

**«Nec tu ignobilis Symeoni Anthiochino
poteris comparare».
Vulfilaico, stilita longobardo**

di Roberto Alciati

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)

<<http://www.retimedievali.it>>



**Identità etniche, identità collettive, identità religiose.
Problemi aperti in prospettiva diacronica**

a cura di Luca Arcari

Firenze University Press

**«Nec tu ignobilis Symeoni Anthiochino
poteris comparare».
Vulfilaico, stilita longobardo**

di Roberto Alciati

La storia del diacono Vulfilaico è raccontata nel libro ottavo (capp. XV-XVI) della *Historia Francorum* di Gregorio di Tours e si presta utilmente a indagare le modalità di definizione delle tre forme di identità enunciate nel titolo di questa sezione monografica (etnica, religiosa e collettiva). Vulfilaico infatti è *genere Langobardorum*, risoluto persecutore dei culti non cristiani e asceta che entra in conflitto con l'autorità episcopale.

Prima però di precisare brevemente i confini di queste tre etichette identitarie, controverse e storiograficamente stratificate, e quindi applicarle al caso di Vulfilaico, è necessario fornire preliminarmente il quadro generale e la biografia del protagonista come raccontata da Gregorio. Secondariamente, è altrettanto utile approfondire un poco il confronto con il modello esplicitamente evocato dall'autore e ripreso nel titolo di questo articolo. Vulfilaico, a detta dei vescovi gallici, vuole irrispettosamente paragonarsi al campione dello stilitismo cristiano, Simeone di Antiochia: ma chi è veramente questo Simeone? Simeone il Vecchio († 459) o il Giovane (521-592)? Per rischiarare il problema è utile un confronto – sinora trascurato – fra le biografie dei due stiliti siriani e il medaglione di Vulfilaico nella *Historia Francorum*.

Solo a questo punto sarà possibile affrontare con maggior agio le questioni identitarie. Come vedremo, la storia di Vulfilaico si caratterizza per una notevole scarsità di informazioni di corredo relative ai modi e ai luoghi dove la sua *performance* ascetica ha luogo. Questa povertà di *Realien* non impedisce tuttavia (o forse stimola) un'interpretazione complessiva della vicenda, la quale concentra in sé gli elementi fondamentali per ogni discorso attorno all'identità. Con la breve biografia di Vulfilaico, Gregorio di Tours affronta il tema classico del rapporto costitutivo fra religione, popolo e territorio. Qui

abbiamo la religione dei cristiani e quella dei cultori delle antiche divinità greco-romane; abbiamo la presenza di più popoli; abbiamo la presenza di un territorio organizzato, dove il fondamento istituzionale si trova nella continua tensione fra autorità regale e autorità episcopale. E in tutti questi processi definitivi Vulfilaico è presente: la percezione della sua pratica ascetica come più o meno “estrema” diventa, di volta in volta, l’asticella da spostare.

Se l’immobilità eretta dello stilite «va intesa non come assenza di movimento, ma come sua inibizione, a prezzo di una tensione comportante un lavoro di mantenimento enorme»¹, anche il suo posizionarsi (ed essere posizionato) all’interno della *Christiana societas* genera una tensione sociale particolare.

1. *La storia di Vulfilaico secondo Gregorio di Tours*

Nonostante negli ultimi vent’anni Gregorio di Tours abbia attirato attenzioni molteplici da parte della storiografia europea², ancora non pienamente ponderato è il peso delle forme di vita ascetica all’interno della sua teologia della storia³. Sia sotto forma di medaglioni biografici sia indirettamente, i luoghi del *corpus* gregoriano dove si parla esplicitamente di vita ascetico-monastica sono non meno di 133, di cui 55 contenuti nella *Historia Francorum*⁴. Gregorio dimostra di essere un discreto conoscitore di questa forma di vita diffusa in ogni angolo della Gallia; certamente egli conosce meglio le aree che si estendono attorno all’asse Bordeaux-Lione-Agauno, ma anche le regioni settentrionali non sono completamente ignorate, a partire dalle zone di Treviri e Metz, dove avviene l’incontro con Vulfilaico. L’intenzione di Gregorio non è certo quella di tracciare una geografia monastica della Gallia, ma il semplice elenco delle occorrenze ascetico-monastiche consente di mostrare quanto il

¹ Gilli, *Arti del corpo*, p. 62.

² Non è certo questa la sede per tratteggiare lo stato della ricerca sull’opera di Gregorio, tuttavia è utile ricordare che due sono i fuochi attorno ai quali si è concentrata quest’opera di rinnovamento storiografico: la geografia ecclesiastica e religiosa della Gallia sul finire della tarda antichità da una parte, la fisionomia del potere episcopale di fronte alle trasformazioni delle istituzioni politiche e sociali dall’altra. Per il primo filone di ricerca si rimanda ai due volumi miscelanei *The World of Gregory of Tours* e *Grégoire de Tours et l’espace gaulois*. Per il secondo si vedano invece Heinzlmann, *Gregory of Tours* e Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority*. Ancora insuperato resta poi Boesch Gajano, *Il santo*, dove, pionieristicamente, si tenta di sottrarre Gregorio dal cono d’ombra nel quale era stato relegato per decenni. Fino a non molti anni fa, era possibile leggere, anche in lavori di studiosi di vaglia, frasi che sottolineavano, ad esempio, come le pagine di Gregorio fossero la prova patente di quanto i secoli bui siano stati, almeno per un momento, davvero bui (Goffart, *The Narrators of Barbarian History*, p. 231).

³ Un elenco delle attestazioni relative a praticanti forme di vita ascetica si trovano in: Monaci Castagno, *Il vescovo, l’abate e l’eremita*; Verdon, *Grégoire, évêque de Tours*; Biarne, *L’espace du monachisme*; de Vogüé, *Histoire littéraire*, voll. IX e X. Per una introduzione generale al problema si veda invece Boesch Gajano, *Gregorio di Tours*.

⁴ Biarne, *L’espace du monachisme*, p. 115.

luogo comune storiografico della forma di vita ascetica cristiana come *vita regularis* confinata negli spazi del monastero sia davvero tale: l'abitudine di distinguere i cenobiti dagli anacoreti o quanti si attengono a una regola o meno è del tutto assente in Gregorio di Tours, e non solo – come è stato sostenuto – perché non può essere considerato un teorico del monachesimo⁵.

In questa indistinzione rientra anche la storia di Vulfilaico. L'incontro avviene durante un viaggio in Austrasia nell'ottobre del 585, quando, passando per *Eposium castrum*⁶, Gregorio si imbatte nel diacono Vulfilaico ed è condotto nel di lui monastero situato in cima a un colle, a circa otto miglia di distanza dal centro abitato⁷. Sebbene la ragione e il tragitto di questo viaggio siano poco chiari⁸, è evidente che Gregorio compie questo breve *détour* perché in transito sulla via che unisce Coblenza a Reims e che attraversa le due province romane *Belgica prima e secunda*.

Fornite brevemente queste coordinate spaziali, Gregorio si concentra su ciò che più lo interessa, e così incalza Vulfilaico («petere ab eo coepimus») perché gli racconti della sua conversione («de conversione») e di come lui, «genere Langobardus», sia giunto all'ufficio del diaconato. Dopo qualche ritrosia, Vulfilaico si concede: la sua conversione è precocissima e si deve esclusivamente al nome del beato Martino udito per caso. Senza saper nulla di lui, se fosse un martire o un confessore, il piccolo longobardo, al solo udire quel nome, comincia subito a celebrare veglie in suo onore e a dare in elemosina ogni moneta che gli capita fra le mani. Cresciuto, desidera imparare a leggere e scrivere («litteras discere»), cosa che riesce a ottenere anche grazie all'aiuto di *abba* Aredio («coniunctus ab eoque edoctus»)⁹. Sempre ad Aredio si deve poi il primo “incontro” con Martino: entrambi infatti fanno un pellegrinaggio

⁵ *Ibidem*, p. 128.

⁶ Il toponimo è unanimemente identificato con Yvoi, cittadina a venti chilometri da Sedan (direzione sud-est), che nel corso del secolo XVIII prenderà l'attuale nome di Carignan.

⁷ La sommità in questione è stata identificata con la collina ora denominata mont Saint-Walfroy, ai piedi del quale sorge l'abitato di La Ferté-sur-Chiers, nel Dipartimento delle Ardenne (Vieillard-Troiekourov, *Les monuments religieux*, p. 120). Nonostante Gregorio scriva che il monastero di Vulfilaico si trova nel «terrurium Trevericae urbis», non c'è traccia nella *Topographie chrétienne des cités de la Gaule* (vol. I). Nel territorio di La Ferté-sur-Chiers è comunque attestata una cappella intitolata a Vulfilaico (Saint-Walfroy) e risalente al secolo XVIII (Lognon, *Les noms de lieux de la France*, p. 396).

⁸ Vieillard-Troiekourov (*Les monuments religieux*, p. 120) e Breukelaar (*Historiography and Episcopal Authority*, p. 103) ritengono che l'incontro abbia luogo sulla via del ritorno da Coblenza, dove Gregorio avrebbe fatto visita a Gontrano re di Burgundia; Heinzelmann invece (*Gregory of Tours*, p. 65), sulla scorta di Weidemann, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit*, I, p. 215, ritiene che lo scopo del viaggio sia legato a un incontro (*synodus*) convocato da re Childeberto nella sua residenza di Bessligen, nella foresta delle Ardenne (si veda *Historia Francorum*, VIII, 21; *Gregorii Turonensis Historiarum Libri X*).

⁹ È probabile che Aredio accolga Vulfilaico nel suo monastero nei pressi di Limoges, ma Gregorio non ne dà il nome, ricavabile invece dal *Testamentum* trasmesso sotto il nome di Aredio e di Pelagia. Come provano le molte attestazioni nelle opere di Gregorio, Aredio è certamente personaggio ben conosciuto dal vescovo di Tours. Un commento a questi passi si può leggere in Aubrin, *L'ancien diocèse de Limoges*, pp. 109-112. La biografia più completa di Aredio resta però Aigrain, *Aredius ou Aridius*.

al suo sepolcro nella basilica di Tours e qui Vulfilaico assiste al primo miracolo ascrivibile al santo, o più precisamente, a una piccola porzione di polvere contenuta nel sepolcro e raccolta da Aredio in una piccola scatola. Poiché la poca polvere continuava a moltiplicarsi e a fuoriuscire dalla teca che era stata predisposta per contenerla, Vulfilaico resta esterrefatto e la sua fede viene confermata per sempre.

Vulfilaico abbandona dunque Aredio e il Limosino per Treviri, dove stabilisce la sua dimora («habitaculum»). Qui però rinviene una rappresentazione di Diana venerata dalla popolazione locale e, in reazione, erige una colonna, sulla quale resta in piedi senza alcuna copertura per i piedi, nonostante il rigore degli inverni. La dieta inoltre viene limitata a pane, insalata e acqua. Dopo qualche tempo alla base della colonna si raduna una folla dai paesi vicini e Vulfilaico comincia a predicare che Diana non è nulla e che nulla vale il culto a queste rappresentazioni. La sua predicazione si rivela efficace e, abbandonati gli idoli, tutti si dedicano al culto del dio cristiano. Resta però da abbattere la statua di Diana. Dopo aver pregato nella basilica, Vulfilaico alla testa di un manipolo di uomini riesce finalmente a distruggere l'idolo.

La fama dello stilita longobardo raggiunge però anche i vescovi, i quali disapprovano: «Non est aequa haec via quam sequeris, nec tu ignobilis Symeoni Anthiochino, qui colomnae insedit, poteris comparare. (...) Discende potius et cum fratribus, quos adgregasti tecum, inhabita»¹⁰. Per Vulfilaico disobbedire a un vescovo significa commettere una colpa grave («crimen»), così si adegua. Ma evidentemente il clero teme un suo ripensamento e dopo la rinuncia, approfittando di un suo viaggio, provvede a far distruggere la colonna. Al ritorno Vulfilaico è sconvolto, quasi che pensa di erigerne un'altra; alla fine tuttavia non viene meno alla sua promessa, limitandosi («contentus») a vivere con i fratelli, secondo l'ammonimento dei vescovi.

Sin qui la storia, il mero racconto agiografico. Come già detto, il nome di Vulfilaico non trova spazio in altri scritti coevi né successivi. Nonostante la presenza di alcuni marcatori spazio-temporali che aiutano non poco il lettore a contestualizzare meglio la vicenda, molto flebili e del tutto ipotetici sono i tentativi di interpretare queste pagine sia nell'economia del racconto gregoriano sia nella più ampia geografia agiografica¹¹ della Gallia nel VI secolo. I due volumi della *Topographie chrétienne des cités de la Gaule* che contengono informazioni sulle province ecclesiastiche di Treviri e Limoges (voll. I e VI) ignorano Vulfilaico e non forniscono evidenze epigrafiche o archeologiche dei luoghi ascetici menzionati da Gregorio.

In attesa di poter incrociare la fonte gregoriana con altri dati empirici riscontrabili *in situ* è tuttavia possibile un'altra serie di riflessioni – se si vuole,

¹⁰ *Historia Francorum*, X, 15 («La via che tu segui non è giusta e tu, di origine infima, non puoi paragonarti a Simeone d'Antiochia che vive su di una colonna. (...) Scendi giù piuttosto e abita coi fratelli che hai raccolto attorno a te»).

¹¹ Traduco così l'utile concetto di *hagiogéographie* introdotto da Philippart, *Le manuscrit hagiographique latin*, p. 37.

più teoriche – per le quali le pezze di appoggio disseminate nel ritratto agiografico dello stilita longobardo sono sufficienti.

2. *Il bios dello stilita dalla Siria alla Gallia settentrionale*

La prima notazione riguarda certamente il paragone fra Vulfilaico e Simeone *Anthiochinus*. Il toponimo rimanda convenzionalmente a Simeone il Giovane, asceta che si stabilisce su una colonna nella regione attorno alla città siriana fra il 521 e il 592¹², e la cui biografia, anonima, è stata probabilmente scritta da un contemporaneo prima della fine del secolo¹³. La datazione del racconto gregoriano al 585 esclude la possibilità che la citazione possa essere una prova di circolazione della biografia, ma lascia spazio a un'ipotesi ancora più suggestiva: la fama di Simeone avrebbe raggiunto Tours ancora prima del racconto agiografico e col protagonista ancora vivente.

Non è possibile sostenere con certezza che questa ipotesi sia infondata. È più prudente pensare a un caso di attrazione per omonimia: il Simeone in questione sarebbe il fondatore della pratica stilitica, morto nella Siria settentrionale nel 459 e la cui biografia è giunta a noi in tre differenti versioni¹⁴. Della popolarità di quest'ultimo fuori della Siria abbiamo almeno quattro indizi.

Il primo è desumibile da Teodoreto di Ciro, il biografo stesso di Simeone il vecchio. Teodoreto racconta che accorrevano alla sua colonna moltitudini provenienti sia dall'estremo Oriente sia dall'estremo Occidente, fra questi, in particolare spagnoli, britanni e galli¹⁵.

Un secondo indizio è invece contenuto nella *Vita Genovefae*, la vergine parigina dedita alla vita reclusa: «Fuit quidam sanctus in partibus Orientis valde contemptor seculi nomine Simeon in Siria Ciliciae eminus ab Anthiocia constitutus in columna annis fere quadraginta»¹⁶.

Le ultime due tracce della fama di Simeone consentono invece di incrociare fonti letterarie e archeologiche. Dopo aver menzionato i vari popoli che accorrono alla colonna di Simeone, Teodoreto ricorda che a Roma si potevano vedere statuette di Simeone stilita poste agli ingressi di laboratori artigiani per garantire una sorta di guardia e protezione (*Storia dei monaci di Siria*, XXVI, 11)¹⁷. A qualcosa di molto simile sembra far riferimento il frammen-

¹² Lo studio biografico più dettagliato su Simeone il Giovane è *La vie ancienne de S. Syméon Stylite*, I, pp. 108*-180*. Si veda anche Millar, *The Image of a Christian Monk*.

¹³ *La vie ancienne de S. Syméon Stylite*, I, p. 103*.

¹⁴ Su questo Simeone si vedano *The Lives of Simeon Stylites* e Ashbrook Harvey, *The Sense of a Stylite*.

¹⁵ Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, II, p. 182. A Simeone è dedicato l'intero capitolo XXVI.

¹⁶ *Vita Genovefae*, XXVII, p. 226 («in Oriente, precisamente in Siria Cilicia lontano da Antiochia, c'era un certo santo di nome Simeone, risoluto dispregiatore del mondo, che si era stabilito su una colonna da circa quaranta anni»). Sulla questione ampiamente dibattuta di un effettivo pellegrinaggio di Genoveffa in Siria si veda Poulin, *Les cinq premières vitae*, pp. 143-145.

¹⁷ Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*. Anche Simeone il Giovane è oggetto della

to ritrovato nei pressi di Poitiers nel 1878 e identificato, grazie a un'epigrafe, come una statua di uno dei due Simeoni: sebbene la datazione proposta sia vagamente pre-carolingia, testimonia un culto degli stiliti in area gallica non molto lontano dalla fine del VI secolo¹⁸.

Infine, non va dimenticato che lo stesso Gregorio dichiara di conoscere una versione latina della vita di Simeone (*Liber in gloria confessorum*, XXVI)¹⁹. Non vanno poi neppure dimenticati l'importanza e il ruolo della comunità di commercianti siriaci stanziati in Gallia certamente sino alla fine del VI secolo. Sempre Gregorio infatti menziona l'elezione di Eusebio, «negotiator genere Syrus», al soglio episcopale di Parigi grazie ai molti regali elargiti (*Historia Francorum*, X, 26)²⁰; inoltre, lo stesso libro dove è contenuta la storia di Vulfilaico si apre con l'entrata di re Gontrano a Orléans il 4 luglio, giorno della solennità della traslazione di san Martino nella basilica a lui dedicata. Gontrano è acclamato da una gran folla che intona canti e lodi in diverse lingue, fra cui si distinguono chiaramente quella latina, quella ebraica e quella dei siriaci (*Historia Francorum*, VIII, 1).

Simeone dunque – che si tratti del Vecchio o del Giovane – è figura nota e venerata nella Gallia del VI secolo, al punto che ogni tentativo di emulazione è considerato sacrilego²¹. La condanna dei vescovi ha quindi esito immediato, impedendo così di sapere come sarebbe andata a finire la storia di Vulfilaico se la sua colonna fosse stata risparmiata.

Tuttavia, stando al racconto di Gregorio, sino a quel momento le affinità con la biografia di Simeone non sono poche. Entrambi sono attirati dalla vita ascetica in maniera repentina, folgorati l'uno dal passo evangelico delle beatitudini (*Storia dei monaci di Siria*, XXVI, 2), l'altro dopo aver udito il nome di Martino (*Historia Francorum*, VIII, 15); il primo si ritira in preghiera in un santuario di martiri poco distante (*Storia dei monaci di Siria*, XXVI, 3), il secondo comincia immediatamente a celebrare veglie in onore del santo Martino (*Historia Francorum*, VIII, 15). Entrambi poi decidono di apprendere l'arte ascetica da maestri fidati: Simeone si reca nell'asceterio fondato da Ammiano ed Eusebio a Teleda (*Storia dei monaci di Siria*, XXVI, 4), mentre Vulfilaico raggiunge Aredio nel Limosino (*Historia Francorum*, VIII, 15). La straordinarietà e lo zelo spingono però entrambi a lasciare presto la comunità di formazione per un'esperienza eremitica: tutti e due si stabiliscono su di un monte. Simeone si cala dapprima in una cisterna per l'acqua inutilizzata, poi

stessa venerazione (*La vie ancienne de S. Syméon Stylite*, I, 158, p. 140).

¹⁸ Elbern, *HIC SCS SYMION*.

¹⁹ Nonostante l'esistenza di due manoscritti contenenti una versione latina della vita di Simeone, il rapporto di questo testo con le vite greche e siriaci è ancora oggetto di dibattito. Il merito di aver attirato l'attenzione sulla tradizione latina della vita di Simeone si deve a Flusin, *Syméon et les philologues*, p. 8.

²⁰ Su questa presenza si veda Ewig, *Die Verehrung orientalischer Heiliger*.

²¹ Probabilmente qui si trova la ragione della scarsa fortuna dello stilitismo in Occidente, come dimostra il catalogo degli stiliti redatto da Ignace Peña, dove Vulfilaico parrebbe essere l'unico occidentale (*Martyrs du temps de paix*).

si trasferisce nel villaggio di Telanisso, dove occupa una piccola casa (*Storia dei monaci di Siria*, XXVI, 6-7); Vulfilaico invece si mette subito a costruire l'*phitaculum* dove avviene l'incontro con Gregorio (*Historia Francorum*, VIII, 6).

Infine, la colonna. Esattamente a questo punto però le due storie parallele si divaricano. Così Teodoreto descrive la decisione di Simeone (*Storia dei monaci di Siria*, XXVI, 12):

I visitatori giungevano in numero incredibile e tutti cercavano di ricevere qualche benedizione a contatto del suo famoso mantello di pelle. All'inizio egli giudicava fuori luogo l'onore che gli tributavano, poi la cosa gli procurava una fatica insopportabile, pensando così di stabilirsi su una colonna.

Più sintetica quella di Gregorio per Vulfilaico (*Historia Francorum*, VIII, 15):

Rinvenni qui una rappresentazione di Diana, che questo popolo senza fede adorava come un dio. Eressi allora una colonna sulla quale restavo fermo con grande sofferenza, senza alcuna copertura per i piedi.

Le ragioni che spingerebbero i due a stabilirsi su una colonna sono diverse. Nonostante infatti le molte visite a Simeone da ogni parte del mondo, mai si allude a ragioni e finalità anti-pagane. Simeone provoca conversioni (come nel caso degli Ismaeliti che accorrono a lui e, vedendolo, chiedono di essere battezzati: *Historia Francorum*, XXVI, 13), ma esclusivamente con la sua presenza e, apparentemente, senza neppure proferire parola. Nella vita siriana, si ricorda un certo numero di conversioni di barbari o pagani, ma anche in questo caso è la fama dello stilita a renderle possibili: Simeone, a differenza di Vulfilaico, non si pone dunque l'obiettivo programmatico della lotta al paganesimo.

Un elemento di somiglianza è invece la pratica stilitica vera e propria. Il caso di Vulfilaico, per quanto ancora troppo negletto, consente di ribadire la natura non esclusivamente orientale, e prevalentemente siriana, dello stilitismo²² e di mettere in crisi il paradigma secondo il quale unica motivazione di questa forma di vita sarebbe un estremo bisogno di isolamento, che trova nella colonna il mezzo ideale per realizzare il totale distacco dalla società. Vulfilaico, certamente, non possiede nessuno di questi due requisiti, eppure, anche i suoi detrattori non hanno dubbi nel riconoscerlo come stilita; usurpatore e illegittimo, ma sempre stilita.

Ma qual è il significato del dimorare su una colonna? Abitualmente, si risponde a questa domanda avendo in mente una qualche forma di isolamento, tuttavia questa ascesa implica anche «una strutturazione dello spazio sociale

²² Come si legge nei classici sullo stilitismo, da Delehaye (*Les saints stylites*, p. CLXXXVI) a Vööbus (*History of asceticism*, II, pp. 256-300) a Canivet (*Le monachisme syrien*, pp. 263-265). Addirittura, Vulfilaico diventa l'esempio della totale differenza fra santità orientale e occidentale, la prima avvezza ai santi vivi, la seconda dipendente dal culto delle loro tombe (Hen, *Culture and Religion*, p. 83).

capace di assegnare allo stilita una posizione, nel contempo, centrale e marginale»²³. Così, in maniera efficace e concisa, Gian Antonio Gilli descrive tale pratica: lo stilita va inteso come uno specialista originario²⁴ che abdica a certe funzioni del proprio corpo (ciò che con termine teologicamente connotato chiamiamo la “mortificazione del corpo”), ma che necessita al contempo di un pubblico da cui ricevere l’«omologazione della propria specializzazione»²⁵. La centralità è assicurata dalla visibilità della colonna, la marginalità dal fatto che lo stilita si colloca a un altro livello, intervenendo al livello della terra solo se interpellato. Questa strategia, continua Gilli, è la prova che lo stilita ha accantonato il bisogno di un effettivo isolamento:

molti atti che sembrano a prima vista espressioni di isolamento, vanno piuttosto letti come “atti comunicativi”, funzionali alla strategia dello specialista nei confronti del proprio pubblico²⁶.

Per quanto alla ricerca di isolamento e distacco, lo stilita non è mai solo né completamente distaccato dal mondo; bisogni fisiologici e sociali lo legano al mondo, anche se egli resta non completamente inserito nei rapporti del mondo²⁷.

L’introduzione del concetto di specializzazione originaria consente di rileggere profondamente ciò che la storiografia ha abitualmente definito un fenomeno religioso particolare. Lo stilitismo, per così dire, possiede un irriducibile requisito pre- ed extra-religioso, il quale, a seconda del tempo e dello spazio in cui si dà, si scontra o meno con la normatività sociale, andando incontro alla minaccia di una sanzione²⁸. Lo stilitismo dunque, come la pratica stessa dell’ascetismo, può o meno essere accolto da coloro che detengono il principio di visione e divisione del mondo. Lo stesso vale, più in generale, per la religione: se intesa come un sistema simbolico, che deve la propria struttura all’applicazione sistematica di un unico e sempre identico principio di divisione, essa non può che organizzare il mondo naturale e sociale individuando delle classi antagoniste, al fine di imporre delle differenze all’interno della società e di legittimarle. La religione, come ogni sistema simbolico, genera il senso e il consenso sul senso, a partire da una logica di inclusione ed esclusione o, se si preferisce, di integrazione e distinzione, operando in questo modo «una *diacrisis* insieme arbitraria e sistematica nell’universo delle cose»²⁹.

²³ Gilli, *Arti del corpo*, p. 21.

²⁴ Lo specialista originario è colui che si specializza nell’uso di certi apparati fondamentali a discapito di altri, modificando la propria mappa corporea, vale a dire quel «costrutto complesso, fatto di dati costituzionali e funzionali (...) attraverso il quale il soggetto esperisce il proprio corpo» (*ibidem*, pp. 12-13).

²⁵ *Ibidem*, p. 22.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ La stessa forma di interazione è stata, pioniericamente, messa in luce da Peter Brown in due suoi studi molto famosi: *The Rise and Function of the Holy Man; Town, Village and Holy Man*.

²⁸ Gilli, *Arti del corpo*, p. 25.

²⁹ Bourdieu, *Genesi e struttura del campo religioso*, p. 77.

Il caso di Vulfilaico è, da questo punto di vista, esemplare perché conferma la rappresentazione dei sistemi religiosi che è stata data fra Otto e Novecento da pensatori come Marx, Weber e Bourdieu: i sistemi religiosi si presentano sempre come un insieme quasi sistematico di risposte che la burocrazia religiosa (nel nostro caso i vescovi gallici) o il profeta (Vulfilaico) offrono alle questioni esistenziali poste dai laici. Questa interpretazione, se debitamente integrata con quella elaborata da Durkheim, ovvero la genesi sociale degli schemi di pensiero e di percezione, consente di studiare la religione come una delle forme di imposizione dei principi di strutturazione della società attraverso un sistema di pratiche che dissimula la strategia messa in atto da uno o più gruppi di specialisti del sacro per il controllo sui laici.

Così Bourdieu, leggendo Weber, descrive la tensione fra burocrazia religiosa e profeta:

L'azione carismatica del profeta si esercita fondamentalmente attraverso la parola profetica, straordinaria e discontinua, mentre l'azione dei sacerdoti si esercita attraverso un «metodo religioso di tipo razionale» che deve le sue caratteristiche più importanti al fatto che esso si esercita continuamente, quotidianamente³⁰.

Nella divisione del lavoro religioso, il corpo sacerdotale rivendica sempre per sé il monopolio dell'amministrazione dei beni di salvezza (*extra ecclesiam nulla salus*) e, come burocrazia di funzionari, il monopolio della coercizione ierocratica legittima. Ciò che Bourdieu chiama la sistemazione casuistico-razionale (ovvero la banalizzazione weberiana) costituisce la condizione necessaria di funzionamento di una burocrazia preposta alla manipolazione dei beni di salvezza, in quanto permette ad agenti qualsiasi, e quindi interscambiabili, di esercitare in maniera continua l'attività sacerdotale. È in questo punto che i detentori del potere pongono il confine: ad esempio, l'interpretazione legittima, e quindi autentica, della forma di vita ascetica permette di neutralizzare, e quindi di interdire, ogni condotta della vita (la *Lebensführung* weberiana) improvvisata ed eccentrica³¹.

L'eccentricità di Vulfilaico è ciò che spinge Gregorio a stabilire un contatto con lui, a insistere perché si racconti, col fine non dichiarato ma evidente di farne emergere la discontinuità. E così, lo stilita longobardo non può che presentarsi (ed essere presentato) come lo straniero fra i Franchi e il diacono che rinuncia all'interscambiabilità della sua funzione ierocratica per farsi profeta. In questo modo, Gregorio schizza le relazioni che animano il campo religioso, il quale può essere animato da un numero potenzialmente infinito di agenti, ma il perno attorno al quale tutti ruotano è sempre il medesimo: la manipolazione del potere simbolico in vista del raggiungimento del monopolio dell'esercizio legittimo del potere.

Per rendere la manipolazione efficace occorre avere la forza di stabilire

³⁰ Bourdieu, *Un'interpretazione*, p. 62.

³¹ *Ibidem*, pp. 68-72.

una relazione remunerativa con i laici, ma questa si può ottenere solo dopo aver vinto la relazione di concorrenza oggettiva che si stabilisce fra coloro che intendono esercitare tale forza simbolica. I vescovi e Vulfilaico sono perciò i due agenti religiosi in concorrenza fra loro ed entrambi sperano di potere di modificare in maniera durevole e profonda la pratica e la visione del mondo dei laici, imponendo e inculcando un *habitus* religioso particolare, vale a dire «una disposizione durevole, generalizzata e trasmettibile ad agire e pensare conformemente ai principi di una visione (quasi) sistematica del mondo e dell'esistenza»³². Ecco dunque la lotta fra le due posizioni per il dominio cognitivo del campo, cioè per gestire quell'«interpretazione pubblica della realtà» che è preconditione per il monopolio dell'esercizio legittimo del potere religioso sui laici³³.

In questo caso però la lotta si risolve molto rapidamente e a vantaggio della burocrazia religiosa, che neutralizza il sovvertimento dell'ordine simbolico stabilito (cioè episcopale), facendo leva anche sul richiamo all'ordine nei confronti del diacono fattosi stilita. Il diacono, in quanto personale ordinato, si occupa di assistere e fortificare nella fede – e quindi anche di produrre e consolidare l'*habitus* religioso inculcato dai vescovi – i fratelli prossimi al battesimo e all'ingresso a pieno titolo nella chiesa, e da questo trae la sua autorità; lo stilita, il cui *status* liminare tra terra e cielo lo rende beneficiario della lotta *vis-à-vis* coi demoni, è attore sociale che, in virtù di “carismi” differenti, risponde ad altri bisogni religiosi, alla cui soddisfazione si lega una legittimazione d'ordine diverso da quella che consacra l'autorità del clero.

La coesistenza di queste due condizioni è impossibile e la situazione chiede di essere sanata perché così viene meno quell'accordo immediato e tacito che si stabilisce fra coloro che condividono la naturalezza di questa distinzione. Il riconoscimento di questa distinzione è alla base della relazione di soggezione «che ci lega, con tutti i legami dell'inconscio, all'ordine costituito»³⁴. E infatti, come registra Gregorio, il diacono Vulfilaico è fatto bruscamente scendere dalla colonna e ricondotto alla cura d'anime di quei laici che si sono assiepati attorno a lui e che necessitano di essere guidati. Il potenziale conflitto è disinnescato attraverso la compensazione e normalizzazione simbolica.

3. *Identità etnica, identità religiosa e identità collettiva (o sociale)*

L'operazione di disinnescamento messa in atto dai vescovi ruota esattamente attorno ai tre marcatori del discorso identitario indicati nel titolo di questo paragrafo. La posizione di liminalità occupata da Vulfilaico è perfetta per

³² Bourdieu, *Genesi e struttura del campo religioso*, p. 61.

³³ Bourdieu, *La duplice rottura*, p. 71.

³⁴ Bourdieu, *Spiriti di Stato*, p. 73.

quanti intendono reagire ai suoi successi performativi fra gli astanti: il sovvertimento – per quanto minimo – dei rapporti di forza vigenti nel campo, ossia l'autonomizzazione dell'agire proprio del diacono, fa emergere differenze sino ad allora tacite.

Vulfilaico quindi (1) non deve emulare Simeone perché *ignobilis*, (2) non deve suscitare alcuna ridefinizione dell'identità religiosa di quanti lo ascoltano perché la sua posizione gerarchica non gli consente libertà di movimento, (3) non deve sovvertire l'ordine delle relazioni sociali possibili con una pratica spuria né clericale né monastica.

3.1. Ignobilis

L'indegnità di Vulfilaico è certamente ascrivibile alla sua origine longobarda. Tema ormai classico della medievistica europea, l'*ethnicity* delle popolazioni germaniche e la sua integrazione col mondo romano ha spesso incrociato la storia del cristianesimo e delle religioni in generale³⁵. Tuttavia, la più volte evocata origine longobarda di Vulfilaico interessa sì Gregorio, ma non nei termini consueti del velo ereticheggiante con cui la storiografia ha da sempre tratteggiato il *genus Langobardorum*³⁶. L'etnicità sembra invece essere qui prontamente attivata allorquando i vescovi devono tracciare un confine fra la liceità o meno di una pratica religiosa tutta interna al cristianesimo sino ad allora esperito: la condanna dello stilitismo di Vulfilaico passa attraverso la stigmatizzazione della sua origine. Per quanto concetto elusivo e, ormai, ampiamente decostruito³⁷, l'etnicità è un marcatore identitario forte e immediatamente riconoscibile. La decisione dei vescovi di servirsene è una prova della sua efficacia performativa³⁸.

Gregorio non è prodigo di informazioni sull'etnicità dei convertiti; probabilmente la componente non romana o scarsamente romanizzata è presente, ma a differenza di Simeone, a cui accorrono ismaeliti e saraceni per ottenere guarigioni, Gregorio non sembra interessato a sottolineare le differenze etniche dei richiedenti aiuto, forse perché veramente la commistione è tale da non renderla saliente o perché il dispositivo biologico della *Sippe* diventa efficace solo quando i detentori del potere religioso intendono rimarcare la propria

³⁵ Su questo argomento non resta che rimandare ai lavori di Walter Pohl e della "scuola di Vienna". Per una sintesi recente si veda Pohl, *Nouvelles identités ethniques*. In aggiunta, si vedano i saggi raccolti in *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*.

³⁶ Su Gregorio di Tours e i longobardi si veda Pohl, *Gregory of Tours*. Pochi invece paiono essere gli studi sulle occorrenze di due termini certamente legati (*gens* e *genus*): il senso sembra familiare e quasi sinonimico, ma la cautela è doverosa. Su questi importanti problemi e su come, ad esempio, *gens*, *regnum*, *populus* non indichino esattamente la stessa cosa si veda Goetz, "Gens".

³⁷ Fabietti, *L'identità etnica*.

³⁸ *Ibidem*, p. 135.

posizione, segnando il discrimine³⁹. In altre parole, l'argomentazione identitaria riportata da Gregorio diventa rilevante solo quando si decide di mettere in moto il processo di distinzione, sempre finalizzato allo stabilimento dei confini che davvero contano, quelli relativi alla giurisdizione episcopale.

3.2. *Il diacono non può fare lo stilita*

Il vescovo tiene dunque a rimarcare la sua prerogativa di controllo sulla struttura ecclesiastica (ed ecclesiale) quando la vede minacciata, ovvero quando, come nel caso di Vulfilaico, un appartenente a un ufficio inferiore, quello diaconale, si ribella. Per i primi tre secoli dell'era cristiana, i diaconi sono strumenti nelle mani del vescovo; a lui devono l'ordinazione e ogni tipo di incarico, al punto che sono definiti gli «occhi del vescovo» e suo «orecchio e sua bocca»⁴⁰.

Fra tutti gli incarichi, uno non certo secondario è la catechesi per i catecumeni⁴¹. L'ufficio del diaconato di Vulfilaico è stato sinora completamente trascurato da quanti si sono occupati della sua figura, sopraffatti dalla straordinarietà della sua ascesi, ma è in questa condizione che sta la possibilità del suo silenziamento. Il vescovo può comandare il suo diacono così come comanda i suoi occhi; e poiché il diacono è l'occhio, l'orecchio e la bocca del vescovo da lui solo può essere diretto. E infatti l'atterramento della colonna è possibile solamente perché il diacono Vulfilaico è mandato in missione lontano, per conto del suo vescovo.

Ma perché il vescovo non accetta la predicazione di Vulfilaico? In fondo, l'intenzione manifesta è inequivocabilmente "giusta": la distruzione del *simulacrum* di Diana, la sua sostituzione visiva e plastica con il suo corpo, simulacro vivente del dio vero, e la predicazione del vangelo. Di fronte a questo, i pagani abbandonano i culti antichi e il popolo di dio aumenta. Nonostante la finalità ortodossa, i vescovi non ritengono accettabile il modo in cui tutto ciò avviene. La ragione però non è spiegabile col modello dello scontro weberiano fra carisma e istituzione. Qui Vulfilaico, pur non venendo meno al suo carisma d'ufficio, mette in movimento il processo classico della "conversione" ovvero di quella ridefinizione sociale e religiosa dei laici, secondo il percorso

³⁹ Della scarsa percezione della differenza etnica è convinta Boesch Gajano, *Il santo*, p. 85, a cui seguono le conferme di Périn, *Settlement and Cemeteries*, p. 85, dove si sottolinea, alla luce dei parametri antropometrici delle sepolture rinvenute, la coesistenza di diverse popolazioni, germaniche e romane, all'interno dei cimiteri. Su questo aspetto si veda anche Effros, *Merovingian Mortuary Archaeology*, pp. 100-110.

⁴⁰ Faivre, *Les fonctions ecclésiastiques*; Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus*.

⁴¹ Lo statuto del sacerdote e del diacono è stato ampiamente studiato prevalentemente per i primi tre secoli dell'era cristiana. Per un quadro generale del periodo successivo si veda Diakonia, *diaconiae, diaconato*. Ancora poco indagato è invece l'ambito monastico. Su questo punto si veda Wipszycka, *Les ordres mineurs*.

che è proprio di ogni mutazione identitaria: disattivazione di vigenza delle precedenti modalità di rappresentazione identitaria in forza del nuovo principio religioso; riconfigurazione dei tradizionali dispositivi di soggettivazione a partire dalla nuova religione⁴².

Se tutto questo ha successo, ecco che la funzione del diacono viene meno: da coadiutore nel consolidamento della fede, ovvero nell'inculcamento dell'*habitus* religioso definito e sancito dai vescovi, si muta in altro, esercitando un potere non più legittimo (perché non legittimato dal vescovo) sui laici. Si fa egli stesso concorrente al potere episcopale sostituendo al carisma d'ufficio quello personale e auto-assegnandosi lo statuto privilegiato di quanti hanno avuto riconoscimento ecclesiale ed ecclesiastico per la propria straordinarietà (Simeone, Martino, Aredio). Ma questo non gli è concesso.

3.3. *Dalla colonna al monastero*

A questo punto, la reazione di Vulfilaico sarebbe potuta essere duplice: ignorare il richiamo all'ordine giunto dai vescovi o accettarlo e adeguarsi alle loro disposizioni. Vulfilaico, dopo essersi disperato e aver pianto ritenendo l'ingiunzione inaccettabile, cede e lascia la colonna. Il *crimen* che teme di compiere non è certo quello di convertire i pagani dalla colonna, ma di disobbedire a un comando e quindi di rifiutare la successione gerarchica⁴³.

In altre parole, siamo di fronte a una oggettiva relazione di concorrenza fra burocrazia religiosa e profeta, fra ordinarietà e straordinarietà, che dapprima si avvia sui binari della contrapposizione, per poi mutarsi in annessione e normalizzazione. Facendo leva sul successo ottenuto da Vulfilaico, i vescovi si appellano al generico (e generale) principio di responsabilità: i seguaci radunati attorno alla colonna e affascinati dalla sua straordinarietà necessitano di ottenere un riconoscimento all'interno della chiesa. E questo si concretizza nel monastero fondato sulla collina prospiciente il centro abitato.

Vulfilaico è diacono ma è anche monaco e, stando alla fortuna riscossa nella storiografia moderna, soprattutto monaco, perché la relazione istituita fra vita monastica e pratica ascetica stilitica ha obliterato il resto. Gregorio stesso, come abbiamo visto, tiene a ricordare la filiazione monastica di Vulfilaico ovvero il *training* formativo presso Aredio di Limoges. Sappiamo poco della forma di vita monastica praticata da Aredio, ma se dobbiamo dare credito a quanto scrive lo stesso Gregorio nella *Historia Francorum*, il modello non si discosta molto da quello in voga nel V secolo: come Paolino di Nola o Sulpicio Severo, Aredio sottopone a tonsura membri della sua famiglia («ex

⁴² Uso qui l'efficace linguaggio di Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano*, pp. 27-28.

⁴³ La forza coercitiva del vescovo è tale perché Vulfilaico è diacono e quindi giurisdizionalmente posto sotto il controllo episcopale. Questo elemento non pare aver attirato sinora la dovuta attenzione; domina invece il modello del vescovo controllore della santità (Geary, *Before France and Germany*, p. 138).

familia propria tonsorata instituit monachos»), verosimilmente trasforma in monastero la propria casa e si fa sostenere dalla liberalità di una «beata mulier» (*Historia Francorum*, X, 29). Nella *Vita Aredii*, datata al VII secolo, si legge inoltre che, passando per *Argentomacum* (Argenton-sur-Creuse, novanta chilometri a nord di Limoges, sulla via che conduce a Orléans), si imbatte in un «locus profanus superstitionis antiquae». Aredio invita i suoi compagni di viaggio a tacere e a procedere speditamente, così da non rivelare il loro passaggio. Poco più lontano scorgono poi tre *idola* di bronzo, che, durante la notte, sono completamente distrutti da un fulmine (*Vita Aredii*, XLIV-XLV). Si potrebbe dire che il solo transito del gruppo di cristiani (monaci?) abbia bonificato la terra su cui hanno posato i piedi.

Vulfilaico non sembra godere della stessa fortuna, ma certamente la sola visione del simulacro di Diana lo spinge a farsi egli stesso colonna della fede cristiana. È possibile che la santità di Aredio sia stata esemplare per la formazione ascetica di Vulfilaico, ma il modello comune è certamente risalente. Come ha evidenziato Heinzlmann, il libro VIII della *Historia Francorum* – quello dove è contenuta la storia di Vulfilaico – si apre con le celebrazioni della festa di san Martino e sotto la protezione di Martino si pone l'«ecclesia Dei» gallica: Martino è colui che ha dato corpo al vangelo in Gallia, proclamando che il figlio di dio è il vero dio, distruggendo i templi dei pagani («fana destruxit») e sopprimendo l'eresia («heresem oppraessit»)⁴⁴.

Più dell'origine conta sempre la provenienza, ovvero la traiettoria o la genealogia che conduce alle forme del presente⁴⁵. L'ortodossia e la santità monastica di Aredio e Vulfilaico non possono dunque che legarsi a un iniziatore, fissando il momento originario nel nesso fra forma di vita ascetica e annuncio del vangelo. Non si tratta di tornare alle origini, beninteso, ma di dare pienezza a una particolare pratica di vita nuova, quella monastica. La vita straordinaria di Martino è lo strumento per il rinnovamento dell'intera cristianità, che si può realizzare in maniera esclusiva nella chiesa dei santi teorizzata da Gregorio di Tours.

Tuttavia, a differenza del monachesimo ammesso di Aredio, Vulfilaico sceglie la colonna.

4. Perché dunque la colonna?

Giunti a questo punto, la risposta a tale domanda non può dirsi del tutto soddisfatta. La spinta a salire sulla colonna è spiegabile alla luce della concorrenza fra detentori del potere ierocratico, ma perché proprio la colonna e non una campagna missionaria o catechetica più incisiva?

Il perché Vulfilaico vada a stabilirsi su una colonna è legato al nesso tra

⁴⁴ *Historia Francorum*, I, 39. Si veda Heinzlmann, *Gregory of Tours*, pp. 166-172.

⁴⁵ Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*.

pratica ascetica e distruzione degli idoli. Come si è detto, la predicazione martiniana è fortemente connotata da questa istanza, ma l'esercizio di quella violenza religiosa è abitualmente connessa al suo ufficio episcopale; qui, per quanto diacono, è il Vulfilaico monaco che si fa evangelizzatore delle popolazioni galliche. Tutto questo in un momento in cui gli stessi vescovi si mostrano indifferenti al *simulacrum* di Diana così come agli eventuali riti devozionali che si celebrano in suo onore. La stessa sua distruzione sembra un'azione del tutto trascurabile a fronte dell'inaccettabile emulazione osata da Vulfilaico. Nonostante questo particolare non di poco conto⁴⁶, la scelta della colonna sembra sempre dovuta ad altro, e in modo particolare o al desiderio iper-ascetico di Vulfilaico o alla ricerca, sulla colonna, della vera *fuga mundi*.

Accettare queste spiegazioni tuttavia significherebbe non tenere conto della definizione dello stilita come specialista che abdica sì a certe funzioni del proprio corpo (segno di un ricercato iper-ascetismo), ma che necessita al contempo di un pubblico da cui ricevere l'omologazione della propria specializzazione, ovvero il riconoscimento. Lo stilitismo non può essere una *fuga mundi* potenziata perché il mondo resta essenziale per la sua riuscita.

Perché dunque la colonna? Semplicemente perché le azioni contano più delle parole. In questo caso, le azioni di Vulfilaico contano più delle parole che potrebbero pronunciare i vescovi o che, da diacono, potrebbe pronunciare lui stesso. Ma tutte le azioni non hanno lo stesso effetto. La pratica stilitica è una ostentazione stravagante e una scelta che, pur volta a ottenere un obiettivo moralmente riconosciuto come giusto, comporta un danno fisico facilmente percepibile da tutti gli astanti. Non c'è racconto agiografico che tralasci di ricordare le ulcerazioni provocate dalla prolungata permanenza in posizione eretta sulla colonna: Gregorio menziona la spaccatura delle unghie dei piedi di Vulfilaico e le biografie dei due Simeoni sono ricche di particolari sui danni fisici. Chi legge o ascolta questi racconti (ma soprattutto chi vede gli effetti dello stilitismo dal vivo) non ha difficoltà a comprendere il danno potenziale al benessere fisico. Tutto questo merita attenzione:

La fede può facilmente essere simulata e ciò permette a un *opinion maker* di manipolare chi apprende culturalmente convincendo le persone che la sua convinzione sia una anche se in realtà ha un'idea diversa. Una soluzione evolutiva di questo problema (...) è rappresentata da un pregiudizio cognitivo che spinge ad accettare credenze corroborate da azioni che altrimenti non verrebbero compiute (...). In questo senso le ostentazioni religiose stravaganti rappresentano ciò che Henrich chiama «esibizioni che accrescono la credibilità» (o CRED, *Credibility-Enhancing Displays*) – comportamenti che nei gruppi religiosi sono associati a una fede genuina in divinità controintuitive e possono essere usati per inferire una sincera devozione⁴⁷.

⁴⁶ L'unica ad averlo notato è Claire Sotinel (*La disparition des lieux de culte païens*, p. 52), anche se le considerazioni successive sono diverse da quanto proposto qui.

⁴⁷ Norenzayan, *Grandi Dei*, p. 146.

Tra le “esibizioni” descritte da Ara Norenzayan può essere annoverata anche la pratica stilitica poiché anch’essa contribuisce a costruire il consenso attorno alla religione, galvanizza i testimoni facendoli diventare proseliti e genera un processo a cascata in un gruppo sociale. In aggiunta, esattamente come le CRED, l’esibizione dello stilita spesso comporta atti altruistici rivolti ad altri membri del gruppo. Tutto ciò trova pieno riscontro nell’agire di Vulfilaico.

Le CRED non ci consentono di comprendere molto di più sulla sua vita e sul contesto nel quale si è mosso, ma paiono un valido modo per favorire un passo ulteriore nell’ambito della ricerca più accorta sull’agiografia cristiana. Avendo ormai ampiamente superato ogni “approccio fenomenologico”, e concordando sul fatto che, ad esempio, «natura e luoghi naturali sono concetti elettivi e (ri)generati sempre nel brodo teo-/ideo-logico di un tempo e di uno spazio e (...) lo storico non può neanche lasciarsi sfiorare dall’idea di poter scrivere che esistano luoghi fisici in cui naturalmente si manifesta la potenza misteriosa del sacro»⁴⁸, l’integrazione fra fisiologia dell’ascetismo (Gilli) e cognitivismo (Norenzayan) permetterebbe di perfezionare l’analisi sociale weberiana-bourdiesiana, approdando al rifiuto del ragionamento deduttivo, secondo il quale rappresentazioni condivise fra diverse culture non sono interpretabili come espressione indiretta di altre preoccupazione di ordine morale o metafisico – la paura della morte, ad esempio – ma come frutto di alcune specifiche proprietà della nostra mente ovvero di una uniformità cognitiva⁴⁹. Questo *cognitive turn* consentirebbe uno sguardo radicalmente nuovo su esperienze religiose come quella di Vulfilaico, intese non più come estreme e iper-individuali, ma come segni di una specializzazione programmata e riconosciuta, che trasforma la vita di un gruppo sociale ovvero ne trasforma, come si suole dire, l’identità.

⁴⁸ Canetti, *Frammenti*, pp. 163-164.

⁴⁹ È questo il punto di vista di Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas*.

Opere citate

- R. Aigrain, *Aredius ou Aridius*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris 1924, coll. 1632-1636.
- S. Ashbrook Harvey, *The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder*, in «*Vigiliae Christianae*», 42 (1988), pp. 376-394.
- M. Aubrin, *L'ancien diocèse de Limoges des origines au milieu du XI^e siècle*, Clermont-Ferrand 1981.
- J. Biarne, *L'espace du monachisme gaulois au temps de Grégoire de Tours*, in *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, pp. 115-138.
- S. Boesch Gajano, *Gregorio di Tours: scrittura della storia e storie di monaci*, in «*Adaman-tius*», 17 (2011), pp. 81-91.
- S. Boesch Gajano, *Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours*, in *Gregorio di Tours*, XII Congresso del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 10-13 ottobre 1971, Todi 1977, pp. 27-91.
- P. Bourdieu, *La duplice rottura*, in Bourdieu, *Ragioni pratiche*, pp. 81-87.
- P. Bourdieu, *Spiriti di Stato*, in Bourdieu, *Ragioni pratiche*, pp. 89-119.
- P. Bourdieu, *Genesi e struttura del campo religioso*, in Bourdieu, *Il campo religioso*, pp. 73-129.
- P. Bourdieu, *Un'interpretazione*, in Bourdieu, *Il campo religioso*, pp. 51-72.
- P. Bourdieu, *Spiriti di Stato*, in Bourdieu, *Ragioni pratiche*, pp. 89-119.
- P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, Bologna 1995 (ed. orig. Paris 1994).
- P. Bourdieu, *Il campo religioso. Con due esercizi*, a cura di R. Alciati, E.R. Urciuoli, Torino 2012.
- P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley 1994.
- A.H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours Interpreted in Their Historical Context*, Göttingen 1994.
- P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in «*Journal of Roman Studies*», 61 (1971), pp. 80-101.
- P. Brown, *Town, Village and Holy Man: The Case of Syria*, in *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982, pp. 153-165.
- L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra antichità e medioevo*, Roma 2002.
- P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977.
- I. Delehayé, *Les saints stylites*, Bruxelles-Paris 1923.
- A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, IX, *De Césaire d'Arles à Grégoire de Tours (525-590)*, Paris 2005.
- A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, X, *Grégoire de Tours et Fortunat. Grégoire le Grand et Colomban (autour de 600)*, Paris 2006.
- Diakonia, diaconiae, diaconato. *Semantica e storia nei Padri della Chiesa*. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 7-9 maggio 2009, Roma 2010.
- B. Effros, *Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles 2002.
- V.H. Elbern, *HIC SCS SYMION. Eine vorkarolingische Kultstatue des Symeon Stylites in Poitiers*, in «*Cahiers archéologiques*», 16 (1966), pp. 23-38.
- Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, a cura di S. Mitchell, G. Greatrex, London-Swansea 2000.
- E. Ewig, *Die Verehrung orientalischer Heiliger im spätrömischen Gallien und im Merowingerreich*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm*, Wiesbaden 1964, I, pp. 385-400.
- U. Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma 1995.
- A. Faivre, *Les fonctions ecclésiales dans les écrits pseudo-clémentins*, in «*Revue des sciences religieuses*», 50 (1976), pp. 97-111.
- B. Flusin, *Syméon et les philologues, ou la mort du Stylite*, in *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, a cura di C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini, Paris 1993, pp. 2-23.
- M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Foucault, *Microfisica del potere*, Torino 1977 (ed. orig. Paris 1971), pp. 29-54.
- P.J. Geary, *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*, New York-Oxford 1988.
- G.A. Gilli, *Arti del corpo. Sei casi di stilitismo*, Cavallermaggiore (Cuneo) 1999.
- Gregorii Turonensis *Historiarum Libri X. Editio altera*, a cura di B. Krusch, W. Levison, I-II, Berolini 1942-1951 (MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, 1/I).

- Gregorii Turonensis *Liber in gloria confessorum*, in *Miracula et opera minora*, a cura di B. Krusch, Berolini 1885 (MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, 1/II), pp. 294-370.
- H.-W. Goetz, "Gens". *Terminology and Perception of the "Germanic" Peoples from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, in *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, a cura di R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz, Leiden 2003, pp. 39-64.
- W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton 1988.
- Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international, 3-5 novembre 1994, a cura di N. Gauthier, H. Galinié, Tours 1997.
- M. Heinzelmann, *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*, Cambridge 2001.
- Y. Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481-751*, Leiden 1995.
- The Lives of Simeon Stylites*, a cura di R. Doran, Kalamazoo 1992.
- A. Lognon, *Les noms de lieux de la France, leur origine, leur signification, leurs transformations*, Paris 1923.
- F. Millar, *The Image of a Christian Monk in Northern Syria: Symeon Stylites the Younger, in Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*, a cura di C. Harrison, C. Humfress, I. Sandwell, Oxford 2014, pp. 278-295.
- A. Monaci Castagno, *Il vescovo, l'abate e l'eremita: tipologia della santità nel "Liber Vitae Patrum" di Gregorio di Tours*, in *L'agiografia latina nei secoli IV-VII*, in «Augustinianum», 24 (1984), pp. 235-264.
- A. Norenzayan, *Grandi Dei. Come la religione ha trasformato la nostra vita di gruppo*, Milano 2014 (ed. orig. Princeton 2013).
- Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici et antiquiorum aliquot*, a cura di B. Krusch, Berolini 1896 (MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, 3).
- I. Peña, *Martyrs du temps de paix: les stylites*, in *Les stylites syriens*, Milano 1975, pp. 24-90.
- P. Périn, *Settlement and Cemeteries in Merovingian Gaul*, in *The World of Gregory*, pp. 67-98.
- G. Philippart, *Le manuscrit hagiographique latin comme gisement documentaire. Un parcours dans les "Analecta Bollandiana" de 1960 à 1989*, in *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, a cura di M. Heinzelmann, Sigmaringen 1992, pp. 17-48.
- W. Pohl, *Gregory of Tours and Contemporary Perceptions of Lombard Italy*, in *The World of Gregory*, pp. 131-143.
- W. Pohl, *Nouvelles identités ethniques entre antiquité tardive et haut moyen âge*, in *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III^e-XII^e siècle)*, a cura di V. Gazeau, P. Bauduin, Y. Modéran, Caen 2008, pp. 23-33.
- J.-C. Poulin, *Les cinq premières vitae de sainte Geneviève. Analyse formelle, comparaison, essai de datation*, in *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris*, a cura di M. Heinzelmann, J.-C. Poulin, Paris-Genève 1986, pp. 113-182.
- C. Sotinel, *La disparition des lieux de culte païens en occident. Enjeux et méthode*, in *Hellénisme et christianisme*, a cura di M. Narcy, E. Rebillard, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 35-60.
- Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, a cura di P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, I-II, Paris 1977-1979 (Sources chrétiennes, 234-257).
- Topographie chrétienne des cités de la Gaule, I, Province ecclésiastique de Trèves (Belgica Prima)*, a cura di N. Gauthier, Paris 1986.
- Topographie chrétienne des cités de la Gaule, VI, Province ecclésiastique de Bourges (Aquitania Prima)*, a cura di F. Prevot, X. Barral I Altet, Paris 1989.
- E.R. Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano. Le "comunità immaginate" dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)*, Milano 2013.
- J. Verdon, *Grégoire, évêque de Tours, et la vie monastique au VI^e siècle. Structures sociales et mentales*, in «Revue Mabillon», 61 (1988), 311-312, pp. 339-354.
- La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, a cura di P. Van den Ven, I-II, Bruxelles 1962.
- M. Vieillard-Troiekouff, *Les monuments religieux de la Gaule d'après les œuvres de Grégoire de Tours*, Paris 1976.
- Vita Aredii*, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, pp. 576-609.
- Vita Genovefae virginia parisiensis*, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, pp. 204-238.
- A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East, II, Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Louvain 1960.

- M. Weidemann, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours*, I-II, Mainz 1982.
- E. Wipszycka, *Les ordres mineurs dans l'Église d'Égypte du IV^e au VIII^e siècle*, in Wipszycka, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma 1996, pp. 225-252.
- The World of Gregory of Tours*, a cura di K. Mitchell, I. Wood, Leiden 2002.

Roberto Alciati
Università degli Studi di Torino
roberto.alciati@unito.it