

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELL'ANTICHITÀ
SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

RIVISTA
DI
STUDI BIZANTINI
E NEOELLENICI

FONDATA DA S. G. MERCATI
DIRETTA DA A. LUZZI

N. S. 60 (2023)



ROMA 2024

CONSIGLIO DI DIREZIONE

M. CAPALDO – G. CAVALLO – S. COSENTINO – C.
CRIMI – F. D’AIUTO – G. DE GREGORIO – V. VON
FALKENHAUSEN – S. LUCÀ – E.V. MALTESE – A.
RIGO – M.D. SPADARO

COMITATO PER LA REVISIONE SCIENTIFICA

L. BIANCHI – D. BUCCA – P. CESARETTI – F. D’AIUTO
– L. D’AMELIA – V. DÉROCHE – S. EFTHYMIADIS – V.
VON FALKENHAUSEN – F. FARAGGIANA DI SARZANA
– S. LUCÀ – M.R. MARCHIONIBUS – B. MONDRAIN –
M. PERI – N.P. ŠEVČENKO – K. TIKTOPOULOU – N.
VAGHENÀS – E. ZANINI

REDAZIONE

A. GIULIANO – D. SURACE

ISSN 0557-1367

RIVISTA PUBBLICATA CON IL CONTRIBUTO
DELL’UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA «SAPIENZA»

DALLA *CHORA* ALLA *POLIS*: SANTI RURALI E “URBANI” IN TEMPO DI PESTE. SPUNTI DI RIFLESSIONE DA FONTI AGIOGRAFICHE SULLA PESTE GIUSTINIANEA (*BHG* 1347, 1689 E 1677)*

ABSTRACT – The present study examines the relationship between the saint and his urban and rural environment during a period of great distress, namely the so called Justinianic plague. The article focuses on three 6th century saints’ *lives* – the *Life of Nichola of Sion*, the *Life of Symeon Stylites the Younger* and the *Life of Symeon the Holy Fool* – highlighting both the proximity and the distance of these saints in relation to the urban context.

INTRODUZIONE

La relazione tra il santo e la città all’interno dell’agiografia assume, fin dall’età tardoantica, un carattere contraddittorio: sebbene i centri urbani appaiano in una posizione di primo piano all’interno dei testi agiografici, tuttavia le vite e i miracoli dei santi trovano ambientazione nel deserto o nelle campagne⁽¹⁾. La città, vista come luogo di peccato e di perdizione, diviene quindi un *topos* dei racconti agiografici⁽²⁾ e la relazione che intercorre tra quest’ultima e il santo assurge a specchio del periodo e anche, in alcune occasioni, del livello culturale dell’agiografo⁽³⁾.

Il presente contributo si propone di analizzare il triangolo santo-città-campagna alla luce di un particolare momento di difficoltà, ovvero quello della cosiddetta “peste di Giustiniano” che imperversa nell’impero bizantino a partire dal 541-542⁽⁴⁾. Tale evento coincide con una crisi dello spazio urbano causata, secondo

* L’introduzione e la sezione dedicata a Nicola di Sion si devono a Martina Biamino; ad Agnese Fontana quelle su Simeone Stilita, Simeone Salos e le conclusioni.

⁽¹⁾ In epoca tardoantica, la città appare delineata vividamente e prosperosamente nelle agiografie; anche i santi estranei allo spazio urbano intrattenevano comunque rapporti con la realtà cittadina, sebbene la vita urbana sia generalmente descritta negativamente: H.G. SARADI, *The City in Byzantine Hagiography*, in *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, ed. S. EFTHYMIADIS, II: *Genres and Contexts*, Farnham 2014, p. 442. C. RAPP, *City and Citizenship as Christian concepts of Community*, in *The city in the classical and post-classical world. Changing contexts of power and identity*, eds. C. RAPP – H.A. DRAKE, Cambridge 2013, p. 155 sottolinea come le agiografie caratterizzate da tale tendenza siano quelle di IV e V secolo, epoca in cui si assiste al prosperare delle città. Per la collocazione delle vite dei santi nei deserti e nelle campagne, cf. H.G. SARADI, *The Byzantine city in the Sixth century. Literary Images and Historical Reality*, Athens 2006, pp. 102-103.

⁽²⁾ SARADI, *The city cit.*, pp. 421-422.

⁽³⁾ *Ibid.* p. 420: la città, centrale nel mondo greco-romano, entra anche nei testi agiografici; la presenza di metafore urbane è riscontrabile in testi di alto livello stilistico, scritti in un greco classicheggiante. Accanto a questa immagine relativamente positiva della città, troviamo anche un’accezione negativa della stessa che affonda le sue radici nelle Scritture.

⁽⁴⁾ Per la “peste di Giustiniano” cf. in questo stesso volume P. CESARETTI, *Introduzione*, pp. 305-312; M. McCORMICK, *Bateaux de vie, bateaux de mort. Maladie, commerce, transports*

Mango, proprio dalla violenta epidemia congiunta ad altre catastrofi quali siccità e terremoti⁽⁵⁾. La peste mette in discussione l'operato dei santi, i quali sono chiamati in causa in modo perentorio, come durante tutti gli eventi catastrofici⁽⁶⁾. Si rende così necessario, nelle agiografie, definire la posizione e la funzione dei santi nei confronti di Dio e dell'umanità durante calamità quali le pestilenze, che possono avere una connotazione ambigua: per esempio, come riporta Kaldellis, nei *Miracula S. Demetrii* (Col. 1, Mir. 13 [41])⁽⁷⁾, l'agiografo affronta alcuni dubbi mossi dai fedeli, i quali si chiedono come possa il santo curarli da un male che è inviato direttamente da Dio⁽⁸⁾.

La peste nelle agiografie viene vista come flagello divino o come risultato dell'azione del diavolo⁽⁹⁾: a seconda della causa scatenante attribuitale, i santi giocano il

annonaires et le passage économique du Bas-Empire au moyen âge in Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e medioevo (Settimane di studi del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo), Spoleto 1998, pp. 35-122; P. SARRIS, *The Justinianic plague: origins and effects*, in *Continuity and Change* 17 (2002), pp. 169-182; P. HORDEN, *Mediterranean plague in the Age of Justinian* in *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. M. MAAS, New York 2005, pp. 134-160; P. SARRIS, *Viewpoint New Approaches to the 'Plague of Justinian'*, in *Past and Present* 254 (2022), pp. 315-346. Nell'ambito dell'attuale reviviscenza degli studi su Giustiniano cf. M. MAAS, *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, New York 2005; G. TATE, *Giustiniano: il tentativo di rifondazione dell'impero*, trad. it. C. FELICE, Salerno 2006; P. HEATHER, *Roma risorta. L'impero dopo la caduta*, trad. it. A. CERUTTI, Milano 2021, pp. 22-222; P. SARRIS, *Justinian: Emperor, Soldier, Saint*, New York 2023, pp. 164-165. Per una lettura dell'evento nel quadro delle catastrofi che colpiscono l'impero di Giustiniano, con particolare attenzione alle implicazioni psicologiche e alle conseguenze sociali, cf. M. MEIER, *Das andere Zeitalter Justinians: Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Göttingen 2003 (Hypomnemata, 147), part. pp. 345-356 e 373-386. Per le conseguenze economiche della peste nel VI secolo cf. M. McCORMICK, *Le origini dell'economia europea. Comunicazioni e commercio 300-900 d.C.*, trad. it. M. SAMPAOLO, Bologna 2008, pp. 45-49 e pp. 51-137 per alcuni casi di studio del declino e per le comunicazioni via mare e via terra.

⁽⁵⁾ Per una visione d'insieme degli studi sulla crisi dello spazio urbano SARADI, *The Byzantine city* cit., pp. 13-45. C. MANGO, *Byzantium: the empire of New Rome*, new ed. London 1988, p. 68. Per un approfondimento sulla città nel VI secolo cf. K. G. HOLM, *The Classical City in the Sixth Century*, in *The Cambridge Companion* cit., pp. 87-110.

⁽⁶⁾ L. PARKER, *Symeon Stylites the Younger and Late Antique Antioch. From Hagiography to History*, Oxford 2022, p. 204.

⁽⁷⁾ P. LEMERLE (éd.), *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, I: *Le texte*, Paris 1979.

⁽⁸⁾ A. KALDELLIS, *The Hagiography of Doubt and Scepticism*, in *The Ashgate Research Companion* cit., p. 465.

⁽⁹⁾ Per la peste come flagello divino cf. D. STATHAKOPOULOS, *Crime and Punishment: The Plague in the Byzantine Empire, 541-749*, in *Plague and the end of antiquity. The Pandemic of 541-750*, ed. L.K. LITTLE, Cambridge 2007, p. 106. La peste è presentata come azione del diavolo nella *Vita* di Simeone Stilite il giovane [P. VAN DEN VEN (éd.), *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le jeune (521-592)*, I (*Introduction et texte grec*) - II (*Traduction et Commentaire*), Brussels 1962-1970 (*Subsidia hagiographica* 32): d'ora in poi *VStyl*], anche se l'agiografo scrive che Dio aveva dato il suo benessere all'azione demoniaca: (cf. *infra*, p. 345). Ancora, la peste può essere causata da maghi che si servono dell'operato dei demoni: è il caso, ad esempio, del mago

ruolo di messaggeri o strumenti di Dio, esecutori della Sua volontà, oppure vengono invocati dal popolo come taumaturghi, protettori e mediatori presso Dio attraverso le loro preghiere⁽¹⁰⁾.

Risulta dunque interessante approfondire il coinvolgimento del santo in relazione al contesto urbano e/o rurale⁽¹¹⁾ in occasione di un evento come la peste, che colpisce con violenza soprattutto i centri densamente popolati. Al fine di esplorare tale tematica, il presente contributo prende in esame tre *vitae* di santi di VI secolo, la *Vita* di Nicola di Sion (*BHG* = *Bibliotheca Hagiographica Graeca* 1347)⁽¹²⁾, la *Vita* di Simeone stilita il giovane (*BHG* 1689) e la *Vita* di Simeone Salos (*BHG* 1677)⁽¹³⁾, che si rivelano emblematiche nel mostrare un allontanamento e un avvicinamento del santo alla città durante l’imperversare dell’epidemia.

1. LA PESTE NELLA *VITA* DI NICOLA DI SION: UN SANTO PER I MORTI “DELLA LICIA”

La *Vita* di Nicola di Sion, probabilmente composta poco dopo la morte del santo (564 ca.)⁽¹⁴⁾, è ambientata nella regione della Licia, che viene descritta dall’anonimo agiografo per lo più attraverso l’insieme dei suoi villaggi e campagne piuttosto che con riferimenti ai maggiori centri urbani⁽¹⁵⁾.

Nicola si muove all’interno di un mondo rurale che, seppur cristianizzato, vede la permanenza di alcune credenze di stampo pagano che vengono estirpate dal δούλος τοῦ θεοῦ e sostituite dalla fede da lui propugnata⁽¹⁶⁾.

Masides nella *Cronaca di Giovanni, vescovo di Nikiu* 90.54: R.H. CHARLES, *The Chronicle of John, bishop of Nikiu. Translated from Zotenberg’s Ethiopic Text*, London-Oxford 1916, p. 139.

⁽¹⁰⁾ C. RAPP, ‘For next to God you are my salvation’: reflections on the rise of the holy man in late antiquity, in *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, eds. J. HOWARD-JOHNSTON – P.A. HAYWARD, Oxford 1999, p. 66.

⁽¹¹⁾ SARADI, *The city cit.*, p. 442: in uno studio diacronico delle *vitae* di santi orientali, la studiosa mostra come l’agiografia arrivi ad includere sempre più al suo interno gli spazi urbani, fino a giungere, in età Paleologa, ad una riscrittura di alcuni testi, sotto forma di omelie, nei quali trova addirittura posto la lode della città.

⁽¹²⁾ I. ŠEVČENKO – N.P. ŠEVČENKO (eds.), *The Life of Saint Nicholas of Sion*, Brookline 1984 (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources, 10): d’ora in poi, *VNS*.

⁽¹³⁾ L. RYDÉN (Hrsg.), *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala 1963 (*Studia Graeca Upsaliensia*, 4): d’ora in poi, *VSSal*.

⁽¹⁴⁾ G. ANRICH, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen*, II: *Prolegomena – Untersuchungen – Indices*, Berlin 1917, p. 215: la data proposta, nello specifico, è quella del 10 Dicembre 564, sulla base delle indizioni di Giustiniano e del giorno della settimana, mercoledì. Sulla *Vita* di Nicola come santo del VI secolo cf. inoltre D. KRUEGER, *Christian Piety and Practice in the Sixth Century*, in *The Cambridge Companion* cit., pp. 309-310.

⁽¹⁵⁾ Per la topografia della Licia, così come descritta nella *Vita*, cf. C. FOSS, *Cities and Villages in Lycia in the Life of Saint Nicholas of Holy Zion*, in *Greek Orthodox Theological Review* 36 (1991), pp. 313-326.

⁽¹⁶⁾ V. RUGGERI, *Nicholas of Sion and the Meeting of Cultures: the Literary Models*, in *Sempozyum bildirileri = Symposium proceedings: III. Likya Sempozyumu, 7-10 Kasım 2005, Antalya = The IIIrd Symposium on Lycia, 07-10 November 2005, Antalya* ed. K. DÖRTLÜK (et al.), II, Antalya 2006, pp. 657-658; cf. anche V. RUGGERI, *La vita di San Nicola di Sion*, Roma 2013, p. 119.

All'interno dei miracoli e delle vicende riportate nella *Vita*, trova posto anche uno degli eventi di grande portata del VI secolo, la cosiddetta “peste di Giustiniano” che occupa la porzione centrale del testo (*VNS* 47-53), divenendo così spartiacque dell'intera narrazione. È significativo che proprio un avvenimento storico domini la centralità della scena: così la *Vita* è segnata da un “prima” e un “dopo” la peste, calamità storicamente databile che permette all'agiografo di presentare un Nicola nel pieno del suo potere di santo patrono delle comunità rurali⁽¹⁷⁾.

Il morbo viene introdotto dall'anonimo agiografo per lo più secondo i suoi significati neotestamentari e apocalittici come «potenza» e «terrore» di Dio⁽¹⁸⁾. Il φόβος τοῦ θεοῦ è preannunciato al santo da una serie di visioni veicolate da angeli⁽¹⁹⁾ ed è descritto come la «mietitura»⁽²⁰⁾ che sta per abbattersi sulla stirpe degli uomini (*VNS* 47) tramite le falci, definite δυνάμεις καὶ σφραγὶς κυρίου (*VNS* 51).

I capitoli sulla peste sono seguiti dal racconto di una serie di processioni extra-liturgiche⁽²¹⁾ (*VNS* 54-57) organizzate dal monastero di Nicola, la Santa Sion, nei territori limitrofi: questo è il momento in cui il binomio santo-Licia raggiunge il suo apice.

Il legame tra Nicola e la sua regione è ravvisabile fin dagli esordi della *Vita*; in *VNS* 2 l'omonimo zio del santo afferma che il nipote θελήματι θεοῦ ἐγεννήθη, ὃς δοξάσει τὸν θεὸν ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ⁽²²⁾. Questa affermazione, riferimento alla Santa Sion, monastero che “nasce” e “cresce” in parallelo con l'attività spirituale di Nicola, non esclude che quel luogo ben preciso sia, in realtà, in senso più ampio, da identificare con la regione della Licia, della quale la Santa Sion rappresenta la “capitale spirituale” da cui agisce Nicola⁽²³⁾. Il medesimo legame del santo col territorio licio si ritrova anche espresso in seguito, durante il racconto di un esorcismo (*VNS* 17); il demone, intrappolato in un cipresso, quando viene scacciato da Nicola afferma:

Καὶ νῦν ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ Νικόλαος φυγαδεύει με, ὡς μηκέτι ὀφθῆναι με ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ. οὐ μόνον γὰρ ὅτι ἐκ τῆς παροικίας τοῦ ἐμοῦ δένδρου ἐξηγαγέν με, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν μεθορίων τῆς Λυκίας σὺν τῇ ἁγίᾳ Σιών διώκει με.

Ora, invece, il servo di Dio Nicola mi caccia sì che non più sarò visto **in questo luogo**. Egli infatti mi ha espulso <non solo> dall'abitazione nel mio albero, ma mi bandisce **anche dai confini della Licia** con (l'aiuto del)la Santa Sion⁽²⁴⁾.

In questo esorcismo il demone non sparisce né viene completamente annientato; la creatura viene bandita invece proprio da una porzione di territorio ben delimitata,

⁽¹⁷⁾ R. KOSIŃSKI, *Holiness and Power*, Berlin-Boston 2016, pp. 7-8.

⁽¹⁸⁾ Cf. e.g. *Evangelium Matthaei* 13,39 e *Evangelium Marci* 4,29.

⁽¹⁹⁾ Cf. e.g. 2 *Regum* 24 per la peste nell'*Antico Testamento* portata da un angelo.

⁽²⁰⁾ Cf. *Apocalypsis Joannis* 14,14-19.

⁽²¹⁾ L. BRUBAKER – C. WICKHAM, *Procession, Power and Community Identity: East and West*, in *Empires and Communities in the Post – Roman and Islamic World, c. 400-1000 CE*, eds. W. POHL – R. KRAMER, Oxford 2021, p. 132.

⁽²²⁾ «è nato per volere di Dio ed egli glorificherà Dio in questo luogo»: trad. RUGGIERI, *La vita di San Nicola* cit., p. 33.

⁽²³⁾ Deve essere infatti notato che Nicola nasce in un appezzamento di terreno vicino al monastero.

⁽²⁴⁾ Trad. RUGGIERI, *La vita di San Nicola* cit., p. 47 (integrazione di chi scrive).

ovvero la regione della Licia. Quando il demone afferma che non sarà più visto in quel luogo, questo è certamente un riferimento all’albero che lo contiene, ma anche alla regione stessa, come viene infatti precisato subito dopo. Questo episodio, dunque, sembrerebbe mostrare che Nicola eserciti una giurisdizione spirituale, che si fa largo a poco a poco nel corso della *Vita*, sulla sua regione che ha come capitale di fede la Santa Sion.

Lo stesso binomio Nicola-Licia è ravvisabile in un altro episodio (*VNS* 35): un angelo appare a Nicola, in visita in Terrasanta, ingiungendogli di affrettarsi a tornare verso la Licia che viene etichettata come «la sua regione» (σπούδασον, βάδιζε εἰς τὴν Λυκίαν, τὴν χώραν σου). Questa stretta connessione prosegue fino a raggiungere il suo apice, come è stato anticipato, con l’episodio della peste: le visioni che Nicola ha mentre si trova nella sua cella, dal significato inizialmente oscuro per il santo, vengono a lui chiarificate dall’Arcangelo Michele (*VNS* 50), il quale sembra enfatizzare nuovamente lo stretto legame dell’uomo con la regione:

Καὶ ἀπεστάλη φανερωσαί σοι τὰ μέλλοντα ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον, καὶ πῶς μέλλουσιν παραδίδοσθαι αἱ ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων τοῖς ἁγίοις, καὶ οἱ ἅγιοι πῶς προσφέρουσιν αὐτάς τῷ θεῷ. καὶ ἐδόθη σοι εὐχεσθαι ὑπὲρ τῶν ψυχῶν τῶν μελλόντων παραδίδοσθαι ἐκ τῆς Λυκίας.

Egli è stato inviato per mostrarti quanto sta per accadere nel mondo e come le anime degli uomini saranno consegnate ai santi e come i santi le offriranno a Dio. **Ed a te è stato affidato di pregare per le anime che saranno consegnate dalla Licia**⁽²⁵⁾.

La peste è inviata εἰς τὸν κόσμον, ma il ruolo di Nicola viene limitato alle sole anime ἐκ τῆς Λυκίας. Parker afferma che a Nicola viene assegnato un compito all’interno della «mietitura»: il santo riceve dall’angelo una delle falci (*VNS* 47) come strumento per segnare il raccolto che sarà successivamente consegnato a Dio⁽²⁶⁾. Il verbo utilizzato per indicare questa azione di “segnare, sigillare” è σφραγίζω, che veicola però anche il significato di “benedire”⁽²⁷⁾. Nel *Nuovo Testamento* il verbo è legato all’azione dello Spirito Santo che così garantisce l’effettiva salvezza⁽²⁸⁾. In questo senso la benedizione delle anime destinate, evidentemente, a morire, e affidata al santo, non storna il pericolo dagli abitanti della Licia, ma serve semplicemente a consegnare le loro anime a Dio, attraverso questa benedizione-sigillo⁽²⁹⁾.

⁽²⁵⁾ *Ibid.*, p. 81, (nella sola trad. di ἐδόθη mi distanzio da Ruggieri).

⁽²⁶⁾ PARKER, Symeon Stylites cit., p. 199. Le falci e la mietitura sono metafora per indicare la peste e, al tempo stesso, le preghiere di Nicola per i morti: RUGGIERI, *La vita di San Nicola* cit., n. 179 p. 81, in cui riassume anche le posizioni di Anrich e Blum.

⁽²⁷⁾ Cf. G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968 s.v. σφραγίζω per il segno della croce usato nella benedizione e, per estensione quindi, l’atto del benedire.

⁽²⁸⁾ Cf. e.g. *Epistula ad Ephesios* 4, 30 e 2 *Epistula ad Corinthios* 1, 21-22. Si noti che lo Spirito Santo è presente lungo tutta la *VNS*, cf. *infra* pp. 337-338.

⁽²⁹⁾ Nicola richiama il *modus operandi* di Giovanni Elemosiniere: Leonzio di Neapoli fa difatti spiegare al patriarca di Alessandria quanto le preghiere giovino ai morti; v. A.J. FESTUGIÈRE – L. RYDÉN (eds.), *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de*

Le azioni miracolose del santo della Licia durante la peste, pertanto, non sono riservate ai vivi, i quali devono affrontare l'ἑξουσία di Dio, ma ai morti. Come nota Ruggieri, quando l'agiografo descrive l'abbattersi dell'epidemia sulla città di Myra, il santo sparisce completamente dalla narrazione⁽³⁰⁾: questa assenza potrebbe essere spiegata proprio dalla successione degli eventi che riguardano quanto capita a coloro che sono ancora vivi – ovvero ai contadini che rifiutano di scendere in città o ai sopravvissuti che, in seguito, moriranno di stenti. Il ruolo del santo, ovvero quello di pregare per le anime da consegnare a Dio, non trova quindi spazio tra le vicende dei vivi e, soprattutto, della città di Myra⁽³¹⁾.

Nicola, viene lasciato intendere dall'agiografo, si trova all'interno della Santa Sion. Ruggieri, in riferimento alle processioni extra-liturgiche che seguono la peste, spiega come nella *Vita* si evidenzia la «economia dello Spirito nella regione licia, facendo divenire il monastero un punto discriminante fra chi si salva e chi perisce»⁽³²⁾. Vale la pena di sottolineare come non solo in occasione di tali processioni il monastero giochi un ruolo discriminante tra la salvezza (data dall'abbondanza dei viveri) e la morte; anche durante l'imperversare dell'epidemia, il destino di coloro per cui Nicola prega dalla Santa Sion si distingue da quello del resto degli abitanti della regione: i «salvati», paradossalmente, sono i morti per i quali Nicola prega sigillandone le anime con la sua benedizione; la «messe» consegnata, che ha sperimentato il φόβος di Dio, ne sperimenta successivamente la grazia.

Si hanno così, nella *Vita*, due poli contrapposti tra loro: il monastero di Nicola e la città di Myra. Il santo si reca nel centro urbano in pochissime occasioni e, in due nello specifico (*VNS* 8 e 76), per pregare l'omonimo san Nicola vescovo di Myra. I miracoli compiuti dall'archimandrita della Santa Sion non hanno mai alcuna relazione diretta con la vicina città: quando due fedeli, cercandolo, vengono a sapere che Nicola si è recato a Myra – anche qui, probabilmente, per pregare – alla fine lo incontrano a metà strada (*VNS* 75); ancora, quando il santo ricerca dei falegnami per tagliare un tronco di albero in cui risiedeva un demone, pur avendo sparso la voce a Myra, non riesce a trovare nessun artigiano ed è costretto a rivolgersi altrove (*VNS* 19). Similmente, anche nel caso della peste, che colpisce con violenza la città, Nicola prega per i morti non in qualità di abitanti di Myra ma di anime della Licia che rientrano quindi all'interno della sua giurisdizione spirituale estesa all'intera regione, come specificato dall'angelo in *VNS* 50.

La città di Myra, governata da un punto di vista religioso dall'arcivescovo Filippo e, forse, spiritualmente – almeno così si può intendere – dal defunto san Nicola

Chypre, Paris 1974, p. 375. La benedizione-sigillo richiama anche l'operato di Simeone Salos: il santo infatti bacia i bambini che «gli erano indicati dalla grazia divina» (*VSSal*, pp. 150-151): cf. P. CESARETTI (a cura di), *Vite dei Saloi Simeone e Andrea*, Roma 2014, p. 115 (Testi e studi Bizantino-Neoellenici, 19) e *infra*, pp. 348-349.

⁽³⁰⁾ RUGGIERI, *La vita di San Nicola* cit., n. 183, p. 83.

⁽³¹⁾ C. MANGO, *Byzantium. The Empire of New Rome*, London 1980, p. 164: la vita dei santi è vissuta su due piani, quello visibile e quello invisibile e quest'ultimo acquisisce un'importanza maggiore rispetto al primo.

⁽³²⁾ V. RUGGIERI, *Apologia della Mimesis: la Santa Sion*, in *Studi in onore di Monsignore Osvaldo Raineri in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di S.J.R. ZARZECZNY, Roma 2015, p. 399.

di Myra, non ha posto per una nuova guida. Nicola, pertanto, riempie quel vuoto di potere – spirituale e, forse, anche economico⁽³³⁾ – delle campagne, che diventano, nel complesso dell’agiografia, “la Licia”. Questo processo arriva a compimento proprio con la peste, evento spartiacque della *Vita*: solo dopo l’imperversare del l’morbo Nicola si afferma definitivamente come santo (rurale) della regione. Nei capitoli successivi a questo evento – e, in particolare, alle processioni extra-liturgiche – le azioni miracolose di Nicola non cozzano più contro lo scetticismo dei contadini⁽³⁴⁾. In seguito all’epidemia, saranno infatti uomini e donne a recarsi in prima persona presso la Santa Sion, che diventa un vero e proprio centro antagonista rispetto a Myra.

La distanza tra il monastero e la vicina città si riassume tutta nell’accusa che le autorità cittadine e religiose di Myra muovono al santo durante la peste, ovvero di proibire ai contadini di scendere verso la metropoli; l’arcivescovo Filippo chiede quindi che Nicola venga trascinato in città in catene. Il mandato di arresto – che il santo evita, anche se non viene esplicitato come – mostra che la peste, all’interno della *Vita*, non solo acuisce la distanza tra il santo e la città, ma segna una vera e propria cesura che si esplica nel contrasto, alla fine dell’epidemia, tra la fame a Myra e l’abbondanza del cibo messo a disposizione dalla Santa Sion, con l’aiuto dello Spirito Santo, durante diverse processioni extra-liturgiche. Ševčenko ipotizza che questo “tour”⁽³⁵⁾ di Nicola sia parte del compito missionario del santo di diffondere il Verbo di Dio tra popolazioni non pienamente cristianizzate⁽³⁶⁾. A ciò si potrebbe aggiungere che tali processioni extra-liturgiche fossero finalizzate a rinsaldare la fede dei contadini, spaventati in seguito alla diffusione del contagio a Myra (*VNS* 52); questi, difatti, costituivano anche la principale “base di supporto” per la venerazione e la popolarità di Nicola.

L’attività del santo risulta inoltre in linea con quanto espresso nel resto della *Vita*, ovvero professare e promuovere la fede in Dio che, già debole, rischiava di

⁽³³⁾ E. RIZOS, *Sixth-century Asia Minor through the lens of hagiography: ecclesiastical power and institutions in city and countryside*, in *Asia Minor in the Long Sixth Century*, eds. I. JACOBS – H. ELTON, Oxford-Philadelphia 2022, p. 55: Rizos ipotizza che il monastero della Santa Sion esercitasse un controllo ecclesiastico-politico sulle comunità rurali adiacenti e questo spiegherebbe il mandato di cattura caldamente voluto dall’arcivescovo di Myra che era desideroso di sbarazzarsi del rivale. Per la possibilità delle chiese di godere di ampi appezzamenti di terra cf. P. SARRIS, *Restless Peasants and Sconrful Lords: lay hostility to Holy Men and the Church in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, eds. P. SARRIS – M. DAL SANTO – P. BOOTH, Leiden-Boston 2011, pp. 1-11.

⁽³⁴⁾ Un esempio, *VNS* 19: il taglio di un albero, sede del demone di cui sopra, viene ostacolato dallo scetticismo dei falegnami di Myra che ritengono sia impossibile farlo a pezzi per via delle sue dimensioni. Per la tematica dello scetticismo nell’agiografia, cf. A. KALDELLIS, *The Hagiography of Doubt* cit., p. 458. Invece, un’apparente eccezione allo scetticismo pre-peste dei contadini è costituita da *VNS* 40-42; si intende trattare la questione in un futuro contributo, che terrà conto anche dei gap cronologici all’interno della *Vita*. V. S. EFTHYMIADIS – V. DÉROCHE, *Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth–Seventh Centuries)*, in *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, I: *Periods and Places*, ed. S. EFTHYMIADIS, London-New York 2011, pp. 67-71.

⁽³⁵⁾ Si prende in prestito tale termine da RUGGIERI, *La vita di San Nicola* cit., p. 136 e p. 145.

⁽³⁶⁾ ŠEVČENKO – ŠEVČENKO, *The Life of Saint Nicholas* cit., p. 17.

essere del tutto minata dalla peste. Questa “debolezza” spirituale delle campagne della Licia è ravvisabile nella prima parte della *Vita* in cui i miracoli del santo, come è stato precedentemente sottolineato, sono accolti con uno scetticismo che, dopo l’epidemia e, soprattutto, le processioni organizzate dalla Santa Sion, scompare.

L’introduzione di un evento come la peste fornisce quindi all’agiografo la possibilità di rendere Nicola, già strettamente connesso, fin dalla nascita, con il territorio tramite la Santa Sion, un nuovo simbolo e punto di riferimento della Licia, soprattutto per le comunità rurali, occupando il vuoto di potere spirituale lasciato da san Nicola di Myra – legato, invece, con la sua chiesa, alla città – e quello economico dell’arcivescovo Filippo.

Questo processo di affermazione di Nicola continua nella *Vita* anche dopo la peste: la sua ordinazione a vescovo di Pinara, che rappresenta, secondo Foss, uno stratagemma adottato dall’arcivescovo di Myra per liberarsi dello scomodo rivale, è comunque rispondente al volere dello Spirito Santo (*VNS* 67-68)⁽³⁷⁾. Si potrebbe supporre, dalla prospettiva dell’agiografo, che il santo, visto oramai il suo potere consolidato nei territori adiacenti alla Santa Sion, venga inviato verso ovest per proseguire il suo compito missionario ed estendere ulteriormente la sua influenza su una zona adiacente ad altro centro cittadino, quello di Pinara, che, allo stesso modo di Myra, manifesta un atteggiamento ostile nei confronti dell’uomo eletto “santo della regione”.

In conclusione, a proposito della relazione coi centri urbani, la *Vita* di Nicola di Sion si colloca in un momento storico dell’agiografia in cui il santo risulta distante e non integrato nel tessuto urbano cittadino. Saradi spiega che, se all’inizio i santi sono distanti dalla vita cittadina, successivamente vengono integrati gradualmente a) per la protezione che forniscono ai cittadini, b) per quella che ricevono dalle aristocrazie urbane e da ultimo c) per la donazione di terreni da parte delle comunità cittadine, affinché il santo vi costruisca un suo monastero⁽³⁸⁾. Nella *VNS* questi tre punti vengono ribaltati: a) Nicola non fornisce protezione alla città e, anzi, appare distante sia nei fatti sia nella narrazione della peste nella *Vita* e b) sono proprio le autorità cittadine alla fine, compreso l’arcivescovo Filippo, a incolpare il Sionita per aver affamato la città; infine c) quando Nicola diventa vescovo della città di Pinara e tenta di costruire una chiesa dedicata a Maria *Theotokos*⁽³⁹⁾ è costretto, infine, a comprare l’appezzamento di terra, visto l’astio degli abitanti.

Nicola quindi, presentato come santo della Licia, non ha come suo luogo d’azione una città delimitata ma l’intero territorio delle campagne, che ben si addice alla sua missione di diffusione del cristianesimo, unita anche all’enfasi posta sul ruolo degli umili come afferma il santo stesso (*VNS* 53):

⁽³⁷⁾ FOSS, *Cities and Villages in Lycia* cit. p. 306.

⁽³⁸⁾ SARADI, *The city* cit., pp. 419-442.

⁽³⁹⁾ La chiesa dedicata alla *Theotokos* da Nicola potrebbe essere un riferimento alla precedente epidemia di peste; cf. M. MEIER, *The ‘Justinianic Plague’: An “Inconsequential Pandemic”? A Reply*, in *Medizinhistorisches Journal* 2020, p. 188: il morbo aveva accresciuto la devozione verso la Vergine.

“Οἶδα καὶ πέπεισμαι, ὅτι ταῦτα πάντα ὁ διάβολος διέσπειρεν τοῖς ἀνθρώποις· ἀλλὰ πιστεύω τῷ θεῷ ὅτι πατεῖται ὑφ’ ἡμῶν τῶν ἐλαχίστων”

“Son convinto e ben persuaso che tutto questo [*scil.* le calunnie sul fatto che Nicola stesse affamando Myra] è stato seminato dal diavolo fra gli uomini. Ma ho fiducia in Dio che (il diavolo) sarà calpestato **da noi ultimi**”⁽⁴⁰⁾.

In questo «noi ultimi» si può forse leggere la forza che il santo ripone nelle figure umili delle campagne che, lontane dalla corruzione della città, erano meglio propense ad accogliere il vero messaggio evangelico di Cristo.

2. LONTANA DAGLI OCCHI, VICINA AL CUORE: SIMEONE STILITA IL GIOVANE E ANTIOCHIA

Un passo di avvicinamento alla città si osserva nella *Vita* di Simeone Stilita il Giovane⁽⁴¹⁾. L'esistenza del santo, che copre gran parte del VI secolo, si svolge interamente nella regione di Antiochia. Simeone nasce nella metropoli siriana, dove riceve in tenera età la chiamata di Dio: ancora bambino, sale sulla sua prima colonna presso il vicino monastero guidato dallo stilita Giovanni, superando presto gli altri monaci nella pratica ascetica e per capacità di operare miracoli e ritirandosi in seguito su una colonna più alta. La popolarità di cui gode lo induce a spostarsi e a ricollocare il suo monastero sul monte detto “Mirabile”, sempre nei pressi di Antiochia. Da qui egli opera miracoli vari e numerosi a vantaggio della popolazione locale e di coloro che, da aree più o meno vicine, si recano presso di lui a invocare l'aiuto⁽⁴²⁾. Se, nel dipanarsi tra la nascita e la morte del santo, la *Vita* smarrisce talvolta la dimensione cronologica a vantaggio di una trattazione tematica degli episodi dell'esistenza di Simeone, questi ultimi non di rado si intrecciano con eventi storici, di portata epocale⁽⁴³⁾: particolarmente significative, fra questi, le frequenti catastrofi che colpiscono

⁽⁴⁰⁾ Trad. RUGGIERI, *La vita di San Nicola* cit., pp. 82-83.

⁽⁴¹⁾ Già Helen Saradi afferma che la *Vita* di Simeone Stilita il Giovane «vividly illustrates a step in the transition of the popular saint from desert to city»: SARADI, *The City* cit., pp. 423-4; cfr. EAD., *The Byzantine City* cit., p. 109.

Il testo della *Vita* sarà citato secondo l'edizione di VAN DEN VEN, *La Vie ancienne* cit. Una sintesi dello stato dell'arte, con bibliografia aggiornata, in D. BOERO – CH. KUPER, *Steps towards a Study of Symeon the Stylite the Younger and His Saint's Cult*, in *Studies in Late Antiquity* 4 (2020), pp. 370-407; uno studio recente si deve a PARKER, *Symeon Stylites* cit.

⁽⁴²⁾ Per l'area geografica di azione e di influenza del santo cf. V. DEROCHE, *La forme de l'informe: La Vie de Théodore de Sykéon et la Vie de Syméon Stylite le Jeune*, in *Les Vies des saints à Byzance: Genre littéraire ou biographie historique? Actes du IIe colloque international philologique «EPMHNEIA», Paris, 6-7-8 juin 2002*, a cura di P. ODORICO – P. AGAPITOS, Paris 2004 (Dossiers Byzantins, 4), p. 380 e 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*, eds. C. HARRISON – C. HUMFRESS – I. SANDWELL, Oxford 2014, pp. 287-291.

⁽⁴³⁾ Cf. MILLAR, *The Image* cit., pp. 285-287. 43 Una panoramica di tali avvenimenti storici è presente anche in L. FRANCO, *Al di sopra del mondo. Vite di santi stiliti*, Torino 2023, pp. 110-118. La cronologia della vita di Simeone è esaminata da P. VAN DEN VEN, *Introduction*, in ID., *La Vie ancienne*, I cit., pp. *124-*139; un commento in V. DEROCHE, *Quelques interrogations à propos*

l'impero bizantino e, in modo particolare, la Siria e la regione di Antiochia⁽⁴⁴⁾. Come i terremoti e l'invasione persiana, così anche la peste giustiniana coinvolge il santo insieme al suo monastero e alla popolazione che abita la città e i villaggi limitrofi. Dei passi che, all'interno della *Vita*, trattano tale epidemia⁽⁴⁵⁾, si selezionano di seguito quelli che consentono di osservare il rapporto fra il santo e la città in questa drammatica circostanza. Tra i moltissimi spunti offerti dai brani scelti, si colgono alcuni particolari rilevanti per il tema affrontato, senza pretesa di fornire un commento esaustivo.

Il capitolo 69 fa riferimento alla prima e più violenta ondata di peste che si abbatte su Antiochia, oltre che sul resto dell'Impero, nel 542⁽⁴⁶⁾.

Κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἐξεκαύθη ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ καὶ ὑπερίσχυσεν ἡ καταπεμφθεῖσα κατὰ συγχώρησιν αὐτοῦ λοιμικὴ φθορὰ ἐπὶ τὴν ἀνθρωπότητα. Ἐν πάσῃ γὰρ τῇ χώρᾳ καὶ τῇ πόλει κρουόμενοι οἱ ἄνθρωποι εἰς τοὺς βουβῶνας αὐτῶν καὶ τὰς μάλας ὑπὸ πνευμάτων πονηρῶν στενοχωρούμενοι ἀπέθνησκον. Ὁ δὲ τοῦ Θεοῦ θεράπων ἀκούσας τὸν λαὸν ἀπολλύμενον ἔν τε τῇ πόλει καὶ ἐν παντὶ τόπῳ τῆς χώρας καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐδεήθη τοῦ Θεοῦ μετὰ δακρύων ἐλεῆσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ. Καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ σωτὴρ· «Πολλαὶ εἰσιν αἱ ἁμαρτίαι τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τί ὀδυνᾷσαι περὶ τῶν ἀσθενειῶν αὐτῶν; οὐδὲ γὰρ πλείω μου ἀγαπᾷς αὐτούς. Ἴνα δὲ μὴ λυπήσω σε, ἰδοὺ δίδωμί σοι ἐξουσίαν σῶσαι καὶ ἰάσασθαι πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους με διὰ τοῦ ὀνόματός σου.» Πολλοὶ οὖν κεκρατημένοι ὑπὸ τῆς λοιμικῆς ἐκείνης φθορᾶς καὶ κατακείμενοι, ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου ἔβλεπον τὸν τοῦ Θεοῦ δοῦλον ἐν τοῖς οἴκοις αὐτῶν ἐπισκιάζοντα καὶ ἐπισκεπτόμενον καὶ θεραπεύοντα αὐτούς, καὶ ἔτρεχον εὐθέως πρὸς αὐτὸν εἰς τὸ ὄρος καὶ ἀνεπαύοντο ἀπὸ πασῶν τῶν ἀσθενειῶν αὐτῶν⁽⁴⁷⁾.

In quel tempo arse l'ira di Dio e la rovina della peste, inviata con il suo assenso, imperversò sull'umanità. In tutta la regione e nella città gli uomini colpiti all'inguine e alle ascelle morivano, molestati da spiriti maligni. Il servitore di Dio, avendo udito che il popolo moriva nella città e in ogni luogo della regione e mosso a compassione pregò Dio fra le lacrime di avere pietà del suo popolo. E disse a lui il Salvatore: «Molti sono i peccati di questo popolo, e perché ti affliggi per le loro tribolazioni? Non li ami infatti più di me. Ma, per non addolorarti, ecco ti do il potere di salvare e di guarire tutti coloro che mi invocheranno mediante il tuo nome». Molti dunque che giacevano sopraffatti da quella rovina della peste, invocando il nome del santo vedevano il servitore di Dio nelle loro case che li copriva

de la Vie de Syméon Stylite le Jeune, in *Eranos* 94 (1996), p. 70; per la commistione fra criterio cronologico e tematico nella struttura dell'opera cf. PARKER, *Symeon Stylites* cit., p. 114, con n. 7 e bibliografia precedente.

⁽⁴⁴⁾ Le conseguenze delle crisi di VI e VII secolo sulla figura del santo e, in particolare, sulla rappresentazione di Simeone Stilite il Giovane sono esplorate da PARKER, *Symeon Stylites* cit., *passim*.

⁽⁴⁵⁾ *VSSStyl*, 69, 126-129 e 233.

⁽⁴⁶⁾ VAN DEN VEN, *La Vie ancienne*, II cit., pp. 75-76, n. 1.

⁽⁴⁷⁾ *VSSStyl* 69.

con la sua ombra, faceva loro visita e li guariva, e **correvano subito da lui sul monte** ed erano liberati da tutte le loro tribolazioni⁽⁴⁸⁾.

Il morbo, identificabile con una certa sicurezza con la peste grazie alla descrizione della sintomatologia, è indicato sia con l'espressione λοιμική φθορά (connotata emotivamente ma priva di implicazioni ideologiche), sia come manifestazione dell'ira di Dio. Motivo di tale collera sono i peccati del popolo, com'è chiarito più oltre dalle parole che il Salvatore rivolge a Simeone. La lettura della catastrofe quale «ira di Dio» accomuna il testo ad altre opere cristiane coeve alla *Vita* o concernenti la medesima epoca storica⁽⁴⁹⁾. L'idea del flagello inviato dalla divinità come punizione per una colpa umana non è certo esclusiva di un'unica cultura, ma sembra verosimile ipotizzare che i testi in questione attingano tale interpretazione dall'*Antico Testamento*, dove su Israele di frequente si abbatte la collera di Dio in conseguenza dei continui tradimenti del popolo. In effetti, la stessa immagine dell'ardere dell'ira di Dio (con il ricorrere dei termini ἡ ὀργή ed ἐκκαίω) si può rintracciare nel testo biblico, dov'è impiegata per ricordare il divampare, reale (e.g. *Num.*, 11,1⁽⁵⁰⁾) o figurato (e.g. *2Sam.*, 24,1⁽⁵¹⁾), dello sdegno divino. In questo caso la punizione pare destinata all'intera umanità (giacché imperversa ἐπὶ τὴν ἀνθρωπότητα) e il carattere “universale” del flagello divino sembra riflettersi a livello locale: l'area di azione del morbo è espressa dalla formula reiterata, con lieve variazione, ἐν πάσῃ... τῇ χώρᾳ καὶ τῇ πόλει, un nesso che comunica al contempo un dato geografico e l'inesorabilità del morbo, cui non sfugge alcuna area abitata.

In questo quadro, il santo svolge una funzione di intercessione accorata ed efficace presso Dio a favore del popolo colpito dall'epidemia. Nel quadro di relazione fra il popolo colpevole e il Dio adirato, la mediazione di Simeone può ricordare analoghi episodi dell'*Antico Testamento*: nel passo del libro dei *Numeri* sopra citato, per esem-

⁽⁴⁸⁾ La traduzione è a cura di chi scrive.

⁽⁴⁹⁾ Cf. in questo stesso volume CESARETTI, *Introduzione* cit. e A. DI RIENZO, *Giovanni di Efeso: lo storiografo a l'agiografo. La peste giustiniana nelle Vite dei Santi Orientali, tra cenni e (re)-interpretazioni*, pp. 313-331. Sulla peste giustiniana come punizione divina cf. inoltre IOANNES MALALAS, *Chronographia* XVII, 92 [*Ioannis Malalae Chronographia*, recensuit I. THURN, Berlin-New York 2000 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 35)]. Nell'opera malaliana le catastrofi naturali (in particolare i terremoti) sono indicati, nella maggior parte dei casi, con il termine θεομηνία: cf. E. JEFFREYS, *Chronological structures in Malalas' chronicle*, in *Studies in John Malalas*, eds. E. JEFFREYS – B. CROKE – R. SCOTT, Sydney 1990 (Byzantina Australiensia, 6), p. 159.

⁽⁵⁰⁾ *Numeri* 11,1: Καὶ ἦν ὁ λαὸς γογγύζων πονηρὰ ἐναντὶ κυρίου, καὶ ἤκουσεν κύριος καὶ ἐθυμώθη ὀργῇ, καὶ ἐξεκαύθη ἐν αὐτοῖς πῦρ παρὰ κυρίου καὶ κατέφαγεν μέρος τι τῆς παρεμβολῆς. L'ira divina, scatenata dalle lamentele del popolo, divampa in senso reale, in quanto Dio invia un fuoco nell'accampamento di Israele.

⁽⁵¹⁾ *2 Regum* 24,1: Καὶ προσέθετο ὀργῇ κυρίου ἐκκαῆναι ἐν Ἰσραὴλ, καὶ ἐπέσεισεν τὸν Δαυὶδ ἐν αὐτοῖς λέγων Βάδιζε ἀρίθμησον τὸν Ἰσραὴλ καὶ τὸν Ἰουδα. L'accendersi dell'ira di Dio ha come conseguenza l'insorgere nel cuore del re Davide del desiderio peccaminoso di effettuare un censimento del popolo: tale azione fa incorrere il re nella punizione divina, che consiste in tre giorni di pestilenza.

pio, in seguito alla preghiera di Mosè si spegne il fuoco inviato dall'ira di Dio⁽⁵²⁾. Tuttavia, la risposta del Salvatore alla preghiera di Simeone sembra riconoscere a quest'ultimo un ruolo ulteriore, rispetto a quello del patriarca biblico: al santo è concesso di essere vero e proprio strumento attraverso il quale si realizzano la guarigione e la salvezza; tale dono è accordato a Simeone per non addolorarlo: la concessione parrebbe quindi frutto della predilezione di Dio per il suo servitore. Queste caratteristiche (l'essere, con la propria persona, strumento di salvezza, la predilezione divina) sembrano avvicinare Simeone, più che ai patriarchi mediatori dell'Antico Testamento, al Cristo *παράκλητος*, «avvocato» dell'umanità peccatrice⁽⁵³⁾. L'accostamento di Simeone al Figlio di Dio sembrerebbe poi suggerito da una spia lessicale: di fronte alla rovina della peste che si è abbattuta sull'umanità, Simeone si rivolge a Dio «fra le lacrime» perché «mosso a compassione» (*σπλαγχνισθείς*). Il verbo *σπλαγχνίζω* è il termine che, nei Vangeli sinottici, esprime la compassione viscerale del Cristo di fronte alle ferite dell'umanità: Gesù si commuove di fronte alle folle che sono come pecore senza pastore (*Mt.* 9,36,1 = *Mc.* 6,34,2), che non mangiano da giorni (*Mt.* 15,32,2 = *Mc.* 8,2,1), o che necessitano di guarigione (*Mt.* 14,14,2); di fronte ai ciechi di Gerico (*Mt.* 20,34,1), a un lebbroso (*Mc.* 1,41,1), alla vedova di Nain (*Lc.* 7,13,1). Una compassione, quella di Cristo in questi episodi, che lo induce a compiere miracoli per alleviare le tribolazioni umane: moltiplicazioni dei pani, risurrezione e guarigioni. Come Gesù, mediante il potere concessogli da Dio anche lo stilita sana la sofferenza degli uomini perché partecipa profondamente ad essa.

In questa circostanza della vita di Simeone, la condivisione delle umane tribolazioni si manifesta anche nella modalità con cui si realizza la sua intercessione, dal momento che gli appestati che lo invocano vedono il santo *nelle loro case*. Il fenomeno è stato interpretato sia come un esempio del dono della bilocazione di cui Simeone gode, sia come una delle numerose «azioni a distanza» che lo stilita opera a vantaggio dei suoi devoti e della città di Antiochia⁽⁵⁴⁾. Quale che sia la corretta lettura, l'episodio fa emergere una vicinanza di Simeone ai fedeli, una presenza – carnale o spirituale, ma comunque efficace⁽⁵⁵⁾ – all'interno delle loro abitazioni. La presenza del santo nelle dimore degli uomini, che si realizza in modo prodigioso, è ancor più sorprendente

⁽⁵²⁾ *Numeri* 11,2.

⁽⁵³⁾ *Evangelium Joannis* 1: Τεκνία μου, ταῦτα γράφω ὑμῖν ἵνα μὴ ἀμάρτητε. καὶ ἐάν τις ἀμάρτη, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον. L'assimilazione di Simeone a Cristo è confermata più esplicitamente nel testo della *Vita* da una visione del monaco Conone, nel contesto di una successiva ondata di pestilenza (*VSSyl*, 129). Egli vede il santo che presenta se stesso con parole analoghe a quelle riferite a Gesù nell'apertura del Vangelo di Giovanni: «Ποία μέγιστη παρησία πρὸς τὸν Θεὸν ἐνὸς ἀνθρώπου ὃς ἐστὶ σήμερον βοήθεια καὶ σωτηρία τοῦ κόσμου, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω;» (cf. *Evangelium Joannis* 1,10: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω): v. DEROCHÉ, *Quelques interrogations* cit., p. 80.

⁽⁵⁴⁾ Rispettivamente VAN DEN VEN, *La Vie ancienne*, II cit., p. 76 n. 2 e SARADI, *The City* cit., pp. 423-424.

⁽⁵⁵⁾ La guarigione operata dal santo, espressa dal verbo *θεραπεύω*, è preceduta dalle azioni di *ἐπισκιάζειν* ed *ἐπισκήπτεσθαι* (in *hysteron proteron*). Tra i numerosi richiami evocati da tali termini, sembra significativo il possibile parallelo con *Acta Apostolorum* 5,15, dove gli infermi vengono

per il fatto che ne è protagonista un santo stilita: sembra che l'amore di Simeone per l'umanità e la sua vicinanza spirituale ad essa si traducano per volontà divina in una prossimità che contrasta, almeno apparentemente, con la vita eremitica del santo. A sottolineare il paradosso sta il fatto che, poco prima dello scoppio dell'epidemia, Simeone si è trasferito sul remoto monte Mirabile proprio allo scopo di sfuggire le folle che accorrevano a lui in cerca di conforto e guarigione⁽⁵⁶⁾. Il “moto” del santo verso i fedeli genera ora un movimento uguale e contrario da parte di questi ultimi, che salgono al monte Mirabile – e, sembra di capire dal testo, è proprio questo moto reciproco a procurare l'effettiva guarigione, che avviene in seguito all'ascesa al monte.

La vicinanza e la cura di Simeone per l'umanità emerse da questa prima manifestazione della peste prendono la forma di una vera e propria difesa della città in occasione di una successiva insorgenza dell'epidemia⁽⁵⁷⁾.

Il morbo, questa volta, è presentato come prova (πειρασμός) che il diavolo ha ottenuto da Dio per saggiare la fede di Simeone, colpendo dapprima i bambini e gli uomini dabbene e quindi i suoi stessi confratelli. Il diavolo che si slancia su Antiochia e distende le proprie ali sull'area nord-orientale è l'immagine vivida dell'abbattersi della pestilenza sulla città, della quale è infettato un quartiere alla volta, senza che il contagio si estenda mai all'intero centro urbano⁽⁵⁸⁾. La popolazione della prima area colpita

... ἀνήρχετο ἐπὶ τὸ Θαυμαστὸν ὄρος πλῆθος ἀνθρώπων ἀπαγγελλόντων τῷ ἁγίῳ τὸν συνέχοντα θρῆνον τῶν τόπων ἐκείνων. **Εἶπε δὲ αὐτῷ ἡ μακαρία Μάρθα ἡ μήτηρ αὐτοῦ κλαίονσα:** «Πρόσευξαι, τέκνον, πρὸς Κύριον ῥυθῆναι τὸν τόπον τῆς γεννήσεώς σου τῆς ἐπελθούσης ὀργῆς.» Καὶ ἐπιφωσκούσης ἁγίας

portati nelle piazza perché possano almeno essere coperti dall'ombra del mantello di San Pietro, cui è attribuito potere di guarigione (... ἵνα ἐρχομένου Πέτρου κἂν ἡ σκιά ἐπισκίασῃ τινὶ αὐτῶν).

⁽⁵⁶⁾ *VSSyl*, 65-67. Il paradosso per cui più il santo ricerca la solitudine più è desiderato e seguito dalle folle accomuna la vita di Simeone a quella di altri santi stiliti. Il fenomeno è esaminato, in relazione alla vita di Simeone Stilita il Vecchio, secondo le moderne categorie dei *celebrity studies*, da A.S. JACOBS, “*I Want to Be Alone*”: *Ascetic Celebrity and the Splendid Isolation of Simeon Stylites*, in *The Garb of Being: Embodiment and the Pursuit of Holiness in Late Ancient Christianity*, eds. G.A. FRANK – S.R. HOLMAN – A.S. JACOBS, New York 2019 (Orthodox Christianity and Contemporary Thought, 12), pp. 145-168. L. FRANCO, *Al di sopra del mondo* cit., pp. 23-25 sottolinea comunque il fatto che gli stiliti, non potendo «vivere in totale autonomia», sono eremiti «solo per metà»; sono santi, anzi, «con uno spiccato ruolo sociale» determinato dalla loro «esibizione pubblica di santità».

⁽⁵⁷⁾ La datazione della pestilenza descritta nei capp. 126-129, trattati di seguito, non è sicura: VAN DEN VEN, *Introduction* cit., p. 120* riporta, quali date ipotetiche, il 555, il 558 e il 560/1. Un'interpretazione del passo (comprensiva anche dei capitoli 124-125, che costituiscono la premessa della vicenda) è offerta in PARKER, *Symeon Stylites* cit., pp. 156-161: la studiosa si concentra sulle modalità scelte dall'agiografo per spiegare l'abbattersi dell'epidemia sulla città e sul monastero e per giustificare l'operato non del tutto risolutivo di Simeone.

⁽⁵⁸⁾ *VSSyl*, 126,1-8: Μετὰ δὲ ταῦτα ἡγγικεν ὁ καιρὸς τῶν πειρασμῶν οὓς ἐξητήσατο ὁ διάβολος παρὰ τοῦ Κυρίου καὶ ἔλαβεν, ὥστε πατάξαι πρῶτον τὰ παιδία καὶ τοὺς καλοὺς τῶν ἀνθρώπων καὶ παλαῖσαι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μετὰ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ. (...) Καὶ ἐν τῇ πρώτῃ φυλακῇ τῆς νυκτὸς ἐξεληθὼν ὁ διάβολος ἔρριπεν ἑαυτὸν καὶ κατέβη ἐπὶ Ἀντιόχειαν ἐν δυσὶ πτέρυξιν ἐκτείνας ἑαυτὸν ἐπὶ βορρᾶν καὶ ἀνατολήν...

κυριακῆς, κλίνας τὰ γόνατα ἐδέετο ἐκτενῶς τοῦ Κυρίου περὶ τούτου, καὶ ἰδοὺ ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ ὤφθη αὐτῷ καὶ ὅρα ἑαυτὸν ἀρπαγέντα τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πλῆθους ἀγγέλων καὶ κατενεχθέντα ὥσπερ ἐκ τοῦ ἄερος κατ' ἐκείνης τῆς πύλης, καὶ ἔστη πρὸς ἀνατολὰς βλέπων, καὶ ἐπιτελέσας τὴν εὐχὴν ὑπὲρ τοῦ τόπου ἐκείνου οὐκ ἔλαβεν ἐξουσίαν δεηθῆναι ὑπὲρ πάσης τῆς πόλεως. Ἐν αὐτῇ δὲ τῇ ὥρᾳ τῆς νυκτὸς ἤρθη ἐκ τοῦ τόπου ἐκείνου ὁ κοπετός, καὶ παρῆλθεν ὁ ὀλοθρεύων ἐπὶ τὴν πύλην τὴν κατὰ μεσημβρίαν...

...saliva al monte Mirabile per riferire al santo il lamento di quei luoghi. E **gli disse piangendo la beata Marta, sua madre**: «Prega, figlio, il Signore di liberare **il luogo della tua nascita** dall'ira che vi si è abbattuta. E all'alba della santa domenica, piegate le ginocchia **pregava ardentemente il Signore** riguardo a ciò ed ecco la gloria di Dio gli apparve e **si vide rapito dalla potenza dello Spirito Santo con molti angeli e portato come attraverso l'aria a quella porta**, e stette a guardare verso oriente, e pur avendo portato a termine la preghiera su quel luogo **non ottenne il potere di pregare per tutta la città**. In quella stessa ora della notte cessò il lamento in quel luogo e il distruttore si spostò alla porta verso mezzogiorno...

La scena si ripete nei medesimi termini anche per il secondo quartiere. Nel caso di un terzo, la popolazione sale comunque al monte, ma l'azione taumaturgica del santo avviene semplicemente mediante l'invocazione dei fedeli, senza ulteriori visioni⁽⁵⁹⁾.

Infine, la peste raggiunge il monastero di Simeone dove, oltre a far perire «qualcuno dei monaci più negligenti»⁽⁶⁰⁾, causa la morte del suo confratello prediletto – fatto che dà occasione alla potenza del santo di manifestarsi in un miracolo di resurrezione.

Simeone appare nuovamente quale intercessore, che prega per stornare dalla città l'ira divina⁽⁶¹⁾. La presenza e l'azione della madre Marta, *advocata* presso il figlio in favore del popolo afflitto dalla peste come una “nuova Maria”, pare arricchire di un nuovo tassello l'accostamento sopra evidenziato tra Simeone e Cristo. È proprio Marta, peraltro, a evidenziare un legame fra Simeone e la città: definisce quest'ultima come «il luogo della [...] nascita» del santo e si riferirà ai suoi abitanti quali

⁽⁵⁹⁾ *VSSstyl*, 127,30-31: ὅσοι οὖν ἐν πίστει δι' αὐτοῦ ἐπεκαλοῦντο τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ αὐτίκα ἐθεραπεύοντο, καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν πολὺς.

⁽⁶⁰⁾ *VSSstyl*, 128, 7-10: Ὡσαύτως δὲ ἐν μιᾷ σχεδὸν ὥρᾳ κατὰ πάντων τῶν ἀδελφῶν ὥρμησεν ὁ ὀλοθρεύων, καὶ πάντες τῷ ὁμοίῳ κατεσχέθησαν πάθει θανατηφόρῳ· ἐξ ὧν **τινες τῶν ἀμελεστέρων** καὶ ἐτελεύτησαν.

⁽⁶¹⁾ La definizione del morbo quale ὀργή, con le implicazioni rilevate a proposito del brano precedente, sembra essere accostata in modo poco coerente con l'interpretazione della pestilenza come πειρασμός proposta in apertura del capitolo. Le due letture convivono all'interno dell'episodio e spiegano, rispettivamente, il fatto che la peste si abbatta (come una punizione) sui monaci negligenti (cf. *supra*), e l'assimilazione di Simeone a Giobbe, giusto sofferente provato dal maligno (esplicita in *VSSstyl*, 124). PARKER, *Symeon Stylites* cit., p. 161 sostiene che la preoccupazione dell'agiografo di giustificare i fallimenti di Simeone (che non può impedire al morbo di diffondersi né preservare il proprio monastero) prevalga sull'esigenza di creare una spiegazione coerente.

«concittadini» (συμπολῖται) quando lo pregherà di intercedere per la zona meridionale di Antiochia (la seconda ad essere colpita)⁽⁶²⁾. La sottolineatura di tale relazione fra lo stilita e la città sembra funzionale a rafforzare la richiesta di Marta, come se un simile rapporto dovesse in qualche modo incentivare l'intervento di Simeone.

Così, come si è anticipato, la preghiera di intercessione procura al santo la facoltà di difendere la città: egli è traslato alle porte di Antiochia per volontà divina, realizzando ancor più chiaramente di quanto non accada nell'episodio precedente il paradossale moto dello stilita verso la comunità umana. Anche in questo caso, il movimento del santo verso la città si inserisce in una dinamica di reciproco avvicinamento, benché inversa rispetto a quella osservata nel passo precedente: Simeone è trasportato ad Antiochia in risposta al lamento delle folle accorse al monte in cerca di aiuto. La traslazione di Simeone in città appare al santo stesso per mezzo di una visione, ma la presenza spirituale di Simeone sulla porta di Antiochia sembra intesa come reale, tanto da determinare lo spostamento del diavolo che così “concretamente” aveva disteso le proprie ali mortifere sull'area colpita⁽⁶³⁾. Il fatto che la difesa della città non possa essere realizzata dal santo in maniera integrale pare imputato alla volontà divina, poiché Simeone «non ottenne» il potere di intercedere contemporaneamente per la città intera⁽⁶⁴⁾.

In conclusione, l'esame degli episodi concernenti la peste ha permesso di sostanziare le osservazioni che Helen Saradi applica, più in generale, alla vita di Simeone: «Symeon Stylites the Younger (...) acted as protector of the city of Antioch» benché «the interaction of the city with the saint takes place without his physical contact with the cosmopolitan urban centre»⁽⁶⁵⁾. Ad Antiochia lo legano sia la propria storia personale sia una più generica ma non meno cogente condivisione delle sofferenze degli uomini. La relazione con Dio, ricercata da Simeone attraverso l'allontanamento dalla comunità umana, sembra determinare un'assimilazione del santo a Cristo, un'immedesimazione con il suo amore ricco di compassione per l'umanità e per le sue afflizioni. Amore e compassione che “strappano” il santo alla condizione di isolamento: egli non è più solamente il Cristo che rifugge le folle, ma anche il Cristo che le incontra e le risana.

⁽⁶²⁾ *VSSyl* 127, 1-3: (...) ἡ μακαρία Μάρθα μετὰ δακρύων παρεκάλει αὐτὸν τοῦ Κυρίου δεηθῆναι τὴν πληγὴν ἐκείνην ἀρθῆναι ἐκ τῶν συμπολιτῶν.

⁽⁶³⁾ In questo senso ritengo che si debba sfumare l'affermazione di SARADI, *The City* cit., p. 424, secondo cui «from a distance he saved Antioch from the plague». Sulle visioni estatiche come carattere distintivo della santità di Simeone v. MILLAR, *The Image* cit., p. 292.

⁽⁶⁴⁾ Sul passo specifico cf. PARKER, *Symeon Stylites* cit., p. 158. La studiosa propone, più in generale, una lettura della *Vita* di Simeone in chiave apologetica: la gran messe di miracoli e l'interpretazione dei fallimenti del santo servirebbero a difendere lo stilita da accuse sia interne alla propria comunità sia provenienti dall'esterno. Alla crisi della figura del santo contribuirebbero in modo determinante gli eventi catastrofici di VI secolo, che porrebbero in dubbio il suo ruolo e l'efficacia della sua azione. Cfr. PARKER, *Symeon Stylites* cit., *passim* (una formulazione sintetica a p. 113). Un'interpretazione analoga in DEROCHÉ, *Quelques interrogations* cit., in particolare pp. 78-83.

⁽⁶⁵⁾ SARADI, *The City* cit., p. 423.

3. “NELLA CITTÀ MA NON DELLA CITTÀ”: SIMEONE SALOS ED EMESA

È proprio il desiderio di “sanare” gli uomini che induce Simeone Salos a scegliere la vita in città dopo ventinove anni di ascesi monastica nel deserto⁽⁶⁶⁾. Simeone vive durante il regno di Giustiniano e trascorre la seconda parte della propria esistenza a Emesa di Siria⁽⁶⁷⁾: qui opera miracoli e prodigi fingendosi folle, con l'intento di salvare gli abitanti della città e di «prendersi gioco del mondo», tenendo celata la sua santità «così da scampare all'umana gloria»⁽⁶⁸⁾. Il rapporto di Simeone (e, più in generale, dei santi folli) con la città è tanto essenziale quanto contraddittorio: il contesto urbano offre l'ambiente ideale per la pratica ascetica del santo – che si impegna ad attraversarne illeso tentazioni ed empietà – e per la nascosta azione di redenzione dell'umanità peccatrice; d'altra parte, l'uomo di Dio mira a nascondere la propria vera natura alla comunità cittadina, e a tale scopo agisce in aperta contraddizione con le convenzioni sociali e le norme morali, suscitando scandalo e reazioni di scherno e violenza da parte degli abitanti⁽⁶⁹⁾. L'unico passo della *VSSal* dedicato alla peste offre l'opportunità di dare un saggio di tale peculiare relazione, indagando al contempo eventuali implicazioni legate alla circostanza dell'epidemia.

Δοξάσαι δὲ καὶ θαυμάσαι ἦν τὸν θεόν, ὅτι δι' ὧν τινες ἐνόμιζον αὐτὸν ἄσωτεύεσθαι σχημάτων, διὰ τούτων πολλάκις τὰ παράδοξα ἐνεδείκνυτο. **Θανατικοῦ** γάρ ποτε τῇ πόλει ἐπέρχεσθαι μέλλοντος παρελθὼν ὅλα τὰ σχολία ἤρξατο ἀσπάζεσθαι τοὺς παῖδας λέγων ἐκάστῳ **ὡς ἐν γελοίῳ**· „ὑπαγε καλῶς, καλέ μου“. οὐ πάντας δὲ ἡσπάσατο, ἀλλ' ὅπου ἡ τοῦ θεοῦ χάρις ἐγνώρισεν αὐτῷ. καὶ ἔλεγεν τῷ διδασκάλῳ ἐκάστου σχολίου· „τὸν θεόν, ἔζηχε, μὴ δείρης

⁽⁶⁶⁾ La *Vita* di Simeone il Folle si deve a Leonzio, vescovo di Neapoli in Cipro intorno alla metà del VII secolo. Il testo sarà citato secondo l'edizione di L. RYDÉN, *Das Leben*, cit. Traduzione italiana con note di commento, glossario e bibliografia aggiornata in CESARETTI, *Vite dei saloi* cit.; informazioni su autore, datazione e contenuti dell'opera in L. RYDÉN, *Introduzione*, in CESARETTI, *Vite dei saloi* cit., pp. 33-54. Sulla scelta di Simeone di vivere in città e sulle sue implicazioni, anche rispetto all'agiografia precedente, v. D. KRUEGER, *Symeon the Holy Fool. Leontius' Life and the Late Antique City*, Berkeley-Los Angeles-London 1996, in particolare pp. 114 e 124-125; P. CESARETTI – B. HAMARNEH, *Spaces Within, Spaces Beyond. Reassessing the Lives of the Holy Fools Symeon and Andrew (BHG 1677, 115z)*, in *Spatialities of Byzantine Culture from the Human Body to the Universe*, eds. M. VEIKOU – I. NILSSON, Leiden-Boston 2022 (*The Medieval Mediterranean*, 133), pp. 595-612 (p. 599).

⁽⁶⁷⁾ Una sintesi delle conoscenze e delle ipotesi in merito alla datazione della vicenda di Simeone in CESARETTI, *Vite dei saloi* cit., p. 58.

⁽⁶⁸⁾ Cf. *VSSal*, p. 143 (λέγει αὐτῷ ὁ Συμεών· „πίστευσον, ἐγὼ οὐ μένω ἀλλ' ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Χριστοῦ ὑπάγω ἐμπαίζω τῷ κόσμῳ“) e 144 (ἡ δὲ εὐχὴ αὐτοῦ ὑπῆρχεν πᾶσα τοῦ σκεπασθῆναι αὐτοῦ τὴν ἐργασίαν μέχρι τῆς αὐτοῦ μεταστάσεως ἐκ τοῦ βίου, ἵνα διαφύγῃ τὴν τῶν ἀνθρώπων δόξαν, δι' ἧς παραγίνεται τῷ ἀνθρώπῳ ὑπερηφανία...).

⁽⁶⁹⁾ Sul tema cf. SARADI, *Byzantine city* cit., pp. 109-111; EAD., *The City* cit., pp. 424-425 (che parla a tale proposito di «denial of the city» nelle vite dei saloi); KRUEGER, *Symeon* cit., *passim*; B. HAMARNEH, *Una città per il salos. La costruzione agiografica dell'orizzonte urbano*, in P. CESARETTI – B. HAMARNEH, *Testo agiografico e orizzonte visivo. Ricontestualizzare le Vite dei saloi Simeone e Andrea (BHG 1677, 115z)*, Roma 2016 (*Testi e Studi Bizantino-Neellenici*, 20), pp. 60-61.

τὰ παῖδια τὰ φιλῶ, ὅτι μακρὰν στράταν ἔχουσιν ἀπελθεῖν“. **καταπαίζων δὲ αὐτοῦ ὁ διδάσκαλος ἔστιν ὅτε ἐδίδου αὐτῷ ἁβήνας, ἔστιν δὲ ὅτε καὶ τοῖς παισὶν ἔνευεν καὶ ἐστύλιζον αὐτόν.** τοῦ οὖν θανατικοῦ καταλαβόντος οὐκ ἔμεινεν οὐδὲ εἷς ἐξ ὧν ἡσπάσατο ὁ ἁββᾶς Συμεὼν ἀλλὰ πάντες ἀπέθανον⁽⁷⁰⁾.

Degno di gloria e di meraviglia è Iddio, perché i gesti di Simeone che inducevano certuni a ritenerlo «dissoluto» erano invece e spesso il tramite dei suoi miracoli. Un'**epidemia di peste** stava per diffondersi in città, ed egli passò per tutte le scuole per abbracciare i bimbi; a ciascuno diceva, **come per scherzo**: “Fa’ buon viaggio, mio caro”. Anzi, non abbracciava tutti, ma solo quelli che gli erano indicati dalla grazia divina. E al maestro della scuola diceva: “In nome di Dio: tu non battere, idiota che sei, i bimbi che io bacio – devono percorrere una strada lunghissima”. **Ma il maestro lo derideva, ora prendendolo a cinghiate, ora facendo segno ai bimbi che lo insultassero.** Quando poi venne la peste, dei bimbi che aveva abbracciato nessuno sopravvisse: tutti morirono⁽⁷¹⁾.

L'epidemia, menzionata in termini generici, è di incerta identificazione, ma può forse coincidere con una delle ondate di peste di età giustiniana⁽⁷²⁾. In questo caso, alla pestilenza non è dato un rilievo particolare o un'interpretazione specifica: indicata con il neutro θανατικόν, privo di particolari implicazioni ideologiche, essa funge solamente da occasione per il miracolo. Quest'ultimo, poi, non consiste nella guarigione degli appestati, ma nella precognizione del futuro – uno dei doni propri di Simeone, attraverso i quali egli agisce con l'intento di salvare le anime⁽⁷³⁾. Tale potere, peraltro, è compatibile con la pretesa follia di Simeone: «si riteneva infatti che la follia fosse causata dai demoni, e dei demoni si pensava che sapessero ogni cosa»⁽⁷⁴⁾.

Per cogliere appieno il ruolo del santo in questa circostanza, però, vale la pena di soffermarsi sui gesti che egli compie (l'abbraccio e il saluto): oltre a contenere una possibile allusione al *sinite parvulos* evangelico – e dunque un'assimilazione di Simeone a Cristo –⁽⁷⁵⁾ essi sembrano assumere ulteriore spessore se messi in relazione con la prima *Vita* toccata dal percorso qui proposto, quella di Nicola di Sion. Come

⁽⁷⁰⁾ *VSSal*, pp. 150-151.

⁽⁷¹⁾ Trad. CESARETTI, *Vite dei saloi* cit., p. 115.

⁽⁷²⁾ Potrebbe trattarsi della pestilenza del 542 oppure quella che, nel 555, avrebbe colpito soprattutto i bambini: v. C. MANGO, *A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis, in Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, Hrsg. I. HUTTER, Vorwort H. HUNGER, Wien 1984, p. 31 (cit. in CESARETTI, *Vite dei saloi* cit., p. 115 n. 332).

⁽⁷³⁾ *VSSal*, p. 157 (trad. CESARETTI, *Vite dei saloi* cit., p. 126): «L'intento di questo sapientissimo Simeone, come già si è detto, si risolveva appieno nella salvezza delle anime anzitutto, fosse per le tribolazioni [...], fosse per gli annunci profetici che comunicava comportandosi da folle...». Altri esempi del dono della chiaroveggenza di Simeone in KRUEGER, *Symeon* cit., p. 41.

⁽⁷⁴⁾ RYDÉN, *Introduzione* cit., p. 37.

⁽⁷⁵⁾ Così CESARETTI, *Vite dei saloi* cit., p. 115 n. 331; ID., *Ambiti della visualizzazione agiografica – Scuola* in CESARETTI – HAMARNEH, *Testo agiografico* cit., pp. 157-158. Nella *VSSal* si osserva la tendenza a modellare la figura del santo su quella di Cristo, a farne un imitatore di Gesù (pur spesso

Nicola collabora con la volontà divina consegnando a Dio, mediante la preghiera, le anime scelte per la “mietitura”, così forse nell’abbraccio e nel saluto che Simeone rivolge ai bambini indicatigli dalla grazia divina si può intravedere un atto di consegna delle anime a Dio⁽⁷⁶⁾: se si accoglie tale interpretazione, Simeone, come Nicola, appare esecutore presso gli uomini della volontà di Dio. Per inciso, tale funzione nel contesto dell’epidemia si confà al santo folle più dei ruoli di taumaturgo o mediatore tra le istanze umane e la volontà divina, che ne tradirebbero più facilmente la vera natura⁽⁷⁷⁾. E, in effetti, l’azione del santo rimane nascosta nel suo significato profondo agli occhi degli uomini: costoro reagiscono con risa, percosse e insulti a quello che appare come un gesto folle per volontà stessa di Simeone, che agisce «come per scherzo». La scena – è stato segnalato – contrappone in modo implicito ma vivido la «sapienza del mondo» (incarnata dai maestri) alla «follia per Cristo» (di Simeone), declinando il tema paolino che informa la *VSSal* fin dal prologo⁽⁷⁸⁾. La reazione, che agli occhi del lettore moderno appare esagerata di fronte a un gesto apparentemente innocente, è stata spiegata facendo riferimento all’affermazione con cui l’agiografo introduce l’episodio: l’abbraccio e il bacio di Simeone sarebbero parte di quelle azioni che lo connotano come dissoluto e sarebbero quindi caricate di una valenza sessuale che porrebbe l’azione in netto contrasto con la morale corrente⁽⁷⁹⁾.

In conclusione, il sopraggiungere della peste non determina cambiamenti né conseguenze particolari nella relazione fra il *salos* e la città ma, se mai, ne costituisce una manifestazione emblematica: nel nascondimento e nella mortificazione, egli procura salvezza agli abitanti di Emesa; non si tratta di una salvezza intesa nei termini umani della guarigione, ma piuttosto del compimento del disegno provvidenziale di Dio sulle esistenze dei singoli.

CONCLUSIONI

Il percorso appena concluso consente di osservare, dalla *Vita* più antica alla più recente, un progressivo avvicinamento alla città, pur non privo di contraddizioni e paradossi: da Nicola, protettore delle comunità rurali e in conflitto con Myra, al Folle, cittadino di Emesa e nascosto strumento della sua redenzione, passando per lo Stilita protettore di Antiochia.

La circostanza drammatica della peste giustiniana, presentata dagli agiografi con accenti e interpretazioni diversi, vede i santi impegnati in “compiti” differenti,

in maniera capovolta, parodiata) con l’intento di legittimarne l’azione e di svelarne il significato profondo: V. RYDÉN, *Introduzione* cit., pp. 39-41; KRUEGER, *Symeon* cit., pp. 38-40 e 108-125.

⁽⁷⁶⁾ Cf. *supra*, p. 337. Non convince l’interpretazione di SARADI, *Byzantine City* cit., pp. 110-111, che vede nel gesto di Simeone una delle occasioni in cui il santo «demonstrates his supernatural power by punishing those who have ridiculed him, including children».

⁽⁷⁷⁾ I miracoli di guarigione di Simeone sono spesso camuffati in modo da celarne la natura; cfr. KRUEGER, *Symeon* cit., pp. 41-42: «Symeon seems to afflict people with physical problems as often as he cures them».

⁽⁷⁸⁾ CESARETTI, *Scuola* cit., p. 158, con riferimenti al prologo della *VSSal* e ai passi paolini della *Epistula ad Corinthios* 1.

⁽⁷⁹⁾ KRUEGER, *Symeon* cit., p. 46.

dall'esecuzione della divina volontà all'intercessione e all'azione taumaturgica, che gli uomini di Dio svolgono con vari gradi di efficacia.

Tale epidemia emerge dai testi esaminati come un'occasione – più o meno enfaticizzata – di interazione fra il santo e la città, ma essa non sembra determinare decisivi cambiamenti nella relazione fra i santi e le rispettive comunità urbane. Anche nel caso di Nicola, nella cui vicenda la pestilenza rappresenta un evento centrale, essa non provoca un ribaltamento dei rapporti, ma approfondisce una frattura già esistente fra la città di Myra e il santo, confermando il ruolo di quest'ultimo quale patrono delle campagne e della regione della Licia.

Se mai, la peste mette a nudo – e talora acutizza – dinamiche che emergono anche da altri episodi delle *Vitae*, offrendo una testimonianza del panorama, variegato e in evoluzione, delle relazioni fra santi e comunità urbane di VI secolo. In questo quadro la città appare connotata in modo ancora ambiguo, poiché al centro di una tensione profonda e irrisolta che percorre le *Vitae* analizzate: quella fra la tendenza all'isolamento come via privilegiata di avvicinamento a Dio e la necessità o il desiderio di mantenere un rapporto con gli uomini.

Università degli Studi di Genova

Martina BIAMINO
Agnese FONTANA

INDICE

Dorotei GETOV, <i>Capita ascetica Parisina</i> : a critical edition of a Byzantine collection of ca. 300 ascetic chapters	3
Marco SETTECASE, <i>Aristidea II: scholia in Sacros sermones</i> . Edizione critica e commento	103
Frederick BIRD, A new edition of the fragment of Pisides preserved in Ioannes Oxeites, <i>Eclogae asceticae</i>	161
Jeremy JOHNS – Cristina ROGNONI – Francesca Paola VUTURO, Muriel's mill muslims under Latin law in the court of Roger II of Sicily, Palermo, 1123 a.d.	173
Mario RE, Temi narrativi nella <i>Vita</i> di s. Marina di Scanio (<i>BHG</i> 1170)	195
Michele DIDOLI, Completive, complementatori e la loro variazione: una fotografia dalla recensione di Andros-Thessaloniki (p) del <i>Digenis Akritas</i>	225
Carlo CARDUCCI, Riedificazioni del mito. Il concetto di natura in Andonis Fostieris ...	289
 Atti del Panel presentato ai CANTIERI AISSCA 2023 (Roma, Istituto Storico del Medioevo - 25 gennaio 2023)	
«La ‘peste giustiniana’ e la sua eco nelle fonti orientali e occidentali: il timbro dell’agiografia» a cura di Paolo CESARETTI	
Introduzione del curatore	305
Annunziata DI RIENZO, Giovanni di Efeso: lo storiografo e l’agiografo. La peste giustiniana nelle <i>Vite dei santi orientali</i> , tra cenni e (re)interpretazioni ...	313
Martina BIAMINO – Agnese FONTANA, Dalla <i>chora</i> alla <i>polis</i> : santi rurali e “urbani” in tempo di peste. Spunti di riflessione da fonti agiografiche sulla peste giustiniana (<i>BHG</i> 1347, 1689 e 1677)	333
Elena GRITTI, Fra l’umano e il divino: la peste giustiniana come colpa, punizione e cura nelle agiografie occidentali	353
Pubblicazioni ricevute (a cura di Laura ZADRA)	371

Finito di stampare nel mese di dicembre 2024
presso la tipografia The Factory Srl
per conto di “Nuova Cultura”
p.le Aldo Moro n. 5, 00185 Roma
www.nuovacultura.it
per ordini: ordini@nuovacultura.it

[Int_9788833657059_17x24bn+inss._4_col._MP06]