoderic. Dans la lettre de Cassiodore l'île de Volcan est décrite comme un enfer, grâce à l'usage d'un langage lexical propre de la sphère de l'au-delà³³ : « *Careat proinde patrio foco cum exitiabili victurus incendio, ubi viscera terrae non deficiunt cum tot saeculis augite concumantur. Flamma liquide ista terrena, quae alicuius corporis imminutione nutritur, si non absumit, extinguitur: ardet continue inter undas medias montis quantitas indefecta, nec imminuit quod resolvi posse sentitur, scilicet quia naturae inextricabilis potentia tantum cremanti cauti bus reponit quantum illi vorax ignis ademerit. Nam quemadmodum saxa incolumia permanerent si semper inadiuvata decoquerent? Potentia liquide divina sic de contrariis rebus miraculum facit esse perpetuum ut palam consumpta occultissimis instauret amenti quae vult temporibus stare diuturnis. Verum, cum et alii montes motibus vaporatis exaestuent, nullus similis appellatione censetur: aestimandum quia gravius succenditur qui Vulcani nomine nuncupatur* ».

³⁰ *Apol.* XLVIII, 15: « *Adeo manent montes semper ardentes, et qui de caelo tingitura, alius est, ut ullo iam igni ecinerescat: hoc erit testimonium ignis aeterni, hoc exemplum iugis iudicii poenam nutrientis* ».

³¹ *Oct.* XXXV: « *Illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit. Sicut ignes fulminum corpora tangunt nec absumunt, sicut ignes Aetnaei montis et Vesuvii montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur: ita poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inxesa corporum laceratione nutritur* ».

³² *De civ. Dei* XXI, 4, 1; *supra*, pp. 122- 123.

³³ *Ep.* III, 47.

Avec l'usage de la terminologie qui montre l'île de Volcan comme un enfer, le but de l'auteur fut de montrer une répercussion du crime commis par Giovin dans l'au-delà.

Le pape recourut à des autres aspects pour remarquer ce placement de l'enfer dans la surface terrestre et pour bien montrer la condition des âmes. Les îles Eoliennes, comme on vient de voir par l'épître de Cassiodore, était une destination d'exile pendant l'antiquité. Donc on peut pas exclure que Grégoire ait utilisé l'institution de l'exile pour souligner la situation de marginalisation des âmes qui à l'enfer auraient vécu dans une condition d'éternelle exclusion des joies du paradis. Dans le cas les âmes de Etienne et de Eumorfè, en outre, est intéressante noter qu'ils devaient être conduites par Rome en Sicile avec un bateau : « *Ecce navis parata est ut ad Siciliam duci debeamus* »³⁴. Le parallélisme entre la condamnation à l'exile paraît plus évidente, puisque d'un lieu urbain tel que Rome, qui représentait la légitime et bonne communauté chrétienne, les âmes devaient être transportées dans les îles Eoliennes, lieux qui étaient en proie aux éruptions volcaniques et avec une nature incontrôlable. Le déplacement par Rome, lieu de l'église, en Sicile, destination des exilées, fut fonctionnel à accentuer cette idée de l'enfer comme le siège extrême de l'exclusion et de la réclusion où les âmes étaient condamnées à vivre éloignées de la communauté céleste dans un état de éternel solitude et isolement.

Pour conclure, les descriptions de l'au-delà dans les *Dialogi*, la structuration de la géographie et d'une topographie plus précises, furent un instrument qui contribua pas seulement à la démonstration de l'existence de la vie après la mort, mais aussi à une tentative d'appropriation de l'économie de l'au-delà par l'église de Rome.

³⁴ *Dial. IV*, 36, 8.

Les représentations de l'enfer en VII- VIII siècle

Les représentations en VII et VIII siècle montrent un enfer décrit avec des images déjà employées dans les siècles précédents, surtout celles proposées par le pape Grégoire le Grand.

Bien que en Occident pendant le VII siècle il y eût un moment de fragmentation politique, qui frappa aussi l'église de Rome à cause des controverses de nature christologique, qui la opposèrent à Constantinople, toutefois les représentations de l'au-delà se distinguèrent par la reprise du modèle de Grégoire le Grand.

La vision plus répandue en VII siècle fut la *Visio Baronti*, objet d'analyse, tandis que pour le VIII siècle les visions de Bede le Vénérable et les visions de Wynfrith- Boniface ont été objet d'analyse.

La *Visio Baronti* fut composée en Gaule vers le 678. Le texte suit la narration du genre littéraire des visions: Barontus, un noble qui décida d'entrer en monastère, tomba malade et mourut. Toutefois, après que ses frères prièrent pour la salut de son âme, Barontus revint à la vie et narra le voyage dans l'au-delà. La description de l'enfer rappelle celles des siècles précédents : il est un lieu obscur, ténébreux³⁵. La reprise de Grégoire le Grand consiste soit dans l'organisation des pécheurs, soit dans l'allusion directe au Grégoire qui est explicitement nommé : comme affirma le pape, les coupables sont mises ensemble sur la base du péché³⁶.

Aussi le VIII siècle se caractérisa pour une reprise des modèles et images du VI siècle et, surtout, du pontife romain. Les visions plus représentatifs de cette tendance furent celle de Wynfrith- Boniface, et de Bede.

Pour ce qui concerne Boniface (675- 754), les descriptions des milieux de l'au-delà sont contenues dans l'épître envoyée à Edburge, abbesse de Thanet. Elle narre d'un moine du monastère de Wenlock, en Angleterre centre- méridionale, qui, après la mort, revint à la vie pour raconter son voyage dans l'au-delà. La vision se présente comme une reprise des motifs et des images déjà vues en Grégoire le Grand et en Grégoire de Tours, comme le fleuve et le pont. Toutefois la nouveauté en Boniface consista dans une reformulation des ces images. Le fleuve, dans l'épître de Boniface, représentait un lieu de purification, où les âmes qu'y tombèrent, subissaient une purgation des péchés pour sortir du fleuve plus

³⁵ VB. 17: « *Deinde iter agentes pervenimus ad infernum, sed non vidimus, quid intus agerentur propter tenebrarum caliginem et fulmigantium multitudinem* ».

³⁶ VB. 17: « *Tenebantur ibi superbi cum superbis, luxuriosi cum luxuriosi, periuri cum periuris, homicidis cum homicidis, invidi cum invidis, detractores cum detractoribus, fallaces cum fallacibus; gemebant, iuxta quod et sanctus Gregorius in Dialigorum exposuit* ».

limpides qu'avant³⁷. Une autre nouveauté contenue dans l'épître concerne l'interprétation de l'enfer supérieur et de l'enfer inférieur de la tradition biblique, que Boniface employa pour donner une géographie verticale au lieu de punition. L'enfer supérieur, pour sa localisation dans les parties plus profondes de la terre et pour la présence de puits qui vomissaient flammes, rassemblait à l'enfer, toutefois ne s'agit pas d'un vrai enfer, parce que les âmes, après la résurrection, auraient obtenu le *refrigerium* et le repos éternel³⁸. Dans les parties encore plus profondes de l'enfer supérieur, dans l'*imo profundo*, il y avait un autre lieu, décrit comme l'enfer, où les âmes étaient punies dans un châtement sans fin³⁹.

Dans la vision de Bede le Vénérable (673- 731), la *Visio Drythelmi*, contenue dans l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, se trouve une représentation du lieu purgatoire, décrit, comme en Boniface, avec des caractéristiques infernales. Comme les visions vues jusqu'au ce moment, aussi celle de Drythelm suit le même sujet. Drythelm, après être ressuscité, conta le voyage dans l'au-delà. Les lieux de punition et de la rétribution se trouvent respectivement à gauche et à droite, selon la tradition ancienne. Pour ce qui concerne le lieu de la punition, il est divisé en deux parties : la première est caractérisée par la présence des phénomènes atmosphériques, comme la tempête de neige, le froid et aussi le chaud⁴⁰. Les âmes arrivaient à percevoir tous ces phénomènes qui représentaient la punition. Tous les phénomènes atmosphériques donnent à la vision un réalisme bien marqué. Toutefois ne s'agissait pas de l'enfer. L'enfer, effectivement, est décrit comme un *baratrum* profond dont sortissaient les âmes, vomis vers l'haut avec un mouvement qui rappelait une éruption volcanique⁴¹.

³⁷Ep. X: « *Et tamen unaquaeque cadentium multo clarior speciosiorque de flumine in alteram ascendebat ripam, quam prius in piceum bulliens cecidisset flumen. Et unus ex beati angelis de illis cadentibus animabus dixit: "Hae sunt animae, quae post exitum mortalis vite quibusdam levibus vitiis non omnino ad purum abolitis aliqua pia miserentis Dei castigatione indigebant, ut Deo digne offerantur* ».

³⁸ Ep. X: « *Inter ea referebat se quasi in inferioribus in hoc mundo vidisse igneos puteos horrendam eructantes flammam plurimos et erumpente tetra terribilis flamma ignis volitasse et miserorum hominum spiritus in similitudine nigrarum avium per flamma plorantes et ululantes et verbis et voce humana stridentes et lugentes propria merita et praesens supplicium; condisse paululum herentes in marginibus puteorum; et iterum heulantes cecidisse in puteos. Et unus ex angelis dixit: «Parvissima haec requies indicat, quia omnipotens Deus in die futuri iudicii his animabus refrigerium supplicii et requiem perpetuam praestiturus est* ».

³⁹ Ep. X: « *Sub illis autem puteis adhuc in inferioribus et in imo profundo, quasi in inferno inferiori, audivit horrendum et tremendum et dictu difficilem gemitum et fletum lugentium animarum. Et dixit ei angelus: "Murmur et fletus, quem in inferioribus audis, illarum est animarum, ad quas numquam pia miseratio Domini perveniet, sed aeterna illas flamma sine fine cruciabit"* ».

⁴⁰ Hist. V. 12, 2: « *Cum enim vim fervoris immensi tolerare non possent, prosiliebant miserae in medium rigoris infesti; et cum neque ibi quippiam requiei invenire valerent, resiliebant rursus urendae in medium flammarum inextinguibilem* ».

⁴¹ Hist. V. 12, 3: « *At cum idem globi ignium sine intermissione modo alta peterent, modo ima baratri repeterent, cerno omnia quae ascendebant fastigia flammarum plena esse spiritibus hominum, qui instar favillarum cum fumo ascendentium nunc ad sublimiora procerentur, nunc retractis ignium vaporibus relaberentur in profunda* ».

A la fin du voyage, Drythelm aurait compris que la vallée, où les âmes subissaient la tempête de neige, était un lieu de purification, où les pécheurs auraient purgé les crimes commises en vie. En outre les mêmes âmes pouvaient abrégier la permanence dans ce lieu grâce aux prières des vivants. Par contre, l'enfer était le gouffre où les esprits impies étaient punis sans aucune possibilité de salut⁴².

Pour conclure les VII- VIII siècles se caractérisèrent pour la présence, dans les visions, des images déjà vues en VI siècle, surtout chez Grégoire le Grand. Toutefois les auteurs comme Boniface et Bede reformulèrent ces motifs pour leur donner une nouvelle interprétation à utiliser pour exhorter les hommes à la pénitence en vue de la rétribution en paradis.

⁴² Hist. V, 12, 6: « Vallis illa, quam aspexisti flammis ferventibus et frigoribus horrenda rigidis, ipse est locus in quo examinandae et castigandae sunt animae illorum, qui differentes confiteri et emendare scelera quae fecerunt, in ipso tandem mortis articulo ad paenitentiam confugiunt, et sic de corpore exeunt; qui tamen, quia confessionem et paenitentiam vel in monte habuerunt, omnes in dies iudicii ad regnum caelorum perveniunt. Porro puteus ille flammivomus ac putidus, quem vidisti, ipsum est os gehennae, in quo quicumque semel inciderit, numquam inde liberabitur in aevuum ».

Conclusions

La thèse a montré que la représentation de l'enfer fut débitrice de la tradition ancienne, de laquelle les auteurs se servirent pour donner à l'enfer l'identité d'un lieu de la punition éternelle. Une tradition, celle ancienne, bien connue aux poètes de l'antiquité tardive. La thèse a montré aussi que, bien que les représentations des premiers siècles du christianisme ne fussent pas nombreuses, toutefois la comparaison entre les sources a permis de reconstruire les représentations infernales aux quelles chaque auteur donnait une signification bien précise. Donc on peut parler des enfers au pluriel, plutôt que simplement d'enfer jusqu'au VI^e siècle, pour les différentes images proposées et qui ont rendu l'enfer un sujet qui se prêtait à nombreuses exploitations. Tels images ne se perdirent pas, mais se diffusèrent aussi en siècles successifs, pour être reformulées et adaptées à la nouvelle structure de l'au-delà, qui commença à prévoir le purgatoire.

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

Introduzione

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

L'inferno venne rappresentato con differenti modalità da coloro che se ne occuparono nei secoli compresi tra la tarda antichità e l'alto medioevo e tale varietà può

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

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

Con il V secolo le fonti letterarie ripresero dalla dottrina cristiana la concezione di un giudizio individuale che l'anima avrebbe subito immediatamente dopo la morte. Il contesto geografico in cui essa si affermò fu soprattutto il Mediterraneo. Già due secoli prima Tertulliano affermava che l'anima subito dopo la morte si recasse agli inferi dove, a seconda dei propri meriti, avrebbe ottenuto il riposo nel seno di Abramo oppure avrebbe subito una punizione e sottolineò che questi luoghi potessero costituire un'anticipazione di quelli presenti subito dopo il Giudizio Universale, ossia il paradiso e la *gehenna*. Tuttavia, questa riflessione non diede vita a una separazione del luogo della punizione *post-mortem*, sotto un punto di vista della sua geografia e della sua struttura: il seno di Abramo e l'inferno sembra condividessero lo stesso spazio, sebbene ci fosse tra entrambi una separazione definitiva, chiamata *chaos*.

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

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

Per comprendere il passaggio da una concezione classica dell'Ade come regno dei morti "neutrale" a una concezione cristiana dell'aldilà in cui le anime erano separate in base ai meriti, l'attenzione è stata rivolta in particolare all'evoluzione della sua geografia:

quando e con quali modalità essa si è realizzata? Per geografia non si intende soltanto la varietà dei paesaggi che caratterizzarono le rappresentazioni dell'aldilà, ma anche il tipo di struttura attraverso la quale l'aldilà veniva descritto: in effetti, come si vedrà la geografia dell'aldilà e dell'inferno si sono evoluti nel tempo da una struttura orizzontale a una verticale.

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

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

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

Una prima parte è dedicata alle descrizioni dell'inferno diffuse nelle fonti antiche. È una sezione utile a comprendere quanto della tradizione antica, non solo cristiana ma anche pagana, venne utilizzata come risorsa dagli autori della tarda antichità e dell'alto medioevo. Inoltre questa sezione è dedicata al differente significato di *infernus* e *gehenna* all'interno della Bibbia e alla sua ricezione nei secoli successivi. All'interno di questa prima parte è compresa anche una disamina della dottrina dell'aldilà teorizzata dai Padri della Chiesa sino a Gregorio Magno. Per comprendere l'evoluzione della concezione

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

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

come simbolo della prova della fede di ciascuno, il giardino fiorito e la costruzione della casa dorata che rappresentavano il paradiso. Modelli, appunto, che ricorrono comuni negli autori di questo periodo, come Venanzio Fortunato, Gregorio di Tours e Gregorio Magno, per esempio.

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

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

dei costumi dell'epoca, con lo scopo di rendere dipendente la gerarchia regia (Dutton 1994). Queste visioni presentano la figura dell'imperatore che, all'inferno, subisce delle punizioni. La *visio Wettini*⁴³, nella versione in versi composta da Walafrido Strabone, illustra Carlo Magno nell'atto di soffrire i castighi dell'inferno soprattutto a causa dei suoi peccati di carattere sessuale. Anche la *Visio cuiusdam pauperulae mulieris* ritrae sempre Carlo Magno tra i tormenti, così come la *Visio Karoli III* illustra Ludovico il Germanico immerso in due pozze, una di acqua bollente e l'altra di acqua fredda. Nella rappresentazione degli imperatori all'inferno penso sia stato importante il modello di Gregorio Magno il quale, come si avrà modo di illustrare, condannò il re Teoderico nell'aldilà per un mancato uso corretto della giustizia, per aver violato quelli che, secondo il pontefice, erano i saldi principi che un amministratore della giustizia doveva avere, in particolare l'accertamento dei fatti e l'uso della misericordia.

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

Fonti e metodologia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'Ade nelle fonti antiche

Il primo capitolo mostra l'influenza della cultura antica sulla costruzione delle rappresentazioni dell'aldilà cristiano. Si è sottolineato che le immagini dell'aldilà rappresentato dalla letteratura romana, da autori quali Virgilio e Ovidio, provengono da quelle della letteratura greca. Alcuni prodotti letterari romani accettarono le concezioni orfico- platoniche per riformularle e utilizzarle nel contesto dei primi secoli dell'impero romano. Virgilio, nell'Eneide, ha impiegato le teorie platoniche sull'anima e quelle riguardante il suo destino nell'aldilà: il poeta ha infatti mostrato l'immagine di un Tartaro, con i suoi paesaggi e i suoi personaggi, come un luogo della punizione eterna, dove venivano punite quelle anime che avevano ostacolato la gloria di Roma: tale rappresentazione, insieme a quella dei Campi Elisi, aveva lo scopo preciso di affermare e di celebrare l'impero romano costruito da Augusto. Al contrario, gli inferi disegnati da Ovidio con il mito della discesa nell'Ade di Orfeo, sono differenti: gli inferi sono un luogo tenebroso abitato da ombre pallide che si rivelava essere il destino inevitabile dell'uomo.

Per ciò che concerne la geografia e la topografia infernale, gli autori antichi hanno trovato ispirazione presso gli autori greci, Omero su tutti: i nomi dei fiumi infernali, così come i personaggi, hanno seguito questa tradizione.

Il cristianesimo dei primi secoli riprese i modelli antichi. Per ciò che concerne la rappresentazione degli inferi, questi si configurano come l'Ade pagano e lo *sheol* ebraico, ossia un luogo dei morti. La religione cristiana distingueva tra gli inferi, luogo temporaneo, dove le anime attendevano il Giudizio Universale, e la *gehenna*, luogo materiale caratterizzato dalla punizione eterna, dove le anime, riunite ai corpi, sopportavano un castigo eterno, quello del fuoco materiale. In effetti i primi autori cristiani tradussero la parola Ade con inferi e non crearono una geografia ben definita del momento *post-mortem*, poiché la loro attenzione era focalizzata sul Giudizio Universale e la resurrezione dei corpi: fu per questo che descrissero l'inferno come un luogo spirituale, come uno stato dell'anima, e la *gehenna* come un luogo materiale. Quest'ultima, a partire dal II secolo, trovò una descrizione più precisa all'interno delle apocalissi ebraiche e cristiane, piuttosto che nella Bibbia. Tuttavia alcuni autori cristiani disegnarono uno spazio dell'aldilà e lo divisero tra spazio riservato alle anime dei giusti, il seno di Abramo, e spazio riservato alle anime degli empi, definiti inferi: è quanto si ritrova nella parabola del povero Lazzaro e del ricco, narrata nel Vangelo di Luca.

La Bibbia è stata la fonte principalmente analizzata per comprendere le rappresentazioni dell'aldilà. Nei Vangeli di Marco, Matteo e Giovanni viene descritto il momento della resurrezione di corpi e del Giudizio Universale, dunque il destino escatologico dell'anima, mentre in quello di Luca, si è già detto, viene rappresentato il destino individuale dell'anima: mentre Lazzaro riposa nel seno di Abramo, luogo del refrigerio, il ricco viene tormentato dal fuoco in quello che nelle traduzioni latine della Bibbia successive sarebbe stato definito inferno.

Attraverso l'analisi delle fonti antiche, sia profane che cristiane, il primo capitolo ha evidenziato una varietà di termini per indicare il luoghi dell'aldilà: Ade, Tartaro, Campi Elisi, per la cultura classica; *sheol* per la cultura ebraica; inferi, *gehenna*, seno di Abramo per quella cristiana. Se lo *sheol* indica un luogo neutro, senza una distinzione tra anime pie e malvagie, l'uso delle parole seno di Abramo e inferi indica una distinzione tra le anime in base ai loro meriti all'interno della religione cristiana.

Infine, l'influenza di modelli antichi è possibile rintracciarla anche nella scelta della localizzazione dei luoghi dell'aldilà. Sia nella letteratura greco-romana, sia in quella cristiana si ritrova impiegata la retorica della destra e della sinistra per indicare, rispettivamente, la parte dove risiedevano i giusti (paradiso e Campi Elisi) e quella dove venivano puniti gli empi (Tartaro e *gehenna*).

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

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

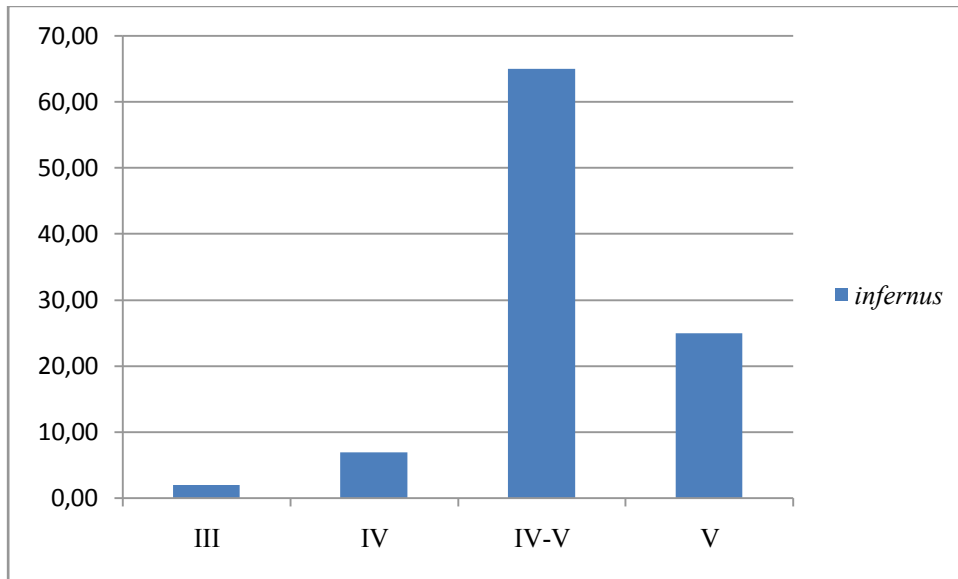


Grafico 1: *infernus* tra i secoli III-V

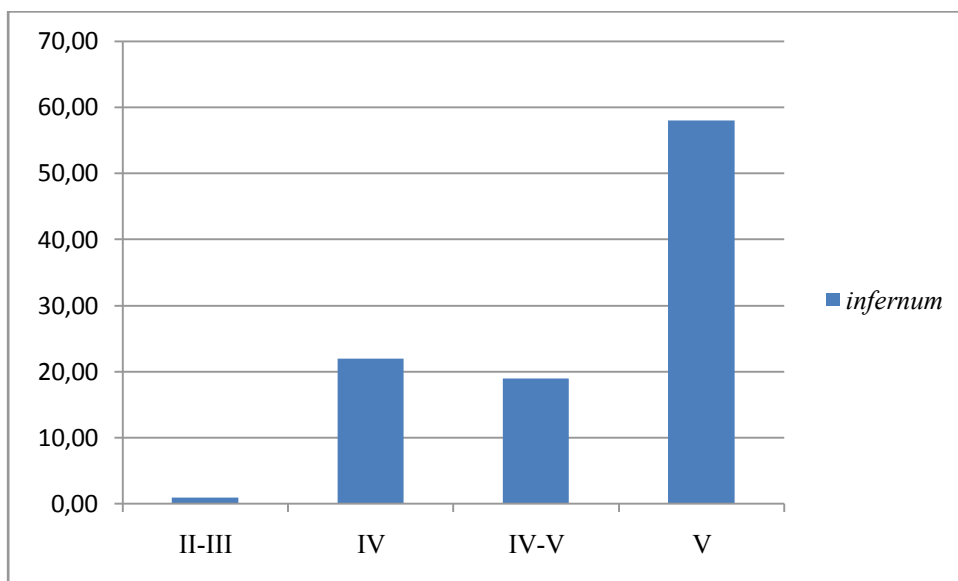


Grafico 2: *infernum* tra i secoli III- V

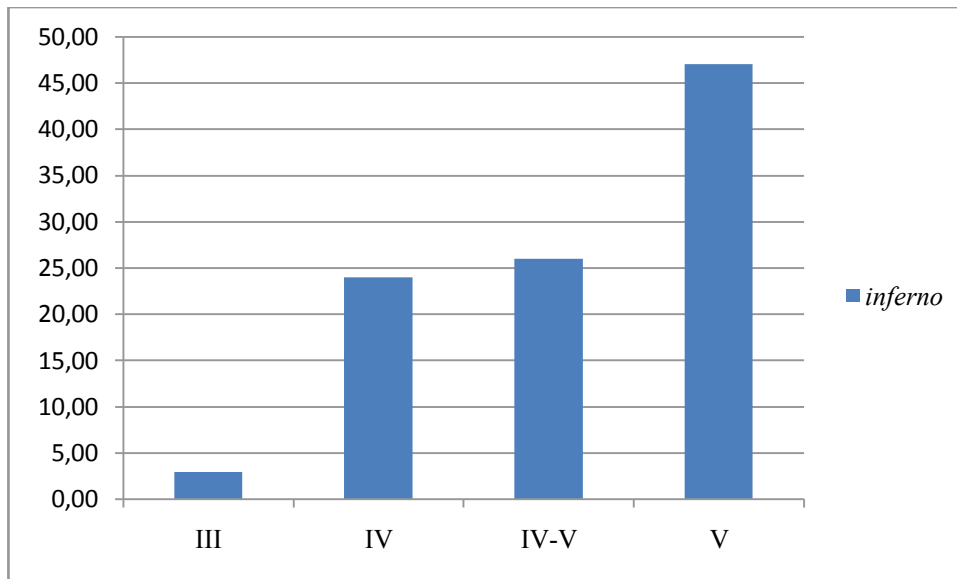


Grafico 3: inferno tra i secoli III -V

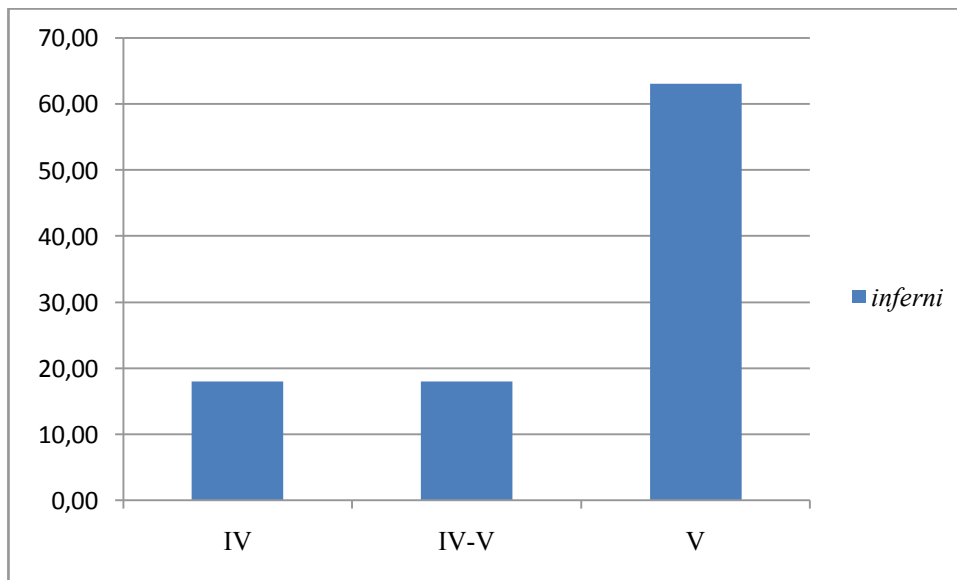


Grafico 4: inferni tra i secoli IV- V

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

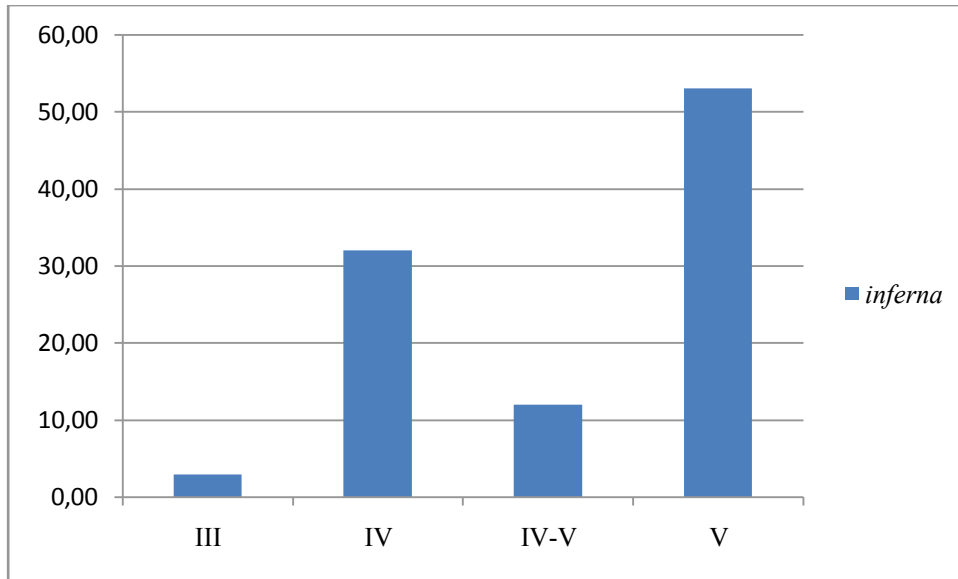


Grafico 5: *inferna* tra i secoli III -V

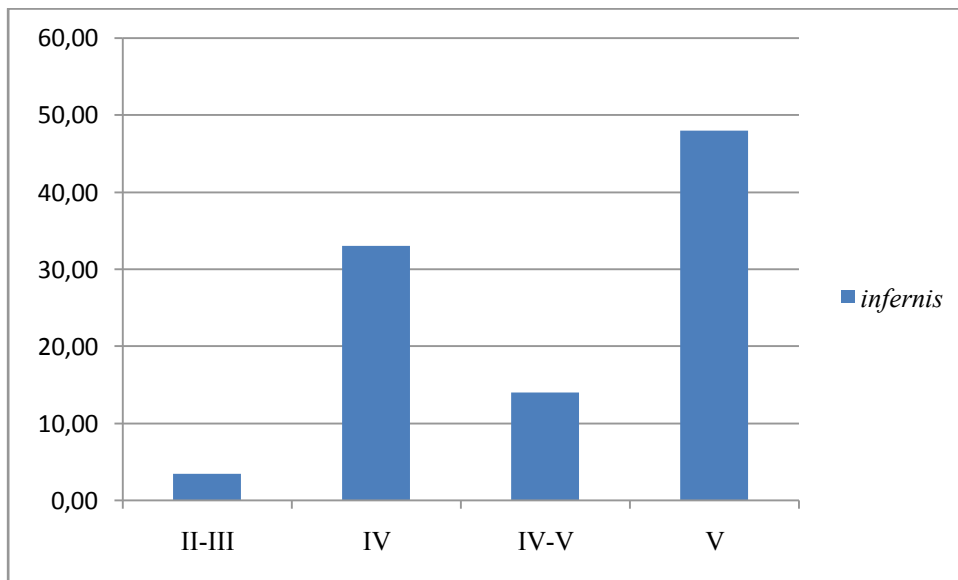


Grafico 6: *infernis* tra i secoli III - V

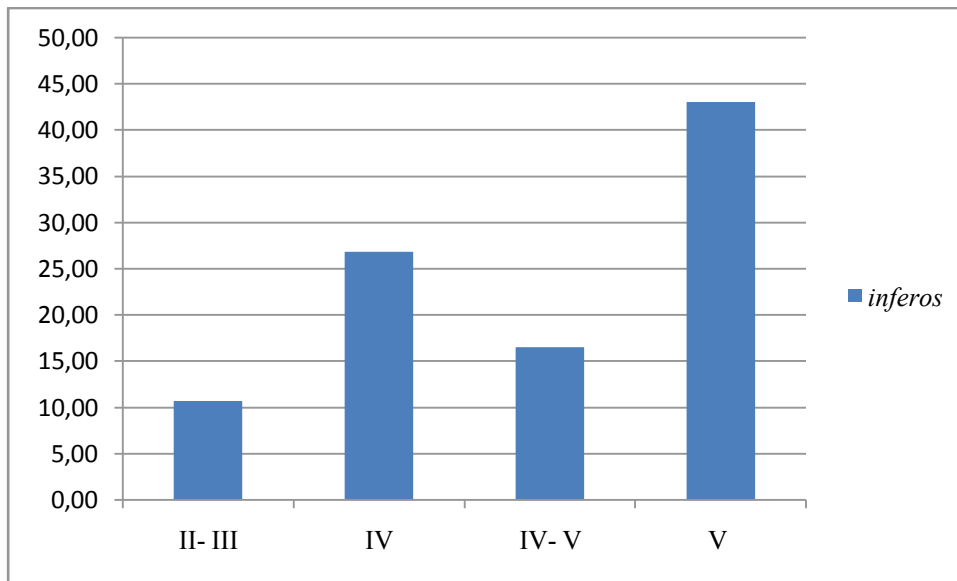


Grafico 7: l'espressione *apud inferos* tra i secoli III -V

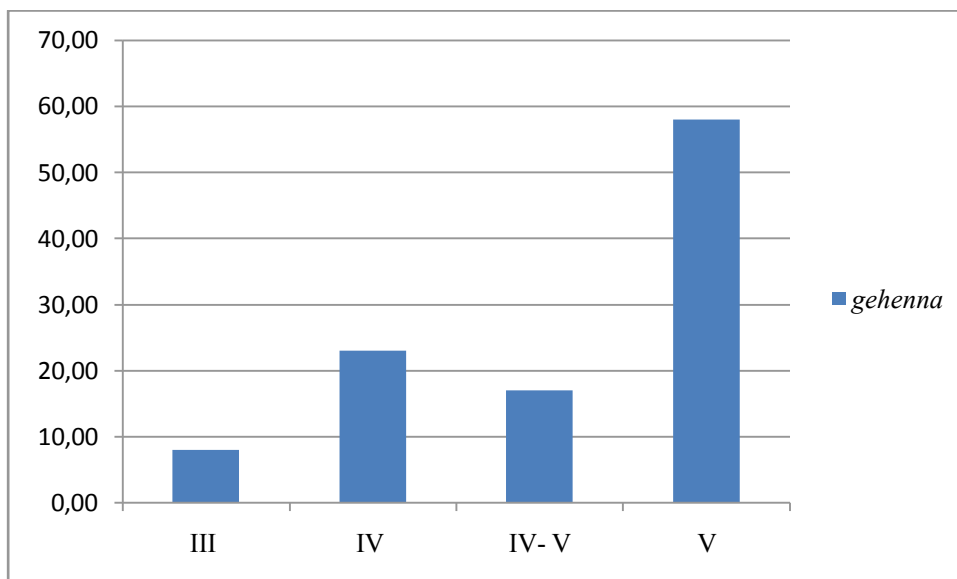


Grafico 8: la *gehenna* tra i secoli III- V

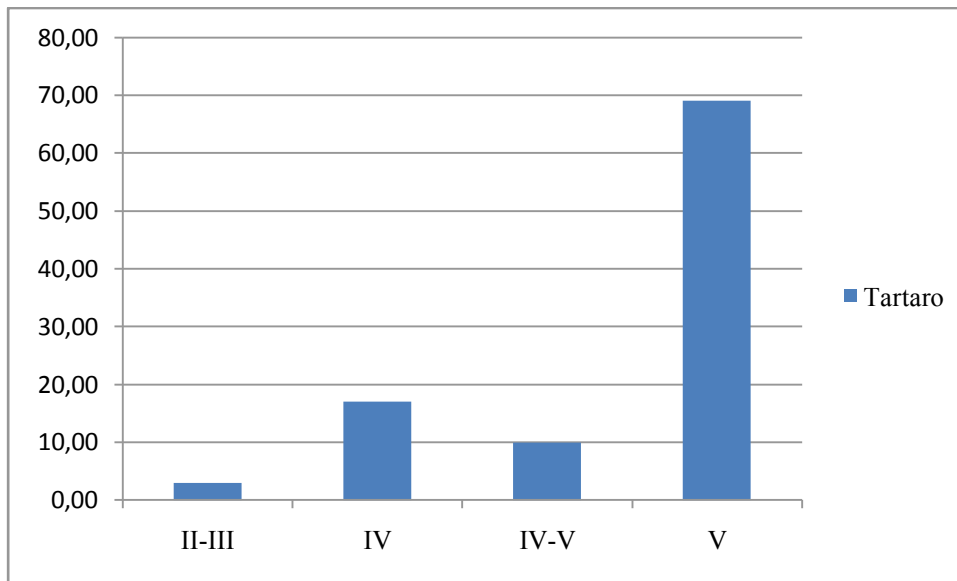


Grafico 9: il Tartaro tra i secoli III - V

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

Tabella 1: traduzione del termine Αδης nell'Antico Testamento⁴⁴

⁴⁴ www.bibindex.info/fr/biblical/list/correspondence

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

Tabella 2: traduzione del termine Αδης nel Nuovo Testamento⁴⁵

⁴⁵ www.bibindex.info/fr/biblical/list/correspondence

I grafici e le tabelle, costruite a partire da un'analisi lessicale della terminologia *infernus- a- um, apud inferos, Tartarus, gehenna*, come venne impiegata tra i secoli III e V d. C. (ricerca lessicale effettuata attraverso l'uso delle banche dati della Latin Library Text del sito www.brepols.net e www.bibliindex.fr), mostrano l'evoluzione del termine inferno.

I grafici sottolineano che a partire dalla fine del IV secolo il termine *infernus* si diffuse al singolare al posto del plurale *inferi*, maggiormente utilizzato nei secoli precedenti. Soltanto l'espressione *apud inferos* è attestata al 10% tra i secoli II e III (grafico 7), mostrando una percentuale più elevata rispetto ai termini *infernus* o *infernium* fermi a meno del 5% (grafici 1- 2), e *inferni* e *inferna* fermi a meno del 3% (grafici 4- 5) nello stesso periodo.

Per ciò che riguarda il termine al singolare inferno, cominciò a essere impiegato sistematicamente a partire dalla fine del IV secolo. Il V secolo rappresenta il culmine di questo impiego in tutte le sue declinazioni: se il termine *infernus* è attestato al 25,3% (grafico 1), le espressioni *infernium, inferno*, e il genitivo *inferni* sono attestati al 58% (grafico 2), al 47% (grafico 3), al 63% (grafico 4). Anche il termine Tartaro si dimostra ben conosciuto durante questo arco cronologico: la sua conoscenza è dimostrazione di utilizzo come sinonimo di inferno.

Le tabelle mostrano, infine, che il termine inferno si presentò come una traduzione del plurale *inferi*: in effetti, Girolamo, quando tradusse la versione della Vulgata, rese i termini Ade e *inferi* con inferno, i primi impiegati nella versione dei Settanta e nelle *Veteres*, le più antiche traduzioni della Bibbia in latino (tabelle 1- 2).

Durante i secolo II e IV, nelle opere dei Padri della Chiesa, si ritrova una riflessione sul destino dell'anima immediatamente dopo la morte, benché fosse preponderante l'attenzione per il destino escatologico dell'anima. Secondo Tertulliano le anime, durante un soggiorno provvisorio agli *inferi*, potevano ottenere o il riposo nel seno di Abramo, oppure subire una punizione agli *inferi*, nell'attesa del giudizio finale - quando Dio avrebbe deciso la destinazione finale, paradiso o *gehenna* – delle anime riunite ai corpi⁴⁶. La concezione dell'aldilà, degli *inferi* e del Giudizio Universale, rimase pressoché la stessa tra

⁴⁶ *De an*, VII, 1: « *Dolet apud inferos anima cuiusdam et punitur in flamma et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat solarium roris* » ; lo stesso concetto è definito anche nell'*Adversus Marcionem*, dove l'autore parla del riposo nel seno di Abramo e della punizione agli *inferi* come un'anticipazione della sentenza del giudizio finale: *Adv. Marc.* IV, 34, 14: « *Cur non capiat sinum abrahe dici temporale aliquod animarum fidelium receptaculum in quo iam delinietur futuri imago ac candida quaedam utriusque iudicii prospiciatur?* »

i Padri della Chiesa. Ciò che cambiava era l'utilizzo che questi autori facevano del regno dell'oltretomba.

Per ciò che concerne la geografia degli inferi e una strutturazione, si nota che era già presente una divisione tra anime malvagie e pie. Benché Tertulliano avesse localizzato, nell'*Adversus Marcionem*, il seno di Abramo *sublimiorem inferi*⁴⁷, ossia più in alto degli inferi, sembra che affermasse che il seno di Abramo non si trovasse presso i cieli del paradiso. Anche Girolamo ritenne gli inferi comprendessero sia il seno di Abramo che gli inferi, intesi come sede della punizione⁴⁸.

I grafici hanno mostrato anche come i Padri della Chiesa veicolassero la conoscenza dell'inferno. L'uso di espressioni come *profund* inferni*, *voragin* inferni*, *ign* inferni*, *supplic* inferni*, mostra che gli inferi venivano rappresentati come un luogo profondo situato nelle parti più profonde della terra, come una voragine dove i peccatori scontavano la loro pena. Tuttavia si presentava ancora come un luogo provvisorio da cui era possibile salvarsi dopo un passaggio nel fuoco purgatorio.

L'inferno venne impiegato in senso metaforico: rappresentava il peccato o l'esistenza in cui versava il genere umano. L'immagine del figlio di Dio che scendeva agli inferi per liberare le anime incatenate fu spesso impiegata nelle opere dei Padri della Chiesa. Un'altra immagine utilizzata fu l'associazione tra l'inferno e la prigione. il confronto tra gli inferi e il carcere, e la condizione delle anime incatenate in un luogo oscuro e tenebroso, ha permesso di mostrare non solo una descrizione di questo come di un buio luogo infernale ma anche il suo carattere temporaneo, dove le anime attendevano il Giudizio Universale.

Con il V secolo, l'idea della punizione all'inferno si accentuò e le sue descrizioni si fecero più vivide e realistiche. Il sacco di Roma del 410 e gli stanziamenti dei barbari furono interpretati come segnali di una fine del mondo vicina. Dunque gli autori cominciarono a riflettere sul destino dell'anima che si sarebbe realizzato già subito dopo la morte per esortare i cristiani a ottenere il paradiso e, allo stesso, per mostrare loro i rischi delle pene infernali.

⁴⁷ *Adv. Marc.*, IV, 34, 13: «*Eam itaque regionem, sinum dico Abrahe, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praeberere animabus iustorum*».

⁴⁸ *In Osee*, III, 14,15: «*Mors est quo anima separatur a corpore; infernus, locus quo animae recluduntur, sive in refrigerio, sive in poenis, pro qualitate mortuorum*».

Le rappresentazioni infernali nel V secolo

Durante il V secolo avvenne quella trasformazione dell'inferno da sede dei morti temporanea a sede della punizione che anticipava quanto si sarebbe manifestato al momento del giudizio finale. Questa trasformazione è stata dimostrata attraverso l'analisi della *Visio Pauli*, di alcune opere di Agostino e dell'omelia *Ad monachos* di Fausto di Riez.

La *Visio Pauli* è un testo redatto in greco, probabilmente in ambienti egiziani, verso il III secolo. A partire dai secoli successivi ha conosciuto ampia diffusione grazie alle traduzioni in copto, armeno, slavo, ma soprattutto in latino. La versione più antica in latino (L1), la più vicina all'originale, è stata trasmessa da due manoscritti del IX secolo e dell'XI secolo. La visione narra di un viaggio nell'aldilà di Paolo che fu condotto fino al terzo cielo e, infine, a visitare le regioni dell'inferno. La *Visio Pauli* è uno dei primi testi che presenta una rappresentazione dell'inferno, descritto attraverso l'utilizzo delle immagini della tradizione antica: l'inferno, infatti, si trova all'estremità dell'Oceano (come nell'Odissea), ed è caratterizzato dalla presenza di tenebre (oltre a un nutrito gruppo di anime di peccatori che scontano il castigo dei loro peccati), in antitesi con il paradiso, descritto come un luogo dove risplende la luce. Lo spazio è organizzato secondo un movimento da Nord verso Ovest: nella parte settentrionale sono rappresentati i fiumi di fuoco (elemento che si ritroverà di continuo anche nei secoli a venire) e le pozze dove sono puniti i peccatori. L'Occidente è caratterizzato dal fuoco e la neve (altro elemento che si ritroverà da Beda nell'VIII secolo, con un significato di purificazione). In questa ultima zona dell'inferno sono punite le anime di coloro che hanno commesso il peccato più grave, ossia negare la resurrezione dei corpi.

Con Agostino (354- 430) la riflessione sull'aldilà si fece più complessa. Il vescovo di Ippona meditò sulla posizione del seno di Abramo. Nell'epistola 164 a Evodio, Agostino affermò che, dal momento che nelle Sacre Scritture non era scritto che il seno di Abramo poteva trovarsi presso gli inferi, si doveva concludere che il seno di Abramo dovesse trovarsi tra i cieli del paradiso⁴⁹. Inoltre, per Agostino era inconcepibile che la sede del

⁴⁹Ep. CLXIV, 7: «*Quod si nusquam in divinis auctoritatibus legitur, non utique sinus ille Abrahe, id est secretae cuiusdam quietis habitatio, aliqua pars inferorum esse credenda est*»; la stessa idea si ritrova anche in *De gen. lit* XII, 34, 65: «*Quanto magis ergo post hanc vitam etiam sinus ille Abrahe paradus dici potest, ubi iam nulla temptatio, ubi tanta requies post omnes dolores vitae huius. Neque enim et lux ibi non est propria et sui generis*».

riposo potesse trovarsi agli inferi⁵⁰. Dunque il vescovo di Ippona concepì l'idea della punizione all'inferno, così come l'idea dell'inferno come sede del male, anche metaforico. Questa doppia visione venne impiegata anche nei sermoni al popolo: Agostino mostrò la situazione del ricco all'inferno e di Lazzaro nel seno di Abramo anche per esortare l'uditorio alle elemosine verso i poveri. Tra i numerosi sermoni, il numero 41 del dopo 400 spiega l'idea secondo la quale l'inferno è visto come un luogo organizzato in più livelli, dove il ricco viene scaraventato sino alle parti più profonde di esso⁵¹.

La rappresentazione dell'inferno come un luogo tenebroso e punitivo è contenuta anche nella predicazione di Fausto di Riez (400- 490/495), abate del monastero di Lérins e vescovo di Riez. Nella omelia numero 36 intitolata *Ad monachos* Fausto espose la sua visione della condizione dell'anima dopo la morte, mostrando una riflessione sull'inferno, concepito come un luogo privo di luce, dove l'anima incatenata viveva in uno stato di esiliata, privata ed esclusa dalle ricompense del paradiso⁵².

Dunque, sia da un punto di vista lessicale, sia dal punto di vista della predicazione, si può affermare che il V secolo sia stato il secolo durante il quale l'inferno ha acquisito una identità più precisa del luogo della punizione eterna.

⁵⁰ *Ep. CLXIV, 7: «Quamquam in his ipsis tanti magistri verbis, ubi ait dixisse Abraham: inter nos et vos chaos magnum firmatum est; satis, ut opinor, appareat non esse quamdam partem, et quasi membrum inferorum, tantae illius felicitatis sinum».*

⁵¹ *Serm. XLI, 5: «Grande enim pondus illum divitem ad inferna perduxit, et sarcina gravis usque ad ima depressit».*

⁵² *Om. XXXVI, 4: «Quid erit: cum apparitoribus mortis per hunc vastum aerem separari et per semitas tenebrarum abduci trans diem coeperit, et nequaquam remeabile iter agere per fines illos ubi ipsa lux deficit? Cum peregrina ubique anima, comitante malorum suorum tristi agmine, viderit se per extremas mundi oras in illud inane ac vacuum cadere de mundo, atque illud magnum chaos, quod vitae mortisque regionem discernit, intrare, et vitales auras naturae ipsius exsul amittere? Cum, rebus humanis “vale” ultimum dicens, mortem ante se habens et vitam post se relinquens, in illud horrendum et vix oculis attingendum pertrahetur profundum, diversis avaritiae ac malitiae catenata criminibus, quantum perdidit pretium tantum exceptura supplicium?».*

L'inferno nelle rappresentazioni del VI secolo: Aratore e Venanzio Fortunato

Per il VI secolo sono stati oggetto di studio tre autori: Aratore, Venanzio Fortunato e Gregorio Magno (del quale si è trattato in un capitolo separato).

In Aratore e Venanzio Fortunato l'inferno è proposto in chiave metaforica e per rappresentarlo i due autori hanno impiegato dei modelli e delle immagini appartenenti sia alla tradizione cristiana che profana.

L'*Historia Apostolica* del poeta Aratore (Liguria 480- Roma *post* 544), composta nel 544 e recitata in pubblico presso la chiesa di san Pietro in Vincoli a Roma, mostra l'associazione tra l'inferno e l'eresia. Effettivamente l'opera fu redatta durante un periodo di tensioni tra la chiesa di Roma e quella di Costantinopoli, tensioni che furono un seguito di quelle verificatesi dopo l'incompleta adesione ai canoni del concilio di Calcedonia del 451 e che hanno permesso la diffusione di eresie, su tutte il monofisismo.

L'uso delle immagini della tradizione antica, così come l'impiego delle idee della tradizione cristiana, hanno permesso una costruzione interessante dell'inferno nel testo di Aratore. Egli definisce l'inferno come un *haereticus lacus*⁵³, per rimarcare l'associazione tra il luogo delle tenebre e l'eresia, così da veicolare il significato negativo di quest'ultima. E allo stesso tempo Aratore impiegò immagini della tradizione cristiana come la discesa di Cristo agli inferi per sottolineare il ruolo della chiesa di Roma contro la diffusione di tesi eterodosse e il suo primato nei confronti della sede orientale⁵⁴.

L'utilizzo della tradizione profana e cristiana per la costruzione dell'inferno è ben mostrata nell'episodio di Eutico che si addormentò su una finestra e cadde⁵⁵: l'episodio della caduta è descritta come una caduta all'inferno. Aratore utilizzò l'avvenimento narrato negli Atti degli Apostoli che parla, in modo sintetico, della morte e della resurrezione di Eutico grazie a Paolo⁵⁶. Aratore riformulerà la narrazione degli Atti per renderla più complessa e strutturata: l'episodio divenne l'episodio della caduta di Eutico all'inferno. Per la descrizione di quest'ultimo, Aratore si servì anche della poesia classica, come l'*Eneide*: « *Maesto sonuera tumultu/ atria concurrir gemitu miserata frequenti/ turba videre locum,*

⁵³ HA. II, vv. 611- 612: «*Cum tamen haeretico nigredine plenus Averni/ polluitur quicumque lacu.*»

⁵⁴ HA. I, vv. 4- 7: «*Creator(.) dignatus ut ima /tangeret inferni, non linquens ardua caeli, /soluit ab aeterna damnatas nocte tenebras / ad Manes ingressa dies.*»

⁵⁵ HA. II, 37.

⁵⁶ Atti 20, 9: «*Sedens autem quidam adulescens nomine Eutyclus super fenestram cum mergeretur somno gravi disputante diu Paulo eductus somno cecidit de tertio cenaculo deorsum et sublatur est mortuus.*»

*qui funere tristis acerbo/ laetitiam facturus erit*⁵⁷». I termini *tumultu* e *gemitu*, già impiegati da Virgilio, sembrano conferire una connotazione infernale al luogo in cui Eutico cadde: in effetti egli finì all'inferno come i versi successivi rimarcano: «*Sic Euticus ergo, / prima parte cadens, inferni perditus oris/ haesit vacuus ratione ferarum / coepit habere locum*»⁵⁸.

Anche Venanzio Fortunato (Treviso 530- Poitiers 614) impiegò i modelli della tradizione antica per la costruzione dell'inferno. E come in Aratore, nella poesia di Venanzio l'inferno divenne l'occasione per sottolineare il ruolo dei vescovi della chiesa della Gallia. Ho analizzato due poemi che mostrano due rappresentazioni dell'inferno: la prima fu utilizzata allo scopo di rimarcare la funzione dei vescovi, appunto; mentre la seconda fu indirizzata agli aristocratici del regno franco e che sottolinea l'importanza delle elemosine.

In generale Venanzio descrisse l'inferno con dei termini simili all'Ade rappresentato da Virgilio, ossia come un luogo dalle porte indistruttibili⁵⁹; come un luogo tetto e tenebroso dove le anime sono incatenate nell'attesa del Cristo il Salvatore⁶⁰.

Il primo poema analizzato è il numero 9 del IV libro delle Belles Lettres pubblicato da Marc Reydellet. È dedicato al vescovo Felice di Nantes (549- 582) e mostra un parallelismo tra l'azione di quest'ultimo contro il paganesimo e la vittoria di Cristo contro l'inferno. Grazie all'utilizzo della tradizione antica il poeta definì l'inferno come *tristia Tartara*, che furono sconfitti da Cristo: in effetti i versi mostrano l'azione del Redentore alla stregua di una battaglia contro il nemico, l'inferno⁶¹. L'immagine della paura del Tartaro di fronte all'azione di Cristo fu impiegata anche da Aratore⁶². L'inferno è presentato come un *chaos* - un altro prestito dall'antichità - le cui tenebre e la notte, la *taetra pallida noctis*, sono in antitesi con la luce diffusa da Dio⁶³.

Nell'epitaffio a Vilitute (IV, 26) l'inferno è rappresentato come un fiume, un *nigra Tartara* in memoria dell'antichità classica.

⁵⁷ HA. II, vv. 781- 783

⁵⁸ HA. II, vv. 815- 818.

⁵⁹ Vita Martini, I, v. 1- 5: «*Stygis omnipotens adamantina claustra revellit*»; Aen., VI, v. 552, p. 63: «*Adamante columnae*».

⁶⁰ Poem. X, 11, vv. 7- 10: «*Ecce dies, in quo Christus surrexit ab imo, infernae legis rumpere vincla potens, / quando et victorum lacrimantia milia solvit / et revomunt multos Tartara fracta viros*».

⁶¹ Poem. III, 9, vv. 31- 38: «*Namque triumphanti post tristia Tartara Christo / Undique fronde nemu, gramina flore favent. / Legibus inferni oppressis super astra meantem / Laudant rite Deum lux, polus, arua, fretum*».

⁶² HA. I, vv. 178- 183: «*Pavidis resplenduit umbris, / pallida regna petens propria quem luce coruscum / non potuit fuscare chaos, fugere dolores. / Infernus tunc esset timet nullumque coercens / in se poena redit. Nova tortor ad otia languet / Tartara maesta gemunt quia vincula cuncta quiescunt*».

⁶³ Poem. III, 9, vv. 61- 64: «*Tristia cesserunt infernae vincula legis / expavitque chaos luminis ore premi. / Depereunt tenebrae Christi fulgore fugatae / Et tetrae noctis pallia crassa cadunt*».

Vilitate mori di parto e, poiché ella fece donazioni ai poveri, risiedeva in paradiso. Al contrario, coloro che si fossero mostrati avari sarebbero stati destinati all'inferno, descritto come un fiume di fuoco, un *flammiger amnis*, che castiga i peccatori senza possibilità di tregua⁶⁴. L'inferno si presenta, pertanto, come una minaccia di una *damantio memoriae* permanente che si sarebbe ripercossa anche nell'aldilà e fu impiegata dal poeta per esortare l'aristocrazia alla donazione di beni ai poveri.

Per concludere si è visto che la costruzione dell'inferno in Aratore e Venanzio Fortunato fu effettuata attraverso un *mélange* di immagini e modelli che rimontano alla tradizione profana e cristiana. Degli esempi che hanno aiutato a mostrare un uso dell'inferno non soltanto come una metafora della condizione umana, ma anche come un vero luogo dell'aldilà che doveva impressionare il pubblico che ascoltava le declamazione delle loro opere.

Il VI secolo si presenta come un momento importante per la definizione dell'inferno, perché, come si vedrà, gli autori, su tutti Gregorio Magno, impiegarono le immagini specifiche per costruire una geografia definita dell'inferno.

⁶⁴ *Poem.*. IV, 26, vv. 107- 112: «*Spe vacui paleae similes mittentur in ignes,/pascendis flammis fit caro nostra cibus./Vivant ad poenas aeterno ardente camino;/ut cruce gravius, mors mala non moritur./Ne fessi recreent animas longo igne crematas/porrigit, heu nullas flammiger amnis aquas*».

Le descrizioni dell'inferno nell'opera di Gregorio Magno

La produzione letteraria di Gregorio Magno (590- 604) permette di analizzare la struttura dell'aldilà poiché approfondisce il momento immediatamente successivo alla morte. Attraverso la narrazione delle visioni sull'aldilà nei *Dialogi*, Gregorio dimostra che l'anima dopo l'uscita dal corpo subisce un castigo, se peccatrice, o riceve una retribuzione se degna. Effettivamente il libro IV dei *Dialogi* fu scritto per rispondere alle teorie piuttosto diffuse, soprattutto in Oriente, secondo cui l'anima, dopo la morte, viveva in uno stato letargico, non ricevendo né una retribuzione, né una punizione.

Le visioni del IV libro dei *Dialogi* mostrano un aldilà molto complesso e ben rappresentato anche grazie all'uso di elementi e di immagini molto diffuse all'epoca e che sarebbero state impiegate nei secoli successivi: in effetti Gregorio Magno sarebbe stato l'autore più impiegato per le descrizioni dell'inferno del VII e VIII secolo.

Le descrizioni dell'inferno sono contenute nei racconti che narrano dei viaggi nell'aldilà e che fanno parte della "letteratura dell'aldilà": secondo questo genere letterario, di cui Gregorio è considerato il fondatore, i protagonisti dopo una morte apparente viaggiano nell'aldilà e nei suoi regni, il paradiso, l'inferno, e il purgatorio, con lo scopo di raccontare ciò che hanno visto e per esortare i viventi alla penitenza.

Nelle storie di Gregorio Magno le rappresentazioni dell'inferno confermano una tendenza già vista in Aratore e Venanzio Fortunato ossia l'utilizzo della tradizione antica e contemporanea, soprattutto quest'ultima. Il papa la impiegò in due modi: la prima per la definizione della topografia infernale, la seconda per la localizzazione dell'inferno nel complesso delle isole Eolie, in Sicilia.

La topografia dell'aldilà è ben illustrata al capitolo 37 che narra il viaggio di un soldato nell'oltretomba. Egli vide un fiume tenebroso e puzzolente, dove erano puniti i peccatori⁶⁵, e un ponte che aveva la funzione di prova: le anime meritevoli riuscivano ad attraversare il ponte per raggiungere il giardino fiorito, ossia il paradiso; al contrario, le anime malvagie, non riuscendoci, cadevano nel fiume, ossia l'inferno⁶⁶. Al di là del ponte c'era un giardino dove le anime in veste bianca costruivano una casa in mattoni d'oro. La casa rappresenta la realizzazione della chiesa celeste, una continuazione di quella terrestre,

⁶⁵ *Dial. IV, 37, 8: «Aiebat enim, sicut tunc res eadem etiam multis innotuit, quia pons erat, sub quo niger atque caligosus foetoris intolerabilis nebulam exhalans fluvius decurrebat».*

⁶⁶ *Dial. IV, 37, 10: «Haec vero erat in praedicto ponte probatio, ut quisquis per eum iniustorum vellet transire, in tenebroso foetentique fluvio laberetur, iusti vero, quibus culpa non obsisteret, securo per eum gressu ac libero ad loca amoena parvenirent».*

rappresentata dalla chiesa di Roma⁶⁷. Il ponte, il fiume e la costruzione della casa dorata sono immagini che gli autori del VI secolo impiegarono. Il fiume si ritrova in Venanzio Fortunato, come già visto, e in Gregorio di Tours nell'*Historiarum libri X*: la differenza tra il pontefice e il vescovo di Tours sta nel fatto che la narrazione del primo non presenta la descrizione delle punizioni e la loro organizzazione in base ai meriti, presenti, invece, nel secondo⁶⁸. Anche quella del ponte è un'immagine impiegata da Gregorio di Tours nella narrazione della stessa visione: tuttavia quest'ultimo, per spiegare la difficoltà nell'attraversare il ponte, ricorre alla caratteristica della strettezza che impedisce ai peccatori di giungere in paradiso⁶⁹.

Se per la descrizione dell'inferno sono state impiegate delle immagini ben conosciute alla tradizione contemporanea a Gregorio Magno, per la localizzazione dell'inferno nelle isole Eolie, il papa ricorse alla tradizione cristiana.

Gregorio localizza l'inferno in Sicilia in due racconti: il primo, al capitolo 31, narra della morte di Teoderico che, trasportato da Simmaco e papa Giovanni I, fu scaraventato all'interno della *vulcani olla* dell'isola di Vulcano, vicino a Lipari⁷⁰; il secondo si trova al capitolo 36 che racconta di due anime, quella di Stefano e di Eumorfio, che avrebbero dovuto essere condotte in Sicilia dove si trovava l'ingresso infernale⁷¹. Gregorio descrive la Sicilia con queste parole: « *Quod vero se ad Siciliam duci testatus est, quid sentiri aliud potest, nisi quod prae ceteris locis in eius terrae insulis eructuante igne tormentorum ollae patuerunt? Quae, ut solent narrare qui noverunt, laxatis cotidie minibus excrescunt, ut mundi termino propinquante, quanto certum est illuc amplius exurendos collegi, tanto et eadem tormentorum loca amplius videantur aperiri* »⁷². Le isole della Sicilia sono considerate come l'ingresso dell'inferno, poiché là si sarebbero aperte le bocche dei tormenti. E mano a mano che la fine del mondo si avvicina, queste bocche si ingrandiscono per accogliere le anime dei peccatori.

⁶⁷ *Dial.* IV, 37, 8- 9: «*Transacto autem ponte amoena erant prata atque virentia, odoriferis herbarum floribus exornata, in quibus albatorum hominum conventicola esse videbantur. Tantisque in loco eodem odor suavitatis inerat, ut ipsa suavitatis fragrantia illic deambulantes habitantesque satiare; Ibi mansiones diversorum singulae magnitudine lucis plenae. Ibi quaedam mirae potentiae aedificabatur domus, quae aureis videbatur leterculis construi, sed cuius esset non potuit agnoscere*».

⁶⁸ *Hist.* IV, 33: «*Ipsae quoque referre erat solitus, ductum se per visum ad quoddam flumen igneum, in quo ad una parte litoris concurrentes populi ceu apes ad alvearia mergebantur; et erant alii usque ad cingulum, alii vero usque ascellas, nonnulli usque mentum, clamantes cum fletu se vehementer aduri*».

⁶⁹ *Hist.* IV, 33: «*Erat enim et pons super fluvium positus ita angustus, ut vix unius vestigii latitudinem recipere possit. (...)De hoc enim ponte praecipitabitur, qui ad distringendum commissum gregem fuerit repertus ignavus; qui vero strenuus fuerit, sine periculo transit et inducitur laetus in domum quam conspicis ultra*».

⁷⁰ *Dial.* IV, 31.

⁷¹ *Dial.* IV, 36, 8.

⁷² *Dial.* IV, 36, 12.

Per localizzare l'inferno in Sicilia, Gregorio impiegò la tradizione cristiana antica e contemporanea. Nell'*Apologeticum* di Tertulliano, l'autore dimostrò l'esistenza del fuoco materiale della *gehenna* attraverso l'esempio del fuoco dei vulcani, senza tuttavia nominare la Sicilia⁷³. Minucius Felix (autore vissuto nel III secolo), nell'*Octavius* impiegò l'esempio dell'Etna e del Vesuvio alla stessa maniera di Tertulliano, dunque per giustificare l'esistenza del fuoco eterno della *gehenna*⁷⁴. Ma è Agostino che rappresenta la tradizione dei Padri della Chiesa più vicina a Gregorio: il vescovo di Ippona nel *De civitate Dei* compì un paragone tra il fuoco dei vulcani siciliani e il fuoco materiale con lo scopo di dimostrare come il fuoco della *gehenna* non consumava i corpi che bruciava: « *Quidam notissimi Siciliae montes, qui tanta temporis diuturnitate ac vetustate usque nunc ac deiceps flambi aestuant atque integri perseverant, satis idonei testes sunt non omne, quod ardet, absumi et anima indicat non omne, quod dolere potest, posse etiam mori: quid adhuc a nobis rerum poscuntur exempla, quibus doceamus non esse incredibile, ut hominum corpora sempiterno supplicio*⁷⁵ ». Tuttavia Agostino non cita le isole Eolie, quanto i vulcani siciliani in generale. Un'altra fonte che forse poteva essere conosciuta a Gregorio è una lettera di Cassiodoro del 507 /511 che condannava il curiale Giovino a una relegazione perpetua nell'isola di Vulcano, la stessa dove venne gettato Teoderico. Nella lettera di Cassiodoro l'isola di Vulcano è descritta come un inferno, grazie all'uso di un linguaggio lessicale proprio della sfera dell'aldilà⁷⁶: « *Careat proinde patrio foco cum exitiabili victurus incendio, ubi viscera terrae non deficiunt cum tot saeculis augite concumantur. Flamma liquide ista terrena, quae alicuius corporis imminutione nutritur, si non absumit, extinguitur: ardet continue inter undas medias montis quantitas indefecta, nec imminuit quod resolvi posse sentitur, scilicet quia naturae inextricabilis potentia tantum cremanti cauti bus reponit quantum illi vorax ignis ademerit. Nam quemadmodum saxa incolumia permanerent si semper inadiuvata decoquerent? Potentia liquide divina sic de contrariis rebus miraculum facit esse perpetuum ut palam consumpta occultissimis instauret aumenti quae vult temporibus stare diuturnis. Verum, cum et alii montes motibus vaporatis exaestuent, nullus similis appellatione censetur: aestimandum quia gravius*

⁷³ *Apol.* XLVIII, 15: «*Adeo manent montes semper ardentis, et qui de caelo tingitura, alius est, ut ullo iam igni ecinerescat: hoc erit testimonium ignis aeterni, hoc exemplum iugis iudicii poenam nutrientis*».

⁷⁴ *Oct.* XXXV: «*Illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit. Sicut ignes fulminum corpora tangunt nec absumunt, sicut ignes Aetnaei montis et Vesuvii montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur: ita poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inxesa corporum laceratione nutritur*».

⁷⁵ *De civ. Dei* XXI, 4, 1; *supra*, pp. 122- 123.

⁷⁶ *Ep.* III, 47.

succenditur qui Vulcani nomine nuncupatur ». Con una terminologia che rimandava al campo semantico dell'inferno, lo scopo dell'autore fu quello di mostrare una ripercussione del crimine commesso dal curiale anche nell'aldilà.

Il papa ricorse anche ad altri aspetti per rimarcare l'idea della localizzazione dell'inferno nella superficie terrestre e per mostrare la condizione delle anime. Le isole Eolie sono state una destinazione d'esilio durante l'antichità. Non è escluso, dunque, che Gregorio abbia utilizzato l'istituzione giuridica dell'esilio per sottolineare la situazione di marginalizzazione delle anime che all'inferno avrebbero vissuto in una condizione di eterna esclusione dalle gioie del paradiso. Nel caso delle anime di Stefano e Eumorfio, inoltre, è interessante notare che esse dovevano essere condotte da Roma in Sicilia con una barca: «*Ecce navis parata est ut ad Siciliam duci debeamus*»⁷⁷. Il parallelismo tra la condanna all'esilio sembra più evidente, poiché da un luogo urbano come Roma, che rappresentava la legittima e buona comunità cristiana, le anime sarebbero state trasportate presso le isole Eolie, luogo in preda alle eruzioni vulcaniche e, per questo motivo, dalla natura incontrollabile. Lo spostamento da Roma, sede della Chiesa, in Sicilia, destinazione degli esiliati, è funzionale ad accentuare l'idea dell'inferno come la sede estrema dell'esclusione e della reclusione dove le anime erano condannate a vivere lontane e allontanate dalla comunità celeste in uno stato di eterna solitudine e isolamento.

Per concludere, le descrizioni dell'aldilà nei *Dialogi*, la definizione di una geografia e di una topografia più precise furono uno strumento che contribuì non solo alla dimostrazione dell'esistenza della vita dopo la morte, ma anche a un tentativo di appropriazione dell'economia dell'aldilà dalla chiesa di Roma.

⁷⁷ *Dial. IV, 36, 8.*

Le rappresentazioni dell'inferno nel VII- VIII secolo

Le rappresentazioni nel VII e VIII secolo mostrano un inferno descritto con delle immagini già impiegate nei secoli precedenti, in particolare di quelle già proposte da Gregorio magno che diviene il modello principale.

Benché in Occidente durante il VII secolo si assistette a un momento di frammentazione politica che colpì anche la chiesa di Roma a causa delle controversie di natura cristologica, tuttavia le rappresentazioni si distinsero per l'accettazione di un modello comune, quello di Gregorio Magno.

La visione più diffusa nel VII secolo fu la *Visio Baronti*, oggetto di analisi, mentre per l'VIII secolo sono state prese in considerazione le visioni narrate da Wynfrith-Bonifacio e da Beda il Venerabile.

La *Visio Baronti* fu composta in Gallia verso il 678. Il testo segue la narrazione del genere letterario delle visioni: Baronto, un nobile che decise di entrare in monastero, cadde malato e morì. Tuttavia, dopo che i suoi fratelli pregarono per la salvezza della sua anima, Baronto ritornò in vita e narrò il viaggio nell'aldilà. La descrizione dell'inferno richiama quelle dei secoli precedenti: è un luogo oscuro e tenebroso⁷⁸. La ripresa di Gregorio Magno consiste sia nell'organizzazione dei peccatori, sia nell'allusione diretta al pontefice che viene esplicitamente nominato: come viene affermato nei *Dialogi*, i colpevoli sono raggruppati insieme sulla base del peccato⁷⁹.

Anche l'VIII secolo si caratterizza per una ripresa dei modelli del VI secolo. Le visioni più rappresentative di questa tendenza furono quelle di Wynfrith- Bonifacio e di Beda.

Per quel che riguarda Bonifacio (675- 754), le descrizioni degli ambienti dell'aldilà sono contenute nell'epistola inviata a Edburga, badessa di Thanet. La lettera narra di un monaco del monastero di Wenlock in Inghilterra centro- meridionale che, dopo la morte, ritornò alla vita per raccontare il suo viaggio nell'aldilà. La visione si presenta come una ripresa delle immagini già viste in Gregorio Magno (e anche in Gregorio di Tours), come il fiume e il ponte. Tuttavia la novità in Bonifacio consistette in una riformulazione di queste immagini. Il fiume, nell'epistola di Bonifacio, rappresenta un luogo di purificazione, dove

⁷⁸ VB. 17: «*Deinde iter agentes pervenimus ad infernum, sed non vidimus, quid intus agerentur propter tenebrarum caliginem et fulmigantium multitudinem*».

⁷⁹ VB. 17: «*Tenebantur ibi superbi cum superbis, luxuriosi cum luxuriosi, periuri cum periuris, homicidis cum homicidis, invidi cum invidis, detractores cum detractoribus, fallaces cum fallacibus; gemebant, iuxta quod et sanctus Gregorius in Dialigorum exposuit*».

le anime che vi cadevano, subivano una purgazione dai peccati per uscire più pulite e limpide di prima⁸⁰. Un'altra novità contenuta nell'epistola riguarda l'interpretazione dell'inferno superiore e dell'inferno inferiore tramandata dalla tradizione biblica, che Bonifacio applica per donare una geografia verticale all'inferno. L'inferno superiore, per la sua localizzazione nelle parti più profonde della terra e per la presenza di bocche che vomitano fiamme, sembra l'inferno, tuttavia non si trattava dell'inferno vero e proprio, poiché dopo la resurrezione le anime riunite ai corpi avrebbero ottenuto il refrigerio e il riposo eterno⁸¹. Nelle parti ancora più profonde dell'inferno superiore, nell'*imo profundo*, vi era un altro luogo, descritto come l'inferno, dove le anime erano punite in un castigo senza fine⁸².

Nella visione di Beda il Venerabile (673- 731), la *Visio Drytelmi*, contenuta nell'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, si trova una rappresentazione del luogo purgatorio, descritto, come in Bonifacio, con delle caratteristiche infernali. Come le visioni viste sino ad ora, anche quella di Dritelmo segue lo stesso canovaccio. Dritelmo, dopo essere resuscitato, racconta il viaggio nell'aldilà. I luoghi della punizione e della retribuzione si trovano rispettivamente a sinistra e a destra, secondo la tradizione antica. Per ciò che riguarda il luogo della punizione, esso è diviso in due parti: la prima è caratterizzata dalla presenza dei fenomeni atmosferici, come la tempesta di neve e il caldo⁸³. Le anime riescono a percepire tutti questi fenomeni atmosferici, che danno alla visione un realismo ben marcato e che rappresentano la punizione. Tuttavia non si tratta dell'inferno. Questo è descritto con altri termini: è un *baratrum* profondo da cui escono le anime, lanciate verso l'alto con un movimento che ricorda un'eruzione vulcanica⁸⁴.

⁸⁰ Ep. X: «*Et tamen unaquaeque cadentium multo clarior speciosiorque de flumine in alteram ascendebat ripam, quam prius in piceum bulliens cecidisset flumen. Et unus ex beati angelis de illis cadentibus animabus dixit: "Hae sunt animae, quae post exitum mortalis vite quibusdam levibus vitiis non omnino ad purum abolitis aliqua pia miserentis Dei castigatione indigebant, ut Deo digne offerantur"*».

⁸¹ Ep. X: «*Inter ea referebat se quasi in inferioribus in hoc mundo vidisse igneos puteos horrendam eructantes flammam plurimos et erumpente tetra terribilis flamma ignis volitasse et miserorum hominum spiritus in similitudine nigrarum avium per flamma plorantes et ululantes et verbis et voce humana stridentes et lugentes propria merita et praesens supplicium; consedissee paululum herentes in marginibus puteorum; et iterum heulantes cecidisse in puteos. Et unus ex angelis dixit: «Parvissima haec requies indicat, quia omnipotens Deus in die futuri iudicii his animabus refrigerium supplicii et requiem perpetuam praestiturus est»*».

⁸² Ep. X: «*Sub illis autem puteis adhuc in inferioribus et in imo profundo, quasi in inferno inferiori, audivit horrendum et tremendum et dictu difficilem gemitum et fletum lugentium animarum. Et dixit ei angelus: "Murmur et fletus, quem in inferioribus audis, illarum est animarum, ad quas numquam pia miseratio Domini perveniet, sed aeterna illas flamma sine fine cruciabit"*».

⁸³ Hist. V. 12, 2: «*Cum enim vim fervoris immensi tolerare non possent, prosiliebant miserae in medium rigoris infesti; et cum neque ibi quippiam requiei invenire valerent, resiliebant rursus urendae in medium flammarum inextinguibilem*».

⁸⁴ Hist. V. 12, 3: «*At cum idem globi ignium sine intermissione modo alta peterent, modo ima baratri repeterent, cerno omnia quae ascendebant fastigia flammarum plena esse spiritibus hominum, qui instar*

Alla fine del viaggio, Dritelmo avrebbe compreso che la valle, dove le anime subivano la tempesta di neve, era un luogo di purificazione, dove i peccatori avrebbero purificato i crimini commessi in vita. Inoltre le stesse anime potevano abbreviare la permanenza in questo luogo grazie alle preghiere dei viventi. Per contro, l'inferno era una voragine dove le anime empie erano punite senza alcuna possibilità di salvezza⁸⁵.

Le visioni del VII- VIII secolo si caratterizzarono per la presenza, nelle visioni, delle immagini già viste nel VI secolo, soprattutto quelle proposte in Gregorio Magno. Tuttavia autori come Bonifacio e Beda reinterpretarono questi motivi per dargli una nuova interpretazione da utilizzare per esortare gli uomini alla penitenza in vista della retribuzione.

favillarum cum fumo ascendentium nunc ad sublimiora procerentur, nunc retractis ignium vaporibus relaberentur in profunda».

⁸⁵ *Hist. V, 12, 6: «Vallis illa, quam aspexisti flammis ferventibus et frigoribus horrenda rigidis, ipse est locus in quo examinandae et castigandae sunt animae illorum, qui differentes confiteri et emendare scelera quae fecerunt, in ipso tandem mortis articulo ad paenitentiam confugiunt, et sic de corpore exeunt; qui tamen, quia confessionem et paenitentiam vel in monte habuerunt, omnes in dies iudicii ad regnum caelorum perveniunt. Porro puteus ille flammivomus ac putidus, quem vidisti, ipsum est os gehennae, in quo quicumque semel inciderit, numquam inde liberabitur in aevuum».*

Conclusioni

In conclusione la tesi ha cercato di mostrare che le rappresentazioni dell'inferno furono debitrice anche della tradizione antica, della quale gli autori si servirono per donare all'inferno l'identità di luogo della punizione eterna. Una tradizione, quella antica, molto conosciuta ai poeti dell'antichità tardiva. La tesi ha inoltre mostrato che, sebbene le rappresentazioni dei primi secoli del cristianesimo non fossero molto numerose, tuttavia il confronto tra le fonti di differente tipologia ha permesso di ricostruire le rappresentazioni dell'inferno alle quali ciascun autore dava un significato ben preciso. Dunque si può parlare di inferni al plurale per questo periodo ricco di cambiamenti, piuttosto che semplicemente di inferno, almeno sino al VI secolo, appunto per le differenti immagini proposte e che hanno reso l'inferno un argomento che si prestava a numerose strumentalizzazioni. Tali immagini non si persero ma si diffusero anche dopo il VI secolo per essere rielaborate e adattate alla nuova struttura dell'aldilà, che cominciò a comprendere anche il purgatorio.