

Dalla morte dei cristiani ai riti della morte cristiana. Il tema del trapasso nei secoli III-X

di Luigi Canetti

I fondamenti testuali e concettuali

Ristabilire e disciplinare i confini tra la vita e la morte: è questa la cifra del messaggio cristiano e della sua eredità alla cultura europea. Il cristianesimo antico rivoluzionò il rapporto tra i vivi e i morti, articolando in forme complesse e di non facile divulgazione tra i credenti le soglie e le forme di interferenza tra la vita e la morte. Si potrebbe sostenere che la nuova religione, per la sua intrinseca connotazione storica, inventò ossia “ritrovò” e diede forma e coerenza all’aldilà, poiché conferì tempo e spazio, e dunque gerarchie e confini, all’universo dei morti proiettandolo sull’orizzonte etico e religioso e facendone dunque l’esito e il compimento ultimo di questa vita. Il cristianesimo si presentava come religione di un Dio incarnato, che ha sofferto e subito la morte e ha riscattato l’uomo dalla condizione mortale, risorgendo dai morti e ponendosi come “caparra” per la resurrezione dei suoi eletti; un “primogenito dei dormienti” (1 Corinzi, 15,20; Colossesi, 1,18) ossia di coloro che, a differenza dei reprobati, condannati alla morte eterna, meriteranno tale ricompensa operando secondo carità e giustizia seguendo il modello del Cristo.

La condanna delle credenze folkloriche nel ritorno dei morti in forma spettrale risaliva perlomeno ad Agostino (354-430). Ma le soglie tra la vita e la morte restarono sempre assai permeabili, specialmente nel momento del trapasso; e le facoltà sensitive e predittive dell’anima, come vedremo più avanti, si acuivano proprio *in articulo mortis*.

“Per me vivere è Cristo e morire un guadagno”: così Paolo di Tarso, nella *Lettera ai Filippesi* (1,21), enuncia il paradosso cristiano del morire come nuova vita in Cristo e con Cristo. La vita del cristiano è, del resto, una morte quotidiana (1 Corinzi, 15,31), secondo una massima che, a partire dal IV secolo, diventerà uno dei fondamenti della perfezione monastica (Atanasio, *Vita di Antonio*, 89). “Morte in Cristo” significa morte al peccato, rinascita alla vera vita, ed è quindi metafora di conversione come pentimento, cifra dell’adesione alla nuova fede. Il rito di accesso alla comunità dei credenti, il battesimo, fin dal II secolo, nella scia di un altro luogo paolino (*Romani*, 6,3-4), è una morte mistica e una rinascita in Cristo, rievocata dal simbolismo liturgico della triplice immersione. Il martirio, a sua volta, verrà ben presto definito come secondo battesimo e lavacro definitivo dai peccati, anche per

quanti non abbiano ricevuto quello con l'acqua. I morti in Cristo dormono "nel sonno della pace" (Carletti, 1986, p. 78) e i loro corpi riposano nel *koimeterion*, il 'dormitorio', da cui il nostro cimitero (Rebillard, 1993; 2003); quel sonno anticipa il conseguimento della pienezza di vita gloriosa dopo il giudizio ultimo. L'associazione strettissima tra il battesimo e la morte sembra ancora riflettersi, in età carolingia, nella grave condanna morale e penitenziale inflitta ai genitori – specie le madri adultere, monache o laiche – dei bambini morti, talvolta assassinati prima del battesimo, perciò destinati all'inferno. Teodulfo di Orléans (c. 750-821) considera il prete ritardatario nel battezzare un bambino malato e defunto corresponsabile della dannazione eterna dell'anima del fanciullo, di cui risponderà nel giorno del giudizio (Tréffort, 1996, pp. 40-41).

I morti in Cristo non sono dunque da compiangere: di qui la secolare polemica ecclesiastica contro le manifestazioni clamorose del cordoglio e del lutto (De Martino, 1958; Di Nola, 1995b): un tema di cui le pagine di grandi intellettuali e vescovi come Gregorio di Nissa (335-394) (*Vita di Macrina*, 25) e Agostino (*Confessioni*, IX, 12, 29-30) ci offrono una complessa gamma di affetti e di remore nell'alveo di antiche prassi funerarie.

La nuova escatologia, che peraltro conoscerà una lunga gestazione e una controversa definizione (la dottrina cattolica del Purgatorio come terzo luogo dell'aldilà si fisserà soltanto nel XII secolo: Le Goff, 1981; Carozzi, 1994), non riuscirà mai del tutto a sradicare le concezioni pagane e folkloriche della *malamorte* come morte violenta o anzitempo. Quelle credenze riusciranno perfino a innervare la nozione popolare di martirio, giustificandovi il potere terapeutico attribuito alle reliquie martiri (Canetti, 2002, pp. 32-42). D'altra parte, la paura della morte non era certo sparita fra i cristiani; addirittura, molti autori, tra IV e V secolo, la prendono in carico riportandola al centro delle preoccupazioni pastorali (Rebillard, 1994): debolezza, questa, indegna del saggio, e quindi del vero cristiano, secondo Ambrogio (c. 340-397), erede della tradizione etico-filosofica dello stoicismo, per la quale l'individuo è pienamente libero e responsabile di fronte all'alternativa razionalmente garantita fra salvezza e dannazione eterna. La morte dunque è un fatto positivo, che dev'essere accolto con serenità d'animo come parte del progetto divino relativo all'uomo e alla sua storia: entrata nel mondo a seguito del peccato di Adamo, non va intesa come il castigo inflitto ai suoi discendenti a seguito della caduta, bensì come il rimedio efficace che Dio offre per porre termine alle pene di questa vita, le quali sono esse stesse la punizione che il genere umano ha attratto su di sé a seguito della caduta. Anche la paura del giudizio è dunque espressione di una cattiva o imperfetta coscienza morale.

Per Agostino, invece, e almeno in parte per i molti predicatori latini del V secolo, in un clima sociale e culturale rapidamente mutato negli anni che preludono alla caduta dell'impero romano d'Occidente, la paura della morte costituisce un sentimento spontaneo, legato alla debolezza connaturata alla condizione umana, e del quale i pastori devono tener conto. Il volontarismo elitario di Ambrogio poteva prestarsi facilmente a confortare la convinzione, diffusa tra i seguaci di Pelagio (c. 355-c. 425) e combattuta tenacemente da Agostino, secondo cui l'uomo, libero dal

fiatello del peccato originale come causa prima della sua condizione mortale, potesse salvarsi con le sue sole forze. Opponendosi alle dottrine tese a giustificare un'ecclesiologia della perfezione (con i pelagiani, dunque, anche i donatisti), il vescovo d'Ippona incarna più di ogni altro la nuova etica della discontinuità. Con fine sensibilità psicologica e attenzione delle esigenze pastorali del suo tempo, Agostino accoglie, come parte del piano divino per la salvezza dell'uomo, la naturale paura della morte anche nei suoi aspetti fisiologici. La paura è il sintomo di un'oscura coscienza, avvertita dal corpo umano, di una rottura antropologica decisiva: la caduta di Adamo esprime precisamente la fine di quella condizione edenica di immortalità di cui l'uomo, creato mortale, godeva prima che il peccato entrasse nel mondo. La morte, allora, come il peccato e, ancor più, l'attitudine a peccare, che nemmeno il battesimo riesce a cancellare in maniera definitiva, è il segno di un'imperfezione di cui l'uomo deve prendere atto confessandosi ogni giorno peccatore. Ma anche così egli non ha alcuna garanzia di ricevere quella grazia salvifica, che la giustizia terrena, per quanto conforme alle leggi divine, non potrà mai garantirgli. La paura del giudizio, allora, lungi dal rappresentare, come per Ambrogio, il sintomo di una cattiva coscienza, è già in se stessa il primo atto di un processo di conversione che non si esaurisce nella pratica sacramentale della penitenza.

Come si spiega un tale mutamento di prospettiva? Certo, la fine delle persecuzioni, all'inizio del IV secolo, non era stata senza conseguenze nell'atteggiamento cristiano di fronte alla morte e aveva potuto smussare una sua declinazione eroica, con venature suicidarie, di sfida all'ordine costituito (Bowersock, 1995). Ma tra la svolta costantiniana e Agostino intercorrono almeno due generazioni. Il rifiuto della sovrapposizione tra l'*ethos* filosofico del sapiente e l'ideale cristiano di salvezza può allora intendersi come il sintomo della difficoltà e della necessità di connotare in termini più netti, e in qualche modo alternativi rispetto a un'alterità pagana di cui si dovevano ristabilire i confini, l'essenza della nuova religione in una società che, avendola perseguitata per due secoli, l'accoglieva ora al proprio centro facendone lo strumento ideale per corroborare il potere politico ed ecclesiastico. Senza indulgere alla vecchia idea storiografica di un abbassamento delle aspettative di perfezione cristiana indotta dalla cristianizzazione di massa, si può pensare a uno sforzo di interazione e di integrazione tra i portavoce ufficiali della chiesa e le più ampie aspettative dei fedeli. L'epigrafia funeraria cristiana, per la sostanziale omogeneità sociologica dei suoi committenti rispetto al linguaggio dei predicatori e – cosa ben più sorprendente – a quello degli ancor numerosi pagani colti che richiedevano o erano in grado di leggere i *carmina epigraphica*, ci offre la prova che il nuovo vocabolario agostiniano della morte cristiana era molto più vicino a quello degli epittafi coevi (e quindi del loro ambiente sociale e culturale) rispetto a quanto non lo fosse quello di Ambrogio e della precedente generazione di intellettuali cristiani (Rebillard, 1994).

Il trapasso, tra angeli e demoni

Sempre al vescovo d'Ipbona dobbiamo una geniale riflessione sulla difficoltà di concepire e definire lo stato dei morenti e la natura del trapasso. La morte fisica, istituita come prezzo del peccato, è dolorosa per tutti da sopportare, poiché strappa il nesso vitale e naturale tra corpo e anima, e appare dura e intollerabile anche la sola coscienza di tale processo. Se però la morte viene affrontata con pietà e giustizia, essa può diventare motivo di gloria per quanti sono destinati a risorgere (*La città di Dio*, XIII, 6). Del resto, la morte accettata per testimoniare Cristo, quella dei martiri, vale a rimetterne i peccati e ad evitare dunque la *seconda morte*, quand'anche non siano stati purificati dal battesimo (XIII, 7). La morte dei santi è dunque *preziosa*, come recita il salmista, proprio perché in essa, generandosi un frutto di giustizia, si vede bene il nuovo uso cui ora viene destinato ciò che prima fu istituito come pena del peccato. Il martire, dunque, conquista la palma della giustizia perché è disposto ad accettare qualcosa della morte per non subirla tutta intera ovvero affinché non sopraggiunga la seconda, che è eterna (XIII, 8). Per coloro che già sono morti, si può dire invece che la morte è cattiva per i malvagi e buona per i giusti e che le loro anime si trovano rispettivamente in uno stato di afflizione e di pace: uno stato che dopo la resurrezione dei corpi si trasformerà in morte e in vita eterna.

Ma allora, si chiede Agostino (XIII, 9), il tempo in cui le anime sono ormai separate dai corpi e già sperimentano gioia e afflizione, come dev'essere considerato, nella morte o dopo la morte?

Se è dopo la morte, non la morte che è passata ma la vita che viene dopo è un bene o un male per le anime. La morte era un male per esse quando la subirono come esperienza penosa e angosciante del morire. Ma in che senso la morte ormai trascorsa può ritenersi un bene o un male se non c'è più? A guardare le cose con più attenzione non è morte quella che genera in coloro che stanno morendo sentimenti penosi e opprimenti. Finché essi sono coscienti vivono, e se ancora vivono si deve dire che si trovano *prima* della morte e non *nella* morte. Essa, nel momento in cui sopraggiunge, cancella la percezione angosciata del suo avvicinarsi. È dunque difficile spiegare perché definiamo morenti coloro che ancora non sono morti ma, vivendo, sono sconvolti dal tormento della morte incombente. Si dice però giustamente che stanno morendo perché quando arriva la morte che li sovrasta sono considerati morti e non morenti. Solo chi vive può dirsi morente: benché si trovi al limite della vita – e di lui si dice infatti sta rendendo l'anima – un individuo, se non è ancora privo dell'anima, è in vita. È al tempo stesso nella morte e nella vita, e tuttavia è ancora in vita perché l'anima è nel corpo, e non è ancora nella morte perché non ha ancora abbandonato il corpo; e quando lo avrà lasciato anche allora non sarà nella morte ma dopo la morte. Non è nemmeno possibile dire quando uno è nella morte. Non ci sarà dunque alcun morente se non possono coesistere morente e vivente. Finché l'anima è nel corpo non si può negare che sia un vivente. E se lo si vuole considerare morente, poiché il suo corpo si prepara a morire e nessuno può

essere contemporaneamente vivente e morente, non saprei dire quando uno è vivente.

Il fatto è, prosegue Agostino, che tutto avvicina e prepara la morte fin da quando cominciamo a vivere in questo corpo mortale. La vita è una corsa costante verso la morte, che sia lunga o breve non importa; tutti iniziamo a morire dal momento in cui la morte inizia ad agire in noi ossia dalla nascita; la morte, dunque, non fa che completare ciò che già faceva (XIII, 10). L'uomo, trovandosi in un corpo morente, più che vivente, non è mai nella vita; oppure si trova, insieme, nella vita e nella morte. Ma se, una volta sottratta del tutto la vita, l'uomo non è più nella morte, quando si troverà davvero nella morte, se non quando vive? Quando dunque l'uomo può dirsi davvero morente, ossia nella morte, se egli può essere soltanto vivo o morto? Precisarlo appare tanto arduo quanto definire il presente nello scorrere del tempo: "Si cerca il presente e non si trova poiché non esiste uno spazio attraverso cui si passi dal futuro al passato" (XIII, 11, 1). Se quelli che sono nel sonno li possiamo chiamare "dormienti", quelli che languono "languenti", quelli che soffrono "dolenti", non si possono invece dire "morenti" quelli che, prima di risorgere, si trovano nella morte (del corpo). La via d'uscita dall'*impasse* linguistica sta nella possibilità che ci è data di declinare la seconda morte, il più grave di tutti i mali, quella che non ha a che fare con la separazione dell'anima dal corpo, bensì con la definitiva riunificazione di entrambi nella pena eterna. "In quello stato non ci saranno uomini prima e dopo la morte, ma sempre nella morte, perciò mai viventi, mai morti, ma morenti senza fine. L'uomo non conoscerà, nella morte, uno stato peggiore di quello in cui la morte stessa sarà senza morte" (XIII, 11, 2).

La riflessione agostiniana verrà poi filtrata al Medioevo latino dai compilatori e dai predicatori dei secoli VI-VII, che punteranno soprattutto sulle pene che attendono quanti si presentano all'appuntamento decisivo senza essersi emendati dai propri peccati; per converso, le anime dei giusti vengono accolte e trasportate in cielo dagli angeli. Isidoro di Siviglia (c. 560-636), nella scia dell'antica concezione dello strappo dell'anima dal corpo, definisce la morte come *morso* (*Etimologie*, XI, 2, 31). La paura della morte la provano anche i giusti, e il trapasso – riecheggiando anche qui un patrimonio di credenze che oggi sappiamo risalire perlomeno all'antico Egitto e alla Mesopotamia (Ciampini e Verderame, in questo volume) – è accompagnato dalla presenza di spiriti avversi e malvagi o benevoli e protettori, ormai senz'altro diavoli e angeli, a seconda della condotta di vita del morente (*Sentenze*, III, 62). Richiamando uno dei luoghi ormai divenuti topici per giustificare i differenti destini nell'aldilà, la parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro (*Luca*, 16,22), il conterraneo Giuliano di Toledo (c. 622-690) afferma che gli angeli sono presenti ad accogliere le anime che si separano dai corpi e ad introdurle nella sede dei giusti (*Pronostico delle realtà ultime*, I, 10 ss.). Inoltre, sostiene ancora Giuliano riecheggiando Agostino, è preferibile la morte tra i cani del povero che ha fede rispetto a quella del ricco miscredente tra la porpora e il bisso. Non bisogna dunque temere il genere di morte ma il luogo in cui morendo andremo a finire.

Gli angeli con funzione psicagogica sono già attestati, in ambiente africano, all'inizio del III secolo, in uno dei testi più antichi e affascinanti della letteratura martiriale (*Passione di Perpetua e Felicità*, 11). La morte gloriosa del martire ossia la sua nascita al cielo veniva inoltre rappresentata come una vittoria sul diavolo (4,3-10; 10,6-15). Così, la presenza dei demoni a ghermire e minacciare il moribondo sul letto di morte diventerà ben presto uno dei temi più sfruttati dall'agiografia e dalla letteratura degli *exempla*. Un precedente illustre, ma ancora isolato, si trova nella celebre descrizione degli ultimi istanti di vita di san Martino di Tours († 397), il quale, prima di spirare ed essere accolto *nel seno di Abramo*, scaccia il diavolo (*cruenta bestia*) che non trova nulla da imputargli (Sulpicio Severo, *Lettera III*, 16). Nel VI secolo, il monaco Emiliano, morente in odore di santità, viene smascherato dalla chiaroveggenza di un asceta di passaggio, che lo vede ghermito dal demone della lussuria e lo esorcizza *in extremis* salvandone l'anima (Cirillo di Scitopoli, *Vita di Eutimio*, 24). Nella Borgogna del Mille, l'improvvisa comparsa di "un omuncolo dall'aspetto tenebroso" ai piedi del letto annuncia al monaco devoto, che poi avrebbe descritto la terrificante visione, la sua prossima dipartita dal mondo (Rodolfo il Glabro, *Storie*, V, 2). Del resto, l'angoscia dell'anima dei peccatori che in punto di morte non erano più in grado di redimersi, assediati com'erano dagli spiriti malvagi, era un tema su cui anche Gregorio Magno (590-604) aveva insistito più volte nei suoi scritti (*Omelie sui Vangeli*, II, 39, 4). Il grande papa aveva narrato molti casi, a lui noti per conoscenza diretta o testimonianza di prima mano, di apparizioni di demoni e angeli (talvolta anche dei santi Apostoli e della Vergine) al capezzale dei morenti (*Dialoghi*, IV, 19, 3; 40, 4; I, 12, 2; IV, 12-14. 18. 20). Un bambino morente, malgrado la disperazione di un padre che non l'aveva mai dissuaso dalla pessima abitudine alla bestemmia, non essendosi pentito viene afferrato dai demoni e condotto all'inferno (IV, 19).

La lotta tra angeli e demoni per la contesa dell'anima prosegue nell'aldilà ri elaborando un tema mitologico antichissimo (van Uytfanghe, 1987, pp. 241-242; Dinzelbacher, 1989): attraverso gli scritti di Origene (185-254) e l'apocrifia *Apocalisse di Paolo*, verrà trasmesso all'agiografia cristiana fin dai testi fondativi di questo genere letterario (Atanasio, *Vita di Antonio*, 66). La lussureggiante letteratura alto-medievale delle visioni orchestra poi, con mille variazioni, il tema della psicomachia, suffragandolo, a volte, con l'espedito narrativo del morto redivivo che, in stato di estasi, contempla l'altrui purgazione o punizione infernale ovvero il giardino di pace dei giusti o ancora, presidiato da angeli e santi, scampa al giudizio di condanna, secondo un archetipo risalente perlomeno al famoso sogno di san Girolamo (Ciccarese, 1987; Carozzi, 1994). Secondo i *Gesta* composti in età carolingia, il buon re Dagoberto, legato e trascinato dai diavoli *ad Volcania loca*, viene però salvato *in extremis* da una schiera di santi (Tabacco, 1989, p. 134).

Secondo Gregorio Magno, la pietà divina dispone che alcune anime, dopo la morte, possano ritornare nei corpi per breve tempo, così da raccontare ai vivi quanto hanno visto dei supplizi infernali e delle gioie del Paradiso (*Dialoghi*, IV, 37, 2). Una coeva leggenda, testimoniata dal suo omonimo vescovo di Tours e destinata a enorme fortuna anche al di fuori della cristianità, racconta di sette martiri sepolti

vivi in una grotta nei pressi di Efeso durante la persecuzione di Decio, nel 250. Costoro si risvegliano per breve tempo negli anni l'imperatore Teodosio II (401-450) e possono certificare ai dubbiosi la veridicità della resurrezione dei corpi (Avezzù, 2002). Contrariamente al motivo del morto apparente che ritorna in vita dopo aver compiuto un viaggio estatico nell'aldilà, in questo caso la morte è reale, anche se il ritorno in vita è pur sempre di breve durata e funzionale alla pedagogia dei fini ultimi. La drammaticità di queste esperienze, al di là dei ricorrenti schemi letterari, non può essere sottovalutata e sembra trovare alcune analogie con i casi di *Near-Death Experience* che un famoso libro di Raymond Moody sottopose all'attenzione del grande pubblico e degli studiosi (Moody, 1977; Osis, Haraldsson, 2012; van Uytanghe, 2004; Borri, in questo volume). Del resto, proprio la ricca casistica tannatologica e la straordinaria ricchezza tematica offerta dalla letteratura medievale dei viaggi estatici nell'aldilà consentì al medievista russo Aron Gurevič di avanzare una critica penetrante alla tesi di Philippe Ariès sulla presunta immobilità del paradigma altomedievale della *mort apprivoisée* (Ariès, 1977; Gurevič, 1982; 1996, pp. 117-127).

Già da queste poche citazioni appare evidente la difficoltà di capire quanto le prescrizioni normative e le descrizioni letterarie corrispondessero alla prassi e all'immaginario dei laici non alfabetizzati. Il rischio, insomma, è quello di rimanere vittima della logica culturale delle fonti, prodotte quasi esclusivamente, fatta eccezione parziale per le epigrafi funerarie, dalle *élites* clericali e monastiche. È dunque opportuno, senza indulgere alla false scorciatoie di una generica storia della mentalità (Ariès, 1975), concentrarsi sul modo in cui le *élites* intellettuali vollero determinare gli atteggiamenti cristiani da tenere di fronte alla morte e al morire, e guardare alle fonti, fino al Mille di natura essenzialmente pastorale (sermoni e agiografia), normativa e liturgico-sacramentale, che potevano consentire ai loro insegnamenti di venire efficacemente trasmessi, accolti o respinti e trasformati dai fedeli. In particolare, le omelie e le vite dei santi consentono quantomeno di formulare ipotesi fondate sulle aspettative diffuse tra il pubblico a cui quegli scritti, finalizzati a far breccia sui comportamenti, volevano indirizzarsi (Rebillard, 1994, pp. 3-4). Prima di soffermarsi sull'enorme base di dati offerta dall'agiografia, è bene dunque svolgere una breve riflessione sul lessico delle fonti, una spia cruciale dell'antropologia sottesa alla pastorale del trapasso e alla connessa escatologia.

Negli scritti risalenti all'arco cronologico qui esaminato, per connotare lo stato dei moribondi e descrivere il processo di morte non appare quasi mai il verbo "morire", ma si utilizzano metafore o perifrasi incentrate sulle immagini dell'uscita, dell'abbandono, del viaggio e della migrazione dell'anima che si scioglie dai vincoli o dal carcere del corpo (*educere, exiri, exitus, egressus, obitus, migratio* ecc.); allo stesso modo, l'anima del viaggiatore estatico che ritorna in vita si dice sempre restituita al corpo. La morte, inoltre, come si è detto, è uno stato di sonno temporaneo che prelude al risveglio della resurrezione finale dei corpi. Se tali caratteri rispondono in parte a comuni dispositivi linguistici di evitazione documentati anche in altre epoche e civiltà (Di Nola, 1995a, pp. 52-57), essi riflettono tuttavia il processo, ormai ben conosciuto agli specialisti, di tendenziale declinazione in senso duali-

stico e platonizzante dell'antropologia e dell'escatologia cristiana a partire dal II-III secolo. Negli scritti neotestamentari l'attesa dell'immediato ritorno del Signore spiega lo scarso interesse per l'immediato destino *post mortem* dei singoli. D'altra parte, il motivo platonico dell'anima liberata, sciolta dai lacci o dalla prigione del corpo e risalente al cielo, e talvolta rappresentata sotto la specie di colomba (Canetti, 2013, pp. 323-324), non è ancora pienamente acquisito nell'agiografia martiriale, che fino a tutto il III secolo sembra dare ancora un peso significativo alle sorti del corpo sepolto in vista della futura resurrezione. Quest'ultima, in effetti, vi appare ancora come qualcosa di più concreto e, al tempo stesso, di proiettato in un futuro prossimo, sia rispetto all'idea di una mera sopravvivenza dell'anima dopo la morte sia riguardo a quella beatitudine immediata che, già secondo Tertulliano (c. 155-c. 230), compete ai martiri come loro speciale prerogativa. Sarà Origene a estendere a tutti i giusti il privilegio dell'ammissione diretta in Paradiso (van Uytfanghe, 1991, pp. 93-97). Solamente tra IV e V secolo l'antropologia e l'escatologia platonizzanti si affermano nel cristianesimo di lingua greca e latina, come provano non solo i grandi autori e l'agiografia, ma anche le epigrafi funerarie e l'iconografia, che rilanciano i temi tradizionali della liberazione dell'anima dal corpo e del suo *ascensus ad astra* (Carletti, 1986, p. 75). Va poi precisato che fin dal II secolo le giustificazioni addotte per l'apparente ritardo della *parousia* sembrano avviare il tendenziale schiacciamento della paura del giudizio ultimo sull'immediato destino *post mortem* delle anime nell'aldilà e, più tardi, perfino giustificare l'idea che la resurrezione dei corpi avrebbe comportato una mera differenza di intensità nello stato di beatitudine o di dannazione delle anime (Gregorio Magno): tutte concezioni che appaiono ormai conclamate nell'escatologia sottesa all'immensa produzione agiografica dei secoli VI-VIII (van Uytfanghe, 1987, pp. 230-246; 1991, pp. 97-98). Ma il paradigma dualistico e platonizzante della morte cristiana non è però così scontato e diffuso da impedire che ancora in età carolingia e ottoniana (IX-X secolo) la morte dei re, dei prelati e dei signori laici, a differenza di quella dei santi, negli annali e nelle cronache coeve venga descritta utilizzando un vocabolario più neutro e realistico (*obire, moriri, diem ultimum claudere, defungi*), di apparente matrice classica (Chélini, 1997, pp. 467-470).

La morte esemplare dei santi

Se i sintomi fisici e psicologici della paura della morte additavano Gesù al Getsemani come possibile modello per tutti i credenti (*Matteo*, 26,38) e il suo abbandono alla volontà del Padre riproponeva la pia rassegnazione di Giobbe di fronte alla sventura e al destino comune dei mortali (*Giobbe*, 1,21), l'eccezionalità della sua morte per supplizio e il significato salvifico e sacrificale ben presto attribuito ad essa come preludio e condizione per la resurrezione di lui e di tutti i suoi seguaci ne avrebbero ben presto rimarcato il valore fondativo e paradigmatico per quella *élite* di cristiani in grado di testimoniare la propria fede, perseverando, appunto, fino alla morte subita (o addirittura, in molti casi, ricercata) per mano di un potere in-

giusto e persecutore. Del resto, come avrebbe osservato Giuliano di Toledo saccheggiando a piene mani dagli scritti di Cipriano e di Agostino, se la morte non facesse naturalmente orrore a tutti gli uomini, non sarebbe grande la gloria dei martiri. Anche l'apostolo Pietro sarebbe morto da martire con una certa naturale ripugnanza: così viene intesa la frase a lui rivolta da Gesù – “sarai condotto dove tu non vuoi” – e riportata in *Giovanni*, 21, 18. L'esitazione di quanti, proprio durante le persecuzioni, avevano vacillato o avevano addirittura abiurato la fede rischiando di perdere la propria anima e conseguire la morte eterna per conservare questa vita mortale (i *lapsi*); o la delusione di coloro, sempre tra i battezzati, ai quali Cipriano di Cartagine (210-258) rimproverava la falsa aspettativa di non dover subire le conseguenze esiziali della pestilenza come tutti gli altri (*La condizione mortale*, 8); ebbene, tutto ciò non fa che ricordarci come un conto era l'interpretazione cristiana della morte, un altro l'atteggiamento dei cristiani, anche d'eccezione, di fronte alla morte.

Oltre l'età delle persecuzioni, il *desiderium martyrii* innerva tutta la spiritualità dell'ascetismo cristiano, poiché il monaco, successore del martire e nuovo filosofo, ripropone e disloca la tensione autosacrificale e la lotta contro le tentazioni peccaminose nella quotidianità della prassi ascetica e nel diuturno morire al peccato. La santità cristiana continua dunque a sostanzarsi del desiderio di morte, poiché la morte del corpo è il premio alla lotta per la sconfitta delle potenze di questo mondo, che il demonio e i suoi complici insinuano attraverso i sensi e la volontà di autoaffermazione. La vita dei santi è dunque pervasa da una tensione pratica e contemplativa verso la morte; e soprattutto il monaco, fino all'ultimo istante, è sempre all'erta contro le insidie del maligno. Morte (*teleiosis*) e perfezione (*teleiotes*) sono strettamente unite nelle vite dei monaci (Flusin, 1983, pp. 131-137); la morte non è annientamento, bensì compimento di tutta una vita, inizio di uno stato di perfezione dell'anima e di trasformazione del corpo che anticipano la resurrezione futura. Nel caso dei santi, e secondo l'aspettativa riflessa nei testi agiografici, la morte non segna affatto un radicale mutamento spaziale dell'anima e del corpo: come in questa vita l'anima era sempre rivolta al cielo, così, rinata a nuova vita dopo la morte, trovandosi presso la corte celeste e al tempo stesso accanto al corpo-reliquia che giace nella tomba, essa continua ancora ad abitare accanto ai suoi devoti. Anche la lotta del santo contro le potenze avverse continua e si potenzia dopo la morte. Non *thanatos*, ma *koimesis*, dormizione, essa è inoltre *teleiosis*, compimento, coronamento di un'intera vita all'insegna della ricerca della perfezione, *teleiotes*, attraverso una serie di prove. Partendo dal rigetto della causa di morte (il peccato), la vita perfetta culmina nella vittoria sulla morte. Si comprende allora come la prescienza della propria morte attraverso un sogno, una visione o una voce che risuona dall'alto, un *topos* ricorrente in agiografia fin dalla prima letteratura martiriale, e poi una costante nelle vite dei santi fino al tardo Medioevo (Bogliioni, 1979; Alexandre, 1984; Lauwers, 1988), sia non soltanto un attributo, un carisma essenziale e quasi scontato della santità, ma ne costituisca in qualche modo il segno che inaugura e sancisce il paradosso antropologico del corpo-reliquia, i cui miracoli sono la prova postuma e inconfutabile del supplemento di vita e vitalità cui dà accesso un'esistenza di per-

fezione. Tale premonizione assume però nella tarda antichità e nel primo Medioevo un valore escatologico; è la rivelazione della gloria che attende l'eletto.

L'acuirsi della preveggenza delle anime al momento del trapasso viene ben illustrata da Gregorio Magno: essa non riguarda esclusivamente i santi, anche se tale facoltà sembra potenziarsi tra i servi di Dio (*Dialoghi*, IV, 27), poiché le persone comuni non possono prevedere con esattezza il momento della propria morte (*Commento morale a Giobbe*, XII, 43). I sogni premonitori della morte futura sono indubbiamente uno strumento pedagogico attraverso cui l'agiografia addomestica la comune angoscia della morte, stemperando i rischi legati alla sua manifestazione fortuita o improvvisa. Talvolta il tema si intreccia con quello della visione iatromantica, tramite miracoloso di una temporanea guarigione del corpo, ma anche annuncio rassicurante di una prossima morte (*Dialoghi*, IV, 49, 6). Del resto, secondo un'antica e radicata credenza, variamente accolta dai Padri della Chiesa, il sonno, così come lo stato di malattia, rappresenta una condizione psicofisica atta a potenziare le innate facoltà divinatorie dell'anima; e secondo le antiche concezioni medico-antropologiche, che ancora si ritrovano in Dante, la morte e il sonno sono stati fisiologici del tutto affini (Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe*, V, 31, 54; XVIII, 18, 29). La divina rivelazione della conoscenza dei misteri celesti si rafforza nelle anime in procinto di uscire dal corpo e tale facoltà risulta acuita dalla *vita incorruttibile*: ecco perché in quel frangente i giusti sanno riconoscere i profeti e i santi che li accolgono in cielo, pur non avendoli mai veduti prima (*Dialoghi*, IV, 35). S'intravede inoltre dietro questo *topos* il valore ascetico ed etico-filosofico della *meditatio* e della *praeparatio mortis* come quintessenza della vita del santo, fondata sul distacco da se stesso, dalle cose e dal mondo: il contegno distaccato e sereno di Macrina di fronte alla propria morte viene tratteggiato dal fratello, Gregorio di Nissa, sulla falsariga dell'ideale socratico (Momigliano, 1983). Anche le ricorrenti esortazioni ai discepoli, il testamento spirituale del santo (ma nel caso dei fondatori di monasteri e di ordini religiosi, il lascito assume una particolare autorevolezza istituzionale: Dalarun, 1991) affonda le sue radici nella biografia filosofica classica e può trascorrere in qualche caso nella diffida o nella minaccia ai trasgressori (Eugippio, *Vita di Severino*, 40; 42). Nel momento del trapasso convergono i fili di un'intera esistenza, cui la morte santa conferisce il sigillo di un valore iscritto ormai sull'orizzonte dell'eterno. Il santo si spegne sempre al termine della preghiera, si addormenta in posizione naturale e, rivelando fin da subito la lucentezza e il candore dei corpi gloriosi, non ha quasi bisogno di essere ricomposto (Gregorio di Nissa, *Vita di Macrina*, 24); in qualche caso addirittura diffida i discepoli dall'eseguire su di lui le consuete operazioni di *toilette* funeraria (Atanasio, *Vita di Antonio*, 90). Altrove, la cosmesi funeraria si riduce al simbolico rivestimento con le insegne tipiche dello *status* monastico (il mantello profetico), ed è volta ad esaltare il contrasto tra il fasto e la povertà (Girolamo, *Vita di Paolo*, 15-16). L'agonia, nel senso fisico di lotta, è in genere appena accennata, mentre si sottolinea la perseveranza *usque ad mortem* nelle consuetudine ascetiche, la piena lucidità mentale, la facilità e la serenità del trapasso.

Fra VII e X secolo, la scena agiografica della morte assume ancora maggior importanza e se ne accresce il valore esemplare per tutti i fedeli (Lauwers, 1988). Il racconto agiografico diviene allora strumento essenziale per la gestione ecclesiastica dell'immaginario della morte, benché nel caso dei santi si debba scontare l'assenza di elementi macabri e di apparizioni diaboliche, così come rara o assente sia la figura del sacerdote al loro capezzale. Ricorrenti, invece, sono i profumi, le luci e le musiche celesti ad accompagnare l'arrivo degli angeli e l'ascesa dell'anima. In effetti, non si può trascurare lo spessore del filtro agiografico: si trattava non tanto di raccontare una storia, quanto di dar forma e vita a un ideale; il didascalico prevale allora sul narrativo. Nel trapasso non ci sono imprevisti, perché attraverso il tipo della buona morte bisogna dar forma alla morte di tutti i credenti in Cristo.

Qual era l'impatto effettivo di questa ideologia sulla mentalità? Qui la cultura come sapere riflesso e la cultura come insieme di abitudini e rappresentazioni con-

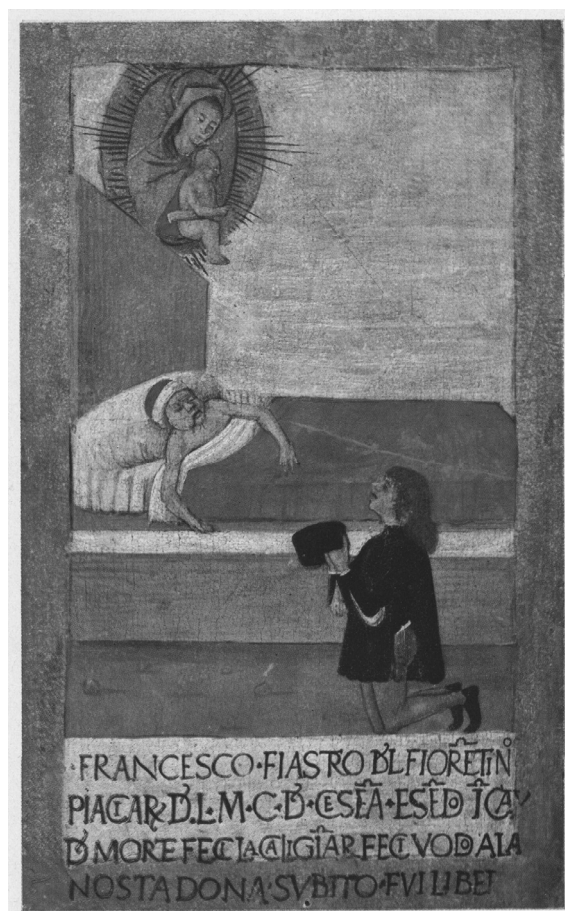


Fig. 1 – Cesena, Badia di S. Maria del Monte, *Una guardia del comune di Cesena, a letto e in punto di morte, si vota alla Madonna del Monte e viene liberato* (autore ignoto di fine sec. XV).

divise sembrano confondersi. Se i racconti agiografici sono lo specchio di una cultura clericale e aristocratica, i comportamenti dei laici (lutto, compianto, ricerca spasmodica del contatto con le reliquie) rivelano la presenza di altri modi di concepire e di vivere la morte. Nelle culture tradizionali la morte – a differenza di quanto sembra accadere nelle vite agiografiche – non è mai un istante ma è sempre un processo (Hertz, 1994, pp. 53-136; Favole, 2003); e, più che di anime, si tratta semmai di “doppi” dei morti, che devono essere pacificati accompagnandone il transito verso lo *status* di defunti (anche a questo dovevano servire le lamentazioni), possibilmente evitando i pericoli di una stasi (ecco allora il tabù della putrefazione cadaverica e i processi rituali per annullarne, abbreviarne o rimuoverne gli effetti) o addirittura di un ritorno minaccioso; eventualità, questa, che a partire da Agostino la chiesa ufficialmente nega, poiché se i morti possono apparire in sogno ciò non significa che ritornino realmente sulla terra (Schmitt, 1995). La condizione e le apparizioni *post mortem* dei santi in qualche modo però rappresentano un compromesso, una concessione alle credenze folkloriche. La morte agiografica, allora, può anche intendersi come un tentativo di addomesticamento della morte folklorica: la fase liminale, intermedia, del rito di passaggio che sono i funerali viene quasi obliterata e ci si concentra sui soli riti di separazione, le esequie che seguono immediatamente il trapasso (le seconde esequie di cui parlava Hertz confluiranno in un certo senso nella eventuale traslazione delle reliquie: Canetti, 2002, pp. 148-163). D'altra parte, anche nell'idea di un passaggio travagliato, di una lotta sostenuta da potenze avverse per l'accoglienza dello spirito del morto nell'aldilà, si può leggere il precipitato di concezioni antiche, processuali e non puntuali, del trapasso. Lo stesso dicasi per i rituali del triduo, della novena e della quarantena per i defunti, riflesso probabile di un'antica antropologia della dissoluzione progressiva del cadavere (Février, 1987, pp. 890-891).

La negazione della morte ordinaria traspare infine dal linguaggio del corpo: in agiografia c'è una scarsa attenzione alla fisiologia dei sintomi, al sangue (anche nel caso di morte violenta): le vite parlano di realtà spirituali e non fisiologiche (con rare eccezioni, i medici, dopo il V secolo, sono presenti quasi solo per evidenziare il fallimento delle terapie profane), e la sobria descrizione dei sintomi (nella stragrande maggioranza dei casi si tratta di febbri acute) fa da ponte e da veste al rilievo delle realtà immateriali. Ma i santi (e ancor più gli agiografi) sono molto attenti alla sorte dei loro resti mortali e le fonti non nascondono i conflitti riguardo al luogo di sepoltura e al possesso delle reliquie: il corpo santo è un corpo speciale e potente, che garantisce prestigio e prosperità ai suoi custodi e gestori. La negazione della natura mortale del corpo santo traspare così dalla descrizione del suo aspetto luminoso, candido, sereno e profumato, che anticipa la condizione gloriosa dei risorti. Disprezzato in vita, in morte diventa un tesoro prezioso, da cui promana e rifulge la gloria del Paradiso.

Un contro-modello: la morte dei tiranni e degli usurpatori

Un notevole interesse pedagogico riveste precocemente, nella cultura cristiana, il racconto della morte dei sovrani, modello non tanto per i sudditi quanto per i loro ideali successori, nell'economia teologica di una retta gestione del potere terreno e delle sue responsabilità verso i deboli e verso le chiese. Resta qui necessariamente sullo sfondo il grande tema della regalità medievale e delle sue complesse connotazioni sacrali (Le Goff, 2006), che a volte sconfinano decisamente sul terreno della santità, nel ricco spettro dei modelli che si intersecano e si susseguono, dal martire all'imperatore (Orselli, 2002). E solo un cenno possiamo fare al motivo – radicato nella tradizione divinatoria e storiografica classica e diffuso ancora nel folklore moderno (van Gennepe, 1998, pp. 564-569) – dei prodigi soprannaturali che annunciano la morte dei potenti (Eginardo, *Vita di Carlo Magno*, 30-32). La storiografia cristiana esalta occasionalmente il modello del re-sofferente al quale si aprono le porte del Paradiso con tanto maggior clamore in quanto più sventurata e fragile è stata la sua autorità terrena (così per Carlo il Grosso, ultimo dei sovrani carolingi, negli *Annales Fuldenses*) e annota con il dovuto scrupolo i casi non rari di principi e signori che muoiono *sub cuculla* ossia facendosi tonsurare ed entrando in religione (così per l'imperatore Lotario: Chélini, 1997, pp. 471-475).

Ma gli scrittori di annali, di biografie e di cronache, fin dall'antichità, sembrano ancora più affascinati dalla descrizione dei tormenti che accompagnano l'agonia dei malvagi e delle punizioni ultraterrene che rischiano di far seguito alla loro morte senza pentimento. Il modello è fornito dalla compiaciuta descrizione della verminosa putredine – reciproco strutturale del profumo degli eletti e degli eroi – che nella Bibbia (2 Maccabei, 9, 8-28) affligge per divina punizione la carne agonizzante del superbo e torturatore Antioco Epifane (Grottanelli, 1990, pp. 66-68). Dagli scritti di Flavio Giuseppe fino a Cristiano di Stavelot, passando attraverso il filtro decisivo di Eusebio di Cesarea e Rufino di Aquileia, Erode il Grande viene fatto morire tra vermi, cancrena, prurito, alito fetido, gonfiore, fuoco sacro che brucia dall'interno il peccatore: sintomi-segni della punizione divina che trasforma il malato in un cadavere vivente deturpandone le parti meno nobili come i



Fig. 2 – Washington, National Gallery of Art, Hieronymus Bosch, *La morte dell'avar* (c. 1490).

piedi, il ventre e il pube (Foscati, 2013, pp. 20-25). Una sorte analoga, specialmente nel ciclo apocrifo di Pilato, è riservata a Erode Antipa, figura collegata al racconto della Passione di Gesù. Galerio, uno degli ultimi grandi persecutori di cristiani, nel 311 muore, secondo Lattanzio (*La morte dei persecutori*, 33), fra atroci sofferenze, colpito da un'ulcera ai genitali (Inglebert, 2003). Il fallito tentativo di Giuliano l'Apostata (363) di inscenare la propria apoteosi gettandosi in un fiume e facendo sparire il proprio cadavere viene smascherato dal feroce sarcasmo di Gregorio di Nazianzo (*Orazioni*, V, 14). Altrettanto compiaciuta è la descrizione, che approderà all'immaginario dantesco, delle punizioni riservate agli eretici: Ario, in particolare, sarebbe morto svuotandosi il ventre per un'atroce dissenteria (Gregorio di Tours, *Storia dei Franchi*, I, 23; III, proemio; IX, 15); il re Ostrogoto Teodorico, di fede ariana, avendo fatto morire papa Giovanni I in carcere fra i tormenti e fatto assassinare con la spada il patrizio Simmaco, viene scorto, il giorno della sua fine, da un visionario anacoreta mentre è condotto, senza cintura e senza calzari, le mani legate e scortato dalle sue vittime, nel cratere dell'Etna, in cui viene precipitato (Gregorio Magno, *Dialoghi*, IV, 31, 3). Il *topos* del fetore cadaverico venne sfruttato, alla fine del IX secolo, per delegittimare le scelte dinastiche dell'imperatore Carlo il Calvo, che, morendo durante l'ultima attraversata delle Alpi (6 ottobre 887), fu sepolto in gran fretta in un piccolo centro della Savoia perché l'esercito non riusciva a sopportare la puzza nauseabonda che usciva dal feretro (Nelson, 1996). Verso il Mille, il cronista Richerio di Reims si compiace di descrivere le malattie mortali di personaggi illustri, come l'assassino dell'arcivescovo di Reims, colpito da idropisia mortale, e per questo si avvale non solo dei soliti luoghi comuni letterari, ma ormai anche di alcuni trattati medici disponibili al suo tempo (Foscati, 2013, 26-32). Del resto, si andava consolidando in quegli anni, specie in ambiente monastico, l'uso liturgico della scomunica ai grandi peccatori (soprattutto se usurpatori di patrimoni ecclesiastici), che venivano maledetti ritualmente affinché si ammalassero e morissero di una morte infamante (Little, 1993).

Indizi e segni fisiologici del trapasso, tra magia e medicina

Se si fa eccezione per la famosa pagina in cui Cipriano aveva descritto i sintomi della pestilenza del 252-254 (*La condizione mortale*, 14), l'antichità cristiana non mostra grande interesse clinico ai sintomi della morte imminente. Soccorre, in parte l'agiografia, che però, dopo il VII secolo, specialmente nell'Occidente latino, risulta piuttosto avara nella descrizione dei *signa mortalia*. Assai più ricca, quanto a menzioni di medici, sintomi e malattie, appare quella di lingua greca (e primo luogo le raccolte di miracoli attribuiti ai santi medici come Cosma e Damiano, Ciro e Giovanni, Artemio, Michele e altri, che curavano i malati, anche in punto di morte, con l'antico rituale di incubazione: Canetti, 2007; 2010a; 2010b), espressione di una cultura in cui la formazione scolastica e la pratica terapeutica continuano ancora ad alimentarsi alle fonti classiche. Ma anche a Bisanzio, dopo il VII secolo, il medico e la malattia, appaiono sempre più come espressioni di un tenace residuo di

paganesimo atto a esaltare la potenza salvifica, ancor prima che salutare, veicolata dalla medicina dei santi.

Quasi scontati, benché ancora espressione di uno sguardo clinico di ascendenza profana e scolastica, i rilievi di Girolamo sul calore vitale dell'anima, la quale, abbandonando il corpo, riscalda ormai soltanto il petto del morente (*Lettera*, 22,30). Nell'*Epitaffio di Paola* (27,2) si descrivono le azioni soccorrevoli e infermieristiche della pietà filiale di Eustochio verso la madre agonizzante, che sente la morte avvicinarsi e palpitare il tepore vitale dell'anima solamente nel petto (28,1). Macrina, indebolita e con la febbre alta, ha il respiro oppresso; pur continuando a pregare, avverte che la voce le viene meno (Gregorio di Nissa, *Vita di Macrina*, 21; 24). A Ippona, nel 430, intorno al capezzale di Agostino, si alterna, fra gli altri, anche un medico (Possidio, *Vita di Agostino*, 31, 4). I medici suggeriscono a Fulgenzio, in punto di morte, le cure termali, ma il santo rifiuta con ironia il suggerimento, poiché i bagni non possono certo impedirgli di morire (Ferrando, *Vita di Fulgenzio di Ruspe*, 63). San Gallo, durante l'agonia, perde la barba e capelli a causa delle febbri, come ricorda Gregorio di Tours (*Vite dei Padri*, VI, 7), ancora molto attento a dettagli concreti di questo tipo (Boglion, 1979, p. 188). Gregorio Magno menziona la



Fig. 3 – Tolentino (Mc), Museo della Basilica di S. Nicola, *Due coniugi ringraziano san Nicola per avere salvato il loro figlioletto in punto di morte* (autore ignoto, 1516).

comune pratica della tastazione del polso (*Dialoghi*, IV, 13); ripete, ancora, il motivo del corpo ormai morto alle estremità, con il calore vitale che ansima ormai nel solo petto (IV, 40, 3); e infine accenna, in un caso (ma si tratta di un giusto, il conte Teofane di Civitavecchia), alla miracolosa sparizione di ulcere e piaghe di un gottoso subito dopo il trapasso e al profumo che dopo quattro giorni esala dalla sua tomba (IV, 28, 3). Interessante il cenno occasionale, in fonti di V (*Vita Melaniae*, 68) e ancora di VII secolo (*Vita Rusticolae*, 23), all'antica prassi dello stendere i piedi del morente (Boglioni, 1979, 196), forse espressione irriflessa dell'antica credenza per cui lo spirito vitale generativo ha sede nelle estremità degli arti inferiori (Onians, 1998, pp. 239, 295, 558 ss.). L'uso pagano del bacio ai morenti per raccogliergli l'ultimo respiro, ancora attestato in Ambrogio (*La morte del fratello Satiro*, I, 19), sembra assumere nei secoli successivi un significato paraliturgico (Eugippio, *Vita di Severino*, 43; Boglioni, 1979, 195-196).

Dopo la fine dell'impero d'Occidente, le conoscenze prognostiche di tradizione ippocratica e galenica relative ai *signa mortifera* o *mortalia* (D'Alessandro, in questo volume) vengono filtrate all'Occidente latino soprattutto grazie alle epitomi e alle traduzioni che, tra V e VI secolo, sono prodotte in ambiente ravennate e nel *Vivarium* di Cassiodoro. A quanto è dato sapere, tali compilazioni (o meglio, scarne elencazioni di sintomi), testimoniate da alcuni manoscritti non anteriori all'VIII-IX secolo, verranno esclusivamente recepite in ambienti monastici. In particolare, tra X e XI secolo, in relazione allo grande sviluppo del culto dei defunti legato alla spiritualità cluniacense, anche le consuetudini monastiche prestano molta attenzione ai rituali della preparazione e gestione rituale della morte dei monaci, riservando ad alcune figure deputate alla sorveglianza dei malati terminali l'accertamento dei sintomi del prossimo decesso (Paxton, 1993). Anche allora, così come già nelle più antiche testimonianze manoscritte (intorno all'anno 800) di un'attenzione ai sintomi e alle parti del corpo che annunciano il trapasso (con relativo esame del naso, della bocca, delle labbra, del mento, delle orecchie, delle sopracciglia, degli occhi, delle dita, delle unghie, del ventre, dei piedi ecc.), appare evidente uno stretto legame tra le nozioni di matrice ippocratica e forme di terapia sacra o addirittura magica: tant'è che in alcuni casi le pagine di medicina prognostica si affiancano consapevolmente alla trascrizione di agiografie di santi medici e la morte viene ancora connotata in senso religioso e filosofico come dissoluzione del rapporto tra anima e corpo (Paxton, 1993, p. 647). L'interesse monastico ai testi di medicina prognostica relativi alla morte si sviluppa, tra VIII e X secolo, non tanto per motivi strettamente medico-eruditi o terapeutici, quanto in relazione all'accresciuta importanza della liturgia per i moribondi e per i defunti, che è tipica di quella fase storica (Paxton, 1990). I centri scrittori (S. Gallo, St. Denis, Verona,) che produssero o trasmisero i nuovi libri rituali sono gli stessi scrittori da cui provengono le copie o gli adattamenti dei *signa mortifera* di tradizione ippocratica. Saper prevedere meglio i segni della morte imminente voleva dire rafforzare la possibilità di garantire l'esecuzione dei riti efficaci di accompagnamento liturgico dei morenti (unzione, viatico, penitenza, preghiera comunitaria), ai quali si attribuiva sempre più importanza.

Gesti e rituali di accompagnamento del morente

A partire dal V secolo, l'antico rituale della penitenza pubblica – non reiterabile e gravido di pesanti conseguenze, poiché di fatto l'ingresso nell'*ordo penitentium* implicava una vera e propria morte sociale e civile – andò restringendosi ai malati gravi, giunti in prossimità della morte. Di fatto, tale pratica, anche per la complessità del suo svolgimento, era però oramai ristretta all'*élite* monastica e clericale. Inoltre, a partire dal VI-VII secolo, grazie ormai ai monaci missionari irlandesi e poi britannici, prese a diffondersi anche sul continente la penitenza privata secondo il sistema tariffato codificata nei libri penitenziali; una penitenza reiterabile e capace di adattarsi alle peculiarità delle circostanze e dei peccatori. A partire dall'VIII secolo, una nuova sensibilità contrizionista poneva l'accento sulla confessione dei peccati come momento essenziale della penitenza, a discapito delle opere soddisfatorie. Anche la confessione nell'ora della morte doveva così risentire di questa evoluzione. Nel corso del IX secolo è ormai evidente lo slittamento dalla penitenza pubblica ufficiale alla confessione privata del morente: effettuata in presenza del sacerdote, doveva essere piena e definitiva; prima in ordine di tempo tra i riti cristiani della morte, precedeva (e consentiva) la somministrazione dei sacramenti (la penitenza, l'unzione e il viatico) e rappresentava la condizione indispensabile per una piena riconciliazione con il Signore e dunque per una buona morte. La restrizione della penitenza pubblica ai soli malati *in articulo mortis* aveva dunque trasformato la natura stessa del sacramento, che in età carolingia è ormai incentrato sulla contrizione e la confessione come condizione per riacquistare il perdono dei peccati (Paxton, 1990, pp. 32-35, 59-61; 73-77, 104-106, Tréffort, 1996, pp. 43-48; Chélini, 1997, pp. 363-441).

Dalla fine del IV secolo, quando fu accolto definitivamente nel canone scritturistico, un famoso passo della *Lettera di Giacomo* (5, 14) viene invocato a giustificazione del rito di benedizione vescovile o sacerdotale dell'olio degli infermi. L'unzione, valida se accompagnata dalla preghiera, è finalizzata tanto alla guarigione dalle malattie quanto alla remissione dei peccati (due esiti strettamente intrecciati fin dai miracoli evangelici attribuiti a Gesù); anche per questo molti fedeli laici tentano di impossessarsi o comunque di ottenere dai preti e dai monaci oli benedetti e consacrati per servirsene come rimedio apotropaico o addirittura come reliquia terapeutica contro la sofferenza e contro le sciagure. L'agiografia altomedievale fornisce attestazioni molteplici di quest'uso diffuso degli oli (dal crisma all'olio delle lampade che ardevano nei santuari, dall'olio benedetto dai monaci alle prodigiose manne che fuoriuscivano dalle tombe sante) come strumento di purificazione e di cura fisica e morale, nell'esorcismo dei posseduti e nel trattamento dei malati, nella segnatura dei moribondi e nello spegnimento degli incendi (cfr. Canetti, 2007). In età carolingia, liturgisti predicatori e teologi insistono sempre più sul valore morale e spirituale dell'unzione degli infermi, specie quando somministrata *in articulo mortis*, a garanzia e suggello della remissione dei peccati, e non a caso l'olio viene ora applicato ai cinque sensi del malato, che sono le porte attraverso cui si insinuano le tentazioni. Le malattie, del resto, sono esplicitamente consi-

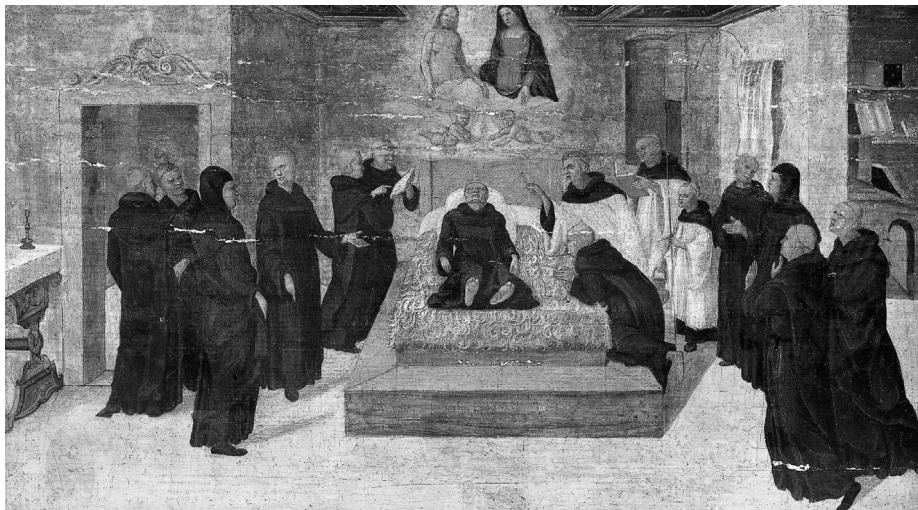


Fig. 4 – Philadelphia, Museum of Art, Johnson Collection, Nicola Giolfino, *Morte di un frate agostiniano, forse san Nicola da Tolentino* (c. 1515).

derate come conseguenza delle macchie dell'anima, e l'efficacia purificatoria dell'unzione implica un'adeguata preparazione di natura penitenziale. Nel corso del IX secolo il nuovo rituale della penitenza *in articulo mortis* viene così associato a quello dell'unzione: quest'ultimo non è più tanto il mezzo per guarire dalle malattie cancellando i peccati, bensì un autentico rito di riconciliazione che procura al malato l'ultimo perdono ecclesiastico prima del viaggio definitivo nell'altro mondo, e viene pertanto somministrato esclusivamente ai malati gravi e agli agonizzanti che hanno già ricevuto la penitenza. Non tutti i fedeli erano nelle condizioni o erano ben disposti a farsi somministrare i gesti complessi previsti dai libri sacramentali in caso di morte imminente: secondo alcuni (Teodolfo di Orléans) il rito richiedeva anche il trasporto in chiesa del moribondo disteso su un cilicio ricoperto di cenere; poi, in ginocchio e con il capo reclinato, costui doveva ricevere l'imposizione della cenere sulla fronte e sul petto prima dell'unzione su tutto il corpo. Altri autori (Giona di Orléans), animati dalla preoccupazione pastorale di garantire a tutti i fedeli della propria diocesi la somministrazione dell'olio dei morenti, ricordano che, vuoi per ignoranza vuoi per negligenza, la maggior parte dei fedeli in caso di morte, anziché ai preti, si rivolgeva ancora agli indovini e alle fattucchiere, agenti del demonio (Paxton, 1990, pp. 82-83, 165-168, 180-183; Tréffort, 1996, pp. 48-52; Chélini, 1997, pp. 475-476).

Ma il rito più importante di accompagnamento alla morte è rappresentato dalla comunione eucaristica. L'associazione tra eucarestia, morte e vita eterna si giustificava sulla base di un famoso passo di *Giovanni* 6,54 ("chi mangia la mia carne e beve il mio sangue avrà la vita eterna e io lo resusciterò dai morti nell'ultimo giorno"), non a caso riproposto fin dall'età carolingia come una delle quattro letture per la celebrazione dei funerali. Non vi sono prove sicure dell'esistenza, anterior-

mente al V secolo, di quello che si suole definire il viatico (da *viaticum* ossia, letteralmente le provviste per il viaggio): soltanto allora, via via che si accentua il significato penitenziale dei riti intorno al morente, si afferma su nuove basi teologiche l'idea di fornire al morente un aiuto supplementare per compiere l'ultimo viaggio. Le più antiche menzioni del *viaticum* si riferiscono all'assunzione dell'eucarestia come a una prassi di comunione con il Cristo anche nella morte e tale da non doversi rifiutare nemmeno ai colpevoli di peccati gravi; essa, dunque, sembra distinguersi dalla riconciliazione penitenziale (Rebillard, 1991). Uscendo dal corpo, l'anima inizia un viaggio irto di pericoli e, come abbiamo visto, diviene la posta di un combattimento tra forze concorrenti. In quei frangenti, dunque, è necessario un aiuto particolare contro il rischio di un assalto diabolico. L'eucarestia potrà essere inoltre un valido aiuto al defunto anche nel giorno del Giudizio finale: partecipando attraverso il sacramento alla redenzione operata del Signore, il cristiano può così assicurarsi la futura resurrezione. L'importanza attribuita dai fedeli a questo rito di accompagnamento la si può misurare da un abuso condannato fin dal IV secolo dalle autorità ecclesiastiche ossia la prassi di riporre l'eucarestia in bocca ai morti (Tréffort, 1996, pp. 58-62), che verrà denunciata insieme all'uso di battezzare i defunti ovvero di avvolgerli con i tessuti liturgici utilizzati durante la consacrazione eucaristica (Paxton, 1990, p. 33; Tréffort, 1996, pp. 56-58). Tali condanne sono ripetutamente attestate dagli atti conciliari, dai liturgisti e dai predicatori ancora intorno al Mille. Anteriormente al V secolo, dunque, non esistono prove dell'esistenza del viatico: soltanto allora, ridefinendosi un nuovo significato penitenziale della vita e della morte del cristiano, con il declino dell'antica penitenza pubblica, la necessità di non rifiutare un aiuto al morente trova una prima giustificazione teologica. Pur tra molte resistenze, comincia a prender piede l'idea di una penitenza *in extremis* come sacramento peculiare dei morenti e, insieme, la necessità di fornire loro un peculio, una provvista adeguata per l'ultimo viaggio. Tra IX e X secolo si afferma così la piena prerogativa sacerdotale nel conferire l'unzione e la comunione e nel celebrare, in chiesa e non a domicilio, l'eucarestia e tutti gli altri riti intorno agli agonizzanti (lettura della passione di Cristo e, se il caso, il sacramento della confermazione agli infanti pur battezzati). La rigida restrizione alle sole persone consacrate del diritto di recare ai morenti i segni rituali e sacramentali atti a garantire il passaggio ideale all'altra vita esprime e riflette quel processo di addomesticamento della morte, e di progressiva clericalizzazione della vita religiosa, che caratterizzano tutta la seconda metà del primo millennio cristiano.

Bibliografia essenziale

- Alexandre M. (1984). A propos du récit de la mort d'Antoine (Athanase, *Vie d'Antoine*. PG 26, 968-974, § 89-93. L'heure de la mort dans la littérature monastique. In *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge. III^e-XIII^e siècles* (Paris, 9-12 mars 1981) (pp. 263-282). Paris: Éditions du CNRS.
- Ariès P. (1975). *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*. Paris: Seuil.

- Ariès P. (1977). *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil.
- Avezzù G. (Ed.) (2002). *I sette dormienti. Una leggenda fra Oriente e Occidente*. Milano: Medusa.
- Boglioni P. (1979). La scène de la mort dans les première hagiographies latines. In C. Sutto (Ed.), *Le sentiment de la mort au Moyen Âge* (pp. 185-210). Montréal: Univers.
- Bowersock G.W. (1995). *Martyrdom and Rome*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Canetti L. (2002). *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*. Roma: Viella.
- Canetti L. (2007). *Olea sanctorum*. Reliquie e miracoli fra Tardoantico e alto Medioevo. In *Olio e vino nell'alto Medioevo*. Spoleto, 20-26 aprile 2006 (pp. 1335-1415). Spoleto: Fondazione CISAM.
- Canetti L. (2010a). L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo. *Rivista di storia del cristianesimo*, 7(1), pp. 149-180.
- Canetti L. (2010b). Sogno e terapia nel Medioevo latino. In A. Paravicini Bagliani (Ed.), *Terapie e guarigioni* (pp. 25-54). Firenze: SISMEL-Ed. del Galluzzo.
- Canetti L. (2013). «Visio in sompniis». Un sogno sciamanico nel primo Trecento. *L'immagine riflessa. Testi, società, culture*, 22, pp. 303-329.
- Carletti C. (Ed.) (1986). *Iscrizioni cristiane a Roma. Testimonianze di vita cristiana (secoli III-VII)*. Firenze: Nardini.
- Carozzi C. (1994). *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*. Rome: École française de Rome.
- Chélini J. (1997). *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale*. Paris: Picard.
- Ciccarese M.P. (Ed.) (1987). *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*. Firenze: Nardini.
- De Martino E. (2000). *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri (ed. or. 1958).
- Di Nola A.M. (1995a). *La nera signora. Antropologia della morte*. Roma: Newton Compton.
- Di Nola A.M. (1995b). *La morte trionfata. Antropologia del lutto*. Roma: Newton Compton.
- Dalarun J. (1991). La mort des saints fondateurs. De Martin à François. In *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècles)* (pp. 193-215). Rome: École française de Rome.
- Dinzelbacher P. (1989). Der Kampf der Heiligen mit den Dämonen. In *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*. Spoleto, 7-13 aprile 1988 (pp. 647-695). Spoleto: CISAM.
- Favole A. (2003). *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*. Roma-Bari: Laterza.
- Février P.-A. (1987). La mort chrétienne. In *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*. Spoleto, 11-17 aprile 1985 (pp. 881-942). Spoleto: CISAM.
- Flusin B. (1983). *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*. Paris: Études Augustiniennes.
- Foscati A. (2013). *Ignis sacer. Una storia culturale del "fuoco sacro" dall'antichità al Settecento*. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo.

- Grottanelli C. (1990). Unzione del re, miracoli regali. In S. Bertelli, C. Grottanelli (Eds.), *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceaușescu* (pp. 47-76). Firenze: Ponte alle Grazie.
- Gurevič A.J. (1982). Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà. *Annales E.S.C.*, 37(2), pp. 255-275.
- Gurevič A.J. (1996). *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*. Roma-Bari: Laterza (ed. or. 1994).
- Hertz R. (1994). *La preminenza della destra e altri saggi* (A. Prosperi Ed.). Torino: Einaudi (ed. or. 1928).
- Inglebert H. (2003). La mort des empereurs persécuteurs dans les sources chrétiennes des III^e-V^e siècles. In B. Boissavit-Camus, F. Chausson, H. Inglebert (Eds.), *La mort du souverain entre Antiquité et haut Moyen Âge* (pp. 139-153). Paris: Picard.
- Lauwers M. (1988). La morte et le corps des saints. La scène de la mort dans le *Vitae* du haut Moyen Age. *Le Moyen Age*, 94(1), pp. 21-50.
- Le Goff J. (1981). *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard.
- Le Goff J. (2006). *Il re nell'Occidente medievale*. Roma-Bari: Laterza (ed. or. 2004).
- Little L.K. (1993). *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Momigliano A. (1983). Macrina: una santa aristocratica vista dal fratello. In G. Arrigoni (Ed.), *Le donne in Grecia* (pp. 331-344). Roma-Bari: Laterza.
- Moody R.A. (1977). *La vita oltre la vita. Studi e rivelazioni sul fenomeno della sopravvivenza*. Milano: Mondadori (ed. or. 1975).
- Nelson J. (1996). La mort de Charles la Chauve. *Médiévales*, (31), pp. 53-66.
- Onians R.B. (1998). *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*. Milano: Adelphi (ed. or. 1951).
- Orselli A.M. (2002). Santi re e santi imperatori nell'Occidente medievale. In F. Cardini, M. Saltarelli (Eds.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa cristiana* (pp. 97-118). Siena: Cantagalli.
- Osis K., Haraldsson E. (2012). *At the Hour of Death*. (Revised Edition). Guilford: White Crow Books (ed. or. 1977).
- Paxton F.S. (1990). *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Paxton F.S. (1993). *Signa mortifera*. Death and Prognostication in Early Medieval Monastic Medicine. *Bulletin of History of Medicine*, 67, pp. 631-650.
- Rebillard É. (1991). La naissance du viatique: se préparer a mourir en Italie et en Gaule au V^e siècle. *Médiévales*, (20), pp. 99-108.
- Rebillard É. (1993). *Koimeterion et coemeterium*. Tombe, tombe sainte, nécropole. *MÉFRA*, 105(2), pp. 975-1001.
- Rebillard É. (1994). In hora mortis. *Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'Occident latin*. Rome: École française de Rome.
- Rebillard É. (2003). *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*. Paris: Éditions de l'ÉHESS.
- Schmitt J.C. (1995). *Spiriti e fantasmi nell'Occidente medievale*. Roma-Bari: Laterza (ed. or. 1994).

- Tabacco G. (1989). Agiografia e demonologia come strumenti ideologici in età carolingia. In *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*. Spoleto, 7-13 aprile 1988 (pp. 121-153). Spoleto: CISAM.
- Tréffort C. (1996). *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- van Gennep A. (1998). *Le folklore français, I. Du berceau à la tombe. Cycles de Carnaval-Carême et Pâques*. Paris: Laffont (ed. or. 1943, 1946, 1948).
- van Uytfanghe M. (1987). *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)*. Brussel: Paleis der Academiën.
- van Uytfanghe M. (1991). L'essor du culte des saints et la question de l'eschatologie. In *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècles)* (pp. 91-107). Rome: École française de Rome.
- van Uytfanghe M. (2004). L'eschatologie des *Dialogues* grégoriennes: expériences potentielles, assises idéelles, fiction littéraire. In *Gregorio magno nel XIV centenario della morte* (Roma, 22-25 ottobre 2003) (pp. 257-279). Roma: Accademia dei Lincei.