

NICOLE DEMARCHI

IL *DOLOR* COME CURA CONTRO LA *PESTIS INGUINARIA*  
NELLA *VITA GREGORII MAGNI* DI PAOLO DIACONO

Nel panorama altomedievale, Paolo Diacono<sup>1</sup> fu uno tra gli autori latini che nelle sue opere narrò della cosiddetta “Prima pandemia” (541–c.750),<sup>2</sup> meglio conosciuta con il nome di peste di Giustiniano,<sup>3</sup> soffermandosi specialmente sulla sua diffusione in alcune aree dell’Europa Occidentale e, più in particolare, dell’Italia.

Nato a Cividale del Friuli tra gli anni Venti e Trenta dell’VIII secolo, nel primo periodo della sua vita Paolo fu un assiduo frequentatore della corte longobarda: fu educato a Pavia alla corte di re Ratchis (744–749/756–757) e in seguito servì i suoi successori, Astolfo (749–756) e Desiderio (757–774). Divenne anche precettore della principessa Adelperga, figlia dell’ultimo re longobardo, seguendola a

<sup>1</sup> Sulla figura di Paolo Diacono si vedano: C. HEATH, *The Narrative Worlds of Paul the Deacon. Between Empires and Identities in Lombard Italy*, Amsterdam 2017; Paolo Diacono. *Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio*, a cura di P. CHIESA, Udine 2000; *Paolo Diacono e il Friuli altomedievale (secc. VI - X); atti del XIV Congresso Internazionale di Studi sull’Alto Medioevo, Cividale del Friuli - Bottenicco di Moimacco, 24 - 29 settembre 1999 (Vol. 1-2)*, a cura di P. CHIESA, Spoleto 2001; R. MCKITTERICK, *Paul the Deacon and the Franks*, in *Early Medieval Europe*, 8 (1999), pp. 327-334; W. GOFFART, *The Narrators of Barbarian History AD 550–800*, Princeton 1988, pp. 329-424.

<sup>2</sup> La letteratura è cospicua e in costante aggiornamento. Per una bibliografia generale sulla “Prima pandemia”, si veda il file *Google Doc* regolarmente aggiornato: J. ROUSEN - M. H. GREEN, *The State of Black Death Research in the Era of COVID-19 – Bibliography* (ultimo accesso al sito 3 febbraio 2022), [https://drive.google.com/file/d/1x0D\\_dwyAwp9xi9sMCW5UvpGfEVH5J2ZA/view](https://drive.google.com/file/d/1x0D_dwyAwp9xi9sMCW5UvpGfEVH5J2ZA/view).

<sup>3</sup> La denominazione “peste di Giustiniano” si riferisce in realtà al primo focolaio della cosiddetta “Prima pandemia” che si verificò tra il 541-549 e che colpì l’intero bacino del Mediterraneo, l’Europa e il Vicino Oriente.

Benevento quando lei ne sposò il duca Arechi (758–787). Durante il soggiorno nell'Italia meridionale, è probabile che Paolo divenne monaco presso il monastero di Montecassino, benché il lungo e ancora in corso dibattito circa l'esatta datazione della sua monacazione non abbia portato ad alcuna conclusione certa.<sup>4</sup> Intorno al 782/783, presumibilmente in seguito all'imprigionamento di suo fratello che aveva partecipato alla rivolta del duca del Friuli Hrodgaud contro Carlo Magno (776), nuovo *rex* della *gens Langobardorum* (774), Paolo si recò alla corte del re franco per supplicare il rilascio del fratello. Dopo un iniziale periodo di insoddisfazione, il diacono divenne uno degli intellettuali di maggior spicco all'interno della corte carolingia, ricevendo dai suoi membri importanti commissioni come i *Gesta Episcoporum Mettensium*. Intorno al 786/787 tornò infine in Italia al seguito di Carlo Magno e si ritirò a Montecassino, dove probabilmente compose l'*Historia Langobardorum* (*H.L.*).

Le descrizioni relative alle epidemie di peste (e di altre malattie infettive)<sup>5</sup> che devastarono il Mediterraneo Occidentale tra VI e VIII secolo sono rintracciabili soprattutto, benché non esclusivamente, nell'*H.L.* In generale, nel rappresentare tali fenomeni il linguaggio del diacono è piuttosto vago ed è talvolta difficile stabilire con assoluta certezza se egli si riferisca a un'epidemia di peste bubbonica o di un'altra malattia contagiosa,<sup>6</sup> benché in alcuni casi sia possibile identificare la presenza della prima in modo indiretto.<sup>7</sup> Inoltre, nella mag-

<sup>4</sup> Le datazioni più accreditate sono tre: mentre re Ratchis si trovava a Montecassino nel 749; dopo la conquista del regno longobardo del 774; durante la rivolta anti-Carolingia del 776. Su tale dibattito si veda: M. COSTAMBEYS, *The monastic environment of Paul the Deacon*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore* cit., pp. 127-9.

<sup>5</sup> Sulle epidemie e più in generale sulle malattie nell'*H.L.* si vedano: L. R. MENÉNDEZ BUEYES, *Medicine, Disease and Death in Late Antiquity Italy: An Approach to the Historia Langobardorum of Paulus Diaconus*, in *Studia Historica. Historia Antiqua*, 30 (2012), pp. 217-51; I. MAZZINI, *La medicina in Paolo Diacono. Contributi alla conoscenza della persona e dello scrittore*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore* cit., pp. 313-31.

<sup>6</sup> Paolo usa infatti i termini *pestilentia* e *pestis* accompagnati da aggettivi come *maxima* e *gravissima* per descrivere sia epidemie di peste bubbonica che epidemie di malattie non specificate.

<sup>7</sup> Ad esempio, in *H.L.* IV.4 Paolo riferisce che un'epidemia di peste bubbonica (*pestis inguinaris*) devastò Ravenna, Grado e l'Istria intorno al 591. Pochi capitoli dopo, egli racconta che un'epidemia (*pestis gravissima*) colpì nuovamente (*rursum*)

gior parte dei casi, Paolo descrive in modo estremamente sintetico lo scoppio di un'epidemia, la quale è solitamente trattata da un punto di vista storico: l'autore, infatti, si limita a specificarne l'arco cronologico, la collocazione geografica ed eventualmente la gravità.<sup>8</sup> Nell'*H.L.* solo tre episodi presentano delle informazioni più dettagliate circa l'eziologia, la sintomatologia, le conseguenze socioeconomiche e gli eventuali rimedi contro la malattia. Il primo (*H.L.* II, 24) è relativo alla peste bubbonica che colpì diverse province dell'Italia durante la campagna militare di Narsete (565–571). Il secondo (*H.L.* III, 24) si riferisce invece alla *pestis inguinaria* che colpì Roma nel 590. Il terzo (*H.L.* VI, 5) descrive la pestilenza che colpì la città di Roma e l'area del Ticino nel 680. Quest'ultima circostanza risulta essere particolarmente interessante per diverse ragioni. In primo luogo, l'epidemia del 590 è quella a cui Paolo sembra riservare maggiore spazio e attenzione descrivendola in due testi: oltre alla già citata *H.L.*, essa è infatti trattata nei capitoli X e XI della *Vita Sancti Gregorii Magni* (*V.G.*), operabiografica dedicata alla figura di papa Gregorio Magno. È all'interno di quest'ultimo scritto che l'autore fornisce la descrizione più ampia e ricca di dettagli sia sulla peste del 590, sia, più in generale, sulle strategie e i rimedi per contrastare efficacemente un'epidemia di peste bubbonica. Nella *V.G.* non solo l'autore si sofferma sugli oscuri presagi, l'alta mortalità in città e la litania settiforme organizzata da Gregorio Magno per porre fine alla malattia – dettagli tra l'altro raccontati anche nell'*H.L.* –, ma riporta di un'importante omelia che Gregorio pronunciò di fronte al popolo decimato dal contagio. Nel discorso del pontefice si sottolinea la funzione terapeutica del dolore, delle lacrime e della compunzione quali “farmaci” per redimere l'animo umano dai peccati, additati quali responsabili del flagello. Benché tale cura si riferisca in primo luogo allo spirito, essa si può pensare implicitamente connessa anche alla dimensione corporea:

Ravenna e altre popolazioni costiere nel 600 circa. In quest'ultimo caso, anche se la terminologia di Paolo è piuttosto imprecisa, il riferimento alla stessa area geografica e l'uso del termine *rursum* per sottolineare la continuità del rapporto temporale tra le due epidemie potrebbe suggerire che l'epidemia del 600 era molto probabilmente di peste bubbonica.

<sup>8</sup> Per quanto riguarda le epidemie di peste, si vedano: PAOLO DIACONO, *H.L.* II, 4; IV, 4; IV, 14; V, 31; VI, 47. Vi è anche un riferimento indiretto in *H.L.* I, 26.

senza di essa non potrebbe essere garantita l'efficacia e la sincerità del pentimento, della preghiera e della confessione attraverso le quali è possibile ottenere la cessazione della peste e, di conseguenza, la guarigione del corpo.

Il seguente contributo si propone di analizzare la rappresentazione della *pestis inguinaris* del 590 all'interno della *V.G.* attraverso una prospettiva storica e morale-spirituale. Dopo aver brevemente contestualizzato l'opera ed evidenziato gli elementi salienti dell'episodio della peste romana del 590, si analizzerà anzitutto lo stretto legame tra malattia, condotta morale e punizione divina esposto all'interno dell'omelia gregoriana. Successivamente, si dedicherà particolare attenzione alle riflessioni teologiche sul dolore, sulle lacrime e sulla contrizione presenti all'interno della medesima omelia, cercando di coglierne il significato attraverso un confronto con le considerazioni relative a tali tematiche contenute nelle opere di Gregorio Magno stesso. Infine, si avvanzeranno alcune ipotesi sul perché Paolo Diacono abbia deciso intenzionalmente di riportare in modo pressoché letterale l'omelia gregoriana all'interno della *V.G.*, riproponendone perciò i contenuti teologici, spirituali e pedagogici.

## 1. La *Vita Sancti Gregorii Magni*

La *V.G.* di Paolo Diacono<sup>9</sup> è una tra le più importanti biografie altomedievali di papa Gregorio Magno.<sup>10</sup> A partire dalla fine dell'VIII

<sup>9</sup> *Sancti Gregorii Magni Vita auctore Paulo Diacono monacho Cassinensi*, in *Patrologia Latina* 75, Paris 1862, pp. 41-60; *Vita beati Gregorii*, a cura di H. GRISAR, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, XI (1887), pp. 162-173. Edizioni più recenti con commento critico in PAOLO DIACONO, *Vita Sancti Gregorii Magni*, a cura di S. TUZZO, Pisa 2002 e, con testo italiano a fronte, in *Vita Beati Gregorii*, in *Paolo Diacono. Opere/2*, a cura di L. CITELLI, Roma 2014, pp. 145-167. Si veda anche O. LIMONE, *La tradizione scritta della 'Vita Gregorii Magni' di Paolo Diacono (BHL 3639). Censimento dei testimoni*, in *Studi Medievali*, III, 29 (1988), pp. 888-953. Nel seguente contributo si utilizzerà l'edizione latina della Tuzzo.

<sup>10</sup> All'interno della sterminata bibliografia sulla vita di Gregorio Magno si segnalano: C. LEONARDI, *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, Firenze 2014; S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno: alle origini del Medioevo*, Roma 2004; S. BOESCH GAJANO, *Gregorio I, papa, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 59 (2002); R. A.

secolo i sovrani Carolingi svilupparono un particolare interesse nei confronti della sua figura, la cui *auctoritas* fu utilizzata non solo per dirimere le dispute teologiche,<sup>11</sup> ma anche per approfondire il tema della responsabilità morale di coloro che esercitavano il potere e per affrontare la questione relativa al trasferimento di un vescovo da una sede all'altra.<sup>12</sup> Non è dunque un caso che, tra le copie manoscritte più antiche della *V.G.*, così come tra quelle della sua versione interpolata risalente agli anni Venti del IX secolo,<sup>13</sup> due di esse appartengano a importanti centri culturali d'epoca carolingia quali San Gallo e Fleury:<sup>14</sup> luoghi nei quali erano inoltre presenti numerose copie delle opere di Gregorio Magno stesso.<sup>15</sup> Tuttavia, mentre la versione interpolata conobbe una certa fama durante il regno di Ludovico il Pio e circolò soprattutto al di là delle Alpi tra il IX e il XI secolo, la versione originale di Paolo, come emerge dall'analisi dei codici relativi ai secoli X, XI e XII, conobbe una maggiore risonanza in Italia a partire dal X secolo.<sup>16</sup>

La storiografia del Novecento ha lungamente dibattuto sulla data di composizione della *V.G.*, senza riuscire, tuttavia, a individuarla con precisione. Sabina Tuzzo, curatrice della più recente edizione dell'opera, colloca la stesura in una fase matura della vita di Paolo

MARKUS, *Gregorio Magno e il suo tempo*, Milano 2001; C. STRAW, *Gregory the Great*, ALDERSHOT 1996.

<sup>11</sup> Ad esempio nel dibattito sviluppatosi attorno al tema dell'eucarestia tra agli anni Trenta e Quaranta del IX secolo che vide impegnati Pascasio Radberto e Ratramno di Corbie. Si veda: C. LEYSER, *The Memory of Pope Gregory the Great in the Ninth Century: A Redating of the Interpolator's «Vita Gregorii»* (BHL 3640), in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa* cit., pp. 459-60.

<sup>12</sup> C. LEYSER, *The Memory of Gregory the Great and the making of Latin Europe, 600–1000*, in *Making Early Medieval Societies Conflict and Belonging in the Latin West, 300–1200*, a cura di K. COOPER e C. LEYSER, Cambridge 2016, pp. 193-7.

<sup>13</sup> LEYSER, *The Memory of Pope Gregory the Great* cit., p. 458.

<sup>14</sup> Da un punto di vista geografico, le copie manoscritte più antiche della *V.G.* di Paolo Diacono e della versione interpolata di quest'ultima appartengono a tre aree che sembrano sovrapporsi fra loro: San Gallo, Bobbio e Fleury. *Ibid.*, p. 456.

<sup>15</sup> LEYSER, *The Memory of Gregory the Great* cit., pp. 185-6.

<sup>16</sup> LIMONE, *La tradizione manoscritta della Vita Gregorii Magni* cit., p. 892, pp. 912-13; HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 70.

Diacono.<sup>17</sup> Tuzzo ritiene che essa fu composta molto probabilmente dopo il 780 e prima della redazione dell'*H.L.* poiché, in quest'ultima, l'autore ricorda ai suoi lettori di aver già ampiamente parlato della vita del beato Gregorio alcuni anni prima.<sup>18</sup> In passato, alcuni studiosi hanno ipotizzato che la *V.G.* fosse stata redatta nei primi mesi del 787 a Roma, città nella quale Paolo era giunto nel dicembre dell'anno precedente al seguito di Carlo Magno. Le collezioni librerie della città avrebbero potuto offrire all'intellettuale un'ampia disponibilità di materiale utile alla compilazione dell'opera, la quale sarebbe stata inoltre commissionata direttamente dal sovrano carolingio.<sup>19</sup> Più recentemente, Christopher Heath ha sostenuto invece che non è possibile allo stato attuale stabilire con assoluta certezza né se la *V.G.* fu redatta nel regno dei Franchi o in Italia, né se venne composta alla fine o all'inizio degli anni Ottanta dell'VIII secolo.<sup>20</sup> È in ogni caso piuttosto verosimile collocare cronologicamente la stesura dell'opera dopo la partenza di Paolo per il regno dei Franchi e prima della compilazione dell'*H.L.*, poiché, alla corte di Carlo Magno, egli avrebbe avuto la possibilità di leggere l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum (H.E.)* di Beda che, quasi certamente, fu una delle fonti principali utilizzate nella compilazione della *V.G.*<sup>21</sup>

Come suggerito da Lidia Capo, esiste una forte interdipendenza tra la descrizione di Gregorio Magno contenuta nella *V.G.* e quella presentata nell'*H.L.*, tanto «da scrivere qui [i.e. nell'*H.L.*] quasi solo quello che lì mancava».<sup>22</sup> Ciò potrebbe spiegare il perché nell'*H.L.* Paolo tratti brevemente della peste romana del 590 rispetto alla *V.G.*: piuttosto che ripetere quanto già scritto qualche anno prima, il diacono si limitò a offrirne una sintesi, indirizzando i lettori ad approfondire tale episodio nella sua biografia dedicata a Gregorio Magno. Tuttavia,

<sup>17</sup> S. TUZZO, *Introduzione*, in *Vita Sancti Gregorii Magni* cit., p. X.

<sup>18</sup> «Ideo autem de beato Gregorio plura dicere obmittimus, quia iam ante aliquot annos eius vitam Deo auxiliante texuimus. In qua aue dicenda fuerant iuxta tenuitatis nostrae vires universa discipimus». PAOLO DIACONO, *H.L.*, III, 24, a cura di L. CAPO, Milano 1992, p. 155, p. 157.

<sup>19</sup> J. S. F. DAHN, *Paulus Diaconus*, Leipzig 1876, pp. 56-7.

<sup>20</sup> HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 72.

<sup>21</sup> TUZZO, *Introduzione* cit., pp. ix-x.

<sup>22</sup> L. CAPO, *Commento*, in *H.L.* cit., p. 479.

come ha osservato Claudio Azzara, le due opere presentano anche delle differenze, sia per quanto riguarda la selezione degli episodi biografici narrati, sia per quanto concerne le fonti impiegate.<sup>23</sup> La distanza fra di esse emerge soprattutto a partire dalle due differenti rappresentazioni di Gregorio Magno. Nell'*H.L.* Paolo Diacono sembra conferire maggiore importanza agli aspetti politici della carriera del pontefice, ritraendolo come un abile negoziatore, un uomo alquanto pragmatico e un papa dedito a gestire la complessa situazione sociopolitica italiana di fine VI secolo. Nella *V.G.*, al contrario, l'attenzione verte sull'esemplare condotta morale e la vita religiosa di Gregorio: l'intera narrazione si focalizza infatti sull'esposizione dei comportamenti virtuosi e sulle azioni compiute in nome della fede da parte del sant'uomo.

## 2. La *pestis inguinaria* come punizione divina

Nel capitolo X della *V.G.*, dopo aver narrato la fine della nascente eresia promossa dal vescovo di Costantinopoli Eutichio (512–582), Paolo Diacono racconta che Gregorio, allora diacono, ritornò a Roma. Nel novembre del 589 si verificarono in città degli oscuri presagi che avrebbero dovuto preannunciare l'imminente epidemia:<sup>24</sup> anzitutto, il fiume Tevere esondò, occupando vastissime aree del centro urbano e distruggendo anche i magazzini della chiesa di Roma e la grande quantità di provviste qui conservate. Nella medesima occasione, *«multitudo serpentium cum magno dracone in modum trabis validae per huius fluvii alveum in mare descendit, sed suffocatae bestiae inter salsos maris turbidi fluctus, nec mora litore eiectae sunt»*.<sup>25</sup> Poco dopo tale prodigio, in città si scatenò un'epidemia di peste *inguina-*

<sup>23</sup> C. AZZARA, *La figura di Gregorio Magno nell'opera di Paolo Diacono*, in Paolo Diacono. *Uno scrittore* cit., pp. 36-7.

<sup>24</sup> Nell'*H.L.* Paolo Diacono elenca diversi prodigi che si scatenarono poco prima della diffusione di un'epidemia, come ad esempio cataclismi (terremoti, inondazioni, incendi) o segni divini (eclissi di luna o di sole, segni nel cielo). Si vedano ad esempio: PAOLO DIACONO, *H.L.* II, 4; III, 24; IV, 4; VI, 5.

<sup>25</sup> PAOLO DIACONO, *V.G.*, X cit., pp. 14-5.

ria<sup>26</sup> che causò un altissimo numero di decessi, tra i quali quello dello stesso papa, Pelagio (579–590), la cui morte arrivò in adempimento al pronunciamento di Dio in *Ezechiele* IX, 6: “cominciate dal mio santuario”. Il popolo, privo ormai del proprio pastore, acclamò infine Gregorio come nuova guida della Chiesa romana, nonostante egli si fosse mostrato piuttosto reticente nell’acceptare la carica. La sezione dedicata ai prodigi del 589, al successivo scoppio dell’epidemia e all’ascesa al soglio pontificio di Gregorio fu tratta in modo pressoché inalterato dai *Decem Libri Historiarum (D.L.H.)* di Gregorio di Tours, il cui resoconto, a sua volta, si basava sulla testimonianza diretta del diacono Agilulfo, in quel periodo a Roma quale inviato dal vescovo di Tours per recuperare alcune reliquie.<sup>27</sup> Mentre la pestilenza continuava a mietere vittime in città, Gregorio Magno pronunciò un’omelia che sia i *D.L.H.* che la *V.G.* riportano in modo pressoché letterale, se non per qualche lieve differenza del tutto trascurabile. Anche in questo caso, la versione di Paolo Diacono fu quasi certamente tratta da quella menzionata da Gregorio di Tours, il quale, a sua volta, utilizzò con ogni probabilità una copia dell’orazione fornitagli dal suo diacono Agilulfo.<sup>28</sup> Secondo i recenti studi di Michael McCormick, l’orazione gregoriana è indubbiamente autentica in quanto il *Registrum epistolarum* del pontefice ne conserva una versione leggermente revisionata e datata all’agosto 603.<sup>29</sup> Pro <sup>29</sup> GREGORIO MAGNO, *Registrum epistolarum* 13.2, a cura di L.M. HARTMANN, *M.G.H.* Epp. 2 (Berlino, 1899), pp. 365-7.

tabilmente, lo scatenarsi di un’altra epidemia a Roma aveva indotto il papa ad aggiornare il sermone del 590, fornendo in tale occasione delle disposizioni differenti per quanto riguarda lo svolgimento

<sup>26</sup> Tale caratterizzazione permette di identificarla quasi certamente con la peste bubbonica: questa, infatti, presenta sintomi di infiammazione e rigonfiamento doloroso dei linfonodi o bubboni in prossimità della zona inguinale. Inoltre, il termine *inguinaria* fu tratto direttamente dai *H.L.D.*, all’interno dei quali esso designa la peste bubbonica. M. MCCORMICK, *Gregory of Tours on Sixth-Century Plague and Other Epidemics*, in *Speculum*, 96/1 (2021), pp. 48-9.

<sup>27</sup> GREGORIO DI TOURS, *D.L.H.* 10.1, a cura di B. KRUSCH e W. LEVISON, *M.G.H.* SS rer. Merov. 1.1 (Hannover, 1951), p. 471.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 479-81.

<sup>29</sup> GREGORIO MAGNO, *Registrum epistolarum* 13.2, a cura di L.M. HARTMANN, *M.G.H.* Epp. 2 (Berlino, 1899), pp. 365-7.



della processione.<sup>30</sup> Nel discorso riportato da Paolo nella *V.G.*, prima di invitare il popolo a partecipare alla litania settiforme, il vescovo di Roma esorta il suo gregge con le seguenti parole:

Ecce etenim cuncta plebs caelestis irae mucrone percutitur et repentina singuli caede vastantur. Nec languor mortem praevenit, sed languoris moras, ut cernitis, mors ipsa praecurrit. Percussus quisque ante rapitur, quam ad lamenta poenitentiae convertatur. Pensate ergo, quails ad conspectum districti Iudicis pervenit, cui non vacat flere quod fecit [...] Unusquisque ergo nostrum ad poenitentiae lamenta confugiat, dum flere ante percussione[m] vacat. Revochemus ante oculos mentis quicquid errando commisimus et quod nequiter egimus flendo puniamus.<sup>31</sup>

Si noti anzitutto il rapporto tra malattia, condotta morale e castigo divino. Il brano attribuisce la peste allo scatenarsi dell'ira celeste: il giudice supremo ha deciso di punire il popolo reo di aver compiuto atti malvagi e il castigo esemplare consiste nella diffusione di un morbo contagioso che conduce alla morte ancor prima che un individuo possa pentirsi per le colpe commesse. All'interno di tale prospettiva, la malattia assume dei forti connotati morali e spirituali. Essa, infatti, è concepita essenzialmente come una punizione inferta da Dio a causa del comportamento peccaminoso degli esseri umani, una concezione che trova numerosi antecedenti sia nella Bibbia che nei testi della prima tradizione cristiana.<sup>32</sup> Di conseguenza, estirpare la malattia, sia da un punto di vista individuale che collettivo, non può che dipendere dalla messa in atto di strategie e pratiche di tipo religioso e liturgico piuttosto che da soluzioni legate alla scienza medica. Non è dunque un caso che, al termine della propria orazione, Gregorio Magno inviti l'intera popolazione di Roma a partecipare ad una litania settiforme, così chiamata perché il pontefice fece dividere il popolo in sette cori a ciascuno dei quali fu assegnata una chiesa dalla quale avrebbero dovuto iniziare la processione espiatoria. Il popolo si adunò infine presso la chiesa di Santa Maria Maggiore per

<sup>30</sup> MCCORMICK, *Gregory of Tours* cit., p. 87, n. 50.

<sup>31</sup> PAOLO DIACONO, *V.G.*, XI cit., pp. 16-7.

<sup>32</sup> Su tale rapporto si veda: A. CRISLIP, *Thorns in the Flesh: Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity*, Philadelphia 2013, pp. 109-37.

invocare la fine della peste. Tuttavia, poco dopo, ottanta individui caddero improvvisamente morti a terra<sup>33</sup> mentre il papa e il suo gregge continuarono a pregare incessantemente.<sup>34</sup> Nonostante molti perirono durante l'intensa preghiera guidata dal vescovo di Roma, sia Gregorio di Tours che Paolo Diacono alludono implicitamente al fatto che il rimedio messo in atto dal pontefice ebbe successo e che la peste finalmente cessò. Tale conclusione non sembra essere affatto sorprendente se si considera che entrambi gli autori forniscono un ritratto estremamente positivo di Gregorio Magno, raffigurandolo come una guida spirituale esemplare.<sup>35</sup> L'idea secondo la quale esisterebbe una stretta interdipendenza tra malattia e peccato si incontra puntualmente all'interno della fonte principale che Paolo Diacono utilizzò nell'elaborazione dei capitoli X e XI della *V.G.*, ossia i *D.L.H.* di Gregorio di Tours. Nella maggior parte degli episodi riportati in quest'ultima, infatti, tutti i tipi di malattie – dalle più quotidiane alle più infettive e pericolose come la peste bubbonica – sono interpretate come una punizione per aver trasgredito la legge divina. Pertanto, secondo il vescovo di Tours, solo un intervento divino a livello individuale e collettivo può placare o guarire completamente la malattia.<sup>36</sup> Come si è precedentemente argomentato, nella *V.G.* Paolo riprende puntualmente tale prospettiva teologica. Nonostante ciò, analizzando gli episodi relativi allo scoppio di epidemie di peste all'interno delle sue opere, nella quasi totalità dei casi il legame causale tra malattia

<sup>33</sup> A partire da tale dettaglio e da altre informazioni tratte dall'omelia di Gregorio Magno circa l'estrema rapidità con la quale si verificava la morte, Michael McCormick ha suggerito che, oltre alla peste bubbonica, nel 590 a Roma fosse presente anche la peste pneumonica. È plausibile, infatti, che la presenza prolungata di un gran numero di persone all'interno di un piccolo spazio come quello di Santa Maria Maggiore possa aver causato la morte improvvisa di molti fedeli in quanto la mortale peste polmonare era in grado di diffondersi più rapidamente in una zona affollata e poco ventilata. MCCORMICK, *Gregory of Tours* cit., pp. 87-8.

<sup>34</sup> PAOLO DIACONO, *V.G.*, XI cit., p. 20.

<sup>35</sup> Sulla rappresentazione positiva di Gregorio Magno nelle opere di Gregorio di Tours e Paolo Diacono si vedano: O. CHADWICK, *Gregory of Tours and Gregory the Great*, in *The Journal of Theological Studies*, 50, (Gennaio/Aprile 1949), pp. 38-49; AZZARA, *La figura di Gregorio* cit., pp. 29-38.

<sup>36</sup> Tra i numerosi episodi che si inseriscono all'interno di tale prospettiva, si vedano: GREGORIO DI TOURS, *D.L.H.* IV,5; IV, 31; VII, 1; IX, 21-22.

e peccato non è esplicitato o del tutto evidente, così come l'obbligo di mettere in atto rimedi di tipo liturgico e religioso per contrastare efficacemente le epidemie.<sup>37</sup> Infatti, in relazione ai focolai di peste, il diacono si concentra maggiormente a descriverne gli aspetti storici, piuttosto che religiosi.

Se si considera il *modus operandi* di Paolo nella compilazione dei testi, basato su di un'attenta e ragionata riproposizione e riorganizzazione delle fonti, occorre perciò analizzare in modo più approfondito l'orazione gregoriana al fine di comprendere perché l'autore abbia deciso di proporre ai suoi lettori una prospettiva teologica della peste anziché descriverne le coordinate cronologiche.

### 3. *Il dolore che salva e le lacrime di compunzione che lavano via ogni peccato*

Nell'omelia pronunciata al popolo colpito dalla peste, Gregorio Magno non solo predispone l'organizzazione di una litania collettiva, ma propone anche una particolare tipologia di terapia in grado di risanare l'animo umano dai comportamenti peccaminosi che, come si è più volte sottolineato, furono nell'interpretazione del pontefice la principale causa dello scatenarsi dell'ira divina e, di conseguenza, dell'epidemia di peste. Il trattamento spirituale prescritto da Gregorio lega il dolore, le lacrime e la contrizione del cuore (anche detta compunzione) alla pratica della confessione, della penitenza e della preghiera. In particolare, egli esordisce affermando che, di fronte al castigo divino, è il *dolor* che deve condurre il popolo alla via della conversione e che, a causa della situazione di morte imminente provocata dalla pestilenza, «*unusquisque ergo nostrum ad poenitentiae lamenta confugiat, dum flere ante percussione[m] vacat. Revocemus ante oculos mentis quicquid errando commisimus et quod nequiter*

<sup>37</sup> Esistono solamente due episodi in cui si allude a tale concezione: il primo è quello raccontato in *H.L.* VI, 5, all'interno del quale si narra che, per porre fine alla pestilenza che colpì Pavia nel 680, fu necessario erigere un altare a San Sebastiano nella chiesa di San Pietro in Vincoli. Il secondo, esposto in *H.L.* VI, 47, riguarda la pestilenza che colpì gravemente gli invasori saraceni, la quale fu provocata dalle incessanti preghiere dei cittadini cristiani di Costantinopoli.

*egimus flendo puniamus*».<sup>38</sup> Per ricevere il perdono divino si rende perciò necessaria la confessione e la remissione dei peccati, meglio se accompagnata dalle lacrime. Infatti, il vescovo di Roma evidenzia a più riprese la necessità di un pianto insistente, «*imminente ergo tantae animadversionis gladio, nos importunis fletibus insistamus*»,<sup>39</sup> in quanto tale insistenza è gradita a Dio. Il pianto costituisce quindi un elemento indispensabile per suscitare la misericordia e la compassione divina.<sup>40</sup> Infine, Gregorio termina il sermone con le seguenti parole: «*fratres carissimi, contrite corde et correctis operibus [...] devota ad lacrimas mente veniamus, ut districtus Iudex, dum culpas nostras nos punire considerat, ipse a sententia propositae damnationis parcat*».<sup>41</sup>

Un primo elemento da considerare nella “terapia” proposta dal pontefice è quello del dolore. Anzitutto, nel pensiero teologico gregoriano il dolore apre la via verso la vera conversione poiché svolge una funzione salvifica in un duplice senso. Da un lato il fedele, sul modello della Passione di Cristo, che attraverso la sofferenza ha riscattato i peccati dell’umanità, deve fare leva sul dolore del corpo per redimere i vizi dell’anima.<sup>42</sup> Dall’altro lato, attraverso tale patimento, egli è in grado di operare una forma di conversione affettiva con lo scopo di re-indirizzare gli affetti terreni volti alla carne e ai beni esteriori verso il cielo, trasformandoli così in motivo di lode e strumento di salvezza. Nei *Moralia in Iob*, Gregorio sottolinea l’esigenza di confessare le proprie colpe applicando la medicina del dolore: «*Sic reatum lingua loquitur, ut nequaquam expers a moeroris stimulo per alia spiritus vagetur: sed culpas loquens, vulnus aperio; culpas vero*

<sup>38</sup> PAOLO DIACONO, *V.G.*, XI cit., p. 16-7.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>40</sup> «*Citius ad preces iudex flectitur, si a pravitate sua petitor corrigatur. Imminente ergo tantae animadversionis gladio, nos importunis fletibus insistamus. Ea namque, quae ingrata esse hominibus importunitas solet, iudicio veritatis placet, quia pius ac misericors Deus vult a se precibus veniam exigi [...]*». *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>42</sup> Sulla funzione salvifica del dolore fisico nel pensiero gregoriano si vedano: C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *Passioni dell’anima: teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Firenze 2015, pp. 56-59; C. CASAGRANDE, *Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza*, in *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, a cura di C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, Firenze 2009, pp. 31-48.

*ad correctionem cogitans, salutem vulneris ex medicamine moeroris quaeo».*<sup>43</sup> Il dolore, elemento essenziale della confessione, svolge perciò un ruolo positivo e terapeutico per l'animo umano: deve essere ricercato affinché la confessione risulti efficace. Tale efficacia, tuttavia, è rinforzata anche dalla presenza delle lacrime, come lo stesso pontefice sottolinea nei *Moralia in Iob*: «*Peccatorum confessionem comitari debet poenitentiae luctus [...] Sciendum quoque est quia saepe et reprobi peccata confitentur, sed deflere contemnunt. Electi autem culpas suas, quas vocibus confessionis aperiunt, districtae animadversionis fletibus insequantur».*<sup>44</sup>

Per quanto concerne invece la penitenza, occorre che essa sia accompagnata dalla contrizione/compunzione e dalle lacrime perché possa purificare completamente l'animo del fedele. All'interno del percorso di penitenza, Gregorio distingue due tipologie di compunzione che si collegano ad altrettante tipologie di lacrime. La prima tipologia è la compunzione legata al timore della punizione,<sup>45</sup> che si accompagna alle lacrime provocate dal timore dei peccati, ovvero lacrime che il peccatore versa quando teme di non poter salvare la propria anima a causa delle colpe commesse.<sup>46</sup> Secondo Gregorio, coloro che piangono per le loro azioni peccaminose è necessario che spiino le loro colpe attraverso il pianto: «*admonendi quippe sunt qui peccata deplorant operum, ut consummata mala perfecta diluant lamenta, ne plus astringantur in debito perpetrati operis, et minus solvant fletibus satisfactionis».*<sup>47</sup> Coloro che invece commettono peccati di pensiero, «*admonendi sunt igitur qui nequitias cogitationis deflent, ut sollicite considerent in qua peccati mensura ceciderunt, quatenus juxta ruinae modum quam in semetipsis introrsus sentiunt, etiam mensura lamentationis erigantur, ne si cogitata mala minus cruciant,*

<sup>43</sup> GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, VIII, XXI, 37, in *Opere di Gregorio Magno*, I/4, a cura di P. SINISCALCO - E. GANDOLFO, Roma 2001, p. 644.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, III, 34, *Opere di Gregorio Magno*, IV, a cura di B. CALATI - A. STENDARDI, Roma 2001, pp. 306-9.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> GREGORIO MAGNO, *Regola Pastorale*, III, 29, in *Opere di Gregorio Magno*, VII, a cura di G. CREMASCOLI, Roma 2008, pp. 202-3.

*usque ad perpetranda opera perducant*».<sup>48</sup> In questa fase iniziale del percorso di penitenza, dunque, la compunzione e le lacrime conducono il fedele alla presa di coscienza dei propri peccati, primo passo verso il reale pentimento. Tuttavia, dopo aver attraversato una fase di prolungato dolore e penitenza, il credente giunge alla forma più perfetta della compunzione, la *compunctio amoris*, associata a una tipologia di lacrime che può essere considerata una grazia, la *gratia lacrimarum*.<sup>49</sup> Secondo Piroška Nagy, la *compunctio amoris* e la *gratia lacrimarum* possono essere definiti doni di Dio, grazie ai quali il cuore del fedele è libero di donarsi interamente all'amore divino e soprattutto di pentirsi realmente anziché continuare a permanere nel dolore per i peccati commessi.<sup>50</sup> La compunzione e le lacrime, infatti, assumono il compito di «irriguer le coeur desséché, de laver, nettoyer la souillure des fautes, enfin de conserver le repentir du mal commis lorsqu'on accomplit le bien». <sup>51</sup> È dunque la *baptizatio lacrimarum* a purificare la coscienza del peccatore.<sup>52</sup> Nei *Dialogi*, infine, Gregorio si sofferma a più riprese sulla necessità delle lacrime come elemento utile a garantire la piena efficacia delle preghiere: san Severo, piangendo amaramente e invocando Dio, resuscitò un uomo che non era riuscito a confessarsi,<sup>53</sup> mentre san Benedetto, pregando in lacrime, riuscì a riparare un oggetto rotto.<sup>54</sup> Anche Eleuterio, abate di Spoleto, ottenne numerose concessioni da parte di Dio grazie alla sua umiltà, alla compunzione del suo cuore e alle lacrime che versava durante le preghiere.<sup>55</sup>

Alla luce di tali riflessioni teologiche contenute nel *corpus* gregoriano, il dolore, le lacrime e la contrizione presentate all'interno dell'orazione potrebbero essere dunque intese come strumenti terapeutici che, seppur indirettamente in quanto agiscono sull'animo, sono in grado di curare la peste, la cui cessazione dipende dal sin-

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 206-7.

<sup>49</sup> GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, III, 34 cit., pp. 306-9.

<sup>50</sup> P. NAGY, *Le don des larmes au Moyen Age*, Parigi 2000, pp. 127-9, p. 131.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>52</sup> GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, XXVII, XIX, 39, p. 574.

<sup>53</sup> GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, I, 12, pp. 132-4.

<sup>54</sup> *Ibid.*, II, 1, pp. 136-8.

<sup>55</sup> *Ibid.*, III, 33, pp. 302-6.

cero pentimento e dalla misericordia divina. Se infatti tali strumenti accompagnano le pratiche della penitenza, della confessione e della preghiera, non solo ne garantiscono l'efficacia, ma consentono al fedele di poter intervenire incisivamente sul proprio agire e di redimersi, ottenendo così il perdono di Dio e la fine del flagello.

#### 4. *Paolo Diacono e Gregorio Magno*

Come è stato più volte ricordato, l'omelia gregoriana inclusa nella *V.G.* non presenta differenze significative rispetto alla versione presentata nei *D.L.H.* o da quella tratta dal *Registrum Epistolarum* di Gregorio Magno stesso. Inoltre, è importante sottolineare che rispetto alla versione dell'epistola gregoriana, né Gregorio di Tours, né Paolo Diacono modificano le proposizioni relative alla necessità del dolore, delle lacrime e della contrizione per redimersi dai vizi e placare l'ira divina. Tale attinenza ai testi originali potrebbe essere spiegata dalla volontà di Paolo di riportare e di diffondere in modo pressoché inalterato i contenuti dell'orazione gregoriana che egli, con ogni probabilità, considerava non solo intelligibili, ma anche tanto significativi da essere citati in modo pressoché letterale. Mentre in altri capitoli l'autore longobardo non esita a rielaborare sia i *D.L.H.* che le opere di Gregorio Magno stesso,<sup>56</sup> nel caso dell'esortazione del 590, al contrario, Paolo mantiene inalterate le proprie fonti. Ciò non indica un banale appiattimento del testo paolino sulle opere di autori precedenti, ma piuttosto una consapevole e ragionata scelta lessicale, stilistica e contenutistica. Benché non sia possibile stabilire con assoluta certezza quali siano state le ragioni che indussero l'autore a compiere tale scelta narrativa, è possibile formulare alcune ipotesi.

Una prima spiegazione plausibile potrebbe essere quella di voler sottolineare la grande capacità oratoria e predicatoria di Gregorio Ma-

<sup>56</sup> Il caso più emblematico è il capitolo XIII: mentre nell'*Epistola a Leandro* Gregorio Magno descrive il dolore fisico come un forte impedimento alla sua attività letteraria, nella *V.G.* Paolo, pur non discostandosi totalmente dalla fonte originale, non ritrae la malattia del pontefice come un ostacolo ma, al contrario, la produttività di Gregorio risulta maggiormente enfatizzata proprio dalla compilazione di numerose opere nonostante le atroci sofferenze.

gno. Subito dopo l'orazione, Paolo Diacono inserisce infatti un breve inciso, assente invece nella versione redatta da Gregorio di Tours: «*Quam exhortationem beati Gregorii ideo hui opuscolo inserendam putavimus, ut a quanta perfectione praedicationis initium sumpserit, monstraremus*».<sup>57</sup> Tale scelta autoriale dipenderebbe dal fatto che, a differenza dell'*H.L.*, lo scopo fondamentale di Paolo nella *V.G.* è quello di ritrarre il pontefice nelle vesti di monaco asceta, di fondatore di monasteri, di vescovo, di evangelizzatore e, infine, di eccellente predicatore.<sup>58</sup>

Una seconda motivazione potrebbe essere invece legata alla volontà di voler rappresentare un modello esemplare di comportamento (in questo caso esaltandone principalmente le qualità morali e spirituali): un *exemplum* edificante per i lettori della *V.G.*, siano essi magnati laici o ecclesiastici. L'orazione gregoriana, infatti, include una serie di riflessioni e insegnamenti morali e religiosi che avrebbero potuto essere potenzialmente fruibili per un pubblico carolingio, il quale, come si è sottolineato in precedenza, era fortemente interessato alla figura di Gregorio Magno e alle sue opere.<sup>59</sup> Tale attenzione nei confronti del pontefice da parte della corte carolingia è testimoniata anche dal fatto che, durante il periodo di permanenza nel regno dei Franchi, Paolo Diacono emendò un codice contenente una breve raccolta di lettere di Gregorio Magno su richiesta di Adalardo di Corbie (c. 752–816), nipote di Carlo Martello e cugino di Carlo Magno. Allo stato corrente degli studi non è tuttavia possibile stabilire con assoluta certezza né se l'opera fu realmente commissionata da Carlo Magno in persona, né se Paolo si rivolgesse unicamente ai Carolingi. Ciononostante, è indubbio che i contenuti e i messaggi edificanti contenuti nell'omelia gregoriana – e, più in generale, nell'intera *V.G.* – abbiano suscitato un vivo interesse anche in un pubblico più ampio e non necessariamente carolingio, come dimostra il fatto che, a partire dal X secolo, la versione originale della *V.G.* fu letta soprattutto in Italia.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> PAOLO DIACONO, *V.G.*, XI cit., pp. 19-20.

<sup>58</sup> HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 85.

<sup>59</sup> LEYSER, *The memory of Gregory the Great* cit., pp. 185-7.

<sup>60</sup> LIMONE, *La tradizione manoscritta della Vita Gregorii Magni* cit., p. 892, pp. 912-13; HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 70.



In conclusione, l'episodio della *pestis inguinaria* che colpì Roma nel 590 potrebbe essere inteso come una narrazione utile a veicolare specifiche rappresentazioni e concettualizzazioni del dolore, delle lacrime e della compunzione, sottolineandone la funzione terapeutica durante la pratica della confessione, della penitenza e della preghiera. Al contempo, la riproposizione dell'idea che la malattia fisica sia conseguenza diretta del proprio comportamento vizioso potrebbe essere intesa come un'esortazione volta alla correzione delle proprie azioni e ad abbandonare la via del peccato.