



«Gemelli cultores»: coppie agiografiche nella letteratura latina del VI secolo*

di Edoardo Ferrarini

1. *Amicitia monastica e fonti agiografiche*

Apparso nel 1988 nella collana dei *Cistercian Studies*, il volume *Friendship and Community* di Brian Patrick McGuire¹, dedicato all'esperienza dell'amicizia monastica dalle origini al 1250, suscitò un vivo interesse nella comunità dei medievisti e degli storici del monachesimo – com'era, d'altronde, lecito attendersi per la mole del lavoro e l'ambizione dei suoi obiettivi – ed arrivò a collezionare, pochi anni dopo la sua pubblicazione, una serie non piccola di recensioni e note di lettura sulle più importanti riviste scientifiche del settore².

Non mancarono, e anzi – a ben guardare – prevalsero, i rilievi critici. Pericoloso, ma ben fondato, mi appare, fra tutti, quello avanzato da Charles Dumont nella sua recensione per i *Collectanea Cisterciensia*: il McGuire mostrebbe, secondo Dumont, un'interpretazione riduttiva del concetto di amicizia,

* I rimandi bibliografici ad autori e opere della latinità classica e cristiana sono abbreviati, di norma, secondo l'uso dell'*Index librorum scriptorum inscriptionum* del *Thesaurus linguae Latinae* (Leipzig 1990²); segue, ove necessario, l'indicazione dell'ediz. o della trad. utilizzata.

¹ B.P. McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience, 350-1250*, Kalamazoo MI 1988 (Cistercian Studies Series, 95).

² Elenco, seguendo l'ordine di apparizione, quelle di cui sono a conoscenza: D.F. Callahan, in «Manuscripta», 32 (1988), pp. 216-217; C. Friedlander, in «Cîteaux. Commentarii Cisterciensium. Bulletin d'histoire cistercienne», 2-3 (1988-1989), p. 195; C. Dumont, in «Collectanea Cisterciensia», 51 (1989), pp. [458-459]; L. Wankenne, in «Revue bénédictine», 99 (1989), p. 214; G. Beltrán, in «Studia monastica», 31 (1989), p. 186; C.H. Lawrence, in «Journal of Ecclesiastical History», 41 (1990), pp. 140-141; T. Reuter, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 47 (1991), pp. 697-698; E.A. Matter, in «Speculum», 68 (1993), pp. 1173-1175.

perché privato dei suoi significati più propriamente teologici e spirituali³; per Edith Ann Matter, che recensiva il volume per la rivista *Speculum*, è difficile determinare fino a che punto l'autore lavori con il concetto moderno, piuttosto che con quello medievale, di amicizia⁴. La quasi totalità dei recensori, poi, indicava nei capitoli dedicati dal McGuire al monachesimo altomedievale ed alla sua età la parte più fragile dell'intero percorso argomentativo. L'alto medioevo – questa, in sintesi, l'opinione dello studioso – avrebbe percepito, salvo poche eccezioni, con minore intensità rispetto ad altre epoche della storia il valore dell'amicizia.

Incidenti storiografici di una tale portata – credo – possono nascere soltanto da una lettura incompleta, parziale e gravata da pesanti incomprensioni delle fonti a nostra disposizione. Nel caso specifico, la tipologia di fonti che mi pare maggiormente trascurata dal McGuire è senz'altro quella agiografica. In una mezza pagina, tutta tesa a liquidare frettolosamente la testimonianza in merito della *Vita Bonifacii*, lo studioso si mostra sicuro del fatto che le *Vitae sanctorum* altomedievali non concedono se non uno «scant place» – uno «spazio esiguo» – al tema dell'amicizia monastica⁵: gli agiografi, impegnati a trasformare i loro santi in eroi, ad elevarli costantemente al di sopra degli altri protagonisti delle loro narrazioni, inclusi i più prossimi compagni, non avrebbero avuto né lo spazio, né, soprattutto, l'interesse a mostrare un lineamento così intimo della psicologia dei loro campioni. Un amico con cui condividere i propri progetti e le proprie emozioni avrebbe finito col rappresentare, nell'idea dell'autore di *Friendship and Community*, nient'altro che – letteralmente – un «segno di debolezza» del santo⁶. Non stupisce, allora, che siano più spesso i demòni, in queste agiografie, ad avere degli amici, piuttosto che i santi.

Le cose, in realtà, stanno in maniera affatto diversa. Per dimostrarlo, prenderò in esame quattro coppie di santi-amici che troviamo fra le pagine lasciate da alcuni dei maggiori protagonisti della storia letteraria del VI secolo in Occidente: il papa Gregorio Magno, il suo omonimo vescovo di Tours, il poeta Venanzio Fortunato e l'anonimo autore della Vita di san Fulgenzio di Ruspe. La scelta – sarà bene precisarlo – non è il frutto di uno spoglio sistematico della produzione agiografica del periodo in oggetto (impresa ardua, del resto, per il secolo che ha contribuito a fissare definitivamente l'«infra-

³ In questo senso il McGuire, pur proponendosi una serrata critica alle note tesi di J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago-London 1980 (trad. it. Milano 1989), finirebbe, tuttavia, secondo molti dei suoi recensori, per avallarne gli incerti presupposti metodologici.

⁴ «It is difficult to determine to what extent the author is working with a modern, rather than a medieval, conception of friendship/*amicitia*»: Matter, recensione cit., p. 1173.

⁵ «Saints' lives in the early Middle Ages give scant place to individual friendship, or to other individual traits in the saint»: McGuire, *Friendship and Community* cit., p. 106.

⁶ «The friend is not to share his feelings: the great spiritual hero must remain untouched by signs of weakness»: McGuire, *Friendship and Community* cit., p. 106.

struttura», per usare un'espressione di Van Uytfanghe⁷, dei generi e sotto-generi delle scritture agiografiche), ma ha inteso privilegiare, invece, il carattere esemplare di queste quattro coppie, a partire da alcuni tratti in comune che le caratterizzano: non si tratta di rapporti amicali fra monaci e consacrate (pure ben testimoniati nelle fonti), ma di coppie di uomini; non si tratta nemmeno di quel legame profondo che unisce un maestro di vita spirituale ad un suo discepolo e che sovente può caricarsi di note affettive, ma di coppie di santi, per così dire, *ex aequo*, santi "alla pari".

Per la peculiare tipologia delle fonti considerate e, ancor di più, per i pochi mezzi di cui precariamente dispone chi scrive per analizzarle (mezzi che si riducono, essenzialmente, a quelli della critica letteraria), va da sé che poco o nulla potrà concludersi, nel corso dell'indagine, in ordine all'effettiva realizzazione dell'amicizia all'interno delle comunità monastiche occidentali dei primi secoli. Al centro dell'attenzione, piuttosto, sarà la rappresentazione letteraria di tale ideale, il racconto dell'amicizia come di «una relazione permanente e affettiva tra persone (...) orientate verso un ideale e verso progetti comuni»⁸. Dunque, più l'amicizia degli autori (gli agiografi), che quella degli attori (i santi); più il trasferimento di un'espressione valoriale della cultura antica⁹ e la sua risemantizzazione all'interno del monachesimo altomedievale, che la ricerca di un'immediata decifrazione psicologica ed esistenziale dei personaggi rappresentati e delle loro relazioni.

2. Eutizio e Fiorenzo (BHL 2791)

Trascuriamo pure la cronologia e cominciamo coll'esaminare il caso dei monaci Eutizio e Fiorenzo¹⁰, narrato nel III libro dei *Dialogi* di Gregorio Ma-

⁷ M. Van Uytfanghe, *L'hagiographie en Occident de la Vita Antonii aux Dialogues de Grégoire le Grand: genèse et occupation du terrain*, in *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*. Atti dell'incontro di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento, Verona, 10-11 dicembre 2004, a cura di A. Degl'Innocenti, A. De Prisco, E. Paoli, Firenze 2007 (Archivum Gregorianum, 12), pp. 3-51 (p. 6).

⁸ Faccio ricorso, qui, alla semplice, ma pregnante definizione dell'amicizia che si legge fra le pagine di uno dei più grandi storici del monachesimo, Jean Leclercq, s.v. *Amicizia nella vita religiosa*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. I, Roma 1974, coll. 516-520 (col. 516); si veda anche, di G. Vansteenberghes, la voce *Amitié*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. I, Paris 1937, coll. 500-529.

⁹ Per cui è d'obbligo il riferimento all'importante lavoro di sintesi di L.F. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993.

¹⁰ Greg. M., *dial.* 3, 15, 1-19 (per l'edizione utilizzata cfr. la nota seguente). Eutizio e Fiorenzo non sono noti da altra fonte; cfr. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire II. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, a cura di C. Pietri, L. Pietri, Roma 1999-2000, s.v. *Euthicius 2*, p. 722, e s.v. *Florentius 19*, p. 844; F. Caraffa, s.v. *Eutizio e Fiorenzo, monaci presso Norcia, santi*, in *Bibliotheca sanctorum* [d'ora in poi «BS»], Roma 1961-2000, V, coll. 340-341. Gregorio Magno – va ricordato – rappresenta la fonte principale per ricostruire il movimento ascetico fiorito nella provincia Valeria (Norcia, Tivoli, Rieti e nella Marsica) a partire dalla fine del IV sec., per il quale si veda G.M. Colombás, *Il monachesimo delle origini I. Uomini, fatti, usi e istituzioni*, Milano 1984 (Madrid 1974), pp. 236-237; G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini*

gno¹¹, perché questo testo ci consentirà alcuni interessanti recuperi sul piano della tradizione letteraria e della storia del monachesimo delle origini.

Nella provincia di Norcia – così inizia il racconto di Gregorio –, «duo viri in vita atque habitu sanctae conversationis habitabant»¹²: si tratta di due eremiti, dunque, i quali, per un periodo di tempo che non viene precisato, praticano l'ascetismo sotto lo stesso tetto, presso un unico *oratorium*. Il comune progresso nella vita spirituale sembra, tuttavia, farli evolvere verso sensibilità e carismi differenti: Eutizio, infatti, colmo di zelo apostolico, «si adoperava per condurre molte anime a Dio con la sua predicazione»; Fiorenzo, invece, «viveva in tutta semplicità attendendo alla preghiera»¹³. Quando in un monastero vicino venne a morte l'abate, i monaci reclamarono proprio Eutizio come loro nuova guida, consentendogli così di realizzare la sua vocazione cenobitica¹⁴. Fiorenzo, da parte sua, resta solo e, lasciato a se stesso, comincia a sentire il peso del proprio isolamento. Destino singolare per uno che aveva scelto la vita eremitica, o, forse, destino comune; e tratteggiato efficacemente da Gregorio: «Un giorno costui, mentre stava là tutto solo, si prostrò in preghiera e supplicò il Signore onnipotente che si degnasse di dargli il conforto di qualche compagno, per abitare in quel luogo»¹⁵. Il dono di Dio, in breve, fu un

alla fine del Medioevo, Milano 1995³, pp. 21-31. Percorre brevemente il racconto gregoriano, con attenzione preminente agli aspetti letterari, anche A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Le monachisme latin*, X (*Grégoire de Tours et Fortunat. Grégoire le Grand et Colomban [autour de 600]*), Paris 2006 (Patrimoines. Christianisme), pp. 174-176 (*Le cénobiarque et l'ermitte*).

¹¹ Tanto le citazioni latine, quanto quelle in trad. it., qualora non altrimenti indicato, s'intendono riferite all'edizione *Gregorio Magno. Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, a cura di M. Simonetti (ed. e trad.), S. Pricoco (introd. e comm.), Milano 2005-2006 (Fondazione «Lorenzo Valla». Scrittori greci e latini), 2 voll.; ritengo, tuttavia, non ancora possibile prescindere (soprattutto con riguardo alle note di commento) dall'edizione in precedenza universalmente adottata: *Grégoire le Grand. Dialogues*, ed. A. de Vogüé, trad. P. Antin, Paris 1978-1980 (Sources chrétiennes, 251, 260, 265). L'importante testimonianza recata da una lettera di Gregorio, inviata nel luglio 593 al vescovo di Siracusa Massimiano – se non si decide, come pure è stato fatto, di negarle credito –, permetterebbe di collocare con precisione la composizione dei *Dialogi* tra il 593 e il 594; ciò non esclude che alcune parti dell'opera possano essere state redatte fuori da questi termini cronologici (cfr. S. Pricoco, *Introduzione*, in *Gregorio Magno. Storie di santi* cit., pp. XVII-XXVIII). Sull'opera agiografica di Gregorio Magno possono fornire una valida introduzione i saggi ora raccolti da S. Boesch Gajano nel vol. *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004 (Sacrosanto, n.s. 8). Per ulteriori indicazioni bibliografiche mi limito a rimandare alle due esaustive bibliografie di R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno, 1890-1989*, Roma 1990 (Opere di Gregorio Magno. Complementi), e di F.S. D'Imperio, *Gregorio Magno. Bibliografia per gli anni 1980-2003*, Firenze 2005 (Archivum Gregorianum, 4).

¹² Greg. M., *dial.* 3, 15, 2 (ed. Simonetti, II, p. 62, 7-8).

¹³ «Sed isdem Euthicius in spiritali zelo atque fervore virtutis excreverat multorumque animas ad Deum perducere exhortando satagebat, Florentius vero simplicitati atque orationi deditam ducebat vitam»: *ibidem* (ed. Simonetti, II, p. 62, 9-12).

¹⁴ Cfr. P. Pirri, *L'abbazia di Sant'Eutizio in Val Castoriana presso Norcia e le chiese dipendenti*, Roma 1960 (Studia Anselmiana, 45).

¹⁵ «In quo dum solus habitaret, die quadam sese in oratione prostravit, atque ab omnipotente Domino petiit ut ei illic ad habitandum aliquod solatium donare dignaretur»: Greg. M., *dial.* 3, 15, 3 (ed. Simonetti, II, pp. 62-64, 19-21). Ho preferito, per questo passo, la trad. offerta in *Gregorio Magno. Dialoghi I-IV*, a cura di B. Calati, A. Stendardi, Roma 2000 (Opere di Gregorio Magno, 4), p. 253.

orso, un animale talmente docile da accettare l'incarico di pascolare, digiuno, il gregge delle poche pecore di Fiorenzo¹⁶, rispettando pure, curiosamente, la disciplina penitenziale dell'eremita: «mai faceva ritorno a sesta quando doveva tornare a nona, né a nona quando doveva tornare a sesta»¹⁷. Questo rapporto privilegiato di un eremita con il mondo animale e, in particolare, la circostanza che una belva feroce si pieghi a svolgere mansioni di *routine* per un santo anacoreta sono tutti elementi che si ispirano evidentemente alla tradizione orientale¹⁸; quel che ci interessa notare, però, è quanto accadde un giorno, quando alcuni monaci invidiosi uccisero l'orso di Fiorenzo, il quale prese ovviamente a disperarsi per la sua perdita. È allora che Eutizio, il compagno d'un tempo, si comporta proprio come ci si aspetterebbe da un vero amico: chiama a sé Fiorenzo e lo consola («ad se deductum consolari studuit»)¹⁹. Alla fine del capitolo, dopo una lunga digressione dottrinale, Gregorio ricorda un miracolo *post mortem* dell'abate Eutizio e di lui tiene ancora a precisare che «praedicti Florentii in via Dei socius fuerat»²⁰. Questa coppia di santi rappresenta – a ben vedere – una sorta d'incarnazione di quell'invito che lo stesso papa aveva rivolto un giorno ai fedeli della Chiesa di Roma: «in via Dei habere socios desiderate»²¹. L'esortazione si trova nel testo di una *Omelia sui Vangeli*, la VI; nella XXVII, Gregorio donerà una fortunata definizione dell'amicizia («Amicus enim quasi animi custos vocatur»)²², definizione che il solito Isidoro di Siviglia s'incaricherà di consacrare e trasmettere al medioevo latino²³.

Coppie agiografiche analoghe a quella formata da Eutizio e Fiorenzo non sono per nulla infrequenti nella letteratura monastica dei secoli preceden-

¹⁶ Nel tema dell'addomesticamento delle fiere, tanto diffuso nelle tradizioni agiografiche greche e latine del periodo, si riflette, oltretutto, uno degli elementi che caratterizzano l'antropologia monastica: il santo eremita, con la sua esistenza, è infatti segno tangibile del ristabilimento dell'armonia cosmica che precedette il peccato delle origini; cfr. P. Boglioni, *Il santo e gli animali nell'alto medioevo*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*. Atti della XXXI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 7-13 aprile 1983, Spoleto 1985, pp. 935-993; E. Anti, *Santi e animali nell'Italia padana. Secoli IV-XII*, Bologna 1998 (Biblioteca di storia agraria medievale, 15).

¹⁷ «Ita in omnibus mandato viri Dei obtemperabat ursus, ut neque ad sextam iussus rediret ad nonam, neque ad nonam iussus rediret ad sextam»: Greg. M., *dial.* 3, 15, 4 (ed. Simonetti, II, p. 64, 34-36); la trad., in questo caso, è di chi scrive. Dal particolare si può dedurre che Fiorenzo, pur vivendo da anacoreta, si atteneva agli orari della prassi cenobitica, in cui l'unico pasto principale dei monaci poteva essere ritardato al primo pomeriggio per ragioni lavorative, penitenziali o liturgiche.

¹⁸ Non credo estraneo al racconto di Gregorio nemmeno il ricordo delle due orse che vendicano il profeta Eliseo in 4Reg. 2, 23-24. In un'altra occasione, un intero stormo di uccelli si adopera per ripulire il luogo antistante la cella di Fiorenzo dai serpenti (*dial.* 3, 15, 12). A un altro solitario, il monaco Mena, che possedeva alcuni alveari, bastano pochi deboli colpi di bastone per mettere in fuga gli orsi che dal bosco vicino giungono ripetutamente per cercare il miele (*dial.* 3, 26, 3), mentre il vescovo di Populonia Cerbonio riesce ad ammansire l'orso ferocissimo che, per ordine del re Totila, gli era stato scagliato addosso (*dial.* 3, 11, 1-3).

¹⁹ Greg. M., *dial.* 3, 15, 7 (ed. Simonetti, II, p. 66, 53-54).

²⁰ Greg. M., *dial.* 3, 15, 18 (ed. Simonetti, II, p. 72, 135-136).

²¹ Greg. M., *in evang.* 6, 6.

²² Greg. M., *in evang.* 27, 4.

²³ Cfr. Isid., *orig.* 10, 4.

ti. All'interno dell'edizione dei *Dialogi* gregoriani da lui curata per la collana delle *Sources chrétiennes*, Adalbert de Vogüé, in una nota di quelle che ci riempiono di ammirazione e gratitudine per la qualità del suo magistero²⁴, si è impegnato nella ricerca di questi antecedenti letterari.

Rilevanti analogie e somiglianze emergono, soprattutto, con alcuni racconti degli *Apophthegmata patrum*²⁵, come il quarto di Epifanio nella serie alfabetica greca²⁶, che descrive un intimo dialogo tra il vescovo di Cipro, Epifanio, e il monaco Ilarione, entrambi considerati patriarchi dell'ascetismo palestinese. Riflessi di quel dialogo si ritrovano, più tardi, in un passo del *De coenobiorum institutis* di Cassiano. L'eremita Paesio riceve dopo quarant'anni la visita dell'anziano Giovanni, suo *antiquissimus sodalis*, ora divenuto abate di un grande cenobio: la luce del sole – apprendiamo – non ha mai visto il primo mangiare ed il secondo non l'ha mai visto adirato con alcuno dei suoi confratelli²⁷. Lo stesso episodio è raccontato, nella finzione letteraria, da Postumiano, uno dei protagonisti dei *Dialogi* di Sulpicio Severo²⁸, il quale narra il quadretto come parte del suo resoconto di viaggio in Oriente, ma introducendo una significativa variante: «Ho visto due vecchi» – racconta – «che si diceva fossero lì da quarant'anni ormai, sì da non essersi mai allontanati da quel posto. Non potrò mai dimenticarli»²⁹. In tutti questi casi, il rapporto di amicizia all'interno della coppia sembrerebbe affermato con qualche pudore e molti sottintesi. Non così nell'apoftegma Nau 461 della serie anonima greca, dove si parla esplicitamente di «due amici», il cui rapporto, oltretutto, precede la scelta della *conversatio* monastica. «Due amici si trovarono d'accordo nel farsi monaci e si misero a praticare una grande ascesi e una vita virtuosa».

²⁴ Cfr. Grégoire le Grand. *Dialogues* cit., II, p. 315, *ad loc.*, e p. 446 (*Notes complémentaires*).

²⁵ A partire dalla fine del IV sec. gli insegnamenti dei Padri del deserto egiziano, provocati solitamente dalle domande poste dai loro discepoli, iniziarono ad essere scritti ed ordinati in diversi tipi di raccolte: la serie alfabetica, la serie anonima e la serie sistematica. Il fatto che uno stesso aneddoto, con lievi varianti, può trovarsi ripreso in più d'una di queste serie, unito alla presenza di molteplici versioni (siriaca, copta, armena, georgiana e, ovviamente, greca) – variamente, oltretutto, fra loro contaminate –, rende assai arduo ricostruire la storia della tradizione di questi testi. Sappiamo, in ogni caso, che una collezione parziale di detti e aneddoti dei Padri del deserto (la cosiddetta "serie sistematica latina") circolava a Roma già intorno alla metà del VI sec., tradotta dai diaconi romani (poi divenuti entrambi papi) Pelagio e Giovanni, e nota con il titolo di *Vitae patrum* o *Verba seniorum* (BHL 6527-6529). Per eventuali approfondimenti, si potranno utilmente prendere come basi di partenza le voci *Apophthegma* e *Apophthegmata Patrum*, curate da J. Pauli all'interno del *Dizionario di letteratura cristiana antica*, a cura di S. Döpp, W. Geerlings, Roma 2006 (Wien 2002³), pp. 88-89.

²⁶ Si può leggere, in trad. it., nella pregevole antologia curata da L. Mortari, *Vita e detti dei Padri del deserto*, Roma 1990³ (Spiritualità nei secoli, 15), vol. I, p. 185.

²⁷ «Apud senem Paesium in heremo vastissima commorantem cum senex Iohannes magno coenobio ac multitudini fratrum praepositus advenisset, et ab eodem velut antiquissimo sodali perquireret, quidnam per omnes quadraginta annos, quibus ab eodem separatus in solitudine minime a fratribus interpellatus est, egisset: Numquam me sol, ait, reficientem vidit. Et ille: Nec me, inquit, iratum»: Cassian., *inst.* 5, 27 (ed. M. Petschenig, Wien 1888 [Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 17], p. 103, 9-15).

²⁸ Databili tra il 404 e il 405.

²⁹ Sulp. Sev., *dial.* 1, 12, 1 (trad. D. Fiocco, *Sulpicio Severo. Lettere e Dialoghi*, Roma 2007 [Collana di testi patristici, 196], p. 134).

sa. Ora l'uno divenne abate di un monastero, l'altro rimase in solitudine»³⁰: questo l'inizio della fonte più probabile – bisogna dare ragione ancora una volta al de Vogüé³¹ – del racconto di Gregorio Magno. Trovo molto pertinente anche il rimando alla vicenda dei fratelli Paesio e Isaia, narrata al capitolo 14 dell'*Historia Lausiaca* di Palladio (testo che già nel V secolo circolava a Roma in traduzione latina)³², dove all'opposizione tra cenobitismo e vita solitaria si sostituisce una meditazione sul rapporto tra vita attiva e vita contemplativa. «Piacque dunque ad essi [i due fratelli] il progetto della vita solitaria, ma si scoprirono diversi ciascuno per un suo punto di vista. Divise infatti le ricchezze, ciascuno dei due si attenne al progetto di piacere a Dio, ma attraverso modi di vita opposti»³³. La disputa sorta tra i confratelli, dopo la morte dei due monaci, sulla superiorità della condotta di vita dell'uno o dell'altro è risolta dal beato Pambo che, in seguito ad una rivelazione divina, può affermare davanti a tutti: «Ho veduto entrambi: stanno insieme in paradiso»³⁴.

Meno giustificato, per lo meno ai fini della nostra indagine, mi pare il richiamo ad altre coppie che oppongono due modelli diversi di perfezione, o perché non si tratta di amici (come per l'apoftegma XVII, 18 della serie sistematica latina)³⁵, o perché tali coppie sono collocate propriamente al di fuori dell'ambito agiografico (è il caso, ad esempio, di quella cui s'indirizza la stupenda lettera 26 di Paolino di Nola).

3. *Fulgenzio e Felice (BHL 3208)*

Poco o per nulla debitore nei confronti di questi modelli di derivazione orientale, al contrario di Gregorio Magno, si dimostra l'autore dell'interessante biografia di Fulgenzio, vescovo di Ruspe, nell'odierna Tunisia, al tempo della dominazione vandolica³⁶. Composta negli anni immediatamente seguenti il

³⁰ *Detti inediti dei Padri del deserto*, trad. L. Cremaschi, Magnano 1986, p. 186.

³¹ «Notre récit rappelle surtout l'apophtegme N 461»: Grégoire le Grand. *Dialogues* cit., II, p. 446.

³² Con il titolo di *Paradisus Heraclidis* (cfr. Van Uytvanghe, *L'hagiographie en Occident* cit., p. 6, nota n. 22). Testo in PL 74, coll. 243-342, e nella più recente edizione critica di A. Wellhausen, *Die lateinische Übersetzung der Historia Lausiaca des Palladius. Textausgabe mit Einleitung*, Berlin-New York 2003 (Patristische Texte und Studien, 51).

³³ Pallad., *hist. mon.* 14, 2 (trad. M. Barchiesi, *Palladio. La Storia Lausiaca*, ed. G.J.M. Bartelink, Milano 1974 [Fondazione «Lorenzo Valla». Scrittori greci e latini. Vite dei santi, 2], p. 59).

³⁴ Pallad., *hist. mon.* 14, 6 (trad. M. Barchiesi, p. 63).

³⁵ Corrispondente al Nau 355 della serie anonima greca.

³⁶ Di famiglia nobile e agiata, Claudio Gordiano Fulgenzio nacque a Telepte, nella Bizacena, nel 467/468. Ricevuta un'ottima educazione, che comprendeva – fatto eccezionale – anche una buona conoscenza della lingua e della letteratura greca, si dedicò, negli anni giovanili, all'amministrazione del patrimonio familiare, prima di sentire l'attrattiva per la vita monastica. Le ricorrenti persecuzioni anticattoliche dei re vandali non gli permisero, tuttavia, quella vita di raccoglimento e di studio cui aspirava: dovette cambiare più volte comunità e viaggiare spesso. Gli capitò anche di visitare Roma, dove nel 500 incontrò il re goto Teodorico. Eletto vescovo di Ruspe nel 502 o 507, si trovò subito ad affrontare la nuova persecuzione di Trasamondo che, l'anno seguente, lo condannò all'esilio in Sardegna. Tornò definitivamente in patria soltanto nel 523, alla morte di

535, è l'unica agiografia di ambiente africano successiva alla *Vita Augustini* di Possidio; come questa sostanzialmente impermeabile alla miracolistica ed alla taumaturgia, è scritta in una prosa elegante e scorrevole, che rivela l'eccellente *institutio* grammaticale e retorica del suo autore che, tuttavia, dopo le attente ricerche di Antonino Isola, dobbiamo rassegnarci a chiamare lo Pseudo-Ferrando di Cartagine³⁷.

Questo, in estrema sintesi, il suo racconto: nato da famiglia di rango senatorio, ottimamente istruito nelle lettere greche e latine, Fulgenzio è costretto ad interrompere la sua prima esperienza monastica, presso il vescovo Fausto, a causa della persecuzione anticattolica del re vandalo Trasamondo; trova rifugio, allora, in un vicino monastero, dove viene accolto da un abate di nome Felice, che si scopre essere «amicus eius ab adulescentia, cum quo semper etiam laicus familiariter vixerat»³⁸. Felice, a questo punto, vorrebbe cedere all'amico Fulgenzio il governo della comunità, ma questi rifiuta con decisione il privilegio del comando, pregando Felice di restare al suo posto. I due amici discutono a lungo fra loro, ma si tratta, per l'agiografo, di edificanti «certamina pietatis», alla fine dei quali Fulgenzio, «passus violentiam caritatis», accetta non tanto la carica abbaziale, quanto di governare collegialmente assieme all'amico³⁹, realizzando per qualche tempo una singolare forma di co-abbaziato. Difficile, per i critici, valutare il grado di verosimiglianza storica dell'istituto nel contesto del monachesimo africano⁴⁰; obbligatorio, per noi, sottolineare i fiumi d'inchiostro versati dall'agiografo nel riferire l'episodio e nel lodare il vincolo che unisce i due servi di Dio. Felice è chiamato il monastero che acquistava Fulgenzio come abate; rifulgeva la stessa comunità, che

Trasamondo, e occupò gli ultimi anni di vita nell'attività pastorale, nella polemica antiariana e, soprattutto, nella composizione di un vasto *corpus* letterario, il cui tratto dominante è senz'altro la fedeltà e il continuo riferimento dottrinale ad Agostino. Per un più completo profilo biografico si veda M. Simonetti, *Romani e barbari. Le lettere latine alle origini dell'Europa (secoli V-VIII)*, a cura di G.M. Vian, Roma 2006² (Studi superiori, 525), pp. 64-73; per la storia del culto, invece, G.B. Proja, s.v. *Fulgenzio Claudio Gordiano, vescovo di Ruspe, santo*, in «BS», V, coll. 1304-1316 (coll. 1315-1316).

³⁷ Cfr. A. Isola, *Sulla paternità della Vita Fulgentii*, in «Vetera Christianorum», 23 (1986), pp. 63-71; *Pseudo-Ferrando di Cartagine. Vita di san Fulgenzio*, trad. A. Isola, Roma 1987 (Collana di testi patristici, 65), pp. 5-11; W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter I. Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Grossen*, Stuttgart 1986 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 8), pp. 235-241; fondamentali, inoltre, per l'esegesi del testo le considerazioni che svolge M. Simonetti, *Note sulla Vita Fulgentii*, in «Analecta Bollandiana», 100 (1982), pp. 277-289.

³⁸ [Ferrand.], *vita Fulg.* 5 (ed. G.G. Lapeyre, *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, Paris 1929, p. 31, 17-18).

³⁹ «Tunc igitur eum Felix abbas cum gaudio suscipiens, imparemque se eius virtutibus sciens, et nomen et potestatem ei tradidit abbas. Ille plenus studio humilitatis, excusat privilegium potestatis, et post multa certamina pietatis, ex consensu totius congregationis, passus violentiam caritatis, vix consentit esse collega boni consortis»: *ibidem* (ed. Lapeyre, p. 31, 18-23).

⁴⁰ Per ricostruire il quale, del resto, proprio la *Vita Fulgentii* è il documento di maggiore importanza storica, come precisa Colombás, *Il monachesimo delle origini* cit., pp. 293-296 (*L'Africa monastica dopo la morte di Agostino*). Sullo sfondo, in ogni caso, è anche possibile leggere la ricorrente tensione, sempre a rischio di rottura, fra dimensione collegiale e governo monocratico della comunità, che caratterizza il monachesimo cenobitico.

conservava Felice come sua guida. «O quam felix servorum Dei numerus fuit quibus coeperat praeesse Fulgentius! O quantum fulgebat illud monasterium cui dispensator permanserat Felix!»⁴¹. Tra le figure retoriche a disposizione, sono i tipi dell'antitesi quelli maggiormente sfruttati dai nostri autori per esprimere gli stretti legami dell'amicizia, in particolare il chiasmo, con la sua disposizione a specchio dei segmenti testuali, come si verifica, appunto, nel caso precedente, giocato sul valore etimologico dei nomi dei santi, o ancora in quest'altro: «timebat Fulgentium offendere Felix Felicemque Fulgentius»⁴². Entrambi, alla pari, sono detti «viri sanctissimi, diligentes aequaliter Deum et proximum, ambo moribus similes, ambo meliores proposito, conversatione aequales»⁴³; il loro co-abbaziato risplende per singolare equilibrio: «Nessuno dei due faceva qualcosa senza il consenso dell'altro ed entrambi governavano con tale accordo, da far credere ai monaci di obbedire a un solo superiore»⁴⁴. Buon retore, in questa pagina lo Pseudo-Ferrando passa forse la misura, ma non mostra reticenze nel definire la natura del rapporto in questione. La «reciproca sottomissione» (*mutua subiectio*)⁴⁵ di Fulgenzio e Felice non è una fredda obbligazione giuridica, ma un *affectus*, un sentimento: «Quis istius affectus explicare potest [possit PL] loquendo virtutem?»⁴⁶.

La storia continua. Questa felice condizione, infatti, non è destinata a durare a lungo ed il nuovo precipitare degli eventi (un'incursione della popolazione dei Mauri) costringe Fulgenzio, l'amico e tutta la comunità a cercare più a nord una sede adatta a servire Dio in piena tranquillità. Dovranno ancora sopportare, tuttavia, la persecuzione di un sacerdote ariano che fa sorvegliare, cattura e mette in catene i due abati. Ai servi, che giungono con l'ordine di fustigarli entrambi, parla per primo Felice: «Risparmiate il confratello Fulgenzio» – li supplica – «che non è in grado di sopportare i supplizi; non lo percuotete: potrebbe morire tra le vostre mani. Volgete contro di me la vostra crudeltà. So cosa debbo confessare: ogni responsabilità è mia»⁴⁷. Nessun

⁴¹ [Ferrand.], *vita Fulg.* 5 (ed. Lapeyre, p. 33, 1-3).

⁴² *Ibidem* (ed. Lapeyre, p. 33, 12-13).

⁴³ *Ibidem* (ed. Lapeyre, p. 31, 23-24).

⁴⁴ «Nihil alter sine alterius consensu faciens, sed sic ambo ceteris imperantes ut sub unius se regula crederent constitutos»: *ibidem* (ed. Lapeyre, p. 33, 10-12; trad. Isola, p. 56).

⁴⁵ «Mortificatis voluntatibus propriis, uterque vivebat et de fratrum quibus consulebant utilitate laudabiles et de mutua quam sibi credebant [reddebant PL] invicem subiectione sublimes»: *ibidem* (ed. Lapeyre, p. 33, 13-15).

⁴⁶ *Ibidem* (ed. Lapeyre, p. 33, 15-16).

⁴⁷ «Igitur Felix abbas, vehementi caritate commotus: Parcite, ait, fratri Fulgentio, qui non potest tormenta perferre; nolite istum caedere, inter vestras manus forsitan moriturum; convertatur in me vestra crudelitas; ego scio quid confitear; in me omnis est causa»: [Ferrand.], *vita Fulg.* 6 (ed. Lapeyre, p. 37, 26-29; trad. Isola, p. 59). È interessante notare come le parole che l'autore fa pronunciare a Felice siano molto vicine, pure in assenza di precisi calchi testuali, a quelle gridate da Niso all'indirizzo dei Rutuli, che avevano raggiunto e catturato l'amico Eurialo, nel noto episodio virgiliano di *Aen.* 9 (le parole di Niso si trovano ai vv. 427-430). Indizio prezioso, quest'ultimo, non solo della cultura letteraria dello Pseudo-Ferrando, ma ancor più della continuità tra il valore dell'*amicitia*, così come concepito e praticato dall'aristocrazia senatoria romana (di cui abbiamo un riflesso, per intendersi, nel *Laelius* ciceroniano), e quello analogo coltivato nel monachesimo dei primi secoli (o – per meglio dire – indizio prezioso della continuità tra le rispettive

risultato: ricevono entrambi lo stesso crudele trattamento. In seguito, arriverà il momento per i due di dividersi: Fulgenzio, infatti, dopo aver a lungo meditato le opere di Giovanni Cassiano, decide di allontanarsi segretamente dal monastero e d'imbarcarsi per l'Egitto; inizia così una lunga serie di peregrinazioni, che non si fermeranno neppure dopo l'ordinazione episcopale e l'elezione alla sede di Ruspe (l'anno – si crede – è il 502). Non mancheranno, comunque, le occasioni per rivedere l'amico (tre, stando sempre alla testimonianza dello Pseudo-Ferrando)⁴⁸.

4. *Romano e Lupicino (BHL 5074)*

Il nostro percorso ci obbliga, ora, a lasciare l'Africa proconsolare e ad osservare da vicino la non meno turbolenta Gallia dei Merovingi dove, nella seconda metà del VI secolo, operano due testimoni d'eccezione della loro epoca, nonché agiografi di prima grandezza: Gregorio, vescovo di Tours, e l'italiano Venanzio Fortunato, legati essi stessi da un'amicizia quasi trentennale, di cui hanno lasciato ampie ed eloquenti tracce nella loro produzione letteraria⁴⁹.

Il primo, all'interno dell'imponente costruzione dei *Miraculorum libri octo*⁵⁰, dedica una singola sezione, denominata *Liber vitae patrum*, alla rac-

rappresentazioni a livello letterario); si veda l'interpretazione del brano in V. Epp, *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1999 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 44), pp. 40-41. Sul tema ho potuto giovarmi di un istruttivo colloquio con Pierluigi Licciardello, che qui pubblicamente ringrazio per le sue sollecitazioni.

⁴⁸ Si vedano i cenni fugaci alla presenza di Felice accanto al santo che si rinvencono nei capp. 13, 16 e 27 della Vita.

⁴⁹ Nell'indagare queste tracce, il Reydellet è giunto alla conclusione che tra i due scrittori vi fosse una totale comunione di idee e descrive il loro rapporto d'amicizia e collaborazione in questi termini: «En réalité, l'amitié des deux hommes était cimentée par quelques choses de plus profond: une total communion de pensée dans les choses divines et humaines» (M. Reydellet, *Tours et Poitiers: les relations entre Grégoire et Fortunat*, in *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*. Actes du Congrès international, Tours, 3-5 novembre 1994, a cura di N. Gauthier, H. Galinié, Tours 1997, pp. 159-167 [p. 159]). Con l'espressione «realtà divina» il Reydellet intende evidentemente riferirsi all'esaltazione della Chiesa e dei suoi valori, alla lode dei santi, alla celebrazione del ruolo e delle persone dei vescovi; viceversa, nelle «realtà umane» andranno visti gli orientamenti politici, le alleanze e gli avvenimenti in qualche modo pubblici, in cui i due sono stati implicati. Sebbene non lo dichiari, credo che in questo passo lo studioso abbia volutamente ed opportunamente riecheggiato la famosa definizione dell'amicizia di Cicerone, *Lael.* 6, 20: «omnium divinarum humanarumque rerum cum benivolentia et caritate consensus». In questi stessi termini, dunque, l'amicizia era concepita e praticata dai membri dell'aristocrazia gallo-romana del VI sec., tra i quali – è noto – molti giungevano alla carica episcopale. «Venance Fortunat, ami proche de Grégoire de Tours, est lui aussi un représentant de choix de ce type de société dans laquelle de nombreux représentants de la noblesse s'accoutumaient parfaitement de l'idéologie ecclésiastique»: è l'efficace sintesi di M. Heinzlmann, *Grégoire de Tours et l'agiographie mérovingienne*, in *Gregorio Magno e l'agiografia* cit., pp. 155-192 (p. 161).

⁵⁰ *Gregorii Turonensis miracula et opera minora*, ed. B. Krusch, MGH *Scriptores rerum Merovingicarum* I/2, Hannoverae 1885 (ediz. anast. Hannover 1969, ma con diversa numerazione delle pp., che qui non seguiremo). Sull'opera agiografica dello storico dei Franchi merovingi cfr. S. Boesch Gajano, *Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours*, in *Gregorio di Tours*.

colta di venti biografie apparentemente indipendenti e dotate ognuna di una *praefatio* propria. Il *Liber*, in realtà, non presenta 20, ma 23 figure di santi, perché in tre diverse occasioni, per l'appunto, abbiamo a che fare con santi "in coppia"⁵¹. La prima di queste biografie (*De sanctis Romano atque Lupicino abbatibus*)⁵², sulla quale vorrei ora brevemente soffermarmi, ha come protagonisti due fratelli che, quarant'anni dopo la morte di san Martino di Tours, danno vita, tra le fitte e disabitate foreste della catena montuosa del Giura («inter illa Iorensis deserti secreta»)⁵³, ad un'esperienza monastica originale, all'interno della quale diverse fondazioni (più simili a laure di eremiti che a veri e propri monasteri) si riconoscevano in un'unica famiglia spirituale, già molto vicina all'idea di una congregazione monastica⁵⁴. Il ritratto di Gregorio, per lungo tratto, accomuna in maniera molto stretta le due figure, tanto che nulla parrebbe distinguerle. Spinti dall'amore per Dio, Romano e Lupicino sentono il richiamo del deserto e «communi consensu heremum concupescunt»⁵⁵; vivono insieme e pregano in comune; presi ripetutamente a sassate dai demòni durante la preghiera, «decisi a lasciare quel luogo, che avevano tanto desiderato»⁵⁶, stanno entrambi per abbandonare l'esperienza eremitica; redarguiti da una donna incontrata per caso, insieme trovano la forza per superare la prova e, «compuncti corde»⁵⁷, «regressi sunt ad heremum»⁵⁸. Questa prima parte della Vita tocca il suo culmine, a mio giudizio, quando l'agiografo ricorda la fondazione del monastero di *Condat* (Condat): ancora una volta con decisione unanime, Romano e Lupicino «fecerunt sibi monasterium»⁵⁹ (altri due ne seguiranno), mentre – questa è l'immagine che più colpisce il lettore – «ibantque vicissim hi duo patres, requerentes filios»⁶⁰.

Atti del Convegno di Todi, 10-13 ottobre 1971, Todi 1977 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 12), pp. 29-91; A. Monaci Castagno, *Il vescovo, l'abate e l'eremita: tipologia della santità nel Liber Vitae Patrum di Gregorio di Tours*, in «Augustinianum», 24 (1984), pp. 235-264; Berschin, *Biographie und Epochenstil* cit., pp. 288-303; A. De Prisco, *Gregorio di Tours agiografo. Tra ricerca e didattica*, Padova 2000; Heinzemann, *Grégoire de Tours et l'hagiographie mérovingienne* cit., pp. 155-192.

⁵¹ Mi riferisco a *vit. patr.* 1, di cui sarà presto detto, *vit. patr.* 12 (*De sancto Emiliano et Brachione abbatibus*) e *vit. patr.* 18 (*De Urso et Leobatio abbatibus*).

⁵² La cui composizione può essere datata, solo approssimativamente, agli anni 585-590. Incerti profili biografici di Romano e Lupicino si leggono in R. van Doren, s.v. *Lupicino, abate, santo*, in «BS», VIII, coll. 378-379, e B. de Vregille, s.v. *Romano, primo abate di Condat nel Giura, santo*, in «BS», XI, coll. 316-317. Percorre, ma brevemente, il testo gregoriano anche de Vogüé, *Histoire littéraire* cit., X, pp. 22-26.

⁵³ Greg. Tur., *vit. patr.* 1, 1 (ed. Krusch, p. 664, 5).

⁵⁴ Cfr. Colombás, *Il monachesimo delle origini* cit., pp. 270-275.

⁵⁵ Greg. Tur., *vit. patr.* 1, 1 (ed. Krusch, p. 664, 4).

⁵⁶ «Relinquentes hoc habitaculum quod expetierant»: *ibidem* (ed. Krusch, p. 664, 16).

⁵⁷ *Ibidem* (ed. Krusch, p. 664, 23).

⁵⁸ Greg. Tur., *vit. patr.* 1, 2 (ed. Krusch, p. 664, 27-28).

⁵⁹ *Ibidem* (ed. Krusch, p. 664, 33).

⁶⁰ «Ibantque vicissim hi duo patres, requerentes filios, quos divinis imbuerant disciplinis, praedicantes in singulis monasteriis ea quae ad institutionem animae pertenebant»: *ibid.* (ed. Krusch, p. 665, 5-7).

Subito dopo, si percepisce apertamente una frattura nella narrazione e l'agiografo comincia a caratterizzare in maniera distinta la personalità dei suoi due campioni: «Lupicinus tamen abbatis super eos obtenuit monarchiam»⁶¹, mentre, d'altra parte, «Romanus ita erat simplex, ut...» eccetera⁶². Da qui in avanti, la biografia di Lupicino e Romano assume sapientemente la forma di un dittico: il primo, Lupicino, esercita l'autorità su tutte le fondazioni del Giura, è un uomo severo, tanto nella sua condotta di vita, quanto nella sua azione di governo, trae misteriosamente oro ed argento da un luogo segreto per sostenere le necessità dei suoi monaci, che corregge con gesti energici, ma difende anche a viso aperto davanti ai potenti della terra; il secondo, Romano, incarna, invece, l'ideale dell'umiltà, della pazienza e, soprattutto, dell'*opus misericordiae*, operando guarigioni verso uomini e donne senza distinzione, pregando incessantemente per la conversione dei peccatori, perseverando «in simplicitate et operibus bonis»⁶³. Siamo qui di fronte – credo – a qualcosa di diverso rispetto alla tradizionale dualità cenobita/eremita, propria, ad esempio, del racconto di Eutizio e Fiorenzo in Gregorio Magno, sia perché entrambi i santi sono stati dapprima eremiti “in coppia” e sono ora abati e fondatori “in coppia”, sia perché la qualità letteraria della scrittura del vescovo di Tours, almeno in questo frangente, mi appare di livello decisamente superiore. «Imprégné de l'esprit de la Bible», per usare un'efficace espressione del Reydellet⁶⁴, il Turonese utilizza con sapiente regia il procedimento della stilizzazione biblica⁶⁵ per offrire due immagini complementari, ma distinte, della santità cristiana. Di ciascuno dei due padri del Giura segnala un'azione memorabile. Romano incontra un gruppo di nove lebbrosi, lava loro i piedi e, mentre dormono, li guarisce: attraverso la rete dei richiami testuali a Io. 13 e Mc. 1, Gregorio impronta la figura di Romano al Cristo misericordioso, che lava i piedi ai discepoli e sana i lebbrosi; quanto a Lupicino, egli è introdotto, «in veste pellicia»⁶⁶, alla presenza del re Chilperico, cui chiede sostentamento per i suoi monaci: «stetit coram rege, sicut quondam Iacob coram Pharaone»⁶⁷ (e Chilperico risponde al santo proprio con le parole del Faraone in Gn. 47). Da una parte, dunque, Lupicino stilizzato sulla figura di un patriarca dell'antico

⁶¹ *Ibidem* (ed. Krusch, p. 665, 7-8).

⁶² *Ibidem* (ed. Krusch, p. 665, 15).

⁶³ Greg. Tur., *vit. patr.* 1, 3 (ed. Krusch, p. 666, 15).

⁶⁴ M. Reydellet, *La Bible miroir des princes, du IV^e au VII^e siècle*, in *Le monde latin antique et la Bible*, a cura di J. Fontaine, C. Pietri, Paris 1985 (Bible de tous les temps, 2), pp. 431-453 (p. 448).

⁶⁵ Sulla formazione culturale del vescovo di Tours e, in particolare, sulla sua eccezionale memoria biblica si vedano i lavori pionieristici di P. Antin, *Emplois de la Bible chez Grégoire de Tours et Mgr Pie*, in «*Latomus*», 26 (1967), pp. 778-782, e P. Antin, *Notes sur le style de saint Grégoire de Tours et ses emprunts (?) à Philostrate*, in «*Latomus*», 22 (1963), pp. 273-284; ricerche che ho creduto io stesso di poter continuare in *Cibus solidus scripturarum sanctorum: Gregorio di Tours e la Bibbia*, in *Biblical Studies in the Early Middle Ages*. Proceedings of the Conference on Biblical Studies in the Early Middle Ages, Gargnano on Lake Garda, 24-27 June 2001, a cura di C. Leonardi, G. Orlandi, Firenze 2005, pp. 41-60.

⁶⁶ Greg. Tur., *vit. patr.* 1, 5 (ed. Krusch, p. 667, 5).

⁶⁷ *Ibidem* (ed. Krusch, p. 667, 7-8).

Israele; dall'altra, Romano stilizzato su Cristo stesso, misericordioso e pieno di compassione per gli infermi e i peccatori. La giustizia ed il rigore legislativo del Vecchio Testamento, da un lato, e, dall'altro, la misericordia e la carità che redime della Nuova Alleanza.

Non sembrerà superfluo, a questo punto, ricordare che sulla vicenda terrena dei padri del Giura esiste una testimonianza più antica di quella recata da Gregorio, la cosiddetta *Vita vel regula sanctorum patrum Romani, Lupicini et Eugendi, monasteriorum Iurensium abbatum*⁶⁸, di cui prima François Martine ha rivendicato con argomenti finalmente conclusivi l'originalità⁶⁹ (contro l'opinione del Krusch che si trattasse di un falso d'età carolingia)⁷⁰, e che poi il Masai ha contribuito a datare con più precisione agli anni tra il 512 e il 515⁷¹. Pressoché tutto quanto raccontato dal Turonese si ritrova in questa fonte più prossima agli eventi, soprattutto il vivo contrasto fra i caratteri individuali dei due santi, ma la *Vita patrum Iurensium* è strutturata come una successione di tre biografie indipendenti (una *Vita Romani*, cui seguono una *Vita Lupicini* e una *Vita Eugendi*, l'ultimo dei fondatori). L'idea, dunque, di riunire in un'unica agiografia, in forma di dittico, l'esperienza della santità di Romano e Lupicino, coppia di fratelli e coppia di amici, appare, sul piano letterario, una scelta precisa e consapevole del vescovo di Tours⁷².

⁶⁸ *Vie des Pères du Jura*, ed. F. Martine, Paris 2004² (Sources chrétiennes, 142).

⁶⁹ Cfr. *Vie des Pères du Jura* cit., pp. 14-44 (*La querelle de l'authenticité*).

⁷⁰ Cfr. B. Krusch, *La falsification des Vies de saints burgondes*, in *Mélanges Julien Havet. Recueil de travaux d'érudition dédiés à la mémoire de Julien Havet (1853-1893)*, Paris 1895 (ediz. anast. Genève 1972), pp. 39-56 (pp. 40-44). L'opinione veniva ribadita dallo studioso l'anno seguente, quando si trovò a curare l'edizione della *Vita patrum Iurensium* per i MGH (*Scriptores rerum Merovingicarum III*, Hannoverae 1896 [ediz. anast. Hannover 1995], pp. 125-130 [introd.] e pp. 131-166), con queste parole: «Cum igitur Eugendi abbatis familiarem se fuisse affirmaverit auctor, hominem mendacem se praestitit falsariumque, Vitamque patrum Iurensium manifestum est non ante a. 800. compositam esse» (p. 128). Un decennio prima, nelle note d'apparato alla *Vita gregoriana*, il Krusch si era espresso con altrettanta radicalità, ma in direzione del tutto opposta: «Vitas SS. Romani, Lupicini, Augendi, quem Gregorius penitus ignorasse videtur, auctor vetustissimus scripsit (...) Quod ad fidem pertinet, anonymus praeferendus est Gregorio, cuius fontem ex vitis ipsis pendere mihi persuasum est» (p. 663, nota n. 2).

⁷¹ Cfr. F. Masai, *La Vita patrum Iurensium et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d'Agaune*, in *Festschrift Bernhard Bischoff zu seinem 65. Geburtstag*, a cura di J. Autenrieth, F. Brunhölzl, Stuttgart 1971, pp. 43-69. Trova sempre maggiore consenso fra gli studiosi la proposta di identificare l'autore del testo con il monaco di Condat Vivenziolo, poi vescovo di Lione, personalità ben nota da altre fonti. La gran parte del dibattito critico nato intorno al testo della *Vita* è riassunta anche dal de Vogüé in una tappa della sua monumentale *Histoire littéraire* cit., VIII. *De la Vie des Pères du Jura aux œuvres de Césaire d'Arles (500-542)*, Paris 2003 (Patrimoines. Christianisme), pp. 41-125.

⁷² È l'intera raccolta del *Liber vitae patrum*, d'altronde, che va letta sotto il segno dell'unità, a partire dalla singolare formulazione del titolo (dove il termine *vita* è volutamente utilizzato da Gregorio al singolare). Dopo essersi richiamato in maniera strumentale alla testimonianza dei grammatici antichi, Gregorio aveva, infatti, precisato: «Manifestum est, melius dici vitam patrum quam vitas, quia, cum sit diversitas meritorum virtutumque, una tamen omnes vita corporis alit in mundo» (Greg. Tur., *vit. patr.*, *praef.* [ed. Krusch, p. 662, 23-24]); cfr. Heinzlmann, *Grégoire de Tours et l'hagiographie mérovingienne* cit., pp. 185-186.

5. *Paterno e Scubilione (BHL 6477)*

Interrogate a dovere – ormai è chiaro – le fonti agiografiche fra tardo-antico ed alto medioevo si rivelano tutt'altro che reticenti sul tema dell'amicizia monastica, alla quale dedicano qualcosa di ben diverso – mi pare – dallo «scant place» intravisto dal McGuire: offrono una quantità di dati ed una serie di evidenze (prima fra tutte, lo stretto collegamento con l'esperienza eremitica), che meriterebbero, certo, un più approfondito vaglio storiografico⁷³.

Non è trascurabile, tuttavia, quello che può aggiungere a questo quadro la testimonianza della Vita di Paterno, vescovo di Avranches, in Normandia, alla metà del VI secolo⁷⁴, composta da Venanzio Fortunato nel primo decennio successivo al suo arrivo nelle Gallie (566)⁷⁵. Se si esclude la celebre biografia dedicata alla regina santa Radegonda, le rimanenti sei *Vitae sanctorum* in prosa che possono essergli con sicurezza attribuite sono tutte Vite episcopali⁷⁶. Tra queste, la *Vita Paterni*⁷⁷, pur avendo anch'essa al suo centro la celebra-

⁷³ L'indagine, inoltre, potrebbe essere vantaggiosamente estesa alla letteratura agiografica dei secc. successivi, mettendo così in evidenza episodi in sé già noti, ma raramente studiati in relazione fra loro come testimonianze sul concetto monastico di *amicitia*. Michel Sot, per fare un solo esempio, nell'affrontare lo studio dell'*Historia Remensis ecclesiae* di Flodoardo di Reims (894-966), ha notato la presenza di ben tre coppie di santi, costituite rispettivamente da un vescovo di Reims e da un monaco che collaborano fra loro; cfr. Id., *La fonction du couple saint évêque/saint moine dans la mémoire de l'Eglise de Reims au X^e siècle*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. Actes du Colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza», Rome, 27-29 octobre 1988, Roma 1991 (Collection de l'Ecole française de Rome, 149), pp. 225-240.

⁷⁴ Paterno nasce a Poitiers, da famiglia gallo-romana, attorno al 480. Monaco dapprima nell'antico cenobio di Saint-Jouin-de-Marnes (nei pressi di Thouars), decide in seguito, con un compagno di nome *Scubilio*, di praticare l'eremitismo itinerante nella regione del Cotentin (Bassa Normandia). Insieme evangelizzano il villaggio di *Sesciacum* (Scissy, forse da identificare con l'odierno Saint-Pair-sur-Mer), dove stabiliscono la prima di una serie di fondazioni monastiche. Ordinato diacono e poi sacerdote dal vescovo di Coutances Leonziano, è eletto, ormai settantenne, alla sede episcopale di Avranches (dopo il 549), che regge sino alla morte, avvenuta il 16 aprile 565. È tra i vescovi che sottoscrivono il III Concilio di Parigi (c. 557). Tuttora valida la sintesi di H. Platelle, s.v. *Paterno, vescovo di Avranches, e Scubilione, monaco, santi*, in «BS», X, coll. 390-391.

⁷⁵ Cfr. Venanzio Fortunato. *Opere/1*, a cura di S. Di Brazzano, Roma 2001 (Corpus scriptorum ecclesiae Aquileiensis, VIII/1), p. 32.

⁷⁶ Sull'opera agiografica in prosa di Venanzio Fortunato cfr. R. Collins, *Observations on the Form, Language and Public of the Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul*, in *Columbanus and Merovingian Monasticism*, a cura di H.B. Clarke, M. Brennan, Oxford 1981 (BAR International Series, 113), pp. 105-131; Berschin, *Biographie und Epochenstil* cit., pp. 277-287; S. Pricoco, *Gli scritti agiografici in prosa di Venanzio Fortunato*, in *Venantio Fortunato tra Italia e Francia*. Atti del Convegno internazionale di studi, Valdobbiadene, 17 maggio 1990 - Treviso, 18-19 maggio 1990, Treviso 1993, pp. 175-193; D. Fiocco, *L'immagine del vescovo nelle biografie in prosa di Venanzio Fortunato*, in *Venantio Fortunato e il suo tempo*. Atti del Convegno internazionale di studio, Valdobbiadene, 29 novembre 2001 - Treviso, 30 novembre - 1 dicembre 2001, Treviso 2003, pp. 153-169; P. Santorelli, *Le prefazioni alle vitae in prosa di Venanzio Fortunato*, in *Venantio Fortunato e il suo tempo* cit., pp. 291-315; A. Degl'Innocenti, *L'opera agiografica di Venanzio Fortunato*, in *Gregorio Magno e l'agiografia* cit., pp. 137-153.

⁷⁷ Testo latino in *Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici opera pedestria*, ed. B. Krusch, MGH Scriptores. Auctores antiquissimi IV/2, Berolini 1885 (ediz. anast. München 1995), pp. 33-37. Il de Vogüé, all'inizio della sua breve lettura di questa Vita, tiene subito a precisare che

zione della dimensione vescovile, si distingue per lo spazio concesso all'esperienza monastica del santo⁷⁸, nel periodo precedente l'elezione a vescovo (elezione che giunge, del resto, inaspettata, quando il santo ha già compiuto i settant'anni d'età). Anche sotto il profilo della committenza, la *Vita Paterni* si conferma un'eccezione: è l'unica nel gruppo, infatti, ad essere richiesta a Fortunato non da un vescovo successore del biografato, come accade per tutte le altre Vite, bensì da un abate, *Martianus*, che i Bollandisti per primi ipotizzano alla guida di uno dei monasteri fondati dal santo (personalmente, ritengo quello di Scissy). Marziano è ricordato, nell'epistola dedicatoria, non tanto come discepolo, quanto come amico del defunto. Così si esprime Fortunato, nello stile artatamente oscuro ed involuto dell'epistolografia del suo tempo:

Magnae karitatis profert testimonium cuius curam in amico nec mors subtrahit post sepulchrum, nam qui famam amatoris studet post obitum ipsam memoriam fortiter diligit in defuncto, denique affectum viventis toto bibit in pectore, quem nec sepultum abstulit oblivio de sermone. Quo voto sollicitante, pater venerandissime, de beati Paterni opinione tam celebri iniungere non distulisti a nobis aliqua loquente pagina promulgari⁷⁹.

La serie dei racconti della Vita, in cui, accanto a Paterno, compare l'amico Scubilione, rappresentano – credo – un'ulteriore modalità di cui si serve Fortunato per omaggiare la sua committenza, che riconosceva, probabilmente, nella capacità di intessere autentiche relazioni amicali un tratto precipuo del carisma di Paterno. Caratteristica principale dell'agiografia di Fortunato è proprio questa «attualizzazione che» – ha scritto bene Sofia Boesch Gajano – «distacca la sua scrittura agiografica dallo stile storico-narrativo per volgerla a un fine celebrativo»⁸⁰.

Deliziosi, per la delicatezza dei sentimenti che mettono in scena, ed esemplari, se volessimo ricavarne il lessico altomedievale dell'amicizia⁸¹, sono alcuni episodi della Vita, su cui, in conclusione, non ho lo spazio per soffermarmi come meriterebbero. Dopo una prima esperienza cenobitica alle porte di Poitiers, sua città natale, Paterno fugge: «consilio inito cum Scubilione eiusdem cellulae monacho, propter amorem Christi relictis parentibus, in Constantino pago se libenter elegerunt fieri peregrinos pari contubernio, solum deportantes psalterium»⁸²; l'amore per il Cristo non suggerisce loro l'obbedienza, ma

essa appare senz'altro «plus originale et plus difficile à comprendre» rispetto alle rimanenti agiografie fortunaziane in prosa; cfr. Id., *Histoire littéraire* cit., X, pp. 80-85 (p. 80).

⁷⁸ «La dimensione vescovile è ancora celebrata da Venanzio nella Vita di Paterno (...), ma qui essa è più decisamente associata a quella monastico-eremitica»: Degl'Innocenti, *L'opera agiografica di Venanzio Fortunato* cit., p. 147.

⁷⁹ Ven. Fort., *vita Pat.* 1, 2-3 (ed. Krusch, p. 33, 8-13).

⁸⁰ Boesch Gajano, *Gregorio Magno* cit., p. 167.

⁸¹ Per un'indagine tanto cruciale e promettente, ma di cui non è stato possibile gravare un saggio come questo, relativamente breve, potrebbero fornire abbondante materiale, per la verità, anche i testi relativi alle coppie già presentate. Voglio avvertire il lettore che riconosco in questa mancanza uno dei limiti più evidenti del presente lavoro.

⁸² Ven. Fort., *vita Pat.* 4, 12 (ed. Krusch, p. 34, 17-19).

la *peregrinatio* in terra straniera, ideale caro al monachesimo insulare; «*monachi* tam bene ad Christum *fugitivi*»⁸³, godono la compagnia l'uno dell'altro. Scubilione, sebbene fosse il più anziano e l'unico ad indossare il pallio, decide di dividerlo con l'amico: «*licet esset senior, videns beatum Paternum meritis honorandum, ad fratrem sibi coaequandum suum divisit pallium*»⁸⁴. Potenza della tradizione martiniana e suggestiva affermazione dell'amicizia come forma intensa della carità. Insieme, come «*fortes milites*»⁸⁵, a rischio della propria vita, interrompono un rito celtico ed evangelizzano il villaggio di Scissy; *gemelli cultores*⁸⁶ – così li definisce l'agiografo –, con il loro esempio raccolgono attorno a sé schiere di monaci. Quando arriva l'ora di separarsi, Scubilione chiede all'amico di tenere con sé due giovani colombe, che il santo aveva care: «*Pro tua praesentia vel columbarum tuarum mihi reliquias teneam*»⁸⁷. Con questa battuta Scubilione fa la sua uscita di scena, mentre Paterno è ordinato diacono, sacerdote e poi eletto vescovo di Avranches. Non si tratta, comunque, di un addio definitivo, perché l'autore prepara, in realtà, il ritorno in scena dei due amici nel quadro finale dell'opera, un vero *coup de théâtre* ed una pagina narrativa dal fascino innegabile.

Dopo tredici anni di ministero, un lunedì di Pasqua, l'anziano vescovo Paterno «*in infirmitatem inruit*»⁸⁸, proprio quando progettava di far visita ai suoi monaci di Scissy; per una coincidenza straordinaria, nello stesso giorno, anche Scubilione, che si trovava altrove, «*in infirmitate incidit*»⁸⁹. Si dirigono, allora, l'uno verso l'altro, col desiderio di rivedersi un'ultima volta prima di lasciare questo mondo; mandano l'uno incontro all'altro dei messaggeri: bisogna fare in fretta; ma un braccio di mare di tre miglia divide ancora i santi. Separati dalla distanza, sono riuniti nella morte. «Durante quella stessa notte, *pariter*, il beato Paterno assieme al suo santo confratello (...) dalla terra resero le loro pie anime a Cristo»⁹⁰; non è un incontro mancato, poiché, accolti nell'assemblea celeste, lì, nella gloria di Dio, reciprocamente si ritrovano («*seque mutuo in gloria repererunt*»)⁹¹. Il vescovo Lautone giunge per traslare la salma di Paterno nella basilica del monastero di Scissy; un altro vescovo, di nome Lascivio, sta facendo lo stesso con le spoglie mortali di Scubilione, senza che l'uno sia a conoscenza dell'operato dell'altro. Le due processioni sal-

⁸³ Ven. Fort., *vita Pat.* 9, 26 (ed. Krusch, p. 35, 18).

⁸⁴ Ven. Fort., *vita Pat.* 4, 13 (ed. Krusch, p. 34, 20-21).

⁸⁵ «*Postponentes suum periculum, dummodo fortes milites pugnarent pro Christo desiderantes martyrrium*»: Ven. Fort., *vita Pat.* 5, 17 (ed. Krusch, p. 34, 34-35).

⁸⁶ «*Quibus gemellis cultoribus tantus in Sesciaco adolescebat gratiae fructus de verbi semine genitus*»: Ven. Fort., *vita Pat.* 10, 31 (ed. Krusch, p. 35, 36-37).

⁸⁷ Ven. Fort., *vita Pat.* 12, 36 (ed. Krusch, p. 36, 14).

⁸⁸ Ven. Fort., *vita Pat.* 18, 50 (ed. Krusch, p. 37, 14).

⁸⁹ *Ibidem* (ed. Krusch, p. 37, 15).

⁹⁰ «*Attamen cum a se sancti fere tria milia spatia interessent, eadem nocte pariter beatus Paternus una cum sancto fratre suo glorioso proposito, nobili in triumpho, felici viatico cum choro angelico in caelesti senatu de terrenis pias animas emiserunt ad Christum*»: Ven. Fort., *vita Pat.* 18, 52 (ed. Krusch, p. 37, 18-21).

⁹¹ Secondo una lezione, tuttavia, non accolta dall'editore dei MGH.

modianti s'incontrano proprio davanti al luogo che molti anni prima aveva visto gli inizi della singolare esperienza eremitico-missionaria dei due santi:

Utrique concinente choro psallentium in unum nescientes pontifices convenerunt et sanctissimi viri orationis locum quem aedificaverant pariter eadem die occupaverunt felici sub transitu, ut nec mortis casus divideret quos semper una vita coniunxit: ac simul uno momento cum altero alter sepultus est, cum et in peregrinatione alterum alter secutus est⁹².

La sepoltura in comune di due santi, a quest'altezza cronologica, è ormai un luogo topico della letteratura agiografica (si pensi al caso di Benedetto e Scolastica)⁹³, uno di quei «massi erratici» che, per Christine Mohrmann, «possono essere utilizzati dovunque e quasi arbitrariamente; conducono, per così dire, una vita indipendente»⁹⁴. Non così – mi pare – l'immagine clamorosamente espressiva delle due distinte processioni esequiali che, prima, cantano in onore di quanto compiuto da Dio nella vita terrena dei due santi, ma, poi, *concinunt*, si ritrovano cioè all'unisono a celebrare la consonanza di queste due vite.

Non trovo migliore commento delle parole del grande Agostino: «Habe- bunt enim etiam tunc sancti Dei differentias suas consonantes, non dissonan- tes, id est, consentientes, non dissentientes; sicut fit suavissimus concentus ex diversis quidem, sed non inter se adversis sonis»⁹⁵. Due santi amici sono come i cembali squillanti del salmo: «cymbala iubilationis bene sonantia, quia consonantia»⁹⁶.

Edoardo Ferrarini
Università di Verona
edoardo.ferrarini@univr.it

⁹² Ven. Fort., *vita Pat.* 19, 53 (ed. Krusch, p. 37, 24-28).

⁹³ «Contigit ut quorum mens una semper in Deo fuerat, eorum quoque corpora nec sepultura separaret»: Greg. M., *dial.* 2, 34, 2 (ed. Simonetti, I, p. 204, 12-13).

⁹⁴ C. Mohrmann, *La Vita Antonii di sant'Atanasio*, in *Vita di Antonio*, ed. G.J.M. Bartelink, trad. P. Citati, S. Lilla, Milano 1974 (Fondazione «Lorenzo Valla». Scrittori greci e latini. Vite dei santi, 1), pp. LXIX-LXXXIII (p. LXXV).

⁹⁵ Aug., *in psalm.* 150, 7 (edd. E. Dekkers, J. Fraipont, Turnhout 1990² [Corpus Christianorum. Series Latina, 38-40], III, pp. 2195-2196, 23-26); va precisato che Agostino, in questo passo, intende riferirsi alla condizione di tutti i beati dopo la risurrezione dei morti.

⁹⁶ Aug., *in psalm.* 150, 8 (edd. E. Dekkers, J. Fraipont, III, p. 2196, 23-24).