

Armando Bisanti

La figura di Zosima, padre “autorevole”, nella leggenda di Maria Egiziaca*

1. Quando, nella prima metà del Trecento (e, più precisamente, durante il terzo decennio del secolo), Domenico Cavalca introdusse nelle sue *Vite dei Santi Padri* la narrazione della vicenda di Maria Egiziaca, operando un volgarizzamento-rielaborazione del latino delle *Vitae Patrum*,¹ era già da molti secoli che circolava, sia a livello dotto e letterario sia a livello popolare e devozionale, la vulgata storia della prostituta d'origine egiziana che, dopo una giovinezza interamente dedicata al vizio, alla lussuria e al piacere mercenario, si converte al culto dell'unico vero Dio e, per quasi cinquant'anni, vive nel deserto della Palestina da perfetta anacoreta, in completa astinenza e senza mai vedere anima viva, finché, un giorno, non viene casualmente scoperta presso le rive del Giordano dal monaco Zosima che, al fine di purificare la propria anima e poter diventare “migliore”, si era ritirato in romitaggio in quel luogo sterile e disabitato, e a lui, come a confessore e a un padre spirituale, racconta tutta la propria vita trascorsa, dal peccato alla redenzione.

La leggenda di Maria Egiziaca ha goduto di notevole e continuo successo nella tradizione agiografica orientale e occidentale.² La sua prima attestazione risale ai

* Questo saggio ripropone, ampliato e variamente integrato, il testo della mia comunicazione, dallo stesso titolo, svolta a Benevento l'11 novembre 2010, nell'ambito del congresso su *Auctor et auctoritas in Latinis Medii Aevi Litteris. VI Convegno dell'Internationaler Mittellateiner Komitee* (Napoli-Benevento, 10-13 novembre 2010), i cui Atti sono tuttora in corso di pubblicazione presso la SISMELE-Edizioni del Galluzzo di Firenze. Ringrazio vivamente Edoardo D'Angelo – organizzatore del congresso in questione e curatore dei relativi Atti – per avermi consentito di anticiparne la pubblicazione sulle pagine di questa rivista.

¹ Domenico CAVALCA, *Vita di santa Maria Egiziaca*, in ID., *Cinque vite di eremiti*, a cura di C. Delcorno, Venezia 1992, pp. 195-212.

² In questa breve delineazione della fortuna della vicenda agiografica, mi servo soprattutto della nota di G.P. Maggioni, in IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea, con le miniature del codice Ambrosiano 2 240 inf.*, a cura di G.P. Maggioni, trad. ital. coordinata da Fr. Stella, Firenze-Milano 2007, vol. II, pp. 1538-1539. Studi generali sulla leggenda e le sue diverse rielaborazioni: Fr. DELMAS, *Remarques sur la «Vie de Sainte Marie l'Egyptienne»*, in «Echos d'Orient» 4 (1900), pp. 35-42; A.M. MONTI, *La leggenda di Santa Maria Egiziaca nelle letterature medievali italiana e spagnola*, Bologna 1938; G.G. MEERSSEMAN, *Kritische Glossen op de «Vita Mariae Aegyptiacae»*, in *L. Repens-Album*, hrsg. von A. Ampe, Antwerpen 1964, pp. 205-228; K. KUNZE, *Die «Legende der heili-*

secc. VI-VII, quando Giovanni Mosco, nel *Pratum spirituale*, narrò di una donna che viveva da eremita nel deserto della Palestina.³ Più o meno nello stesso periodo, Cirillo di Scitopoli (524-569), nella *Vita Ciriaci*, racconta di due discepoli che incontrarono la donna nel deserto, oltre il fiume Giordano, e, tornativi una seconda volta, la trovarono morta e ivi la seppellirono. Il testo più diffuso è però la *Vita Mariae Aegyptiacae*, in greco, attestata da oltre cento mss., erroneamente attribuita a Sofronio, patriarca di Gerusalemme (morto nel 638). Da essa deriva, più o meno direttamente, la maggior parte delle narrazioni successive: quella inserita negli Atti del Secondo Concilio di Nicea (787) e quelle testimoniate nelle varie collezioni di *Vitae Patrum* che si susseguono durante l'Alto Medioevo; particolare è poi l'utilizzo effettuato da Giovanni Damasceno (ca. 650-750), che si servì della *Vita* come *exemplum* nella sua lotta contro l'iconoclastia, adducendo a prova di ciò l'episodio in cui la prostituta si converte guardando un'immagine della Vergine Maria.⁴

Dall'Oriente greco la leggenda passò ben presto all'Occidente latino. Alle origini del culto di Maria Egiziaca (intorno al sec. VII) vi fu la credenza che le reliquie della santa fossero state traslate a Roma sotto il pontificato di Ormisda (514-523). Quanto alle testimonianze letterarie (che sono quelle che maggiormente importano in questa sede), si ricordano la versione, da parte di Anastasio Bibliotecario, dell'ampio brano della biografia della santa contenuta negli Atti del Secondo Concilio di Nicea;⁵ una versione anonima del sec. VII, destinata a grande successo;⁶ e, soprattutto, la traduzione del testo greco a opera di Paolo Diacono napoletano, offerta all'imperatore Carlo il Calvo, versione, questa, che costituisce uno dei testi più significativi, in Occidente, nei quali venga narrata la vicenda agiografica.⁷ Attestato nel *Martirologium* di Usuardo (morto nell'875), il culto della santa ispirò, fra i secc. X e XI-XII, due poemetti agiografici in esametri leonini: il *De Maria Aegyptiaca et Zozima* di Flodardo di Reims, di 364 vv. (*De triumphis Christi et ss. Palestinae lib. III, cap. 4*);⁸ e, soprattutto importante per le sue superiori qualità letterarie e versificatorie, la *Vita beate Marie Egiptiace* di Ildeberto di Lavardin, di ben 904 vv.⁹ Ancora, Vincenzo di Beauvais include nello *Speculum Historiale* (XVI 65-73) la narrazione della vicenda della santa eremita. Giungendo quindi agli autori dei leggendari "condensati" del sec.

gen Maria Aegyptiaca» im deutschen Sprach gebiet, Berlin 1969 (rist. 1978², in partic., pp. 10-38); *Die «Legende der heiligen Maria Aegyptiaca». Ein Beispiel hagiographischer Überlieferung in 16 unveröffentlichten deutschen, niederländischen und lateinischen Fassungen*, hrsg. von K. Kunze, Berlin 1978; K. KUNZE, *Maria Egiziaca, sub voc.*, in *Lexicon des christlichen Iconographie*, VII (1994), pp. 507-511; J. STEVENSON, *The Holy Sinner. The Life of Mary of Egypt*, in *The Legend of Mary of Egyptian Medieval Insular Hagiography*, edd. E. Poppe-B. Ross, Dublin-Portland 1996, pp. 19-50.

³ PG 87, col. 3049.

⁴ PG 94, coll. 1415-1418.

⁵ PL 129, col. 314-315.

⁶ BHL 5417.

⁷ BHL 5415; PL 73, coll. 671-690. Su di essa, cfr. M. DI GIORGI, *Maria Egiziaca fra Oriente e Occidente*, in «Schede Medievali» 38 (2000), pp. 155-197.

⁸ BHL 5418 (di esso si dirà meglio *infra*).

⁹ BHL 5419-5420 (anche di questo poemetto si dirà meglio *infra*).

XIII, Giovanni di Mailly non si occupa affatto di Maria Egiziaca; Bartolomeo da Trento le dedica soltanto due brevi cenni nel *Liber epilogorum*, nel cap. *De assumptione gloriose Virginis Marie* (cap. 270) e nell'app. B (cap. 6);¹⁰ Iacopo da Varazze, infine, le consacra un intero capitolo (*Legenda Aurea* 54: *De sancta Maria Aegyptiaca*), attingendo, per la redazione di esso, direttamente alla *Vita* latina.¹¹

La fortuna della leggenda è ampiamente attestata, inoltre, dalle sue svariate redazioni in volgare. Fra le principali, si ricordano quella del troviero oitanico Rutebeuf (secc. XII-XIII)¹² e, soprattutto, come si è già detto in apertura di questo intervento, la *Vita di santa Maria Egiziaca* introdotta da Domenico Cavalca nelle *Vite dei Santi Padri*.

2. La vicenda, nel suo complesso (e prescindendo, in questa sede, dalle numerose varianti in cui ci si imbatte all'interno della pletora dei testi che ce l'hanno trasmessa e narrata), è ben nota e, tutto sommato, abbastanza semplice e lineare. È comunque il caso, anche perché risulti più chiaro quanto verrà detto successivamente, di raccontarla brevemente un'altra volta.

Zosima, maturo monaco ritiratosi ormai da molti anni presso un cenobio palestinese, personaggio dalla vita irrepreensibile e votato alla santità claustrale (ci troviamo di fronte al personaggio "eccezionale" caratteristico della narrazione agiografica), si reca, secondo la prassi, a trascorrere una parte della Quaresima nel deserto attraversato dal fiume Giordano. Un giorno ha come una visione: è una forma umana (dapprima egli crede trattarsi di un uomo, poi si chiarirà che invece è una donna), dalla pelle disseccata e bruciata dal sole, completamente nuda e parzialmente coperta dai propri capelli bianchi come la lana. Egli crede dapprima trattarsi di un'allucinazione, forse una tentazione demoniaca, ma poi si rende ben conto della "eccezionalità" di tale incontro, segno sicuro della volontà divina e della Provvidenza, e cerca di fermare colei che, vedendolo, aveva già iniziato a fuggire. Giunta presso le rive di un torrente che scorre lì vicino, la donna si arresta, ma accetta di parlare con Zosima solo dopo aver parzialmente rivestito la propria nudità avvolgendosi nel mantello che egli le ha lanciato. Dopo essersi reciprocamente benedetti, i due iniziano a pregare e, a un certo punto, Zosima vede la donna che, come per un prodigio, levita in aria. Per la seconda volta il monaco teme di trovarsi in presenza di un'apparizione diabolica, ma la donna lo tranquillizza, chiamandolo affettuosamente per nome e iniziando a narrare la propria storia.

Fin qui, quella che potremmo considerare la prima sequenza del racconto agiografico. La seconda, che comprende la narrazione, fatta dalla viva voce della pro-

¹⁰ BARTOLOMEO DA TRENTO, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, a cura di E. Paoli, Firenze 2001, pp. 239 e 378 (e cfr. anche quanto scritto nell'*Introduzione*, pp. CLXXIV-CLXXV).

¹¹ IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, cit., vol. I, pp. 422-425.

¹² Sulla fortuna della leggenda nelle letterature romanze, cfr. almeno A.T. BAKER, *La Vie de Sainte Marie l'Egyptienne*, in «Revue des Langues Romanes» 59 (1916-1917), pp. 145-401; P.F. DEMBOWSKI, *La Vie de Sainte Marie l'Egyptienne*, Genève 1975; M. SCHIAVONE DE CRUZ-SAENZ, *The Life of Saint Mary of Egypt*, Barcelona 1979.

tagonista, delle vicende da lei trascorse, si configura, significativamente, come un lungo *flashback* che, pur interrompendo il naturale fluire dell’azione, costituisce però il nucleo, non solo narrativo, ma anche religioso e ideologico, della leggenda, coi motivi (assai ricorrenti nella tradizione agiografica) della prostituta redenta, della conversione, dell’espiazione, della perfezione della vita eremitica, e così via. Egiziana di origine, Maria (è questo infatti il nome della donna, sul cui significato e sul cui valore etimologico è certo superfluo indulgiare in questa sede) a soli dodici anni era fuggita dalla casa paterna per recarsi ad Alessandria e ivi condurre una vita dissoluta e debosciata, dedita al vizio e alla lussuria, vendendo il proprio corpo e i propri favori al migliore offerente. Ella aveva trascorso diciassette anni in tale vita di peccato (era quindi ormai una donna di 29 anni), finché un giorno, vedendo dei pellegrini che si imbarcavano per Gerusalemme, curiosa e desiderosa di conoscere quella città di cui tanto si discorreva, ma spinta anche dalla propria innata sete di avventure, decise di unirsi a loro, senza neanche pensare al fatto che non possedeva il denaro bastevole per pagarsi il prezzo della traversata: ella, come era solita fare ormai da diciassette anni, avrebbe infatti pagato “in natura”, e così avvenne per tutto il viaggio, durante il quale ella continuò pervicacemente a prostituire il proprio corpo e la propria bellezza, senza minimamente curarsi delle conseguenze che tale scandalosa condotta avrebbe potuto procurarle nella vita eterna (anzi, per dir meglio, senza nemmeno concepire l’idea dell’esistenza di una vita eterna). Giunta a Gerusalemme, la città santa, Maria subì però, evidentemente per volontà e intercessione divina, una repentina trasformazione, che, da questo momento in poi, avrebbe cambiato radicalmente e definitivamente la sua vita. Era il giorno della festa della Croce, ed ella si sentì prepotentemente spinta a entrare nella basilica ma, ogni volta che tentò di varcare la soglia di quel luogo sacro, una forza interiore glielo impedì. Avvertì quindi il richiamo del deserto e, in particolare, delle acque sante del fiume Giordano, e si diresse verso di esso, ma, all’uscita da Gerusalemme, uno sconosciuto (forse un angelo, comunque un emissario divino) le regalò tre pezzi d’argento che avrebbero potuto servirle per acquistare i tre pani che dovevano rappresentare il suo ultimo cibo terrestre, onde sfamarsi per tutto il resto della propria vita. Giunta a sera sulle rive del Giordano e avendo ivi scorto il sacrario dedicato a san Giovanni Battista, vi si fermò per pregare. Quindi si recò al fiume per purificarsi, iniziando, subito dopo, il lunghissimo periodo di romitaggio nel deserto durante il quale, per ben 47 anni, non vide e non incontrò alcuno, prima che Zosima non la scoprisse e stabilisse con lei un rapporto di comunione spirituale (la donna, a questo punto, era ormai molto vecchia, avendo – in base ai dati cronologici offerti dalla narrazione – un’età di 76 anni).

La terza e ultima sequenza della leggenda agiografica narra come, giunta al termine del proprio, lungo racconto, Maria preghi Zosima di far ritorno l’anno successivo, la sera del Giovedì Santo, in un luogo preciso sulle sponde del Giordano (che ella stessa gli indica), per portarle la santa eucarestia. Trascorre un anno, Zosima si presenta puntualmente all’appuntamento, Maria attraversa prodigiosamente il fiume e, dopo essersi comunicata, rinnova l’incontro ancora per l’anno seguente, stavolta, però, nel luogo presso il torrente in cui essi, per la prima volta, si erano incrociati e in cui ella gli aveva narrato (come in confessione) tutto il proprio passato. Ciò

detto, Maria riprende la propria marcia inesausta fra le brucianti sabbie del deserto palestinese. Tornato l'anno successivo sulle rive del torrente, Zosima crede dapprima di essere solo. Pensa che Maria non sia ancora giunta, ma poi, tutt'a un tratto, vede per terra il cadavere della donna, rivestito ancora dal logoro mantello da lui offertole due anni prima per coprire la propria nudità. Una scritta sul terreno indica al pio monaco il desiderio, da parte di Maria, di essere seppellita in quel luogo, restituendo alla terra ciò che appartiene alla terra, aggiungendo polvere alla polvere, in nome di Dio, e pregando per la di lei anima. Nella scritta, fra l'altro, viene chiarito il giorno della morte della donna e, da taluni cenni in essa contenuti, Zosima comprende che ella era risalita alla casa del Padre proprio un anno prima, quello stesso Giovedì Santo in cui, dalle sue mani, ella aveva ricevuto la comunione. Zosima si mette subito all'opera, quindi, per scavare una fossa onde seppellire degnamente le spoglie mortali di Maria, ma non ha, a tal uopo, altro che un semplice pezzo di legno, assolutamente inefficace alla bisogna. Ecco che a questo punto (qui come in tante altre narrazioni agiografiche), fa la sua miracolosa comparsa un animale salvifico, in questo caso un leone, non feroce ma mansueto come un agnello.¹³ In breve tempo la belva, obbediente alle indicazioni del monaco, fa una buca capace di contenere la salma di Maria, quindi scompare, prodigiosamente così come era apparso. Dopo aver ricoperto di terra il corpo della santa, Zosima fa ritorno al proprio cenobio, dove racconta tutta la vicenda all'abate e ai confratelli, al fine di accrescerne lo zelo, la devozione e la fedeltà a Dio.

3.1. Personaggio fondamentale e vero coprotagonista (o, se si preferisce, deuteragonista) della vicenda agiografica è Zosima, colui che incontra l'anziana romita nel deserto palestinese e con lei stabilisce un rapporto di reciproca devozione, fino alla morte in santità della donna e al suo seppellimento. Tale figura riceve, nelle svariate versioni della storia, un diverso trattamento da parte dei diversi autori. Spesso, infatti, a lui vengono dedicati ampi stralci, soprattutto all'inizio del racconto (e talvolta anche all'interno di esso), mentre in altri casi la narrazione è centrata pressoché esclusivamente sulla storia della conversione e della redenzione della ex-prostituta Maria Egiziaca, lasciando, per converso, scarso spazio al personaggio maschile.

Nell'impossibilità, in questa sede, di operare una disamina ampia ed esaustiva dell'incidenza e delle caratteristiche che la figura di Zosima esercita e ricopre in tutte le redazioni della leggenda agiografica, fornirò qui di seguito soltanto alcuni esempi appositamente scelti, tratti, soprattutto, dal poemetto di Ildeberto di Lavardin (che è il testo letterariamente più significativo) e, in minor misura, dal poema di Flodoardo di Reims, cercando di mettere in rilievo come il motivo dell'*auctoritas* – qui nel senso di "autorevolezza" di *pater* spirituale – di Zosima rivesta un ruolo assai importante all'interno del racconto agiografico e nel gioco delle relazioni instauratesi fra il monaco e Maria Egiziaca.

¹³ Sull'argomento, cfr. R. BESSI, *Santi, leoni e draghi nel «Morgante» di Luigi Pulci*, in «Interpres» 12 (1992), pp. 57-96 (poi in EAD., *Umanesimo volgare. Studi di letteratura fra Tre e Quattrocento*, Firenze 2004, pp. 103-136).

3.2. La *Vita beate Marie Egipciace* di Ildeberto di Lavardin conta, come si è detto, 904 esametri leonini.¹⁴ Per quanto concerne la cronologia di composizione di essa, la più antica attestazione risale a Reginaldo di Canterbury, nella cui *Vita Malchi*, a un certo punto, viene menzionato Lanzo (Lanzone), arcipriore dell'Abbazia di Saint-Augustine di Canterbury, presso la quale, nel 1092, lo stesso Reginaldo dimorava. Lanzone rivestì la carica di arcipriore fino al 1107. Per questi motivi, il 1107 costituisce il *terminus ante quem* per la redazione della *Vita Malchi* di Reginaldo e, insieme, il *terminus ante quem* per la composizione della *Vita beate Marie Egipciace* di Ildeberto.¹⁵ Per quanto attiene poi alla paternità dell'opera, essa si fonda sulla testimonianza di Bernardo di Morlas (o Bernardo di Cluny) il quale, nella *praefatio* al *De contemptu mundi*, auto-elogiandosi per la scelta, da lui operata e condotta a termine, di comporre tutto il lungo poema (circa 3000 vv.) in esametri *tripertiti dactyllici*, scrive che anche Ildeberto, nella sua *Vita beate Marie Egipciace*, ha fatto ricorso a tale difficile schema esametrico, ma soltanto in quattro versi. Citazioni e riferimenti successivi, che assegnano il poemetto a Ildeberto, sono dovuti quindi, fra gli altri, a Ugo di Trimberg (*Registrum multorum auctorum*, 1208) e a Francesco Petrarca, in genere (almeno in apparenza) poco favorevole e per nulla tenero nei confronti della letteratura mediolatina (*Collatio laureationis*, 1341).¹⁶

Della *Vita beate Marie Egipciace* ildebertiana possediamo circa 90 mss., che attestano la notevole fama e l'endemica diffusione del poemetto.¹⁷ Ci è giunta, di essa, più di una redazione (anche se non si tratta di differenze di sostanziale importanza): l'abate Migne (sulla base delle edizioni settecentesche di Beaugendre e Bourassé) fece pubblicare un testo suddiviso in 11 capitoli ("canti"), per complessivi 900 vv.;¹⁸ Norbert Klaus Larsen ha presentato, invece, un testo senza alcuna suddivisione in capitoli (tale ripartizione non compare, infatti, nella tradizione ms.), per complessivi 904 esametri (Larsen¹).¹⁹ Esiste anche una redazione abbastanza più lunga (e probabilmente interpolata), di 994 esametri (Larsen²).

Orbene, fin dall'inizio del poemetto, ci si rende conto dell'importanza che Ildeberto conferisce al personaggio di Zosima. In linea con le fonti e i modelli da lui utilizzati per la composizione dell'opera (che, a parer mio, non può e non deve essere

¹⁴ HILDEBERTI CENOMANENSIS EPISCOPI *Vita beate Marie Egipciace*, cura et studio N.KI. Larsen, Turnhout 2004 (d'ora in poi, per brevità, LARSEN, ed. cit., dalla quale sono tratte tutte le citazioni che ricorrono in questo lavoro); cfr. anche R.E. PEPIN-H.B. FEISS, *Saint Mary of Egypt. Three Medieval Lives in Verse*, Kalamazoo (Michigan) 2005, pp. 73-114; e gli studi di W. WILLIAMS-KRAPP, *Eine bisher unbekannte Verslegende der heiligen Maria Aegyptiaca. Ein neues Zeugnis der Rezeption des Hildebert de Lavardin*, in «Zeitschrift für deutsche Philologie» 98 (1979), pp. 372-401; J. DALARUN, *Hagiographie et métaphore. Functionalité des modèles féminins dans l'œuvre d'Hildebert de Lavardin*, ne *Le culte des saints au IX^e-XIII^e siècles. Actes du Colloque tenu à Poitiers les 15-17 septembre 1993*, Poitiers 1995, pp. 37-51.

¹⁵ Cfr. LARSEN, ed. cit., pp. 32-33.

¹⁶ Ivi, pp. 17-22.

¹⁷ Ivi, pp. 42-200.

¹⁸ *PL* 171, coll. 1321-1340.

¹⁹ LARSEN, ed. cit., pp. 231-298.

considerata una semplice “versificazione”, per di più non sempre ben riuscita),²⁰ e utilizzando la tecnica consueta dell’*amplificatio*, il poeta mediolatino dedica infatti tutta la prima, lunga sezione del testo esclusivamente alla presentazione del monaco. Si tratta di ben 124 esametri (vv. 1-124),²¹ nei quali Ildeberto si sofferma con ampiezza (e mostrando per ogni dove l’indubbia abilità compositiva e versificatoria che lo contraddistingue)²² su alcuni motivi fondamentali (caratteristici, comunque, della narrazione agiografica), quali la vocazione giovanile (o addirittura puerile) di Zosima, che già fin da piccolo disprezzava le ricchezze e la gloria mondana (v. 2 *sic Zosimam puerum nec opes nec gloria rerum*); il suo precoce ingresso nella vita conventuale, di cui egli sempre aveva osservato le regole (v. 5 *et monachus factus monachi vigilavit in actus*); l’aspra disciplina cui egli si era sottoposto nel corso del suo diuturno esercizio sacerdotale (vv. 14-18 *Huius erat testis modicus sopor, aspera vestis, / et cibus et stratus, modo gloria, tunc cruciatus. / Testis erat monachi color, et caro nescia Bacchi. / Non caro, sed pellis macra, pallida, trita flagellis, / docta reluctari sibi, spiritui famulari*); l’attacco di superbia che, ormai maturo, egli subisce e che lo spinge a credere di essere riuscito a conseguire, all’interno della comunità monastica e anche nei confronti della massa dei fedeli, una sorta di “perfezione” (vv. 36b-44 «*Quidquid iubet ordo vel equum, / eligo, sector, amo, discenda tenendaque clamo. [...] Miratrix horum plebs, clerus, grex monachorum / me petit, audit, amat, peragit, quod mea vox clamat*»); l’evocazione di una voce interna che lo rimprovera e lo fa ricredere sulla sua ostentazione di immodestia e, in un lungo discorso, lo ammonisce che vi sono uomini ben più santi e “perfetti” di lui, per conoscere alcuni dei quali è necessario che egli si rechi presso le rive del Giordano (vv. 47-66 «*Iam bene certasti, bene qua licuit superasti. [...] Sed tamen est dubius finis certaminis huius; / dumque potes subici, non debes dicere: “vici”. [...] Multi sunt, qui te superant examine vite. /*

²⁰ Cfr. il giudizio (che non condivido affatto) di M. DONNINI, *Versificazioni: i testi*, ne *Lo Spazio Letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino*, dir. G. Cavallo-Cl. Leonardi-E. Menestò, vol. III, *La ricezione del testo*, Roma 1995, pp. 221-249 (alle pp. 238-239): «Suggerita forse dal fascino dei luoghi sacri in essa menzionati, tenuto vivo dal ricordo della crociata, la versificazione si attiene fedelmente allo snodarsi del racconto in prosa, ma è fin troppo evidente il ricorso all’*amplificatio* nell’inserimento di lunghi discorsi e di considerazioni personali che compromettono spesso l’efficace semplicità del modello, già falsata del resto dalla costante ricerca degli ornamenti retorici divenuti di abitudine nell’intera produzione di questo poeta».

²¹ È tutta la sezione che, nell’ediz. del Migne, costituisce il *Cantus I* (PL 171, coll. 1321-1325).

²² Delle capacità compositive e versificatorie di Ildeberto è già in corso, da molti anni, una sistematica e attenta rivalutazione, dopo critiche negative e stroncature troppo dure a morire. Cfr. soprattutto gli studi di R. ANGELINI («*Alter Ovidius*» o «*consarcinator*»? *Bilancio delle prospettive di interpretazione e nuove proposte di studio su Ildeberto di Lavardin*, in «*Filologia Mediolatina*» 13 [2006], pp. 215-227; *Hildeberti Cenomanensis carmen 22 Scott*, in «*Maia*», n.s., 59,3 [2007], pp. 513-527); e di chi scrive (*Su alcuni “carmina minora” di Ildeberto di Lavardin*, in «*Filologia Mediolatina*» 12 [2005], pp. 41-101; *Sul carme 35 [Ad Mathildem reginam] di Ildeberto di Lavardin*, in *Res perinde sunt ut agas. Scritti per Gianna Petrone*, a cura di A. Bisanti-A. Casamento, Palermo, 2010, pp. 85-114, poi in A. BISANTI, *Quattro studi sulla poesia d’amore mediolatina*, Spoleto 2011, pp. 71-104).

*Quos ut cognoscas, Iordanis littora poscas», eqs.); il suo abboccamento con l’abate, che lo esorta a cercare ancora, all’interno della vita claustrale e con l’aiuto di Dio, quella perfetta santità cui egli aspira, uniformandosi al modello di coloro che sono migliori e più santi di lui (vv. 72b-82 «Nemo, carissime frater, / nemo levat morbis animam, nisi Conditor orbis», eqs.), che si sottopongono a un’aspra disciplina, prendendosi cura dei fedeli (v. 87 *Huius cura gregis summi dilectio Regis*), non pronunciano mai parola che sia men che onesta (v. 90a *nulla loqui temere*), evitano di cadere nei più turpi peccati (vv. 90b-91 *quasi dira venena cavere / iram, livorem, lites, maledicta, tumorem*), si privano di ogni genere di cibo che non sia semplice e frugale, nonché di inutili agi e comodità superflue (vv. 92-93 *Sal, pisces, vinum, pulmentum, stramina, linum / non attingebant, quibus uti crimen habebant*), addirittura trascurano il proprio aspetto fisico e la propria igiene personale (v. 95 *non crinis comptus nec erat meditatio sumptus*); allo zelo mostrato da Zosima nel tentativo di seguire i modelli dei santi anacoreti, dedicandosi (e questo è particolare molto significativo) alla lettura delle vite dei santi Padri (v. 102 *Lectio vita Patrum*).*

Ciò che emerge da questo ritratto – del quale, in questa sede, non si sono tracciate altro che le coordinate essenziali – è la delineazione di un’immagine di personaggio “eccezionale” (consueta nella tradizione agiografica, come si è già detto più sopra), che, proprio in virtù di questa sua “eccezionalità”, ricoprirà un ruolo fondamentale e decisivo nel prosieguo del racconto. Il ruolo, l’apporto e l’incidenza di Zosima, nella versione della storia tracciata da Ildeberto, non si limitano, però, soltanto a questa prima sezione, ma investono una notevole quantità di testo, attraverso numerose sequenze e porzioni di racconto, più o meno ampie, che denotano un’attenzione costante del poeta mediolatino per il suo personaggio. Per rimanere ai meri aspetti quantitativi – e, in questo caso, procedendo in maniera ben più rapida di quanto è stato fatto finora – si possono considerare, fra i brani nei quali la figura di Zosima (e talvolta la “voce” stessa del monaco, per la frequentissima inserzione di discorsi diretti) assume un ruolo decisamente protagonista, i vv. 158-220 (decisione del padre di uscire dal cenobio e di recarsi nel deserto palestinese, fino al suo incontro con Maria Egiziaca), 232-244 (suo discorso di lode della donna da lui appena incontrata), 260-316 (egli venera Maria Egiziaca e, in seguito, la esorta vivamente a raccontargli la sua storia passata), 561-568 (Zosima interrompe il lungo fluire del racconto della donna, nel momento in cui ella aveva riferito di essere giunta presso il sacello di san Giovanni Battista, e la esorta a proseguire), 690-731 (vita trascorsa dal monaco durante il primo anno successivo all’incontro con Maria Egiziaca, suoi pensieri, timori, aspettative per il futuro appuntamento) e 787-904 (quest’ultima, come si vede, è una sequenza molto ampia, con la conclusione della vicenda, il ritrovamento della salma di Maria, il suo seppellimento e il ritorno del monaco al chiostro, dove proseguirà nella sua vita di santità e, giunto a 100 anni, troverà la pace fra le braccia di Cristo: v. 904 *Sic ubi complevit viginti lustra quievit*). Volendo restare ancora ai dati puramente quantitativi, il numero dei versi in cui vengono raccontati episodi (o inseriti discorsi o sezioni di collegamento) nei quali Zosima possa essere considerato assoluto protagonista è, nel poemetto ildebertiano, molto alto. Si tratta, infatti, in tutto (e se i miei calcoli sono esatti), di ben 325 esametri, con una percentuale, quindi, del

35,95 % (cioè più di un terzo della complessiva estensione della *Vita beate Marie Egypciace*).

Ma è opportuno, altresì, intrattenersi brevemente sul tipo di rapporto, di relazione che, nel poemetto di Ildeberto (e, in genere, nella maggioranza dei testi che mettono al centro del racconto la vicenda), lega Zosima alla santa eremita. Si è detto, poc' anzi, come emerga, in questa narrazione (e in altre), il motivo dell'*auctoritas* – qui nel senso di “autorevolezza” di *pater* spirituale – di Zosima nei confronti della donna, di lui assai più vecchia (a lui, in alcune versioni, vengono attribuiti 53 anni, mentre Maria, come si è visto, ne ha 76) e, quanto a perfezione di vita spirituale e ascetica santità, a lui “superiore” (anche se – o proprio perché – il suo passato di peccatrice è un elemento che l'ha fortemente caratterizzata), ma anche “inferiore”, in un certo senso, perché egli è un monaco consacrato, mentre lei è soltanto una donna, per di più per quasi mezzo secolo rimasta lontana dai sacramenti. È un nodo problematico, questo, abbastanza importante, alla cui delineazione possono contribuire, però, innumerevoli spie disseminate (forse volutamente, forse no) da Ildeberto nel corso della sua opera. In particolare, conviene soffermarsi sulla frequenza e la ricorrenza con cui, entro le maglie della narrazione (e soprattutto nei discorsi diretti che costantemente la sostengono), Zosima viene appellato *pater* (e spesso *mi pater*) da Maria, soprattutto nel corso del loro primo incontro. Si leggano, infatti, almeno i seguenti passi: «*Cur, pater, insequeris latebras misere mulieris?*» (v. 212); «*Mi, pater, offendis, nisi res ex ordine prendis*» (v. 222); «*Ei mihi, quo raperis? Quid agis, pater? Unde moveris?*» (v. 277); «*Quam seriem scelerum vel que contagia rerum, / mi pater, exploras?*» (vv. 319-320); «*Mi pater, in navi mea crimina multiplicavi*» (v. 423); «*Annos undenos quadrupliciter novenos, / mi pater, explevi post lapsum flebilis evi*» (vv. 571-572); «*Hoc duce carpe viam; tibi, mi pater, obvia fiam*» (v. 686).

Si potrebbe obiettare (e sarebbe obiezione, per certi versi, corretta) come, in tutti questi casi, il termine *pater*, utilizzato da Maria Egiziaca per rivolgersi a Zosima, sappia molto di zeppa, di *tibicen*, serva insomma a puntellare meglio l'esametro esclusivamente dal punto di vista metrico. Ma è assai più significativo, mi sembra, il fatto che, in altri passi della *Vita beate Marie Egypciace*, entro lo stesso movimento dialogico (e, spesso, addirittura all'interno del medesimo verso), il termine *pater* (conferito dalla donna al monaco) viene accostato e giustapposto al vocabolo *mater* (con cui Zosima si rivolge a lei). È vero che, anche qui, si potrebbe pensare al fatto che, nell'esametro leonino, rimato quindi fra i due vocaboli in cesura e in clausola, *pater* e *mater* siano due termini assai comodi per stabilire una rima regolare (addirittura “ricca”, in tal caso), ma la semplice lettura dei pochi brani successivi giova, mi sembra, a fugare ogni dubbio in proposito: *Femina* «*sancte pater*», *monachus* «*sanctissima mater*» / *clamitat* (vv. 216-217a, laddove si osservi, altresì, la giustapposizione tra *femina* – vocabolo generico – e *monachus* – termine specifico); *Intulit ista pater*: «*Claret satis, o sacra mater, / claret, quantorum, mater sacra, sis merito-*

rum!» (vv. 232-233); *Addit et ista pater: «Refer hec, sanctissima mater!»* (v. 301);²³ «*Ergo recede, pater*». *Tunc ille: «Piissima mater»* (v. 561).

Il personaggio di Zosima si configura, quindi, nel poemetto ildebertiano, come un personaggio "duplice". Da un lato, infatti, egli assume le caratteristiche di "padre spirituale" di Maria Egiziaca, secondo un diffuso modulo agiografico per il quale si pensi, a mo' d'esempio, ad alcuni personaggi di Rosvita di Gandersheim, quali Abramo o Pafnuzio nei rispettivi dialoghi drammatici *Abraham* e *Pafnutius*.²⁴ È pur vero, però, che, nei casi di Abramo e Pafnuzio, si tratta sì di padri "spirituali" di due prostitute redente, rispettivamente Maria (un'altra Maria) e la celeberrima Taide (i cui legami con la vicenda dell'Egiziaca sono, com'è noto, assai stretti), ma essi rappresentano anche coloro che, con l'aiuto del Signore, sono riusciti a operare la "conversione" delle due rispettive discepole (nel primo caso, si tratta anzi della nipote del protagonista Abramo), mentre Maria Egiziaca, quando viene scorta e poi fermata da Zosima fra le sabbie infuocate del deserto palestinese, si è ormai convertita da ben 47 anni ed egli per nulla ha contribuito a tale conversione. Ma lo stesso Zosima, nel poemetto agiografico di Ildeberto, riveste altresì un altro ruolo, quello, cioè, del "discepolo" (i passi in cui egli si rivolge a Maria chiamandola *mater* stanno lì a dimostrarlo), nella devozione e nella reverenza che lo legano (e che lo legheranno, fino alla morte di lei e oltre) alla santa anacoreta.

3.3. Prima di concludere, facciamo un passo indietro. Oltre un secolo prima di Ildeberto, la storia di Zosima e di Maria Egiziaca era stata narrata da Flodoardo di Reims nel poemetto agiografico in esametri (non leonini, stavolta) *De Maria Aegyptiaca et Zozima*, da lui introdotto all'interno del libro III della prima sezione del *De triumphis Christi et sanctorum Palaestinae*²⁵, uno dei più significativi esempi di epica "agiografica" (ammesso che di "epica" propriamente detta possa parlarsi)²⁶ del sec. X. Si tratta, come è noto, di un lunghissimo poema che, dopo una proemiale *Invocatio*, si articola in tre parti: la prima, costituita da una raccolta di inni in onore dei martiri e dei santi palestinesi e gerosolimitani, in tre libri; la seconda, dedicata ai martiri di Antiochia, in due libri; la terza e più ampia parte, in quattordici libri, comprendente ben 302 composizioni in metri vari, relative ai martiri, ai santi, ai papi italiani.²⁷

²³ Si osservi, in questo verso, l'artificio della *cheville*, nell'espressione *sanctissima mater* (cfr. anche l'esempio successivo: v. 561 *piissima mater*). Per l'utilizzo della *cheville* in ambito medio-latino, cfr. G. VELLI, *Sull'«Elegia di Costanza»*, in «Studi sul Boccaccio» 4 (1967), pp. 241-254 (poi in ID., *Petrarca e Boccaccio. Tradizione memoria scrittura*, Padova 1995², pp. 118-132, in partic., p. 125); R. LEOTTA, *La tecnica versificatoria di Rosvita*, in «Filologia Mediolatina» 2 (1995), pp. 193-232 (in partic., p. 205).

²⁴ ROSVITA, *Dialoghi drammatici*, a cura di F. Bertini, Milano 1986, pp. 155-199 (*Abraham*) e 201-265 (*Pafnutius*).

²⁵ Editto in PL 135, coll. 541-548 (dalla quale si cita).

²⁶ Per una discussione del problema, rinvio ad A. BISANTI, *L'epica latina altomedievale e il «Waltharius»*, Palermo 2010, pp. 86-97 e *passim*.

²⁷ Fra gli studi principali sull'opera, cfr. F. ERMINI, «*De triumphis Christi*» di Flodoardo di Reims, in ID., *Poeti epici latini del secolo X*, Roma 1920 (rist. anast., Torino 1969²), pp. 185-200; P.

Flodoardo, pur menzionando Zosima fin nel titolo del suo poemetto (ammesso che i titoli dei singoli componimenti siano direttamente ascrivibili all'autore), ponendolo quindi come coprotagonista, insieme a Maria, della narrazione, nella realtà, però, si è comportato in maniera ben diversa da come, oltre un secolo dopo, si comporterà Ildeberto di Lavardin riguardo alla presentazione e al trattamento della figura del pio monaco. Sì, è vero che il componimento del canonico remense è di molto più breve (poco più di un terzo) di quello ildebertiano (364 esametri vs 904), ma vi è, in esso, un rapporto di proporzioni fra le sezioni dedicate alla protagonista femminile e le sezioni (o, meglio, la sezione) dedicate al protagonista maschile che fa sì che il personaggio di Zosima, dopo i primi, primissimi versi del poemetto, praticamente si eclissi quasi completamente dalla scena, riducendosi al rango di semplice interlocutore di Maria Egiziaca, anzi, spesso, soltanto di muto e passivo ascoltatore del racconto che ella fa del proprio passato peccaminoso, della propria conversione e della vita da lei trascorsa per quasi mezzo secolo nel deserto.

Per voler entrare un po' più nel dettaglio, sono una trentina (31, per la precisione) gli esametri nei quali il poeta mediolatino tenti una presentazione del personaggio di Zosima (vv. 15-45, con una percentuale, quindi, solo dell'8,51 %, che è in effetti ben poca cosa se lo si paragona al 35,95 % dei versi che, come si è visto, Ildeberto gli dedicherà). All'inizio del poemetto, infatti, dopo un breve preambolo in cui l'autore disquisisce sui meriti e i pregi dei molti santi uomini che abitarono la Palestina, alcuni dei quali scelsero la vita eremitica, altri, invece, quella cenobitica, Flodoardo introduce la figura di Zosima, ma senza dilungarsi affatto su di essa, limitandosi, piuttosto, ad alcune considerazioni (consuete e topiche nella tradizione agiografica) circa il suo ingresso nella *militia Christi* (vv. 16-17 *militia sese reliquos superasse fideli / dum reputat, Christo cum quis certarat agonem*), il suo desiderio di cercare la perfezione in luoghi incolti e desertici (vv. 20-21 *Qui deserta loci peragrat dum tempore dicto / interius penetrare studens inculta locorum*), ove, possibilmente, trovare qualche essere umano da associare alla propria vocazione monastica (vv. 22-24 *rimatur si forte vivum reperire daretur / hac quoque sub validae studio virtutis agentem, / huius militiae sibi qui dependerit usum*).

Scompare qui, com'è evidente, tutta la sezione iniziale della leggenda, volta alla narrazione della precoce vocazione di Zosima, della sua vita nel monastero, dei suoi rapporti coi confratelli, del suo fortissimo desiderio di recarsi, ormai maturo, nel deserto, e così via. Elementi, questi, tutti già presenti in numerose redazioni precedenti della vicenda. Ed elementi che Ildeberto, come si è visto, svilupperà ampiamente nella prima sezione del suo poemetto agiografico e ai quali, qualche secolo dopo,

Chr. JACOBSEN, *Flodoard von Reims. Sein Leben und seine Dichtung «De triumphis Christi»*, Leiden-Köln 1978 (si tratta senz'altro del contributo più importante); Fr. CHATILLON, *Flodoard*, in «Revue du Moyen Age Latin», 37 (1981), pp. 1-220; M. SOT, *Un historien et son Église au X^e siècle. Flodoard de Reims*, Paris 1993; P.Chr. JACOBSEN, *Flodoardus Remensis can.*, in *TE.TRA. La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission*, vol. I, a cura di P. Chiesa-L. Castaldi, Firenze 2004, pp. 127-133. Del *De triumphis Christi*, per quanto ne so, si sta attualmente occupando Francesca Sivo (soprattutto per quanto attiene agli studi sull'agiografia pugliese).

anche Domenico Cavalca conferirà giusto valore, consacrando a essi quasi interamente il primo dei tre capitoli che compongono la sua *Vita di santa Maria Egiziaca* (cap. 1: *Incomincia la Vita di santa Maria Egiziaca, e in prima dell'abate Zozima, della vita sua, e poi in che modo e ove la trovò nel deserto*).²⁸

Flodoardo, dopo la brevissima presentazione del personaggio di Zosima della quale si è detto, passa subito al momento in cui egli intravede da lontano quella figura nera e adusta dal sole. La descrizione che il poeta mediolatino ci propone di questa persona (la cui reale essenza di donna verrà chiarita solo in un secondo tempo) obbedisce al criterio della "soggettiva" (se così posso dire), cioè come se fosse vista e presentata al lettore attraverso gli occhi dello stesso Zosima, che, inizialmente, addirittura non comprende bene se si tratti di una forma umana o no (vv. 25-29 *Deditus his, usti medio fervore diei / quondam, dum perferre preces contendit in altum, / appropere nigram solis expectat ab ortu / humanam veluti formam, loca prona petentem, / canitie ut lanam crines collotenus albam*). Il padre, fra l'altro, in un primo tempo ne ha paura, pensa di trovarsi di fronte di un'apparizione demoniaca (il deserto è notoriamente luogo di santi anacoreti ma anche luogo di tentazioni diaboliche) e fa il segno della croce, ma poi si ravvede e inizia a inseguire l'apparizione che intende fuggire (vv. 30-32 *Territus aspectu, crucis ora levamine munit. / Obvius at fieri venienti ut coepit, eamdem, / maturante fugam, videt ad secreta migrantem*), chiamandola verso di sé e vivamente esortandola a fermarsi (vv. 36-42 «*Heus! Quid, serve Dei, fugiens contemnis inertem / decrepitemque senem? Expecta, quicumque videris. / Expecta per eum cuius sub nomine solus / incolis has terras; expecta, attende victo, / siste gradum, per spem tanti mercede laboris / propositam, benedicque senem, sta, respice, verte / te nobis per eum qui nunquam reiicit ullum*»).

Ma risulta evidente che, già a questo stadio iniziale (anzi, embrionale) del racconto, Zosima ha perduto ormai tutta la sua importanza, che si è trasferita di peso nella figura di Maria Egiziaca, indiscussa protagonista, fino alla conclusione, del poemetto flodoardiano. Ancora più radicale di quella di Flodoardo, in tal direzione, sarà la scelta operata da Iacopo da Varazze, il quale, dopo aver chiarito, all'inizio del capitolo dedicato all'Egiziaca, che ella visse 47 anni in stretto eremitaggio nel deserto, dove si era ritirata verso l'anno 270, ai tempi dell'imperatore Claudio II (*Maria Egyptiaca, que peccatrix appellatur, XLVII annis in heremo artissimam vitam duxit, quam circa annos domini CCLXX tempore Claudii intravit*), si limiterà a scrivere di un *quidam abbas* di nome Zosima che, un giorno, attraversando il fiume Giordano e cercando qualche confratello in quelle lande desolate, vide a un certo punto una persona (che in un primo tempo gli sembrò un uomo) che camminava nuda, e così via di seguito secondo quanto già ben sappiamo (*Quidam autem abbas nomine Zosimas, dum Iordanem transfretasset et heremum magnam percurreret, si forte aliquem sanctum patrem inveniret, vidit quendam ambulante nudo nigroque corpore, eqs.*).²⁹

²⁸ Domenico CAVALCA, *Vita di santa Maria Egiziaca*, cit., pp. 195-201.

²⁹ IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, cit., vol. I, p. 422.