

MASSIMO BONAFIN

LO SPAZIO-TEMPO NEI VIAGGI MEDIEVALI NELL'ALDILÀ

Mi sembra giusto nel contesto di un congresso internazionale come questo, in cui le categorie dello spazio e del tempo sono oggetto di analisi da molti e differenti punti di vista, presentare non tanto i risultati di una ricerca già fatta e finita, quanto un'idea, che possa essere suscettibile di discussione e magari di sviluppo anche in altri settori: un'ipotesi di lavoro, nata come riflessione in margine alla lettura di alcuni testi medievali romanzati, che prova a far interagire insieme – spero in modo proficuo – due ambiti del pensiero normalmente ritenuti distanti e separati, la letteratura e la scienza¹.

I.

Comincio con alcune storie medievali, abbastanza note agli specialisti, che hanno in comune un particolare trattamento del tempo (e dello spazio: anzi, come si vedrà, è forse proprio questo il caso di utilizzare il concetto di 'cronotopo' o di 'spaziotempo').

In un *lai* anonimo del XII secolo² il protagonista, il cavaliere Guingamor, nel corso di una caccia, si inoltra nel profondo di una foresta per inseguire un cinghiale bianco, ma si smarrisce; trova un palazzo dall'architettura meravigliosa e disabitato, quindi una fanciulla presso una sorgente che gli promette di procurargli il cinghiale se la seguirà; Guingamor se ne innamora e la segue nel palazzo, che ora si popola di dame e cavalieri, con l'intento di restarvi due giorni e il terzo ripartire (“n’i cuida que .II. jors ester | et au tierz s’en cuida raler”, vv. 533–34);

¹ Nel secondo paragrafo di questo contributo mi è stata preziosa la collaborazione del fisico Ettore Majorana, che ha letto il mio testo e mi ha suggerito la formulazione scientificamente più corretta di alcuni passaggi: lo ringrazio pubblicamente, restando ovviamente mia la responsabilità e la modalità dell'accostamento fra testi medievali e teoria relativistica.

² Si può leggere nella pratica edizione con traduzione moderna curata da MICHA, Alexandre, *Lais féeriques des XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Flammarion 1992 (che riproduce l'edizione critica di O'HARA TOBIN, Prudence Mary, *Le Lais anonime des XII^e et XIII^e siècles*, Genève, Droz 1976).

al momento di chiedere il permesso di ritornare dai suoi e di avere il cinghiale promesso, la fanciulla lo avverte che sarebbe una follia: infatti sono passati già trecento anni e tutti i suoi parenti sono morti («III.C. anz a, si sont passé, | que vos avez ici esté. | Mors est vostre oncles et sa gent, | n'i avez ami ne parent», vv. 551–54); incredulo, Guingamor chiede comunque di poter andare a vedere e la fanciulla lo mette in guardia dal bere e dal mangiare alcunché dopo aver passato il confine d'acqua che delimita il suo paese («Ele li dist: Je vos chasti, | qant la riviere avrez passee | por raler en vostre contree, | que ne bevez ne ne mengiez | por nule fain que vos aiez, | desi que seriez reperiez: | tost en seriez engingniez.», vv. 564–70). Il cavaliere parte, incontra un carbonaio da cui apprende che sono in effetti trascorsi trecento anni, e, dimenticando l'avvertimento, preso dalla fame, mangia delle mele: di colpo invecchia e starebbe per morire, se non arrivassero subito due damigelle che lo rimproverano della sua trasgressione ma lo riportano indietro con loro.

Nel *De Nugis Curialium*³ che Walter Map, chierico alla corte di Enrico Plantageneto ed Eleonora d'Aquitania, scrisse nella seconda metà del XII secolo raccogliendo aneddoti di origine diversa utilizzabili a fine di educazione e ricreazione dei cortigiani, c'è un capitolo (l'XI – *de Herla rege* – della *Distinctio prima*) che contiene un racconto divenuto celebre come archetipo della leggenda della caccia selvaggia, ovvero della *mesnie Hellekin*⁴. Si tratta della storia del re dei Bretoni Herla (“regem antiquissimorum Britonum”), che ricevette la visita di un individuo dall'aspetto sinistro, un po' Pan e un po' pigmeo (“pigmeus videbatur modicitate stature, que non excedebat simiam”), il quale gli annunciò che sarebbe stato presente alle sue nozze con la figlia del re dei Franchi e in cambio Herla, un anno dopo, sarebbe stato invitato alle nozze del pigmeo (“sitque fedus eternum inter nos, quod tuis primum intersim nupciis, et tu meis consimili die post annum”). Così il giorno del banchetto nuziale il pigmeo si presentò col suo ricco e numerosissimo seguito e con tutto ciò che potesse servire a soddisfare tutti i commensali. Un anno dopo, si ripresentò per esigere da Herla il rispetto del patto, invitandolo alle sue nozze: attraverso una caverna oscura, giunsero nel palazzo del pigmeo splendente di mille luci. Herla al termine della cerimonia si congedò e fu riaccompagnato nell'oscurità della caverna, avendo ricevuto in dono un cagnolino, con la raccomandazione che né il re né il suo seguito smontassero da cavallo prima che fosse saltato a terra il cagnolino (“omnibus modis interdicens ne quis de toto comitatu suo discenda usquam, donec ille canis a portatore suo prosiliat”). Tornato nel suo regno e alla luce del sole, Herla scopri, interrogando un pastore, che i Sassoni ormai da duecento anni governavano quella terra e a stento ci si

³ Ne ha curato un'edizione italiana Fortunata Latella (MAP, Walter, *Svaggi di corte*, Parma, Pratiche 1990, 2 voll.) con a fronte il testo latino stabilito da BROOKE, C.N.L. e MYNORS, R.A.B., *Walter Map, de nugis curialium*, Oxford, Clarendon Press 1983.

⁴ Si vedano in proposito almeno MEISEN, Karl, *La leggenda del cacciatore furioso e della caccia selvaggia*, BARILLARI, Sonia Maura (a cura di), Alessandria, Edizioni dell'Orso 2001, nonché LECCO, Margherita, *Il motivo della mesnie Hellekin nella letteratura medievale*, Alessandria, Edizioni dell'Orso 2001.

ricordava di lui, a cui sembrava di essere stato lontano soltanto per tre giorni (“stupefactus ergo rex, qui per solum triduum moram fecisse putabat, vix hesit equo”). Alcuni del suo seguito, dimenticando l'avvertimento, scesero da cavallo e si polverizzarono immediatamente: il re da allora continua la sua cavalcata senza fine, con quelli che sono rimasti con lui, aspettando invano che il cagnolino salti per terra (“unde fabula dat illum Herlam regem errore semper infinito circuitus cum exercitu suo tenere vesanos sine quiete vel residencia”).

Nella prima metà del XIII secolo un manoscritto latino conserva una leggenda di fondazione di un monastero cluniacense nelle Alpi italiane, che sarebbe stata raccolta dal vescovo di Bamberg Eberardo⁵ (probabilmente quindi dopo la metà del XII secolo). Il figlio di un duca era in procinto di sposarsi, ma fra i molti invitati mancava il suo angelo custode, a cui egli teneva molto; perciò alla sera si recò a pregare in una chiesa e sulla via del ritorno incontrò un vecchio vestito di bianco, a cavallo di un mulo pure bianco, che disse di essere ‘il suo amico’ e che il giovane quindi invitò alle nozze, affidandogli anche l'organizzazione del banchetto. Terminata la festa l'ospite si accomiatò dicendo al giovane che di lì a tre giorni avrebbe a sua volta dato una grande festa a cui egli si sarebbe dovuto recare seguendo la guida del mulo bianco. Così avvenne e il figlio del duca attraversando un passaggio angusto e oscuro a dorso del mulo arrivò in una campagna aperta e fiorita; incontrò quindi degli uomini beati che lo accompagnarono alla dimora del suo vecchio amico, dove fu accolto con tale gioia che vi trascorse trecento anni, che a lui però sembrarono poco più di tre ore. Intanto i familiari che aveva lasciato trasformarono il castello in un monastero dove poi furono seppelliti. Il giovane, ricordandosi dei suoi parenti, ottenne di poter tornare da loro, nonostante l'avviso contrario del vecchio amico; ma nulla era più come prima: bussò alle porte del monastero, dove aveva lasciato il suo castello, e l'abate che lo ricevette gli mostrò le tombe dei suoi parenti. Fu dato un banchetto in suo onore, ma appena mise in bocca il cibo, invecchiò all'istante e morì poco dopo, sepolto insieme alla sua sposa di un tempo.

Queste tre storie non esauriscono certo il repertorio narrativo dei racconti di viaggi medievali nell'aldilà in cui l'alterazione dei percorsi temporali e la dislocazione negli spazi giocano un ruolo di rilievo: se ne potrebbero citare molte altre⁶ (uno studio completo ancora manca a mia conoscenza), provenienti dall'ambiente monastico o da quello celtico o riprese dal folklore moderno; ma queste intanto mi sembrano ben rappresentare i tre strati culturali fondamentali della società medievale, quello profano in volgare, quello profano in latino, quello religioso in latino; in secondo luogo, vi si potrebbe anche vedere la fenomenologia di un processo più ampio, vale a dire l'espressione di una cultura folklorica a prevalente

⁵ Segnalato da GRAF, Arturo, *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, Torino, Loescher 1892–1893, vol. I, pp. 90–92, e poi riportato all'attenzione da GATTO, Giuseppe, „Le Voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age“, *Annales.E.S.C.*, 1979, 34, 5, pp. 929–42, su cui mi baso per il riassunto della narrazione.

⁶ Segnalo, oltre alla bibliografia utilizzata nel saggio di Gatto, l'antologia curata da TARDIO-LA, Giuseppe, *I viaggiatori del Paradiso*, Firenze, Le Lettere 1993.

trasmissione orale, che accede alla letteratura scritta attraverso la lingua volgare, quindi la sua rifunzionalizzazione all'interno della cultura ufficiale in latino a beneficio della classe dominante dei nobili, infine la sua clericalizzazione in chiave monastica e in latino, con una risemantizzazione integrale del nucleo originario.

Esse presentano, infine, con estrema chiarezza i motivi ricorrenti più importanti, e quando dico motivi intendo anche riferirmi alle classificazioni dei repertori internazionali⁷ del folklore; per esempio si riconoscono in queste storie medievali delle varianti del tipo AT 470 *Amici in vita e in morte*, dei motivi D 2011 *Anni creduti giorni*, F 116 *Il paese dove non si muore*, F 377 *Corso soprannaturale del tempo nel paese delle fate*, che trovano il loro riscontro anche nella letteratura omiletica (si vedano nell'*Index exemplorum*⁸ i nn. 780 – *sposo assente per 300 anni*: è la storia raccolta dal vescovo Eberardo – e 3378 – è la storia del *monaco Felice* che ascolta il canto paradisiaco di un uccellino per uno o più secoli). Dell'ampiezza di diffusione, in senso cronologico e in senso geografico, di questo intreccio possono testimoniare un testo del folklore bretone del XIX secolo e uno dei più antichi racconti giapponesi.

Nella Bretagna della fine dell'Ottocento⁹ si narra ancora la storia di due amici che si erano promessi di invitarsi alle nozze l'uno dell'altro; uno dei due morì, ma l'altro, per mantenere l'impegno quando giunse il tempo del suo matrimonio, si recò sulla sua tomba ad invitarlo; il defunto apparve e accettò l'invito, conducendo anche la sposa all'altare (ma solo i due sposi lo vedevano); al momento di congedarsi avvertì l'amico che, a sua volta, sarebbe stato invitato alle sue nozze nell'aldilà. Così avvenne qualche tempo dopo, e il vivo fu portato a gran velocità da una giumenta bianca nel paese dei morti, dove assistette alle nozze del suo amico che durarono tre giorni. Con lo stesso animale guida, dopo la cerimonia, fece ritorno nella sua terra, ma la trovò profondamente cambiata, tutti quelli che conosceva erano defunti da moltissimo tempo: infatti erano passati tre secoli.

Nella storia del pescatore Urascima¹⁰, attestata nel Giappone dell'VIII secolo, l'eroe viene condotto nel palazzo del dio del mare da una tartaruga che egli aveva salvato; laggiù, partecipa a un banchetto e sposa la figlia del dio del mare, rimanendo con lei molti giorni; quando chiede di fare ritorno a casa, riceve una scatola magica, con la raccomandazione di non aprirla; sulla terra, nessuno lo riconosce più e nemmeno la sua casa esiste più: pensando di essere vittima di un sogno, apre la scatola, da cui si sprigiona un fumo bianco che lo trasforma in un vecchio decrepito.

⁷ AARNE, Antti; THOMPSON, Stith, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia 1961; THOMPSON, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington, Indiana University Studies 1932–1936.

⁸ TUBACH, Frederic C., *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia 1981.

⁹ Il testo raccolto da Paul Sébillot nel 1882 (*Les Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*) è riportato a titolo di confronto da Gatto, „Le Voyage au Paradis“, p. 932.

¹⁰ Ricavo l'indicazione dal libro di Donà, *Per le vie dell'altro mondo* citato qui appresso, che si occupa delle distorsioni temporali a p. 373.

Se analizziamo questi intrecci, come in parte è già stato fatto, notiamo che la contrapposizione fra i due mondi, per semplicità quello terreno e quello ultraterreno, è rappresentata attraverso due cronotopi distinti, ma in certo qual modo speculari, fra i quali corre una via di comunicazione che solo un vettore incantato, un animale-guida magico, può attraversare. Non tratto questo tema dell'animale guida, perché è già stato oggetto di una ricerca ampia, approfondita e documentata condotta da Carlo Donà¹¹.

Sofferamoci invece su altri aspetti. Il testo folklorico bretone ci aiuta a focalizzare il tema del doppio invito (a una festa) che lega due personaggi, talora presentati come due 'amici', secondo il regime del dono e del contraccambio, un regime che, come sanno gli antropologi¹², presuppone una reciprocità, ma anche una disegualianza fra i due partner, che nel nostro caso appartengono a due mondi differenti per statuto ontologico (quello dei vivi, quello dei morti). Il tema è stato studiato perché si collega a una leggenda celeberrima, quella di don Giovanni: il vivo invita il morto a un banchetto, ma il patto impone che accetti a sua volta un successivo invito, che risulterà per lui letale, sottraendolo definitivamente al mondo terreno. L'incompatibilità dei due mondi è espressa anche dal divieto alimentare, o da divieti assimilabili ad esso: 'non si pasce di cibo mortale chi si pasce di cibo celeste' (Da Ponte), perciò quando il 'vivo' ritorna dall'aldilà, se appena assaggia del cibo terreno, improvvisamente invecchia e muore. Il motivo dell'interdetto e della sua infrazione, tipicamente fiabesco, serve dunque in questo tipo di storie a rappresentare la condizione privilegiata di immortalità e, in certe varianti, di beatitudine, che l'eroe ha raggiunto varcando un confine precluso a tutti gli altri. L'invisibilità, propria dei trapassati, è un altro segnale che i testi utilizzano per enfatizzare la differenza fra i due mondi, i loro abitanti, e l'eccezionalità del viaggio che il protagonista ha potuto fare. Il ritorno sulla terra è sempre marcato da incontri, mancati riconoscimenti, trasformazioni dei luoghi, e altri segni del tempo trascorso. Perché è il tempo l'elemento più perturbante di questi racconti, un tempo che corre a due velocità, e pur sempre un tempo spazializzato, ancorato a un sistema di riferimento, a delle coordinate spaziali (la caverna, il fiume, il mare, la foresta, il buio, la luce, l'animale 'teleguidato' che conosce la strada per varcare la quarta dimensione...).

Poiché questi testi appartengono alla letteratura medievale latina e volgare, è comprensibile e giusto che le analisi che ne sono state fatte¹³ abbiano posto in rilievo le differenze e le somiglianze, sul piano della semiotica narrativa, così da coglierne i legami con la cultura precristiana, e per esempio celtica, nella descri-

¹¹ *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2003.

¹² In una bibliografia ormai folta segnalo il recente volume miscelaneo *Vincolare, ricambiare, dominare. Il dono come pratica sociale e tema letterario*, PASERO Nicolò; BARILLARI, Sonia M. (a cura di), Alessandria, Edizioni dell'Orso 2007.

¹³ Oltre a quelle già citate, notevole anche quella di SCHMITT, Jean Claude, „Tempo, folklore e politica nel XII secolo“, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza 1988, pp.151-81.

zione di un aldilà¹⁴ contiguo all'aldiquà, raggiungibile semplicemente attraversando un confine naturale, in linea orizzontale, magari inseguendo un animale dal mantello bianco, un aldilà con una connotazione prevalente di bellezza, beatitudine, estasi, spesso all'insegna di una figura femminile¹⁵ (una fata). Sopra questa rappresentazione, intrecciata a elementi fiabeschi, come il palazzo disabitato, le architetture meravigliose, gli arredamenti splendidi, l'abbondanza e la raffinatezza delle vivande servite, e così via, si innesta, nelle varianti clericali e monastiche, il tema della visione dell'aldilà, che diventerà poi un genere¹⁶ a parte, in cui un vivo è eletto per conoscere che cosa aspetta i defunti dopo la morte e, soprattutto, dopo il giudizio sulla loro condotta terrena; ma, nei nostri esempi, questa strada è appena accennata e la cristianizzazione del viaggio concerne aspetti tutto sommato secondari: il castello diventato monastero, l'aldilà inteso come un paradiso, o la potenziale infernalizzazione della caccia selvaggia.

Ciò che mi ha invece colpito e che vorrei proporre all'attenzione è il trattamento del tempo, e l'idea del tempo che, certo implicitamente, queste storie conservano. Chi se n'è già occupato ha parlato perlopiù di 'durata miracolosa del tempo', rilevando come possa essere il segno di un'influenza della tradizione biblica (incommensurabilità del tempo divino rispetto a quello umano), ovvero di una 'distorsione del tempo', propria della dimensione ultraterrena e soprannaturale, rintracciabile anche in certe dichiarazioni dei mistici. Non è stato però osservato come in gioco sia essenzialmente la diversa velocità del tempo nei due 'mondi', che equivale a dire nei due sistemi di riferimento: solo il testo folklorico bretone del XIX secolo – fra i nostri esempi – intuisce l'importanza della velocità, sottolineando che la giumenta bianca che trasporta l'amico avanti e indietro dal paese dei morti è ansimante e madida di sudore per aver corso come una freccia.

Se proviamo a tradurre le immagini di questi testi medievali in una terminologia scientifica, non ci sfuggirà che la teoria della relatività risulta particolarmente appropriata per descrivere quello che avviene in questi racconti di viaggi nell'aldilà.

II.

È possibile infatti fare un accostamento analogico, valido da un punto di vista cognitivo e antropologico, tra ciò che avviene in questi racconti di viaggi nell'aldilà e la teoria della relatività di Albert Einstein¹⁷. Il punto cardinale di questo

¹⁴ Non si dimentichi il classico libro di PATCH, Howard R., *The Other World according to descriptions in medieval literature*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1950.

¹⁵ Si può pensare anche alla variazione sul tema rappresentata dalla leggenda di Tannhäuser sul Venusberg.

¹⁶ Un importante regesto di testi e traduzioni in *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, CICCARESE, Maria Pia (a cura di), Firenze, Nardini 1987.

¹⁷ Mi sono valso essenzialmente di EINSTEIN, Albert, *Relatività: esposizione divulgativa*, Torino, Bollati Boringhieri 1991, e di Id., „Dialog über Einwände gegen die Relativitätstheo-

apparato è basato sulla cinematica, ovvero sul fatto che l'osservazione sperimentale dell'esistenza di una velocità limite per la trasmissione di un'informazione determinata può essere assurda a principio. Ora, una qualsivoglia misura di tempo o di spazio viene eseguita sempre per confronto tra la grandezza da misurare e un sistema di riferimento temporale o spaziale. Secondo la relatività, assumendo la velocità della luce c come costante e come velocità massima, possono essere dedotti effetti reali di misura di intervalli di tempo (orologi) e di lunghezze di segmenti (regoli) intrinsecamente *dipendenti dal moto relativo* tra il sistema dello sperimentatore e quello degli apparati da osservare. Già al livello della teoria della relatività ristretta, ovvero limitatamente a ciò che attiene alla cinematica tra sistemi in moto rettilineo uniforme, la bellezza della teoria non è solo formale, ma anche pratica, perché permette di dedurre naturalmente la reciprocità delle osservazioni tra i vari sistemi di riferimento, fatto basilare per dimostrare la tesi che la legge fisica deve essere valida e coerente passando da un riferimento all'altro¹⁸.

Prima della teoria della relatività il tempo aveva una funzione diversa, quella di indicizzare gli istanti dell'evoluzione dei processi naturali. Ciò valeva sia nel quotidiano, quanto nello studio degli eventi naturali. Nella maggioranza dei casi il metodo usato era quello di ordinare gli eventi rispetto a scale di tempo fisse assunte come riferimenti universali. Le problematiche affrontate erano talvolta assai complesse, ma relative a processi svolgentisi in ambiti spazio-temporali piuttosto ristretti. Più o meno consapevolmente si associava dunque al tempo un ruolo funzionale. Assumendo invece che la velocità di trasmissione massima sia finita e uguale alla velocità della luce, risulta impossibile sincronizzare degli orologi senza tener conto della loro posizione e del loro moto relativo¹⁹. Non essendo dunque più possibile definire una simultaneità universale, il ruolo del tempo viene delocalizzato rispetto alla centralità che assume nella vita pratica e nella coscienza umana. Secondo la relatività l'orologio di chi viaggia velocemente rispetto a noi viene "visto da noi" battere più lentamente e il regolo che egli mantiene allineato alla direzione del suo moto "viene misurato" come più breve.

rie", *Die Naturwissenschaften*, 6, 48, 29/XI/1918, pp. 697–702, nonché di DAVIES, Paul, *I misteri del tempo. L'universo dopo Einstein*, Milano, Mondadori 1996 e soprattutto, come ho detto all'inizio, della generosa consulenza di Ettore Majorana.

18 Infatti, se imponiamo che esista la fisica, ovvero se le leggi che servono a descrivere gli esperimenti non devono cambiare da un sistema all'altro, fatto che determinerebbe un universo arbitrario e caotico ove neanche la scienza cognitiva avrebbe un senso, si può tranquillamente asserire che la relatività è una teoria positiva delle misure, e che essa è ben lontana dall'impostazione idealistica sviluppata non solo dal pensiero pre- o non scientifico, ma anche dalla stessa fisica classica, che ipotizzando l'esistenza di una possibile velocità infinita tra sistemi di riferimento, aveva predisposto un apparato fantascientifico e fuorviante. [nota di E.M.]

19 Per il principio di relatività della simultaneità, eventi contemporanei rispetto a un sistema di riferimento non lo sono necessariamente rispetto a un altro, che sia in moto rispetto al primo: insomma, non dobbiamo considerare il tempo necessario per un certo fatto, relativamente a un corpo che si allontana rapidamente da noi, pari per durata allo stesso fatto visto dal posto in cui siamo, preso come corpo di riferimento.

Ora, possiamo dire che i due mondi narrati nelle nostre storie equivalgono a due sistemi di coordinate, a due ‘corpi di riferimento’: nei testi medievali che abbiamo esaminato il mondo terreno e quello ultraterreno si comportano come due sistemi di riferimento, ciascuno dotato di un suo tempo proprio. Già questa circostanza ci avvia a capire perché ‘tre giorni’ nell’aldilà corrispondano a ‘tre secoli’ nell’aldiquà: le grandezze cui i testi fanno riferimento non vanno naturalmente prese in senso preciso e matematico; ciò che conta è che il tempo nell’altro mondo scorre molto più lentamente. Più lentamente, e non più velocemente, come spesso è stato detto²⁰ analizzando queste storie, rispetto al sistema di coordinate terrene: sembra ozioso ribadirlo, mentre ‘qui’ volano gli anni e i secoli, dove si trova l’eroe il tempo è quasi fermo.²¹

Riprendendo l’esempio degli orologi, Einstein spiega che, mentre un orologio sta fermo in un punto A, se un altro orologio identico compie un tragitto AB / BA (a ritroso) abbastanza lungo e a velocità costante al suo ritorno in A risulterà ritardato (andrà indietro) rispetto al primo orologio; inoltre, secondo la teoria generale della relatività un orologio va tanto più veloce quanto più alto è il potenziale di gravitazione nel luogo in cui si trova. Anche questo sembra trovare riscontro nei nostri racconti medievali di viaggi nell’aldilà; infatti il tempo terrestre, con il suo campo gravitazionale, vi scorre più rapidamente che il tempo nell’altro mondo.

La teoria relativistica non ci dice solo che l’intervallo di tempo tra due eventi non è invariante, ma subisce una dilatazione se misurato da un orologio in moto rispetto agli eventi, ma anche che alle alte velocità (v sempre più prossimo alla velocità della luce c) i tempi si dilatano all’infinito. Ciò equivale ad affermare che *alla velocità della luce il tempo non passa*. Come è stato in parte illustrato con un noto esperimento mentale, il fenomeno della dilatazione del tempo implica che un astronauta che viaggiasse alla velocità della luce per andare, ad esempio, alla stella più vicina, distante circa 4 anni luce, al suo ritorno sulla Terra, non troverebbe la gente invecchiata di 8 anni, ma di secoli. Molto probabilmente si perderebbe il ricordo della sua partenza. Per lui sono passati fisicamente 8 anni, col tempo relativisticamente dilatato, per chi è rimasto sulla Terra, sono passati dei secoli.

Anche senza entrare nei dettagli della teoria fisica, che sfuggono per la loro complessità a chi frequenta abitualmente la letteratura e il Medioevo, penso che si possa riconoscere – e può essere sorprendente – quanto i nostri testi siano tutt’altro che fantastici e senza rapporto con la rappresentazione scientifica del mondo; il vettore incantato che trasporta l’eroe in paradiso non fa che applicare,

²⁰ Anche da studiosi autorevoli, come Schmitt, „Tempo, folklore e politica“, pp. 164–65.

²¹ Non solo l’intervallo di tempo che intercorre fra due avvenimenti dipende dallo stato di moto del corpo di riferimento, ma secondo la teoria ristretta della relatività, di due orologi identici, se uno si trova in moto di traslazione uniforme rispetto all’altro, quello in movimento deve procedere più lentamente dell’altro; Einstein ci dice che il moto imprime all’orologio una velocità un po’ minore di quella dello stato di quiete (il tempo che separa due battiti è un po’ più di un secondo) – anche se in pratica è impossibile imprimere all’orologio un movimento la cui velocità sia comparabile a quella della luce.

senza saperlo, i principi relativistici: dove lo spazio si contrae, il tempo si dilata (Einstein); l'aldilà è alla portata di una corsa a cavallo nella foresta, a una distanza molto più ridotta di quello che si immagina, purché si corra alla velocità della luce, una velocità-limite, praticamente impossibile da raggiungere, o superare, ma solo per un corpo terrestre.

In breve possiamo dire che in questi racconti medievali l'aldilà viene immaginato, senza partire da esigenze logiche e scientifiche ma all'interno di un pattern antropologico, come un luogo ove il tempo non scandisce il conto alla rovescia verso la fine del processo mentale (quale l'osservazione, l'avventura amorosa o lo svolgersi pratico di un'intenzione). Questa esigenza, di svincolarsi da un ambiente di vita ove, al contrario, il tempo viene sentito come il tiranno unico e regolatore dell'evoluzione, porta a immaginare l'aldilà (ovvero a "viaggiare nell'aldilà") riducendo il ruolo del tempo. Il metodo usato conduce incredibilmente a considerare uno stato di moto relativo tra i due mondi e alla visione di un tempo meno grave, se misurato dal luogo ove risiediamo.

Abstract and keywords

Medieval descriptions of journeys to the Other World often contain a temporal distortion which their protagonists experience personally; the movement in the space lead them to cross a temporal border also, so that their return to the earthly space does not coincide with the return to the time which they left; the time lived in the Other World turns out very reduced or very expanded regarding the one lived in this world; these distortions are analogous to some implications of the theory of relativity.

Journeys in the other world, time-space, theory of relativity

