

Adele Cilento

Santità e potere nell'agiografia italo-greca dei secoli X-XII

[A stampa in "Quaderni Medievali", XLII (dicembre 1996), pp. 6-41 © dell'autrice - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Nella cappella Farnese dell'abbazia di Grottaferrata, sulla parete destra, un mirabile affresco del Domenichino mostra un giovane biondo, bellissimo, nell'atto di abbracciare un monaco canuto dagli occhi vivaci. Tutt'intorno una parata "improvvisa e variopinta di cavalieri e monaci nella quiete della campagna"¹: le bandiere al vento, una croce levata al cielo e i trombettieri con le guance gonfie in procinto di dar fiato agli strumenti, ma immobili dinanzi al gesto deciso di un cavaliere che per non disturbare il colloquio, ferma il suono. "Colta in quell'attimo di tregua la scena vibra ancora di eternità"².

La commozione sprigionata dalla scena dell'abbraccio era già nella fonte che ne ha ispirato la composizione: la *Vita di S. Nilo*, di quel monaco che, allora novantenne, incontrò l'imperatore Ottone III a Serperi, nei pressi di Gaeta. Intorno all'anno 1000 l'imperatore sassone, di ritorno dal santuario di S. Michele Arcangelo al Gargano³, si fermò a visitare l'asceta calabrese per il quale nutriva grande venerazione, allorché

il beato padre, fatto apprestare l'incensiere, gli si fece incontro con tutta la comunità dei fratelli, e lo ossequiò con umiltà e riverenza. Ma l'imperatore porgendogli la mano e sorreggendo il vecchio, entrò insieme a lui nell'oratorio⁴.

Dopo un breve colloquio sul futuro della comunità di monaci greci in quel territorio latino, l'imperatore si apprestò a partire; ma prima, rivolto nuovamente al vegliardo, disse:

"Chiedimi, come a tuo figlio, tutto ciò che vuoi e io te lo darò". Ma il beato, portata la mano al petto dell'imperatore, gli disse: "Niente altro chiedo alla tua maestà se non la salvezza dell'anima tua; poiché quantunque tu sei imperatore, nondimeno, com'è per tutti gli uomini, anche tu devi morire e rendere conto a Dio di tutte le tue opere cattive e buone". L'imperatore, all'udire queste parole, versò lacrime dagli occhi, che gli irrigarono le guance. Quindi toltasi la corona e postala nelle mani del santo, e benedetto da lui con tutto il suo seguito riprese la via⁵.

¹ BOREA E., *Domenichino*, con 24 tavole a colori, Milano 1965, p. 37.

² FAGIOLO-DELL'ARCO M., *Domenichino ovvero classicismo del primo Seicento*, Roma 1963, p. 82. Il modello iconografico della scena è immediatamente riconducibile al raffaellesco *Incontro di Papa Leone III con Attila* della Stanza di Eliodoro, dove cavalieri e bandiere fanno da cornice alle ieratiche figure del papa e del re barbaro. Nell'abbraccio tra l'imperatore e il monaco invece la solennità è data dalla naturalezza del gesto e non dalla maestosità delle pose; anche i toni cromatici, calmi e primaverili, sono propri della personalità originale del Domenichino.

³ Sull'importanza di questo santuario in periodo bizantino, cfr OTRANTO G., *Per una metodologia della ricerca storico-agiografica: il Santuario micaelico del Gargano tra Bizantini e Longobardi*, in *Sapientia et eloquentia. Studi per il 70° genetliaco di Antonio Quacquarelli*, "Vetera Christianorum" 25 (1988), pp. 381-405.

⁴ Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ νεοῦ, Testo originale greco e studio introduttivo a cura di GIOVANELLI G., Grottaferrata 1972, (d'ora in poi: *Vita di S. Nilo*), p. 128: «Ὁ ἄε μακάριος κελεύσας θυμιατὸν γενέσθαι, ὑπήντησεν αὐτῷ σὺν πάσῃ τῇ ἀδελφότητι καὶ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ εὐλαβείας προσεκύνησεν αὐτῷ. Ὁ δὲ βασιλεὺς ὑποθεὶς τὴν χειρὰ καὶ ὑποστηρίξων τὸν γέροντα, εἰσηέσαν ἅμα εἰς τὸ εὐκτήριον». La traduzione italiana è pubblicata a parte, nel volume *S. Nilo di Rossano, fondatore e patrono di Grottaferrata*, versione e note a cura di GIOVANELLI G., Grottaferrata 1966.

⁵ *Vita di S. Nilo*, cit., p. 129: «Αἰτησὼν με ὡς τέκνον σου, εἰ τι ἂν βούλη, καὶ μετὰ πάσης προθυμίας πληρώσω σοι. Ὁ δὲ μακάριος ἐκτείνας τὴν χειρὰ πρὸς τῷ στήθει τοῦ βασιλέως, εἰ πέν. Οὐδέν ἄλλο δεῖσθαι τῆς σῆς βασιλείας, ἀλλ' ἢ τὴν σωτηρίαν τῆς ψυχῆς σου· κἀν γὰρ βασιλεὺς τυγχάνης, ἀλλ' ὡς εἶς τῶν ἀνθρωπῶν τελευτῆσαι ἔχεις, καὶ εἰς χριστὸν παρασταθῆναι, καὶ λόγον δοῦναι ὧν ἔπραξας πονηρῶν τε καὶ καλῶν ἔργων. Καὶ ὁ βασιλεὺς ταῦτα ἀκούων σταγόνας δακρύων προέχεεν ἀπὸ τῶν ὀμμάτων. Εἶτα τὸν στέφανον κλίνας ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ ἀγίου, καὶ εὐλογεθεὶς παρ' αὐτοῦ σὺν πᾶσι τοῖς μετ' αὐτοῦ, ἐπορεύετο τὴν ὁδὸν αὐτοῦ».

Nel racconto, come nell'affresco, "la potenza civile si inchina alla potenza religiosa"⁶, metafora universale il cui significante è strettamente connesso all'essenza del genere agiografico: il potere secolare si affida alla santità, mentre il santo emana un potere catalizzatore su tutti coloro che lo avvicinano. L'agiografia stessa può essere riletta in questa prospettiva: in primo luogo come giustificazione del potere o dell'autorità che il santo emana nel mondo terreno, e poi, ancor più significativamente, quale segno di un potere "esercitato dai mediatori che sostengono la gestione religiosa e sociale delle santità viventi, passate o anche leggendarie"⁷.

Regolata dalle proprie interne esigenze cronologiche, l'agiografia narra una vicenda solo apparentemente estranea al tempo storico. Nell'intento di ricostruire organicamente le tappe del passaggio sulla terra dell'uomo di Dio, l'agiografo inserisce una serie di vicende, fatti e personaggi reali, e peraltro noti ai contemporanei, con la funzione di amplificare la credibilità del racconto. La vita stessa del santo, intesa come evoluzione di vicende naturali alternate a manifestazioni del soprannaturale, contiene una forte veridicità storica: infanzia, giovinezza, isolamento e ritorno nel cenobio, eventi tutti inseriti nella narrazione secondo schemi rigidamente preordinati, pur costituendo dei punti saldi nel modello scritturale del *bios*, erano tappe concrete di un reale *modus vivendi*, adottato da molte generazioni di monaci che si isolavano dalla società per meglio tornare a svolgere funzioni importantissime. In accordo con tale prospettiva si colloca una linea di lettura dell'agiografia bizantina, già proposta da Evelyn Patlagean e seguita anche da studiosi di formazione anglosassone, secondo cui il santo bizantino lungi dall'essere la figura avulsa dal mondo, distante e solitaria, propria dell'immaginazione popolare, prendeva parte attiva agli affari del mondo. "Egli era al contempo *nel* e *del* mondo"⁸. Di fatto intensa era la sua partecipazione alla vita e alla politica, seppure in forme e modi diversi - è ovvio - rispetto a quelli comunemente applicati. E per vita politica è da intendersi non solo il coinvolgimento e l'influenza sulle scelte di personaggi eminenti, laici e religiosi - aspetto questo particolarmente evidente nelle vite dei santi bizantini - ma anche un reale intervento in situazioni quotidiane, anch'esse attinenti, seppur in minor grado, ad attività propriamente politiche.

Frequenti visite di aristocratici ai monasteri, alta estrazione sociale dell'uomo destinato alla santità, mediazione di santi in questioni importanti della vita delle popolazioni, costituiscono alcuni tra i principali clichés⁹ presenti nell'agiografia bizantina dei secoli IX-XI. Motivi tipici ormai cristallizzati nella narrazione, essi nondimeno sono in grado di esplicitare la propria connaturata funzione, di mostrare cioè qualcosa che si è già stabilizzato nella società, apparendo mezzi importanti per esprimere ciò che comunemente si accetta e, - cosa ancor più importante -, ciò che ci si aspetta¹⁰. Produzione provinciale dei secoli X-XII, l'agiografia italo-greca¹¹ si offre come

⁶ FAGIOLO-DELL'ARCO, *Domenichino*, cit., p. 30.

⁷ PATLAGEAN E., *Santità e potere a Bisanzio*, Milano 1992, p. 3.

⁸ MORRIS R., *The Political Saint of the Eleventh Century*, in *The Byzantine Saint*, University of Birmingham, Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, ed. by HACKEL S., Birmingham 1981, p. 43: "He was both 'in the world' and 'of it'".

⁹ Cfr. BROWN P., *The Rise and Function of the Holy Man in the Late Antiquity*, in *Society and the Holy in the Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, 1982, pp. 85-100; S. BOESCH GAIANO, *Agiografia alto-medievale*, Bologna 1976, pp. 7-48.

¹⁰ MORRIS, *The Political Saint*, cit., p. 44.

¹¹ Con il termine *agiografia italo-greca* si intende l'intero *corpus* delle Vite di santi calabresi e siculi, vissuti per lo più in Calabria e in Basilicata nelle zone al confine con i territori latini. Di queste vite, alcune hanno avuto un'edizione recente, mentre per altre bisogna ancora ricorrere all'opera dei Bollandisti, gli *Acta Sanctorum* (d'ora in poi: *AA.SS.*). Esse sono (in ordine alfabetico): *Vita S. Bartolomei Abbatis Confessoris*, in *AA.SS.*, Septembris t. VIII, pp. 810-826; *Il Bios di S. Bartolomeo Iunior confondatore e IV egumeno di Grottaferrata*, a cura di GIOVANELLI G., Grottaferrata 1962; *Vita di S. Cipriano di Calamizzi dal cod. Sinaitico n°522*, a cura di SCHIRO' G., in "Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata", IV (1950), pp. 65-97; *Vita di S. Elia il Giovane*, testo greco e traduzione di ROSSI TAIBBI G. (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Testi e Monumenti, 7) Palermo 1962; *Vita S. Eliae Speleotae Abbatis Confessoris*, in *AA.SS.*, Septembris t. III, pp. 843-888; *Vita S. Philareti Monachi*, in *AA.SS.*, Aprilis t. I, pp. 602-615, sullo stesso s. Filareto cfr. anche NILO, *Vita di S. Filareto di Seminara*, Introduzione, testo, traduzione e note di MARTINO U., Reggio Calabria 1993; *Vita di S. Giovanni Terista*, testo greco e traduzione a cura di BORSARI S., in "Archivio Storico per la Calabria e la Lucania", 22 (1954), pp. 135-151; *Vita S. Leonis Lucae Corilionensis*, in *AA.SS.*, Martii t. I, pp. 97-102; *Vita S. Lucae Abbatis Confessoris*, in *AA.SS.*, Octobris t. III, pp. 332-342; *Vita di S. Luca*

campione per un'analisi che tenga conto di tali clichés e che li classifichi al fine di evidenziarne il valore storico. Pur innestandosi coerentemente nella tradizione di un genere che tanta fortuna ebbe in Oriente, l'agiografia italo-greca presenta tuttavia alcuni elementi di differenziazione dal modello propriamente bizantino, piccole varianti connesse al luogo di produzione nonché al contesto storico in cui essa è stata prodotta, e tanto più interessanti in quanto testimoni di una naturale diversificazione dovuta alla lontananza e al sostanziale isolamento della provincia bizantina d'Italia rispetto al centro propulsore dell'impero.

Il potere della narrazione agiografica

Nel genere agiografico l'intento programmatico dell'opera è annunciato, espresso e giustificato nel proemio¹²: poche righe per dichiarare l'utilità di una narrazione completamente incentrata su un uomo che, come l'eroe dell'antichità, è al di sopra degli altri, eletto dalla volontà divina ma vincente per le sue umane capacità. Nei prologhi dell'agiografia italo-greca un termine spesso ricorrente per motivare l'esposizione è ὠφέλεια utilità. Un'utilità indirizzata a che l'esito grandioso delle battaglie combattute dall'asceta sia da sprone per quanti ardiscono elevare la propria anima alla perfezione:

Proprio un grandissimo giovamento e molto guadagno per l'anima procura ai virtuosi la vita degli uomini pii esposta in racconto: risveglia infatti le anime a esercitare le virtù e persuade a disprezzare ogni fatica e difficoltà e, come qualcuno parla di guerre e trofei davanti ai prodi, e subito a loro l'anima si scalda e quasi va in cerca di schieramenti e si scaglia nella mischia dei nemici, e quanto più odo discorsi su questi argomenti e cresce in essi lo slancio e subito aspirano a queste opere, così anche le anime innamorate della virtù, quando vengono a conoscenza di qualche scritto degli agoni e delle corse apostoliche o delle lotte dei martiri, o delle vite di uomini santi e dei combattimenti ascetici contro gli spiriti del male, con molto coraggio anch'esse subito sorgono all'imitazione di quelle cose e sono spinte a fare senza pigrizia lo stesso, aspirando ad ottenere le stesse corone e gli stessi premi di quelli da parte del generoso Dio¹³.

Vescovo di Isola Caporizzuto, a cura di SCHIRO' G. (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Testi e Monumenti, 2) Palermo 1954; *Vita di S. Nicodemo da Kellarana*, a cura di M. ARCO MAGRI' (Istituto Italiano di Studi Bizantini e Neoellenici) Roma-Atene 1969; *Vita di S. Nilo da Rossano* (tit. orig. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ νεοῦ) Testo originale greco e studio introduttivo a cura di GIOVANELLI G., Grottaferrata 1972; *Vita S. Vitalis Abbatis*, in AA.SS., Martii t. II, pp. 26-35; *Historia et Laudes SS. Sabae et Macarii Iuniorum e Sicilia. Auctore Oreste, patriarcha Hierosolymitano*, a cura di COZZA-LUZI G., Roma 1893. Su s. Fantino il Vecchio di Tauriana cfr. *Vita S. Phantini Confessoris ex Codice Vaticano Graeco N: 1989 (Basil. XXVIII)*, a cura di SALETTA G., Roma 1963. Di un altro santo calabrese di nome Fantino è stato di recente pubblicato il *bios* accompagnato da uno studio introduttivo che chiarisce la questione sorta intorno ai nomi e alle personalità dei due santi omonimi: *Vita di S. Fantino il Giovane*. Introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici a cura di FOLLIERI E., Bruxelles 1993 (Subsidia Hagiographica, 77); EADEM, *Santi di Metone: Atanasio vescovo e Leone Taumaturgo*, in "Byzantion" XLI (1971), pp. 378-451. All'agiografia e alla santità italo-greca sono stati dedicati numerosi studi tra i quali ci limitiamo a ricordare: SCHIRO' G., *L'agiografia e l'innografia italo-greca attraverso gli studi più recenti*, in *Atti del 4° Congresso Storico Calabrese*, Napoli 1969, pp. 3-16; IDEM, *Per l'esumazione di alcuni testi agiografici siculo-italo greci*, in *Byzantino-Sicula I. Monumenti, omiletica, monachesimo...*, Palermo 1966, pp. 89-103; e soprattutto FOLLIERI E., *Il culto dei santi nell'Italia greca*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Padova 1972, pp. 553-577; EADEM *I santi della Calabria bizantina*, in *Calabria Bizantina*, Atti del I e del II incontro di studi bizantini, Reggio Calabria 1974, pp. 71-93. Per quanto riguarda il monachesimo italo-greco, essendo il panorama bibliografico molto ampio, si rimanda a PATLAGEAN E., *Ricerche recenti e prospettive sulla storia del monachesimo italo-greco*, in *Santità e potere*, cit., pp. 193-220, e in particolare alle note bibliografiche pp. 213-220, e al volume di FOLLIERI, *La Vita di S. Fantino il Giovane*, cit., Bibliografia pp. X-LIV.

¹² I padri della Chiesa adottarono per i panegirici dei martiri lo schema sofisticato dell'*encomio*, le cui regole passarono poi anche al genere agiografico. La struttura compositiva del *bios* riflette in maniera puntuale la suddivisione dell'ἔγκωμιον in dieci sezioni topiche, descritte da Menandro retore (fine del III secolo) nel suo trattato Περὶ ἐπιδεικτικῶν. Nella prima sezione, il προοίμιον appunto, si esponeva il motivo determinante la trattazione dell'argomento, la difficoltà di farlo e l'importanza del soggetto. ZACCAGNI G., *Il Bios di S. Bartolomeo da Simeri: edizione, traduzione e commento*, tesi di laurea discussa all'Università "La Sapienza" di Roma il 27 marzo 1996, e in corso di stampa per la "Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici".

¹³ *Vita S. Bartholomei Abbatis*, cit., p. 810: « Μεγίστης ὄντως ὠφελείας καὶ πολλοῦ τοῦ κατὰ ψυχὴν κέρδους ἡ τῶν ἀνδρῶν πολιτεία εἰς διήγησιν προτιθεμένη, τοῖς φιλαρετοῖς γίνεται πρόζενος. Διεγέρει γὰρ τὰς ἐκείνων

La forma proemiale racchiude in germe l'intento pedagogico e morale da cui è pervasa l'intera opera: il tono solenne e aulico del preludio vuole ispirare nell'ascoltatore un immediato senso di sacralità, con un effetto retorico ottenuto proponendo figure e valori recuperati dall'antichità, ma rielaborati e adattati alla spiritualità ascetico-monastica¹⁴. Le parole iniziali del *bios*, i cui tratti nitidi delineano un'immagine ben precisa che esige devozione, quasi un'icona in prosa, predispongono così il pubblico ad assumere nell'ascolto l'atteggiamento riservato al culto iconico: riverenza e venerazione. Queste stesse parole ricordano al contempo come il racconto di santità si configuri quale *summa* di ideali cristiani da diffondere e da imitare. Nella tradizione bizantina del resto la compilazione di sinassari, menei e raccolte di miracoli aveva per fine precipuo la trasmissione di un sapere agiografico, e più in generale storico e geografico, che potesse servire all'ideologia politica di uno Stato che fece della religione lo strumento della sua coesione civile¹⁵.

Il pubblico dell'agiografia italo-greca, al pari del pubblico di ogni agiografia, è fatto di lettori diretti e di ascoltatori. Tra i primi, senza dubbio, vanno annoverati gli stessi asceti italo-greci, dotati spesso - sebbene in grado differenziato¹⁶ - di notevole cultura, veri φιλάρετοι desiderosi di perfezionarsi nella vita ascetica fino a seguire la sorte dell'eroe celebrato nel *bios*. In tal caso, il rapporto che si instaurava tra narrazione agiografica e lettore era diretto, e il testo assumeva la funzione di personale strumento di meditazione. Così, fin da giovane, s. Nilo "amava la lettura assidua della vita dei santi Padri del deserto, di Antonio, Saba e Ilarione e degli altri, le cui immagini erano dipinte nella Cattolica, e le leggeva con assai piacere e penetrazione"¹⁷. La suggestione visiva, profusa dagli affreschi della cattedrale di Rossano, si tramutava per il giovane chierico in un forte richiamo alla lettura dei testi, anche agiografici. E non solo alla lettura: tra i codici più frequentemente copiati da Nilo, e dalla sua scuola, compaiono numerose opere agiografico-ascetiche, come la *Historia Lausiaca* di Palladio¹⁸. Che il modello formale sia stato quello bizantino è del resto documentato dagli echi letterari presenti in alcuni tra gli stessi *bioi* italo-greci, per i quali la *Vita di Antonio* o la *Vita di Saba* hanno offerto ampio materiale

ψυχὰς πρὸς τὴν τῶν ἀρετῶν ἐργασίαν, καὶ παντὸς πόνου καὶ δυσχερείας πείθει καταφρονεῖν. Καὶ καθάπερ ἐπὶ τῶν ἀριστεῶν ὁπότε περὶ πολέμων καὶ τροπαίων τις διαλέγεται, ἀντίκα τε αὐτοῖς ἡ ψυχὴ διαθερμαίνεται, καὶ πού καὶ παρατάξεις ἐπιζητεῖ, καὶ πρὸς συμπλοκὴν πολέμων ὀρμᾶ, καὶ ὅσπερ ἂν μᾶλλον τοὺς περὶ τούτων λόγους ἀκουῶσιν ἐπὶ πλείον τε αὐτοῖς ἡ ὀρμὴ αὐξεται, καὶ τοιούτων ἔργων εὐθὺς ὀρέγονται· καὶ οὕτω καὶ ἀρετῆς ἐρῶσαι ψυχαί, ὅταν ἀποστολικούς ἀγῶνας καὶ δρόμους, ἢ μαρτυρικούς ἀθλους, ἢ ὁσίων ἀνδρῶν βίους, καὶ κατὰ τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας ἀσκητικὰ παλαίσματα, ἐκ τινος γυγγραφῆς καταμάθωσιν, ἀνδρικώτατα καὶ αὐταὶ πρὸς τὴν ἐκείνων μίμησιν εὐθὺς διασίσταται, καὶ ἀνολιγῶρως τὰ ἴσα δρᾶν κατεπιγόνται, τῶν ἴσων ἐκεῖνοισι στεφάνων τε, καὶ γερῶν παρὰ τοῦ μεγαλοδώρου Θεοῦ τυχεῖν ὀρεγόμεναι». La traduzione è di ZACCAGNI, *Il Bios di S. Bartolomeo*, cit., p. 68.

¹⁴ Il lessico risente fortemente della tradizione pagana nell'uso di termini appartenenti al campo semantico della guerra (πολέμων καὶ τροπαίων, παρατάξεις, συμπλοκὴ πολέμων, ἀνδρικώτατα) e alla sfera ginnica (ἀγῶνας, ἀθλους, δρόμους, παλαίσματα, ἀσκητικά, ecc.), e che qui acquistano una nuova sfumatura semantica. Ivi, pp. 95-96.

¹⁵ ODORICO P., *L'agiografia tra teorizzazione e pratica culturale*, in "Etudes Balkaniques", Cahiers Pierre Belon, 1 (1994), pp. 53-79, p. 74.

¹⁶ Cfr. quanto si dirà più avanti sul grado di istruzione personale dei monaci italo-greci.

¹⁷ *Vita di S. Nilo*, cit., p. 48: « ἡγάπα γὰρ αἰεὶ τοὺς τῶν ἀγίων πατέρων βίους ἐκ νεότητος αὐτοῦ, φημί δὲ Ἀντονίου καὶ Σάβα καὶ Ἰλαρίωνος καὶ τῶν λοιπῶν τῶν γεγραμμένων ἐν τῇ αὐτῇ Καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ· καὶ μετὰ πολλοῦ πόθου καὶ συνέσεως αὐτοῦ αἰεὶ διεξήρχετο ». Tra le opere conosciute e copiate da s. Nilo vi erano il *Pratum Spirituale* di Giovanni Mosco, raccolta di racconti sulle virtù e i miracoli dei monaci, la *Religiosa Historia* di Teodoro e la *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco. E' stato osservato come dalla conversazione avuta da s. Nilo con i monaci benedettini di Monte Cassino durante la visita del 984, emerge una conoscenza di opere agiografiche occidentali quali la *Vita* di s. Ambrogio di Milano, scritta dal contemporaneo Paolino di Milano, e la *Vita* di s. Silvestro, ambedue tradotte in greco prima del IX secolo sicché s. Nilo avrebbe potuto leggerle tanto in greco quanto in latino, lingua da lui parlata molto bene. Cfr. FALKENHAUSEN V. V., *La Vita di S. Nilo come fonte storica*, in *Atti del Congresso Internazionale su S. Nilo di Rossano*, Rossano-Grottaferrata 1989, pp. 271-306, p. 301.

¹⁸ Il testo di quest'opera è conservato nel Crypt. B. β, codice autografo di Nilo. Sulle opere copiate da Nilo e dalla sua scuola anche nei secoli successivi cfr. due contributi contenuti nel volume degli *Atti del Congresso Internazionale su S. Nilo*, cit.,: AGATI M. L., *Gli interessi culturali di S. Nilo e della sua scuola*, alle pp. 217-232 e LUCA' S., *Attività scrittoria e culturale a Rossano: da S. Nilo a S. Bartolomeo da Simeri*, alle pp. 25-74.

compositivo¹⁹. Quanta diffusione abbia avuto invece in ambiente laico la conoscenza diretta di tale produzione, a tutt'ora non è dato sapere con certezza, sebbene si possa supporre un'interpenetrazione tra sfera religiosa e sfera laica. "Non si può escludere - suggerisce Guglielmo Cavallo - che qualche libro per studio o lettura, sia stato trascritto o abbia avuto una limitata circolazione anche al di fuori delle ristrette cerchie di religiosi", raggiungendo qualche burocrate o qualche altro funzionario²⁰. Vista la scarsità di fonti di cui si dispone, è davvero difficile sostenere valide ipotesi sul grado di alfabetizzazione in ambiente non monastico in questo periodo e in queste regioni. L'impressione generale è che uomini in minimo grado acculturati non dovevano esser molti nell'Italia bizantina, dove lo stesso alfabetismo costituiva un privilegio piuttosto raro. Al pubblico dei monaci ossia al "sacro collegio"²¹ o alla "santa adunanza riunita da Dio"²² si rivolge espressamente l'agiografo nel prologo. E tali definizioni includono non solo i monaci del monastero dedicato al santo commemorato nel *bios*, ma anche quelli appartenenti ad altri cenobi; a tutti coloro insomma che nel protagonista del racconto riconoscevano un esempio costante di perfezione a cui ispirarsi. In questo rapporto di riferimento, e in un certo senso di sublimazione, vi era una collettiva identificazione dell'ordine monastico con il proprio santo-fondatore, la cui celebrazione diventava così, per l'intera congregazione, un momento altissimo di unità. Durante tale commemorazione, che avveniva nel cosiddetto *dies natalis*²³, si soleva leggere pubblicamente il *bios* allo scopo di sancire la motivazione della festività e celebrarne l'utilità. I sinassari inoltre venivano letti in chiesa durante l'ufficio religioso, tra la sesta e la settima ode del canone²⁴. Non è difficile comprendere allora la vastità dell'uditorio che si radunava in tali occasioni, appuntamenti consueti per la vita delle popolazioni gravitanti attorno a una chiesa o a un monastero. Ed è anche a loro dunque che la lettura era diretta, alla comunità dei fedeli, agli abitanti dei paesi e delle campagne, e inoltre ai pellegrini venuti da lontano²⁵, alle persone già beneficate dal santo in vita o che di lui avevano sentito parlare:

Voi, popolo di Dio, gente santa, regali sacerdoti, quanti di voi siete cittadini, e quanti paesani, quanti quest'uomo avete veduto con i vostri occhi e quanti avete conosciuto per fama, ascoltate il mio discorso su di lui e nessuno dubiti dei fatti da me narrati²⁶.

Religiosi e laici sono invitati all'ascolto e citati dall'agiografo a conferma della veridicità della narrazione. Come per un proclama l'autore designa i singoli destinatari della lettura convocandoli intorno a sé solennemente. Contadini, pastori, cittadini dei borghi e dei castelli, sacerdoti ed esponenti dell'alto clero, ma anche notabili delle élites cittadine e alti funzionari civili e militari: a

¹⁹ Il testo agiografico più conosciuto dai monaci italo-greci era la *Vita di Antonio* scritta da Atanasio. Cfr. ROSSI-TAIBBI, *Vita di Sant'Elia il Giovane*, cit., Introduzione, p. XXII: da un esame comparativo svolto dall'autore tra la *Vita* di s. Elia il Giovane e quella di s. Antonio, risulta che il testo di Atanasio fu tenuto costantemente presente dall'agiografo del santo siciliano. Luoghi paralleli sono stati riscontrati anche con la *Vita di Eutimio* e la *Vita di Saba*, entrambe opere di Cirillo di Scitopoli. Forte influenza dell'agiografia bizantina si riscontra anche nella *Vita di S. Nilo*: cfr. CAPONE CIOLLARO M., *La cultura letteraria sacra dell'autore della 'Vita Nili'*, in *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo*, cit., pp. 477-501. Sulla cultura nei monasteri italo-greci e sulle conoscenze specifiche degli agiografi, cfr. BORSARI S., *Sulla cultura letteraria nei monasteri bizantini d'Italia*, in "Archivio Storico per la Calabria e la Lucania", 13 (1949), pp. 139-146; GARZYA A., *Lingua e cultura nell'agiografia italo-greca*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Padova 1973, pp. 1180-1184.

²⁰ CAVALLO G., *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, in AA.VV., *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, pp. 496-612, p. 539.

²¹ *Vita S. Elia Spaeleotae*, cit., p. 848: « ὦ ἱερὸν σύστημα καὶ θεοσύλλεκτον ἄθροισμα ».

²² *Vita S. Bartholomei Abbatis*, cit., p. 810: « ὦ ἱερὰ καὶ θεοσύλλεκτοσ ἄθροισις ».

²³ Cfr. DELEHAYE H., *Les origines du culte des martyrs*, (Subsidia Hagiographica, 20), Bruxelles 1933, pp. 35-36.

²⁴ ODORICO, *L'agiografia*, cit., p. 74.

²⁵ Cfr. MALAMUT E., *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, in particolare il capitolo VI: *Visites des pèlerins et des fideles*.

²⁶ *Vita di S. Elia il Giovane*, cit., p. 4: « Ὑμεῖς δέ, ὁ τοῦ Θεοῦ λαός, τὸ ἅγιον ἔθνος, τὸ βασιλεῖον ἱεράτευμα, ὅσοι τε ἀστικοὶ καὶ ὅσοι ἐγχώριοι, ὅσοι τοῦτον ὀφθαλμοῖς ἑώραχατε καὶ ὅσοι ἀκοῇ παρελήφατε, δεῦρασθε τὸν περὶ ἐκείνου λόγον, καὶ μηδεὶς ἀπιστεῖτω τοῖς ἐρημένοισι ».

tutti costoro, senza alcuna distinzione di rango o di condizione, si rivolgono gli agiografi poiché "il loro scopo è inculcare nella società intera la venerazione del gruppo monacale e, localmente, del monastero; e in effetti, per un verso o per un altro, è la società intera che ha a che fare con loro"²⁷. L'interrelazione tra possesso di un *bios* e prestigio di un monastero o di una chiesa si realizzava attraverso la grande risonanza data dal racconto ai poteri del santo, giacché di qui l'istituzione monastica o ecclesiastica traeva simbolica giustificazione per il proprio potere sui fedeli²⁸. La connessione tra potere e prestigio era dunque duplice. Da una parte il potere, esercitato dal santo sulla società grazie a una straordinaria personalità e alla capacità di compiere miracoli per divina concessione, continuava anche dopo la sua morte a esplicitarsi in virtù della narrazione agiografica e per mezzo dell'istituzione da lui fondata; d'altra parte, dopo il decesso del santo, erede di quel potere miracoloso diveniva il monastero, custode dinanzi ai fedeli di oggetti venerabili e altrettanto capaci di virtù taumaturgiche. Enorme era infatti il prestigio che derivava a un monastero dal possesso della tomba o di qualche reliquia del suo fondatore, privilegio su cui si giocava la fortuna stessa della congregazione. Non a caso la letteratura agiografica è ricchissima di episodi favolosi sul furto e sulla traslazione di reliquie, episodi narrati talvolta con un vero gusto per l'elemento avventuroso.

Un intricato rincorrersi di notturne azioni furtive accompagna ad esempio la definitiva sistemazione delle reliquie di s. Vitale²⁹. Rubate dapprima da alcuni monaci del monastero di Rapolla (Lucania) che a quel tempo le custodiva, furono portate nel borgo di Guardia da cui cominciarono a operare miracoli. Il vescovo di Turri, sede episcopale più vicina, tentò allora di impossessarsene, intenzionato com'era a elevare il santo a patrono della sua città minacciata dai Saraceni: solo al secondo tentativo l'irremovibile sarcofago si aprì scoprendo il corpo ancora intatto nell'atto di benedire. Intervenne poi un tracotante signore, il conte Tuscanio che, strappatele con forza ai cittadini di Turri, le pose in una chiesa ad Armento. Il lunghissimo episodio della triplice traslazione è quasi la ricostruzione di un culto e ancor più ne è la giustificazione: Rapolla, Guardia, Turri e Armento, i borghi rivali i cui monasteri si contendevano il possesso delle reliquie, forse ancora al tempo dell'agiografo rivendicavano il loro diritto di essere la sede del culto di s. Vitale.

La narrazione agiografica interveniva a sistemare organicamente le vicende precedenti alla definitiva collocazione delle reliquie, organizzando i fatti in modo logico e consequenziale così da renderli accettabili. E in effetti il racconto è ricco di particolari significativi quali la visione onirica del monaco a cui il santo ingiunge la profanazione del sepolcro di Rapolla, azione di per sé empia, ma legittimata nella narrazione dalla stessa volontà del santo e dal miracolo del corpo trovato incorrotto. Durante una successiva apparizione, s. Vitale con parole consolatorie inviterà i cittadini di Turri a rassegnarsi per il furto delle reliquie compiuto con prepotenza dal conte Tuscanio, attribuendo l'accaduto a un'ineffabile disposizione divina. In tal caso la giustificazione si rendeva ancor più necessaria data la straordinaria partecipazione popolare all'avvenimento: le donne di Turri accortesi del furto, in preda alla disperazione, erano accorse in chiesa per aggredire il sacrestano ritenuto responsabile di aver permesso il sacrilegio; poi, battendosi il petto, si erano abbandonate a un interminabile pianto, lamentando di aver subito una tale ingiustizia proprio dal loro signore! Gli uomini, "di ritorno dalla mietitura nei campi"³⁰, messi al corrente dell'accaduto, volevano addirittura insorgere contro l'arrogante dominatore prima di rassegnarsi a sopportare l'enorme mestizia. L'accorata reazione degli abitanti del villaggio dinanzi al furto delle sacre reliquie è un elemento narrativo perfetto per completare l'atmosfera fiabesca creatasi attorno alla vicenda³¹. E pur tuttavia, proprio nel modo in cui questa risposta collettiva è descritta, si evidenzia l'atteggiamento di disinvolta familiarità che connotava il rapporto tra fedeli e santi italo-greci. La

²⁷ PATLAGEAN E., *Antica agiografia bizantina e storia sociale*, in *Santità e Potere*, cit., pp. 21-45, p. 23. Le raccolte spirituali invece, rispetto all'agiografia, sembrano destinate a un pubblico più omogeneo composto quasi esclusivamente da monaci e da persone che conducono vita ascetica.

²⁸ PATLAGEAN, *Santità e potere*, cit., pp. 98-99.

²⁹ *Vita S. Vitalis abbatis*, cit., pp. 32-35.

³⁰ Ivi, p. 35: "Viri autem ab opere messorio redeuntes".

³¹ Sul rapporto tra fiaba e agiografia italogreca, cfr. le osservazioni di GUIDORIZZI G., *Motivi fiabeschi nell'agiografia bizantina*, in *Atti del Congresso Nazionale di Studi Bizantini e Neogreci*, Galatina 1983, pp. 457-467.

matrice popolare e l'origine locale della devozione per questi santi potrebbero essere state alla base di quel "particolarismo agiografico ed eortologico"³² che ha caratterizzato il culto stesso.

La devozione popolare assegnava al santo locale un ruolo di centralità sociale e gli affidava, in un certo senso, una missione rappresentativa. Per rendersene degno, l'asceta, da parte sua, doveva corrispondere con certe virtù, innate ma soprattutto acquisite attraverso un faticoso cammino.

Acquisizione del potere da parte del santo

Nascita ed educazione del santo sono sezioni compositive del *bios*³³ su cui gli agiografi dei secoli XI e XII insistono con evidenza; scelta non casuale, qualora si osservi la connessione tra il contenuto simbolico di questi due motivi e i mutamenti sociali coevi alla stesura delle *Vite*. E' un momento in cui la cultura bizantina si riappropria dei valori del *ghenos* e della *paideia*, entrambi prerogative dell'aristocrazia già nell'antichità e segni inconfondibili della classe dirigente nel tardo impero. Anche il mondo monastico, che in passato aveva formulato valori propri antitetici alla cultura tradizionale presentandosi come ideale di vita rinunciatario della *paideia*, riscopre ora i vantaggi di una buona educazione, seppure basata perlopiù sui testi sacri. D'altra parte, come per un duplice travaso, nel mondo laico questi stessi valori riacquistano tanta più forza quanto più l'aristocrazia, grazie all'elaborazione di un codice di ideali esclusivo, si delinea quale gruppo egemone che riesce ad estendere le sue reti di parentela attorno al trono imperiale e attorno ai vertici della carriera monastica. Emerge allora un tipo di santità aristocratica, dove "santità e lignaggio si ornano a vicenda"³⁴.

Se i santi di Bisanzio potevano vantare in generale il legame di sangue con la famiglia o con l'*entourage* imperiale, per i monaci italo-greci si trattava, in alcuni casi, di discendenza aristocratica di ambito più modesto, sebbene non meno influente, visto il crescente sviluppo dei ceti nobiliari anche a livello locale. Quasi mai gli agiografi italo-greci svelano il nome della famiglia a cui appartiene il santo, limitandosi a tramandare il nome di battesimo dei genitori, ai quali sono attribuite perlopiù generiche espressioni di eccellenza. "Grandi, eccelsi e splendenti di vera nobiltà"³⁵ erano i genitori di s. Bartolomeo da Simeri, "illustri ricchi e devoti"³⁶ quelli di s. Vitale, "nobilissimi e ricchissimi"³⁷ quelli di s. Luca da Demenna. S. Giovanni Teriste aveva distribuito ai poveri tutti i suoi averi, un palazzo e i tesori ricevuti in eredità dal padre, che era arconte del borgo di Cursano in territorio di Stilo³⁸. La famiglia di s. Elia il Giovane è invece nominata dall'agiografo: si tratta dei Rachiti, cognome la cui esistenza è attestata in Sicilia almeno per il secolo XIII³⁹. Un'antichissima tradizione rossanese vorrebbe s. Nilo, la cui discendenza nobile nel *bios* non è specificata, discendente dei Maleïnoi⁴⁰, illustrissima famiglia originaria di Bisanzio della quale

³² FOLLIERI, *I santi della Calabria*, cit., p. 84.

³³ Nello schema di Menandro corrispondono alla terza e alla settima sezione e cioè, rispettivamente, γένος e παιδεία.

³⁴ PATLAGEAN, *Santità e potere*, cit., p. 13. Molti santi bizantini del IX e X secolo avevano rapporti di parentela più o meno diretta con le maggiori famiglie aristocratiche dell'*entourage* imperiale; in mancanza di un legame di sangue, anche un vincolo acquisito con matrimoni, battesimi e amicizie contrattuali poteva assicurare a santi e a sante una posizione nella fitta rete di parentele che caratterizzava la struttura sociale dell'aristocrazia bizantina a quell'epoca. Il grado di parentela con famiglie illustri era sempre indicato nei racconti agiografici, così da mostrare, da una parte, le referenze nobiliari del santo e, dall'altra, la glorificazione dell'intera famiglia attraverso la menzione di esse in un racconto di santità. L'autrice parla di "agiografia familiare" a proposito di alcuni esempi quali la *Vita di Michele Maleinos*, che inizia con un magnifico elogio del lignaggio del santo, cognato di Bardas Foca e zio dell'imperatore Niceforo II.

³⁵ *Vita S. Bartholomei Abbatis*, cit., p. 811: « Πατέρες δὲ αὐτῶ γέγονασι μεγάλοι καὶ ὑψελοί, καὶ λαμπροὶ τὴν ὄντως εὐγένειαν ».

³⁶ *Vita S. Vitalis Abbatis*, cit., p. 27: "Parentes eius genere clari, substantia splendidi, fide devoti".

³⁷ *Vita S. Lucae Abbatis*, cit., p. 337: "Parentes genere nobilissimi et in seculo ditissimi".

³⁸ *Vita di S. Giovanni Terista*, cit., p. 136, 143.

³⁹ *Vita di Sant'Elia il Giovane*, cit., Commentario pp. 130-131: il cognome Ῥαχίτες figura in due diplomi, del 1217 e del 1245.

⁴⁰ I Maleïnoi erano una delle famiglie più ragguardevoli dell'aristocrazia calabrese, attestata a Rossano e a Stilo per i secoli XI e XII. Ad essa apparteneva il protospatario Gregorio di cui parla la stessa *Vita di S. Nilo*, a p. 103, dove si dice che questo personaggio, provocata l'ira del *magistros* Niceforo forse perché coinvolto in una rivolta, si sarebbe salvato

rimane ricordo in un cognome tuttora molto diffuso in Calabria. In controtendenza, tuttavia, s. Filareto era figlio di un agricoltore che non aveva accettato di buon grado la scelta di entrare in monastero da parte di quell'unico figlio, solo aiuto nel duro lavoro dei campi⁴¹; e s. Leoluca adolescente si occupava del gregge del padre: "hoc instar David", scrive l'agiografo esaltando il mestiere di pastore⁴².

Grazie a una buona formazione di studi, acquisita in giovane età, il santo poteva comunicare con discepoli di elevata condizione sociale. E' difficilmente concepibile infatti che un membro dell'aristocrazia nella guida del suo cammino spirituale si affidasse a un umile illetterato⁴³. La consapevolezza che il desiderio di apprendere fosse un dono divino da coltivare sembra riflettersi nelle parole usate dagli agiografi per descrivere, talvolta, le qualità intellettive del monaco. In s. Filareto "un'indole insigne per ingegno e virtù concorrevano straordinariamente a farlo eccellere in qualsiasi attività"⁴⁴. Per il fervore nell'apprendere i passi scritturali e la sete di conoscenza s. Bartolomeo Iuniore si distinse subito fra gli oltre sessanta discepoli di s. Nilo, di cui ben presto divenne l'allievo prediletto⁴⁵. Il *topos* della naturale inclinazione per gli studi, applicato all'ambito monastico italo-greco, tramanda un'oggettiva e reale predisposizione verso lo studio dei testi sacri e - seppure in minor quantità - profani, da parte di questi monaci, che seppero coltivare con ardente impegno la lettura e la scrittura dei testi. Per quanto il loro livello culturale non possa essere considerato omogeneo, variando a seconda delle singole personalità e anche a seconda dell'epoca⁴⁶, il patrimonio che essi hanno tramandato attraverso centinaia di codici è prova sufficiente della loro fervente attività.

Saggezza precoce e capacità di prevedere eventi futuri si manifestano nei santi italo-greci fin dal periodo infantile e adolescenziale. La veggenza esercitata dal santo durante il corso della sua vita, altro *topos* frequente nella letteratura agiografica bizantina dal secolo X in poi, può esser letta come la configurazione di un primo manifesto segno di potere perché traspone, nella santità, l'autorità del padre spirituale, figura chiave dei rapporti tra Chiesa e laicato in quest'epoca⁴⁷. All'età di dodici anni s. Elia il Giovane predisse agli abitanti del suo paese una strage di cittadini, specificando anche i nomi delle future vittime, strage compiutasi in realtà tre giorni dopo la previsione⁴⁸. Grande era il carisma che derivava al santo dalla premonizione, capacità che richiamava l'attenzione di principi e potenti. I monaci dovevano averne coscienza se l'agiografo di

grazie all'intervento del santo. E' stata proposta l'ipotesi che i Maleinoi calabresi fossero un ramo della potentissima famiglia omonima bizantina, originaria della Cappadocia e imparentata con l'imperatore Niceforo II Foca. Ma sembra più verosimile che si tratti di un caso di mera omonimia senza alcun legame di parentela tra i Maleinos di Calabria e quelli di Cappadocia. Cfr. FALKENHAUSEN V. V., *A Provincial Aristocracy: the Byzantine Provinces in Southern Italy (9th-11th Century)*, in M. ANGOLD, *The Byzantine Aristocracy*, BAR International Series, 221 (1984), pp. 211-235. Sulla famiglia dei Maleinoi a Bisanzio cfr. MORRIS R., *The Powerful and the Poor in Tenth-Century Byzantium: Law and Reality*, in "Past and Present", 73 (1976), pp. 16 sgg.

⁴¹ *Vita S. Philareti Monachi*, cit., p. 606.

⁴² *Vita S. Leonis Lucae Abbatis*, cit., p. 99.

⁴³ MORRIS, *The Political Saint*, cit., p. 45.

⁴⁴ *Vita S. Philareti Monachi*, cit., p. 605: "cum et praeclara ingeniis indoles, et virtus mirum in modum ad quodvis praestandum in eo concurrerent".

⁴⁵ *Il Bios di S. Bartolomeo Iuniore*, cit., p. 31.

⁴⁶ Cfr. PERTUSI, *Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco dell'Italia meridionale, in L'eremitismo in Occidente nei secoli X e XI*, (Atti della seconda settimana internazionale di studio, Mendola 30 agosto - 6 settembre 1962), Milano 1965, pp. 383-417. L'autore distingue tra monaci "assolutamente illitterati" quali s. Leoluca da Corleone, s. Filareto, s. Nicodemo e s. Giovanni Teriste; monaci "discretamente istruiti" come s. Elia il Giovane, s. Elia Speleota, s. Saba, s. Vitale, s. Luca da Demenna, s. Luca vescovo di Isola; "monaci colti" come s. Nilo, s. Cipriano, s. Bartolomeo Iuniore e s. Bartolomeo da Simeri. Pertusi precisa che per monaci "discretamente istruiti" intende coloro che nella fanciullezza ricevettero un'istruzione religiosa applicandosi allo studio delle Sacre Scritture e dell'innologia. I monaci colti invece avevano conoscenza anche di opere di patristica e di ascetica. Su questo punto cfr. anche CAVALLO, *La cultura italo-greca*, cit., p. 539.

⁴⁷ PATLAGEAN, *Santità e potere*, cit., p. 12.

⁴⁸ *Vita di Sant'Elia il Giovane*, cit., p. 8.

s. Bartolomeo da Simeri scrive che il santo, pur essendo arricchito della grazia della profezia, preferiva non avvalersene "a causa della sua straordinaria modestia e umiltà"⁴⁹.

Concluso il periodo adolescenziale, il santo abbandona la famiglia per intraprendere la fase dell'isolamento ascetico, momento cruciale dell'esperienza mistica. Se lo spazio di conquista per lo *holy man* dell'antichità e per l'asceta bizantino era il deserto⁵⁰, luogo antagonista per eccellenza della cultura cittadina, nell'agiografia italo-greca il ruolo del deserto è svolto dalle montagne, dai luoghi impervi e inaccessibili della Calabria, freddi, insicuri e accuratamente evitati dal consorzio umano. In questo caso il *topos* agiografico non solo è adattato a una diversa situazione geografica, ma riflette anche la concreta esigenza dei tempi di sfuggire alle incursioni saracene. Nella solitudine l'asceta gareggia con se stesso, rinunciando a ogni genere di necessità, così da conquistare la "libertà dai bisogni comuni"⁵¹, secondo gli insegnamenti di Giovanni Climaco, uno dei maestri della spiritualità monastica orientale che aveva affermato: "monaco significa violenza continua alla natura e custodia indefessa dei sensi (...) segregazione significa avversione spontanea alle brame terrene e rinnegamento della natura per l'acquisto dei beni sopra natura"⁵². Della natura l'asceta arriva a sfidare i limiti, e a superarli, operando il miracolo, azione che di per sé sfugge a ogni legge fisica e razionale.

Non diversamente dai loro confratelli orientali, gli asceti italo-greci sopportavano un rigido regime di privazioni. S. Elia Speleota e il suo compagno Arsenio si esercitavano in "digiuni non comuni"⁵³ e se Arsenio riusciva a non cibarsi per una settimana, Elia, più giovane e robusto, arrivava a digiunare per dieci giorni, fino a quando grandi cavità gli scavavano il volto. Quando il freddo si inaspriva sulle montagne dove s. Bartolomeo da Simeri andava in ritiro, egli non accendeva neppure il fuoco, "unico sollievo alla vita eremitica e montana"⁵⁴. S. Vitale passava notti intere immerso fino al mento in un gelido laghetto che in seguito fu detto "lago di S. Vitale"⁵⁵. In questa dichiarata sfida alla natura selvaggia rientrava il rifiuto delle cure corporali, considerate un valore della cultura mondana nonché una sua prerogativa. Nella *Vita* di s. Giovanni Terista si narra che un nobile, di ritorno dalla caccia, vedendo il santo in una spelonca ove era dell'acqua e credendo erroneamente che si stesse lavando, esclamò scandalizzato: "Vedete cosa fanno questi monaci? Si lavano per sembrare più freschi al mondo"⁵⁶. Detto questo, fu subito colpito da un fuoco che gli divorava che le viscere, da cui guarì bevendo proprio quell'acqua, presso cui il santo era solito pregare. L'igiene personale di s. Nilo consisteva nell'appendere una volta all'anno il sacco di pelle di capra, suo abituale indumento, sopra un cespuglio in cui v'era un grande formicaio: il sacco si purificava dai fastidiosi vermi che venivano divorati e "giustamente puniti dalle formiche per il tormento recato a quel Giusto"⁵⁷.

Fedele al modello agiografico bizantino, la parte iniziale del *bios* termina con il compimento di un prodigio o di un miracolo, prima manifestazione del consenso divino alla posizione acquisita dal santo. Nel luogo dove s. Bartolomeo da Simeri era solito pregare fu vista una colonna di fuoco e da quel momento Dio lo rese manifesto e "in tal modo lo fece visibile a coloro ai quali era rimasto

⁴⁹ *Vita S. Bartholomei Abbatis*, cit., p. 814: « οὐκ ἠβούλετο δεῖ δι' ὑπερβολὴν μετριοφροσύνης καὶ ταπεινότητος ».

⁵⁰ Cfr. BROWN, *The Rise and the Function of the Holy Man*, cit., passim; PATLAGEAN, *Santità e potere*, cit., p. 8; MALAMUT, *Sur la route*, cit., pp. 102-105.

⁵¹ BROWNING, *The 'Low Level' Saint' Lives in the Early Byzantine World*, in *The Byzantine Saint*, cit., pp. 117-127, p. 118.

⁵² GIOVANNI CLIMACO, *Scala Paradisi*, I, 2.

⁵³ *Vita S. Eliae Speleotae*, cit., p. 855: "jejunii non vulgaribus".

⁵⁴ *Vita S. Bartholomei Abbatis*, cit., p. 813: « ὅπερ μέγιστόν ἐστιν εἰς παραμυθίαν τοῖς τὸν ἔρημικὸν βίον ἀσπαζομένοις καὶ ὄρειον ».

⁵⁵ *Vita S. Vitalis Abbatis*, cit., p. 28. Questo laghetto, come racconta lo stesso *bios*, era alimentato dall'acqua di una fonte sgorgata miracolosamente ad opera del Signore per il suo servo Vitale e per questo motivo - evidentemente ancora al tempo dell'agiografo - si chiamava Lago di S. Vitale. La menzione sembra una sorta di spiegazione etiologica di un toponimo, inserita in un preciso punto della narrazione forse per conferire maggiore credibilità a un fatto tanto incredibile.

⁵⁶ *Vita di S. Giovanni Terista*, cit., p. 146: « Ἴδετε τὶ ποιοῦσιν οὗτοι οἱ μοναχοὶ; λούονται ὅπως ὄψαι ὡραῖοι φανῶσι τῷ κόσμῳ ».

⁵⁷ *Vita di S. Nilo*, cit., p. 65: « δίκην ἐισπραττομένων παρὰ τῶν μυρμηκῶν δι' ὧν ἠνώχλησαν τῷ Δικαίῳ ».

ignoto⁵⁸. In aiuto di s. Elia Speleota, aggredito mentre si recava a Roma da alcuni pastori, intervenne Dio pietrificando le mani dei malvagi⁵⁹. Talvolta il momento del ritorno tra gli uomini è determinato dall'esigenza di fondare un monastero, fondazione spesso giustificata da un'apparizione mistica a conferma della raggiunta paradigmaticità da parte dell'asceta. Una notte la Vergine apparendo a s. Bartolomeo da Simeri gli raccomandò di abbandonare la solitudine e di fondare una scuola per le anime per rendere attraverso se stesso molti uomini degni della salvezza eterna⁶⁰. Di ritorno da Corfù, Elia il Giovane pervenne in Calabria in un luogo rivelatogli in sogno quando era ad Antiochia e qui, nelle Saline, egli fondò col discepolo Daniele "l'ascetica palestra"⁶¹. Fu l'arcangelo Michele, eccelso principe delle milizie celesti, a guidare s. Cristoforo nel luogo $\tau\omicron\upsilon\kappa\tau\acute{\iota}\sigma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$, per edificare un tempio e più tardi a incitarlo a farsi monaco, lasciando moglie e figli destinati anch'essi da Dio alla vita monastica⁶².

Piena approvazione dunque alle scelte dell'uomo obbediente, giacché il santo è innanzitutto strumento della volontà divina. I poteri miracolosi che d'ora in poi acquisterà, meritati con l'ascesi e l'obbedienza, lo renderanno guaritore e taumaturgo; le sue capacità intellettuali e l'autorevolezza del suo ruolo lo faranno pienamente partecipe degli eventi del suo tempo.

Santi e potenti

Amicizia o avversione, fiducia e antagonismo caratterizzavano i rapporti tra santi italo-greci e ἄρχοντες, ossia "quei membri della società provinciale che detenevano il potere secolare nelle province bizantine dell'Italia meridionale"⁶³. Costoro costituivano una classe che, lungi dall'essere omogenea, era composta essenzialmente da tre figure di potere: alti funzionari militari e civili inviati da Costantinopoli (strateghi, catepani, giudici imperiali, ecc.), esponenti delle élites locali, nobili rampolli delle famiglie longobarde che dominavano i principati adiacenti ai territori bizantini dell'Italia meridionale.

La presenza in testi agiografici prodotti in aree provinciali di personaggi che simboleggiano l'autorità secolare assume un significato storicamente rilevante: oltre che enfatizzare la santità dell'asceta, attraverso la legittimazione sociale di un illustre consenso, questo *topos* costituisce un richiamo figurato alla centralità dello Stato, in un momento in cui nelle zone periferiche dell'impero comincia a vacillare il senso di appartenenza a un centro politico unitario. Forse per questo motivo l'incontro con un rappresentante della gerarchia militare è un elemento narrativo gradito all'agiografia italo-greca dei secoli X-XII, tanto quanto ad altre produzioni agiografiche provinciali dello stesso periodo⁶⁴.

Un po' diversa è la ragione per cui tanto spesso si racconta l'arrivo al monastero di principi e di nobili. Questo luogo narrativo è infatti ricco di implicazioni legate non solo alla necessità degli agiografi di dare lustro al racconto ma anche alla mentalità aristocratica bizantina e in special modo al ben noto desiderio dei nobili di promuovere attività che comportassero ricompense spirituali, prima fra tutte il patrocinio e il finanziamento di comunità monastiche⁶⁵. Tra aristocrazia e santità monastica nascevano così diverse forme di connessione di cui una, ben documentata nel genere agiografico, era la visita di aristocratici nei monasteri o nel luogo dove i santi dimoravano, per consultarli o confidarsi. Tale tipo di connessione figurata, nel *bios* e nella realtà ha una doppia valenza. Ai fini del linguaggio narrativo la descrizione della visita dei nobili al

⁵⁸ *Vita S. Bartholomei Abbatis*, cit., 814: « καὶ δῆλον τοῖς ἀγνοῦσι τόνδε τὸν τρόπον καθίστησιν ».

⁵⁹ *Vita S. Eliae Speleotae*, cit., pp. 852-853.

⁶⁰ *Vita S. Bartholomei Abbatis*, cit., p. 817.

⁶¹ *Vita di Sant'Elia il Giovane*, cit., p. 44: « τὴν ἀσκητικὴν παλαίστραν ἐπήξαντο ».

⁶² *Historia et Laudes SS. Sabae et Macarii Iuniorum*, cit., p. 73.

⁶³ FALKENHAUSEN, *A provincial aristocracy*, cit., p. 211. L'autrice in nota (p. 226 n. 1) ricollega la scelta del termine *archontes* a due testimonianze: una lettera del patriarca Nicola Mistico del 921 (Nicholas I Patriarch of Constantinople, *Letters*, ed. and trans. by R.J.H. JENKINS and L.G. WESTERINK, Washington D.C. 1973, n° 85) e un atto del 1050 (F. TRINCERA, *Syllabus Graecarum membranarum*, Napoli 1985, n° 37) dove il termine indica genericamente gli uomini di potere laici, contrapposti agli ecclesiastici e al resto della popolazione.

⁶⁴ Cfr. ad esempio alcune *Vite* di santi della Grecia: FALKENHAUSEN, *A provincial Aristocracy*, cit., p. 227 n. 13.

⁶⁵ MORRIS, *The Byzantine Aristocracy*, cit., p. 113.

santo, introdotta con il pretesto dell'irradiazione della fama dell'asceta oltre ogni barriera geografica e sociale, diventa un espediente per conferire maggiore risonanza alla diffusione del culto. Su tali descrizioni infatti gli agiografi indulgono così volentieri e con tale ricchezza di particolari da indurre a credere che la menzione di nomi eminenti costituisse un elemento qualificante sia per il successo del *bios* sia per la reputazione del santo. D'altro canto resta vero altresì il fatto che i nobili chiedevano e ottenevano realmente dai monaci protezione, consiglio e forse anche quelle informazioni, per loro tanto preziose, su situazioni patrimoniali, politiche e diplomatiche. In tal modo si esplicava la funzione sociale della santità monastica ai livelli più alti, la stessa funzione che, trasposta in un ambito socialmente più modesto, si traduceva in parole di conforto per la comunità afflitta da ogni genere di calamità naturali o di malattia. Del resto, proprio come i loro fratelli più umili, anche i nobili erano mossi da una reale devozione verso i monaci da cui erano, in modo diverso, altrettanto beneficiati. Non è mai superfluo ricordare che ogni atto attinente al sacro nel mondo bizantino deve essere interpretato nel rispetto della nozione di inscindibilità dalla fede.

Consigli, notizie e mediazione erano dunque le risposte del santo a chi lo interpellava con fiducia, ma parole di sfida e tremendi anatemi colpivano chi tentava di ingannarlo con scaltrezza giacché il suo consiglio:

era come il consiglio di Dio, ripieno d'ogni sapienza e d'ogni vantaggio: messo in pratica, conduceva a sicuro esito buono; rifiutato, apportava pericolo all'anima e nocimento al corpo⁶⁶.

In entrambi i casi, ai fini della rappresentazione agiografica l'esito è il medesimo: l'ammissione, da parte del ragguardevole personaggio che si avvicina all'asceta, di un potere più alto e più autorevole, il potere della santità.

Una delle forme di aiuto più frequentemente richieste dalla nobiltà bizantina al mondo monastico era l'intercessione della preghiera. Ben noto è il compito, a cui spesso assolvevano i monaci, di dispensare preghiere per l'imperatore in tempo di pace⁶⁷. Oltre che verso Dio però, il monaco poteva intercedere anche presso uomini potenti sia a favore degli umili sia a favore di altri potenti. L'intercessione si configurava allora come una vera opera di mediazione tra categorie di potere terreno, quali principi, sultani o capi militari. S. Bartolomeo il Giovane, egumeno di Grottaferrata, ebbe ai suoi piedi, in atto di supplica, i familiari disperati del duca di Gaeta, Adenolfo, prigioniero del principe di Salerno. Commosso dalle lacrime e dalle insistenti preghiere dei parenti del duca, il monaco intraprese un faticoso viaggio da Grottaferrata a Salerno per chiedere clemenza al principe che nel frattempo, ricevuta notizia di quella visita, andò incontro ossequiosamente al santo con una gran moltitudine di popolo. L'agiografo riferisce che, grazie alla mediazione del santo, il duca di Gaeta non solo fu liberato ma "ricevette dal principe la signoria su un altro dominio"⁶⁸. Tale dominio altro non era che il ducato di Gaeta stesso, usurpato da Adenolfo d'Aquino a Guaimario di Salerno, il quale per contro aveva spodestato e imprigionato il contendente. Secondo il *bios*, il principe Guaimario, dopo aver liberato dalla prigionia l'usurpatore, gli avrebbe concesso e legittimato il possesso del ducato di Gaeta, causa di discordia. Mediatore in occasione di rapimenti fu anche s. Saba che negli ultimi anni della vita dovette recarsi a Roma per ottenere dall'imperatore

⁶⁶ *Vita di S. Nilo*, cit., p. 117: « ἦν γὰρ ἡ βουλή αὐτοῦ ὡς βουλή Θεοῦ, μεστὴ πάσης συνέσεως καὶ ὠφελείας· φυλαττομένη μὲν, εἰς τέλος εὐκλεεῖς καταπτῶσα· παραλογιζομένη δέ, κίνδυνον ψυχῆς καὶ ζημίαν σωματικὴν προζενούσα ». È curioso che l'agiografo dica ciò proprio per introdurre l'incontro tra il santo e la principessa longobarda Abara, moglie del principe di Capua, Pandolfo I Capodiferro. Costei, riluttante verso i consigli del monaco, aveva tentato con astuzia di corromperlo, allo scopo di ottenere da lui il perdono per un omicidio commesso da lei e dai suoi figli per motivi di successione. In seguito a ciò s. Nilo aveva lanciato sul casato dei Capodiferro una profezia "politica", puntualmente avveratasi: nessuno di quella stirpe avrebbe mai più regnato. Cfr. Ivi, pp. 117-120.

⁶⁷ MORRIS, *The Byzantine Aristocracy*, cit., p. 117

⁶⁸ *Il Bios di S. Bartolomeo Iuniore*, cit., p. 35: « Ὁ δὲ τῆς Γαίτας ἄρχων οὐ μόνον τῶν δεσμῶν ἀνήθη καὶ τῆς φρουρᾶς, ἀλλὰ καὶ ἑτέρας ἀρχῆς ἐξουσίαν παρὰ τοῦ πρίγκιπος ταῖς μεσιτείαις τοῦ ἁγίου ἐδέξατο ».

Ottone III la liberazione del figlio del principe di Salerno e del figlio del πατρικί'ος di Amalfi, ambedue ostaggi dell'imperatore sassone durante il conflitto tra i principati longobardi e il giovane sovrano germanico⁶⁹. In entrambi i casi, la preghiera dei potenti principi è drammaticamente sottolineata da lacrime e gemiti, motivo spesso ricorrente nei testi bizantini quale segno evidente del pentimento⁷⁰, e che qui rappresenta piuttosto un elemento rafforzativo della supplica, quasi un *topos* comportamentale attribuito a uomini di ogni condizione a riprova della piena eguaglianza sociale di fronte alla disperazione. La supplica rivolta al santo dall'uomo potente, uno dei *leit-motiv* preferiti dell'agiografia, incide non poco sulla dimostrazione del potere proprio della santità: essa sancisce in qualche modo la priorità non solo spirituale del santo. Il favore richiesto dal potente va infatti collocato nella sfera secolare, giacché richiede una vera intermediazione diplomatica da parte dell'asceta. Maggior valenza ancora sembra avere il negoziato se condotto tra categorie simili, come nel caso di due principi, ambedue eccellenti se pur implicitamente subordinati uno all'altro.

Mediazione ai più alti livelli del potere fu quella di s. Nilo in favore del suo concittadino rossanese Giovanni Filagato, precettore del giovane Ottone III e antipapa dall'aprile 997 al febbraio 998⁷¹. Questo monaco, che aveva goduto della massima stima da parte della famiglia imperiale, era caduto nelle trame antigermaniche del patrizio Crescenzo che lo aveva persuaso a divenire papa contro il tedesco Gregorio V. Ottone III per punizione lo aveva fatto mutilare "delle più indispensabili membra, e cioè degli occhi, della lingua e del naso"⁷² e gettare in prigione. A questo punto era intervenuto s. Nilo che, vecchio e malato, si era recato da Gaeta a Roma per supplicare l'imperatore di risparmiare la vita all'infelice torturato. Dinanzi alle preghiere strazianti del santo, l'imperatore si era commosso un po', "giacché - secondo l'agiografo - quanto era stato fatto a Filagato non era veramente tutto di suo consenso"⁷³, ma aveva messo come clausola alla liberazione del prigioniero l'accettazione, da parte di s. Nilo, di un monastero che, sempre secondo l'agiografo, Nilo avrebbe accettato solo allo scopo di conseguire ciò che desiderava. Purtroppo però il papa tedesco si intromise nella questione, esponendo al ludibrio pubblico il corpo martoriato di Filagato. Per scusarsi dell'accaduto l'imperatore inviò un'ambasceria di arcivescovi dal santo il quale, implacabile, in risposta lanciò una tremenda profezia su Gregorio V, che effettivamente morì accecato qualche tempo dopo, e sull'imperatore, che per impetrare il perdono si era recato a Serperi nell'anno 1000. Neppure in questa occasione il santo accettò un monastero da Ottone III, il quale di lì a due anni sarebbe morto prematuramente: avverandosi la profezia, veniva giustificata la ragione invisibile di quel rifiuto che persino i monaci non erano riusciti a comprendere.

E' difficile sapere quale fosse il valore reale attribuito alle profezie così spesso dispensate da figure monastiche a Bisanzio. Vero è che i Bizantini le accoglievano alla luce di un credo indubitabile e di una concezione secondo cui a particolari individui santi, specialmente monaci, Dio aveva garantito una seconda vista quale riconoscimento di virtù. Accanto a ciò va riconosciuto inoltre un certo contenuto sociale - lo si è già accennato - all'atto profetico: esperienza e conoscenza delle situazioni locali concorrevano a far sì che questi santi igumeni fossero in grado di offrire un efficace e confidenziale servizio informativo, qualcosa di vagamente comparabile a un moderno "intelligence service"⁷⁴. La provata capacità di prevedere eventi futuri permetteva a governanti e a strateghi di attenuare il rischio di errori nella gestione del potere o nelle spedizioni militari. I preziosi consigli di s. Elia il Giovane al capitano della flotta bizantina, l'ammiraglio⁷⁵ Michele, permisero ai Bizantini di uscire vittoriosi da una battaglia navale contro i Musulmani, combattuta forse per il

⁶⁹ *Historia et Laudes SS. Sabae et Macarii Iuniorum*, cit., pp. 60, 65.

⁷⁰ PATLAGEAN E., *Piangere a Bisanzio*, in *Santità e potere a Bisanzio*, cit., pp. 73-86.

⁷¹ Sul personaggio storico Giovanni Filagato, cfr. le note di commento al testo nel volume di GIOVANELLI, *S. Nilo di Rossano*, cit., pp. 213-219.

⁷² *Vita di S. Nilo*, cit., p. 126: « τῶν χρειωδεστέρων μελῶν, ὀφθαλμῶν λέγω καί γλώττης καί ῥινός ».

⁷³ Ivi, p. 127: « οὐ γὰρ ἦν ἀληθῶς τὸ πᾶν τῆς αὐτοῦ βουλῆς ».

⁷⁴ MORRIS, *The Byzantine Aristocracy*, cit., p. 116.

⁷⁵ Il termine usato dall'agiografo è ἄρχων τοῦ νηΐτου στόλου = *comandante delle forze navali*, un titolo piuttosto generico per indicare un alto ufficiale di divisione subordinato al *drungario della flotta*, la carica più alta nella gerarchia della marina militare bizantina.

controllo dello stretto di Messina all'indomani della breve conquista araba di Reggio nel 901⁷⁶. La vittoria riportata da Michele avrebbe avuto come diretta conseguenza la liberazione di molti reggini precedentemente catturati da Abû al-'Abbâs, nonché un successo personale del comandante che, mercé i consigli e le preghiere del venerando padre, sarebbe stato inviato come stratega in Calabria. I consigli dati da s. Elia a Michele ovviamente non riguardavano questioni tattiche bensì l'ordine e la disciplina morale dell'esercito, ma in questo richiamo ai valori biblici e anche pagani di castità e sobrietà prima della battaglia, l'asceta esercitava il diritto alla *parrhesia*, diritto che nell'antichità era appannaggio del filosofo. Questo privilegio si manifestava come la capacità di rivolgersi ai potenti direttamente e in tutta libertà, adoperando un codice di decoro che il filosofo amplificava al più alto grado, non essendo compromesso da legami politici⁷⁷. Parimenti il santo, essendo riuscito a dominare le sue passioni, aveva guadagnato il diritto di parlare, e se necessario di giudicare, quanti lottavano per dominare le proprie passioni⁷⁸.

Talvolta il personaggio ragguardevole non richiede al santo cooperazione, ma si contrappone a lui in una sorta di raffronto competitivo. In questi casi il messaggio formulato nella rappresentazione agiografica è esplicito nel ricordare quale grande nocumento ne potrebbe conseguire. Gli episodi hanno anche qui uno schema fisso: la figura del santo è presentata in un atteggiamento di iniziale distacco e opposizione rispetto al suo "antagonista". Dopo uno scontro verbale, da cui emerge la superiorità spirituale e intellettuale della santità, l'antagonista può scegliere se impetrare il perdono del monaco, instaurando con lui un nuovo rapporto di cooperazione, o continuare nella sua condotta ostile fino a subirne le fatali conseguenze.

Una volta il metropolita di Reggio, Teofilatto, e il domestico Leone⁷⁹, "persone assai istruite e molto dotte"⁸⁰, capitarono a Rossano dove si trovava il santo, trattenuto in città da un leggero malessere. I due uomini, accompagnati da un folto gruppo di sacerdoti e di ἄρχοντες tra cui il

⁷⁶ *Vita di Sant'Elia il Giovane*, cit., pp. 64-66. Questa battaglia è posta nella narrazione dopo la conquista di Reggio del giugno 901 e prima dell'espugnazione di Taormina dell'agosto 902; secondo Rossi-Taibbi (*Ibidem*, Commentario pp. 164-165) dunque non si tratterebbe né della battaglia di Frangemagarica (come pensava il Minasi) ricordata nella *Cronica di Cambridge* agli anni 898-899, né dello scontro tra Bizantini e Musulmani dell'888 ove fu catturato Mugbar, come pensava l'Amari (*Storia dei Musulmani di Sicilia*, Catania 1933, pp. 570-571) il quale aveva identificato il capitano della flotta bizantina di quello scontro con "l'ammiraglio Michele" della *Vita di S. Elia*. La cronologia degli avvenimenti, come si può ricostruire attraverso l'analisi del testo, rende invece verosimile l'ipotesi di Da Costa-Louillet (*Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIIIe, IXe et Xe siècles*, in "Byzantion", 29-30 (1959-1960), pp. 89-173, p. 104.) che riconoscerebbe in Michele quel Michele Charaktos che fu tra i capi della difesa di Taormina contro l'assalto di Ibrâhim del 902. Di ritorno a Costantinopoli Michele, ἄρχων τοῦ νηΐτου στόλου, accusò il suo comandante il δρουγγάριος τῶν πλωίμων, Eustazio, di alto tradimento, avendo costui fallito nella liberazione di Taormina a causa di alcune infelici manovre. Grazie dunque all'impegno personale in quella spedizione e all'eliminazione del superiore, Michele sarebbe stato promosso stratega. Cfr. FALKENHAUSEN, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978, p. 137.

⁷⁷ BROWN P., *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, Roma-Bari 1995, p. 93

⁷⁸ Cfr. FOWDEN G., *The Pagan Holy Man in the Late Antique Society*, in "Journal of Hellenic Studies", CII (1982), pp. 33-59; HADOT I., *The Spiritual Guide*, in *Classical Mediterranean Spirituality*, a cura di ARMSTRONG A. H., New York 1986, pp. 436-459.

⁷⁹ Nel X secolo la metropoli di Reggio raccoglieva ufficialmente dodici sedi suffraganee tra cui Rossano. Il metropolita Teofilatto è attestato nel *Brébion* di Reggio per il 964, anno che coincide perfettamente con il periodo monastico di s. Nilo a S. Adriano, (vicino a Rossano) Non è facile identificare invece tale Leone, data la grande diffusione di questo nome a Bisanzio e in Calabria e la varietà di significati del termine *domestikos*. Egli poteva essere un δομέστικος τοῦ θήματος, ufficiale di rango intermedio dell'esercito provinciale, oppure un dignitario ecclesiastico, direttore del coro della cattedrale, equivalente al προτοψάλτης. Considerata la grande cultura di Leone e la sua stretta associazione con il metropolita sembra difficile che si tratti di un militare. Cfr. FALKENHAUSEN, *La Vita di S. Nilo come fonte storica*, cit., pp. 279-280; GUILLOU A., *Nomi, cognomi e soprannomi nella Calabria bizantina*, in *Calabria Bizantina. Istituzioni civili e topografia*, Reggio Calabria 1986, pp. 121-130, p. 126; OIKONOMIDES N., *Les Listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, p. 332.

⁸⁰ *Vita di S. Nilo*, cit., p. 90: « ἄνδρες γραμματικώτατοι καὶ σοφώτατοι ».

protospatario Nicola⁸¹, decisero di andare a consultarsi con s. Nilo su alcuni passi difficili delle Scritture, "e ciò non con il proposito di istruirsi - dice l'agiografo - quanto piuttosto per metterlo alla prova"⁸². E una prova il santo si apprestò a sostenere vedendoli arrivare e pregò Dio di ispirargli le risposte giuste. Con calma e saggezza s. Nilo rispose a tutti i quesiti mostrando la sua profondissima conoscenza dei sacri testi e delle interpretazioni di Basilio Magno, Giovanni Crisostomo, Teodoro Studita. Non era estranea alle sue parole anche una certa ironia specie quando, a chi gli chiedeva quale fosse l'albero di cui Adamo mangiò il frutto, rispose seccamente "un melo selvatico!" provocando l'ilarità generale e sottolineando l'insensatezza di certe erudite curiosità. S. Nilo riuscì dunque a imporsi brillantemente di fronte all'assemblea degli astanti conquistandone decisamente la stima. L'atteggiamento del protospatario e del domestico qualche tempo dopo sarà tuttavia ancora di scherno e di motteggio nei confronti dell'abito monacale così da meritare la punizione profetizzata dal santo: la morte di Leone susciterà un gran timore in quanti lo avevano accompagnato quel giorno al monastero⁸³.

L'episodio della *Vita* di s. Nilo più indicativo del contegno del santo verso i potenti è il lungo racconto dell'incontro con il giudice imperiale (βασιλικός) Euprassio. Questo alto funzionario, probabilmente di origine calabrese, aveva eretto nella città di Rossano un oratorio divenuto poi un asceterio femminile e ne aveva affidato la direzione a un monaco di nome Antonio, il quale in punto di morte aveva nominato s. Nilo procuratore di tutti i suoi beni (moltissimi secondo l'agiografo)⁸⁴. Euprassio, ricevuta notizia del fatto da alcuni Rossanesi in visita da lui a Costantinopoli, si adirò contro il santo. Non è facile capire se motivo dell'ira di Euprassio fosse la convinzione che s. Nilo aveva istigato la decisione del monaco oppure l'offesa per non essere stato interpellato dal santo prima di prendere qualsiasi decisione in merito. In ogni caso egli decise di inviare a s. Nilo una lettera di rimostranze. Più tardi quando Euprassio, eletto giudice (κριτής) d'Italia e di Calabria⁸⁵, giunse a Rossano, "tutti gli igumeni della regione accorsero da lui con doni e adulazioni per averne protezione e aiuto"⁸⁶. Tutti tranne s. Nilo, che "per non dare a vedere di temere le minacce degli uomini o di confidare nei principi"⁸⁷, non si recò da Euprassio né gli inviò doni, rimanendosene anzi tranquillo nel suo monastero.

Questo contegno accese di sdegno e di furore l'animo del superbo giacché, mentre da tutti egli veniva onorato e corteggiato, solo dal santo si vedeva manifestamente disprezzato⁸⁸.

Colpito da una cancrena all'apparato genitale, Euprassio cessò dalle minacce e cominciò a supplicare il monaco: solo in occasione di tale pentimento l'agiografo riconosce che Euprassio, malgrado la superbia per l'altezza della propria dignità, "era pur sempre un uomo abbastanza intelligente"⁸⁹. Implorato dal nemico per tre lunghi anni, s. Nilo accettò infine di far visita a Euprassio per rivestire con l'umile abito monastico un uomo fino ad allora coperto di lunghe e

⁸¹ Potrebbe trattarsi dell'omonimo giudice di Stilo, anch'egli *protospatario*, di cui nel *Brébion* di Reggio è registrato un contratto di locazione sottoscritto e sigillato dallo stesso metropolita Teofilatto. cfr. GUILLOU A., *Le brébion de la metropole byzantine de Région*, Città del Vaticano 1974, p. 173; FALKENHAUSEN, *La Vita di S. Nilo*, cit., p. 280.

⁸² *Vita di S. Nilo*, cit., 90: « οὐ τοσοῦτον μαθεῖν, ὅσον πειρᾶσαι βουλόμενοι ».

⁸³ Ivi, p. 94.

⁸⁴ Ivi, p. 89.

⁸⁵ Nella gerarchia amministrativa bizantina il κριτής, al contrario dello stratega, aveva competenze giuridiche specialistiche all'interno del tema, provenendo spesso dalla carriera notarile. Inizialmente per ogni tema c'era più di un κριτής τοῦ θέματος a cui si appellavano i giudici locali nei casi più complicati, ma spesso un κριτής poteva fornire assistenza giuridica anche a parecchi temi. E' questo il caso di Euprassio che provvedeva appunto a svolgere la sua funzione sia nel tema di Calabria sia in quello di Longobardia e che precedentemente aveva esercitato la carica di "giudice imperiale". Cfr. FALKENHAUSEN, *La dominazione bizantina*, cit., pp. 124-125.

⁸⁶ *Vita di S. Nilo*, p. 95: « ἅπαντες μὲν οἱ ἡγούμενοι τῆς χώρας προσήρχοντο αὐτῷ μετὰ δώρων καὶ κολακείας, τὴν αὐτοῦ ἀντιλήψιν καὶ βοήθειαν ἔχουν παρακαλοῦντες ».

⁸⁷ *Ibidem*: « ἵνα μὴ δόξη ἢ ἀπειλὰς ἀνθρωπίνας θροεῖσθαι, ἢ πεποιθεῖναι ἐπ' ἄρχοντας ».

⁸⁸ *Ibidem*: « Ὅπερ εἰς πλείονα θυμὸν καὶ μανίαν ἀνήψε τὴν καρδίαν τοῦ ὑψελοφροῦντος, ὡς παρὰ πάντων τιμωμένου καὶ θεραπευομένου, ὑπὸ δὲ τοῦ ὀσίτου σαφῶς περφρονουμένου ».

⁸⁹ Ivi, p. 96: « ἦν γὰρ ἑχέφρων ἱκανῶς ὁ ἀνήρ ».

sfarzose vesti⁹⁰. Su siffatti emblematici contrasti è basata la struttura compositiva dell'episodio che culmina nel netto rifiuto di Euprassio di farsi tonsurare dal metropolita o da altri vescovi, rappresentanti la Chiesa ufficiale, a favore dell'asceta, simbolo della spiritualità monastica. Nel finale infatti Euprassio, in fin di vita, designa esecutore testamentario di tutti i suoi beni, mobili e immobili, s. Nilo il cui rifiuto ancora una volta risuona come una ferma volontà di condanna verso il potere e i beni del mondo⁹¹.

Altro motivo agiografico di scontro tra autorità secolare e santità è l'accusa di furto, o di azioni ugualmente gravi e punibili dalla legge⁹², rivolta da uomini potenti al santo, innocente e del tutto estraneo alla cosa. L'esito, come nel caso precedente, prevede o la punizione mortale di chi lancia l'affronto o il riconoscimento della santità da parte dell'autorità e di tutti i presenti. Ciò dipende dalle modalità di adattamento del *topos* alle necessità narrative. Nella *Vita* di s. Elia Speleota un sacerdote della Chiesa di Reggio, volendo impadronirsi di un προάστειον già scelto da Elia e da Arsenio al fine di condurvi vita solitaria, corrompe il giudice della zona per ottenere il possesso di quel piccolo podere sito fuori dal paese. Il giudice (κριτής)⁹³ schernì allora i due asceti accorsi da lui per rivendicare l'ingiustizia subita, facendo frustare s. Elia che aveva protestato per l'iniquo giudizio. Arsenio, inondando il pavimento di lacrime, pregò Dio di non lasciare impunito tale oltraggio: quella stessa notte il giudice fu colpito da un attacco viscerale e, malgrado i tentativi di ingraziarsi i due monaci con miele e olio, dopo tre giorni morì straziato dall'atroce male, descritto dall'agiografo con realismo e minuziosi dettagli⁹⁴.

Nella *Vita* di s. Bartolomeo da Simeri due monaci del monastero di S. Angelo di Mileto, logorati dall'invidia per la ricchezza degli edifici costruiti dal santo, si recarono al cospetto del re Ruggero accusando il monaco Bartolomeo di essersi appropriato dell'oro e dell'argento, donatogli da benefattori per la fondazione, e di averlo regalato ai suoi parenti o speso in azioni indegne. Il santo, convocato dinanzi ai suoi accusatori, al re normanno e al senato, non proferì alcuna parola a propria discolta, rimanendosene mite come un agnello, tanto che Ruggero, irritato da una reticenza che sembrava confermare le accuse, ordinò che fosse condotto al rogo. Durante la celebrazione della messa, ultimo desiderio espresso dal condannato prima di morire, un miracolo intervenne a scagionare l'innocente: tutti videro una colonna di fuoco alzarsi dai piedi del santo fino al cielo e contornata di angeli.

E subito brivido e stupore prese tutti quanti e, avendo sentito, la città dei Messinesi ne fu tutta turbata, e tutti, uomini e donne, vecchi e giovani, servi e liberi e gente di ogni età, si gettarono di un sol animo ai piedi del santo per chiedere la grazia. Il santo re e tutti i magnati, con le braccia incrociate, inginocchiatisi, si rotolarono davanti ai piedi del santo e chiesero perdono⁹⁵.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 98.

⁹¹ Secondo l'agiografo s. Nilo rifiutò di amministrare l'eredità di Euprassio nel timore che tale occupazione fosse un laccio del demonio, rimettendo perciò la cura di quei beni nelle mani del Metropolita di S. Severina. Non è chiaro tuttavia se il santo abbia rinunciato a questi beni o semplicemente alla loro amministrazione, se cioè abbia affidato al Metropolita tutta la rendita di tale eredità o ne abbia servato una parte per gli interessi del suo monastero.

⁹² Cfr. GEARY P., *Humiliations of saints*, in WILSON S., *Saints and their cults, Studies in religious sociology, folklore and history*, Cambridge 1983, pp. 123-140.

⁹³ Si tratta in questo caso di un giudice locale, addetto ad espletare gli affari giuridici relativi all'area cittadina, in questo caso il circondario di Reggio Calabria. Per questioni più importanti infatti essi dovevano ricorrere al κριτής του θήματος.

⁹⁴ *Vita S. Eliae Speleotae*, cit., pp. 853-854. Il giudice nell'estrema fase della malattia è descritto con la pelle tumefatta, come quella di un sacco, e con il ventre squarciato da cui fuoriescono le viscere.

⁹⁵ *Vita S. Bartholomei Abbatis*, cit., p. 824: « και παρευθὺς φρικὴ καὶ ἔκπληξις εἶχε τοὺς πάντας καὶ ἀκούσασα ἡ πόλις τῶν μεσσινῶν πᾶσα ἑταράχθη, καὶ πάντες ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες, πεσβύται καὶ νεοί, δούλοι καὶ ἑλεύθεροι, καὶ πᾶσα ἡλικία ὁμοθυμαδὸν ἐν τοῖς ποσὶ τοῦ ἁγίου ἐπιπτον, χάριν ἐξ αἰτοῦ αἰτοῦντες. Ὁ δὲ ἅγιος ρῆξ καὶ πάντες οἱ μεγιστάνες δεδεμένους τὰς χεῖρας γονυκλινοῦντες ἐπὶ τοῖς ποσὶ τοῦ ἁγίου ἔκυλινδοῦντο συγνώμην ἠτοῦντο ». Traduzione di ZACCAGNI, *Il bios di S. Bartolomeo*, cit., p. 105.

La scena, nella cui descrizione l'agiografo si sofferma per amplificare l'effetto dello stupore, delinea chiaramente il riconoscimento pubblico della santità e l'acquisizione di un consenso: il santo, raffigurato come *alter Christus*⁹⁶, si impone non già disculpandosi con mezzi terreni - quali le parole - bensì attraverso la verità della fede. La sua immagine presentata come *imago Christi*, richiede, per esatta mimesi del modello, conforme comportamento di rispetto e prostrazione, tanto più dovuto quanto grave l'offesa ingiustamente patita.

La *Vita* di s. Bartolomeo da Simeri è stata più volte oggetto di studio per la ricostruzione e l'interpretazione della politica normanna nei confronti della Chiesa greca di Calabria⁹⁷. Nello specifico di questo episodio, è stato osservato che le accuse mosse dai monaci di S. Angelo di Mileto potrebbero essere correlate alla politica di Ruggero II il quale, in alcune fasi della sua reggenza, favorì lo sviluppo di fondazioni greche in Calabria. Il monastero di S. Angelo di Mileto infatti, fondato nel 1085 da Ruggero I, era abitato da monaci benedettini di provenienza francese, che avrebbero accusato il monaco greco perché mal sopportavano il favore con cui Ruggero trattava i monaci greci⁹⁸. Nel X secolo invece, al tempo di s. Elia Speleota, i monaci greci dovevano ancora lottare con le autorità laiche e con la Chiesa perché fosse loro concesso anche un piccolo προάστειον.

La difesa dei deboli

In virtù di quella straordinaria predisposizione a comprendere e a condividere le sofferenze umane, indicata nelle fonti come σὺνπάθεια, il santo non rimaneva insensibile alle richieste degli umili dedicando molte delle sue energie all'assistenza verso i bisognosi, vero fulcro della sua attività sociale. Una moltitudine di indigenti e di malati senza identità popolano le pagine dell'agiografia, prostrati, insicuri, ansiosi nell'attesa che la provvidenza divina si manifesti per loro attraverso colui al quale fiduciosamente si rivolgono. La raffigurazione di un universo sofferente nella letteratura agiografica, pur con le sue evidenti esagerazioni, costituisce forse l'elemento narrativo di maggior fascino per il lettore moderno, desideroso di comprendere la realtà quotidiana del mondo medievale. Ma questa, come molte altre suggestioni, è anche frutto di un'accurata elaborazione letteraria.

Elemosina ai poveri e cura dei malati, intercessioni per la liberazione di prigionieri e condannati e consigli per ogni genere di decisioni, consulenza in affari pubblici e privati: tale era l'impegno quotidiano del santo, individualmente o attraverso il monastero, nel quale egli ricopriva un ruolo insostituibile di richiamo e di attrazione regionale per visitatori e pellegrini. *Un décideur de toutes les choses de la vie, un guérisseur, un réconfort*, definisce Evelyn Malamuth⁹⁹ il santo bizantino, secondo l'immagine, già elaborata da Peter Brown, del santo come decisore universale¹⁰⁰. Il santo locale veniva infatti consultato dagli abitanti di villaggi e campagne per questioni importanti o per cose di poco conto. Egli faceva parte del paesaggio come qualsiasi altro elemento, allo stesso tempo essenziale e consueto¹⁰¹, in virtù di quell'aspetto della santità bizantina che rende l'uomo di Dio così straordinario eppure così familiare alla gente del tempo.

Questioni contenziose con il vicino, dissapori familiari, angherie subite dai padroni: ecco alcuni dei casi in cui ci si rivolgeva ai santi italogreci.

⁹⁶ DRIJVERS H. J. W., *Hellenistic and Oriental Origins*, in *The Byzantine Saint*, cit., pp 25-33. Secondo l'autore il modello di Cristo applicato all'agiografia è un motivo orientale riscontrabile già nella leggenda siriana di s. Alessio, l'uomo di Dio vissuto a Edessa. Cfr. anche PATLAGEAN, *Antica agiografia bizantina*, cit., p. 30.

⁹⁷ Sulla politica religiosa dei Normanni nei confronti della Chiesa greca, come si desume anche dalla *Vita* di s. Bartolomeo, cfr. PERTUSI, *Aspetti organizzativi e culturali*, cit., pp. 402-405; LUCA S., *I Normanni e la "rinascita" del secolo XII*, in "Archivio Storico per la Calabria e la Lucania", 62 (1993), pp. 1-89, in particolare pp. 1-26.

⁹⁸ Ivi, p. 15.

⁹⁹ MALAMUT, *Sur la route*, cit., p. 212.

¹⁰⁰ BROWN P., *Society and the Holy in late Antiquity*, London 1982, p. 146.

¹⁰¹ MALAMUT, *Sur la route*, cit., p. 212.

La vacca di un campagnolo aveva partorito in un campo di messi e avendo in qualche modo rovinato e danneggiato il campo, colui che aveva lavorato la terra, vedendo la fatica delle sue mani distrutta dal parto della vacca, acceso d'ira, abbattè il vitellino¹⁰².

Il padrone della vacca offrì pacificamente al contadino il risarcimento delle messi danneggiate in cambio di un altro vitellino, in ragione di quello ucciso. Giacché il contadino negava di aver commesso il fatto, l'altro si rivolse a s. Luca che, dopo aver tentato invano di indurre il contadino a confessare, lo punì con un anatema paralizzandogli all'improvviso la mano "colpevole". In questo testo, "che non è meno agreste e incolto dell'ambiente nel quale si muovono i personaggi"¹⁰³, in questa parabola contro la menzogna, significative appaiono le parole pronunciate dal santo nel tentativo di farsi confessare il misfatto: "Dimmi se hai fatto ciò involontariamente o di proposito e io parlerò in tua difesa e farò ciò che è conveniente per l'uno e per l'altro"¹⁰⁴. L'imparzialità del mediatore dunque era sicura mentre la persistente ostinazione del contadino bugiardo giustificava la dura punizione. Una volta s. Elia il Giovane predisse a un contadino il rapimento imminente a opera dei Saraceni: "Amico - gli disse - poiché ti accingi a passare in Africa, saluta per me in modo conveniente, te ne prego, il capo dei Saraceni"¹⁰⁵. Il contadino, dapprima incredulo, dovette ricredersi quando, raggiunto il suo campicello, venne preso prigioniero da una moltitudine di uomini intenti al saccheggio nelle campagne. Ricordando le parole di Elia, il contadino disse all'emiro, di fronte a cui era stato condotto, che un monaco lo mandava a salutare. Incuriosito da tali parole l'emiro volle ascoltare tutto il fatto¹⁰⁶, liberando subito dopo il prigioniero. Narra l'agiografo che il contadino di ritorno in patria, non recandosi affatto a casa dai parenti o da altri congiunti, andò a buttarsi ai piedi del santo per ringraziarlo. E' credibile che all'emiro fosse già nota la personalità del monaco ma più probabilmente l'episodio tende a dimostrare la fama di cui questi godeva anche lontano dalla Calabria. L'appello al nome del santo richiamato in qualità di garante ricorda situazioni analoghe e comuni al vescovo occidentale quale *artifex ad intercessionem*, impavido davanti a qualsiasi potere pubblico o privato¹⁰⁷. La riconoscenza del contadino, che corre dal santo prima che dalla propria famiglia, è l'espedito narrativo usato dall'agiografo a riprova della rara gratitudine umana e che tradisce un calore quasi di familiarità tra il santo e l'umile.

E neppure poteva mancare l'intervento dei santi in affari di cuore.

Uno dei nobili del paese, avendo visto una bella donna, ferito nel cuore, subito concepì una passione diabolica. Col temerario potere della sua autorità, strappatala al marito, lo sciagurato la trascinò nella sua casa¹⁰⁸.

Il marito della donna, appellatosi invano al signorotto per riavere la moglie, fu esortato da un amico a rivolgersi a s. Nicodemo per scongiurarlo di far da tramite in quella delicata questione. A nulla valsero i minacciosi avvertimenti rivolti dal santo al nobile che irritato scacciò il monaco

¹⁰² *Vita di S. Luca Vescovo*, cit., pp. 92-94; p. 92: « Ἀγρότου δὲ τινος δάμαλις ἔτεκεν ἐν ἀμητῶ, καὶ ὠσανεὶ τὴν ἄρουραν διαφθείρασα καὶ λυμηναμένη, ὁ ταύτην γεηπονήσας, ὡς εἰ δε τοὺς πόνους αὐτοῦ διαφθαρέντας ὑπὸ τῆς δαμαλοτόκου, τῶ θυμῶ διαζέσας, ἀπέκτεινε τὸν μόσχον ».

¹⁰³ Così osserva SCHIRO nell'introduzione, Ivi, p. 20.

¹⁰⁴ Ivi, p. 95: Ἐὶ μὲν ἄκοντος σου ἢ βουλομένου ἔδρασας, τοῦτο ἀνάγγελόν μοι, κἀγὼ ἀπολογήσομαι ὑπὲρ σου, καὶ τὸ ἱκανὸν ἀμφοτέροις ποιήσομαι ».

¹⁰⁵ *Vita di Sant'Elia il Giovane*, cit., p. 88: « Ἐπαίρε - ἔφη -, ἐν Ἀφρικὴν μέλλειν σε διαπορθμεῦσαι, τὸν τῶν Σαραηνῶν φύλαρχον ἀντι᾽ ἐμοῦ, λιπαρῶ σε, τὰ προσήκοντα προσαγόρευσον ».

¹⁰⁶ E' singolare il modo in cui l'agiografo descrive la curiosità dell'Arabo: « Θεὸς δὲ, δοξάζων τὸν αὐτοῦ θεράποντα, τοῦ βαρβάρου διήνοιξε τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια καὶ διαπυθάνεται παρεσκεύασε τὸν προσαγορεύοντα » = "Dio, glorificando il suo servo, aprì le facoltà percettive del barbaro e lo dispose a domandare chi lo salutasse".

¹⁰⁷ Cfr. ORSELLI A. M., *Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII*, in *Agiografia altomedievale*, a cura di BOESCH GAIANO S., Bologna 1976, pp. 85-104, p. 89.

¹⁰⁸ *Vita di S. Nicodemo di Kellarana*, cit., p. 120: « Κάλλος τις τῶν ἐνδοξῶν τῆς γῆς θεασάμενος γυναικεῖον καὶ τὴν καρδίαν τρωθεὶς, σατανικὸν εὐθύς εἰς ἔρωτα τοῦτο ἐγένετο τῆ ματαια οὖν τῆς ἀρχῆς ἔξουσία, τῶ ὁμοζύγῳ διαχωρήσας, πρὸς ἑαυτὸν ὁ ἄθλιος ταύτην ἐπεσπάσατο ».

mentre questi pronunciava la sua condanna, il suo *Verrà un giorno...* Giorno arrivato molto presto giacché l'indomani mattina il signorotto, dopo essersi un po' trastullato con la donna, fu colpito dalla "spada della potenza divina" che lo uccise all'improvviso "lasciando davvero paurosa fama tra le generazioni dell'epoca"¹⁰⁹. Una vicenda simile, riferita dall'agiografo di s. Nilo, si conclude invece con una sorta di agitazione popolare. Il dispotico signore in questione, probabilmente un gastaldo longobardo¹¹⁰, abusava di una donna di servizio del monastero ove dimorava s. Nilo, dal quale fu più volte redarguito perché desistesse dall'indegna condotta e minacciato con una profezia di morte di lì a dieci giorni. Al decimo giorno, dinanzi a una ribellione degli abitanti del luogo riuniti in congiura per ucciderlo, egli dapprima uscì a difendersi con le armi ma poi, non riuscendo forse a sostenere la furia della folla

impacciato dal peso delle sue stesse armi cadde in terra e cessò di vivere. E i suoi sudditi, molte volte angariati, gli recisero il capo e lo gittarono in pasto ai cani¹¹¹.

E' possibile che gli abitanti siano insorti a ribellione approfittando dei disaccordi del signore con il monastero. In ogni caso questa piccola rivolta sembra trovare nel *bios* una certa discolpa sia perché si configura come il mezzo con cui la profezia del santo poteva avverarsi, sia a causa dell'effettiva intollerabilità della condotta di quel signore che l'agiografo descrive come "uomo estremamente crudele e inumano" a danno dei suoi sudditi "molte volte angariati".

Nella *Vita* di s. Elia Speleota si narra di una vera insurrezione, avvenuta a Reggio intorno al 921/22, nella la quale fu ucciso lo stratega Byzalon, notizia questa confermata da Giovanni Scylitze e dalla *Cronaca di Cambridge*¹¹². Secondo l'agiografo del santo reggino l'arrogante e superbo patrizio Byzalon, volendo insorgere contro l'imperatore, incitava il popolo alla ribellione. Per questo fu ammonito dal santo: "affinché non sollevasse il capo contro il sovrano"¹¹³. Ma egli proseguì nel suo intento suscitando l'ira del santo. I monaci, messi al corrente da s. Elia dei piani di Byzalon, preoccupati, chiesero al maestro come avrebbe potuto l'imperatore sedare una rivolta così ben congegnata, ma furono subito rassicurati da una terribile profezia: di lì a un anno il ben architettato piano sarebbe andato distrutto fino a divenire "fetore per la città"¹¹⁴ e l'infelice Byzalon avrebbe trovato la morte. E infatti non era trascorso un anno che i domestici di Byzalon uccisero il loro padrone a colpi di spada. Alcuni elementi importanti emergono dal racconto. Innanzitutto l'appoggio popolare alla rivolta a quanto pare molto ben organizzata e pericolosa per l'autorità di Bisanzio, attraverso la quale Byzalon mirava probabilmente a rendere la Calabria una provincia autonoma dall'impero sotto il proprio dominio. I monaci greci della regione tuttavia, da sempre fedeli all'autorità bizantina, non vedevano di buon occhio azioni del genere, potenzialmente capaci di produrre un effetto destabilizzante sull'ordine sociale. Ciò sembra confermato dall'episodio della

¹⁰⁹ Ivi, p. 124: « ῥομφαία τοῦτον ἑξαίφνης θείας ἀνειλε ἄκουσμα φοβερὸν ὄντως ταις τότε γενεαῖς καταλείψας ». Le circostanze della morte rimangono dunque oscure non trovando alcuna menzione nel testo.

¹¹⁰ L'episodio si svolge nelle vicinanze del monastero di S. Nazario nel Mercurion, ai confini tra Calabria e Basilicata, zona di influenza longobarda. Questo episodio era in parte narrato in quattro fogli del codice criptense contenente il *bios* di s. Nilo che sono andati perduti (cod. cript. gr. B. β. II, ff. 25-26-27-28). Il testo greco è stato quindi sostituito con una traduzione latina, risalente al XVI secolo, che a proposito di questo personaggio dice: "Erat regulus quidam, quem comitem vocant in regionibus illis". E' probabile dunque che questo *comes* fosse appunto un gastaldo, come perna GIOVANELLI, *S. Nilo di Rossano*, cit., pp. 128-129.

¹¹¹ *Vita di S. Nilo*, cit., p. 57: « ὑπὸ τῶν ἰδίων συμποδισθεὶς καὶ πεσὼν ἀρμάτων τοῦ ζῆν ἀπαλλάγη καὶ οὕτως ὑπὸ τῶν παρ' αὐτοῦ πολλακίς ἀδικηθέντων τὴν κεφαλὴν ἀπετμήθη, καὶ τοῖς κυσι παρεδόθη εἰς βρώσιν »

¹¹² Giovanni Byzalon o Muzalon fu πατρίκιος καὶ στρατηγὸς Καλαβρίας secondo una notizia di Giovanni Skylitzes (Ἡ συνέθεια τῆς χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτζη, ed. TZOLAKES E. T., Tessalonica 1968, p. 263). La notizia della sua morte è riportata oltre che dalla *Vita S. Eliae Speleotae* e dallo stesso Skylitzes, anche dalla *Chronica Siculo-Saracena di Cambridge* (ed. COZZA-LUZI G., Palermo 1890, p. 42.) Mentre le due fonti più antiche, la *Vita* e la *Chronica*, come cognome di Giovanni indicano il nome Byzalon, Skylitzes lo chiama Muzalon, un nome che a differenza di Byzalon compariva spesso a Bisanzio nel XII e XIII secolo. E' probabile che Skylitzes abbia sostituito il nome raro Byzalon con il più corrente Muzalon. Cfr. FALKENHAUSEN, *La dominazione bizantina*, cit., pp. 102-103.

¹¹³ *Vita S. Eliae Speleotae*, cit., p. 870: « μὴ οὕτως τραχηλίᾳσας κατὰ τοῦ αὐτοκράτορος ».

¹¹⁴ *Ibidem*: « δυσωδίαν τῆς πόλεως ».

rivolta dei Rossanesi al *magistros*¹¹⁵ Niceforo Hexakionites (a. 976), rivolta in cui s. Nilo operò da intermediario tra i ribelli e il generale¹¹⁶. Dopo il fallimento dell'impresa in Sicilia del *patrikiōs* Manuele Foca nel 963/964, Niceforo era stato inviato nell'Italia meridionale dall'imperatore Niceforo Foca con il pieno comando di Longobardia e Calabria e con l'incarico di organizzare in loco la difesa dei possessi bizantini raccogliendo una flotta e un certo numero di navi per colmare almeno in parte il vuoto creatosi con le precedenti sconfitte. Niceforo, sebbene Calabria e Longobardia non fossero mai state considerate temi marittimi¹¹⁷, tentò di far costruire dagli armatori locali una piccola flotta di chelandie per la difesa delle costa e in vista di una nuova spedizione in Sicilia. Ciò venne imposto a tutte le città della Calabria tra cui Rossano, i cui abitanti

non abituati a servire nelle chelandie, quando già le navi erano costruite e pronte a solcare i flutti, infiammati di sdegno - nella qual cosa essi superano tutti gli altri Calabresi - si gettarono in massa sulle navi con le faci in mani e con gran tumulto e, appiccatovi il fuoco, decapitarono i protocarabi¹¹⁸.

Il fatto suscitò l'ira e l'indignazione di Niceforo verso i Rossanesi che con quell'esempio avevano incitato altre città della Calabria a ribellarsi. Intuendo la gravità della situazione i Rossanesi erano indecisi se continuare la rivolta fino in fondo o impetrare una riconciliazione mediante una copiosa ammenda in denaro e doni. Chiesero disperato aiuto a s. Nilo che consigliò loro di aprire le porte della città per accogliere il generale al quale egli stesso avrebbe parlato. Nel suo discorso s. Nilo, pur consapevole della gravità dell'azione e della necessità di una sua pacifica risoluzione, sottolineava come ad aver preso parte al tumulto fosse stata l'intera popolazione, sicché non si poteva condannare a morte tutta la città. Alla minaccia di Niceforo di confiscare tutte le sostanze dei Rossanesi a favore del demanio imperiale, s. Nilo, offrendosi di scrivere personalmente all'imperatore, riuscì non solo a persuadere Niceforo a non uccidere neppure i capi della rivolta, ma ottenne anche di ridurre il prezzo dell'ammenda da duemila monete d'oro ad appena cinquecento¹¹⁹.

Ambedue gli episodi, della rivolta di Byzalon e della rivolta dei Rossanesi, esprimono in qualche modo una certa conflittualità politica tra capitale e provincia: nel primo caso, un conflitto fomentato e sorretto da un rappresentante del potere locale, forse appartenente a quell'aristocrazia fondiaria insediata dalla stessa Bisanzio e divenuta sempre più autonoma e potente nella regione; nel secondo caso, una vera agitazione popolare in cui si esprimeva il malcontento delle popolazioni locali contro le annose mire espansionistiche del governo costantinopolitano.

Quale fosse la reale influenza della santità italo-greca nella gestione del potere locale è difficile dire, sebbene appaia con chiarezza la funzione di centralità e di riferimento assoluta dalle comunità monastiche in quella lontana provincia dell'impero che, malgrado la riconquista di Niceforo Foca dell'anno 888, rimase tuttavia relegata a una posizione di sostanziale isolamento. Il fatto è che l'agiografia, nonostante il suo insostituibile ausilio per la ricostruzione storica, è pur sempre in primo luogo un bellissimo racconto di fede. Forse l'analisi approfondita di altri documenti prodotti in ambito monastico, come i *typikà*, potrà aprire nuove prospettive a questo tipo di ricerca.

¹¹⁵ L'alto grado di μάγιστρος era riservato agli strateghi a cui veniva affidata la reggenza di due temi. Niceforo - come dice lo stesso agiografo di s. Nilo, Ivi, p. 100 - fu il primo e unico stratega inviato da Costantinopoli ad essere insignito di una così alta dignità.

¹¹⁶ *Vita di S. Nilo*, cit., pp. 100-103.

¹¹⁷ Cfr. PERTUSI A., *il 'thema' di Calabria: sua formazione, lotte per la sopravvivenza, società e clero di fronte a Bisanzio*, in *Calabria Bizantina. Aspetti sociali ed economici*, Reggio Calabria 1974, pp. 135-157, p. 153.

¹¹⁸ *Vita di S. Nilo*, cit., p. 101: « ὡς ἀσυνέθεις ὄντες τοῦ χελανδίοις δουλεύειν, μετὰ τὸ ἤδη ταῦτα κατασκευάσαι, καὶ μέλλειν τοῖς τῆς θαλάσσης νότοις ἐπιβιβάζειν, ζήλου θερμότητι ἀναφθέντες· ὥπερ αἰὲν νικῶνται ὑπὲρ πάντας Καλαβριώτας· παμπληθεὶ ὀρμήσαντες μετὰ πυρὸς καὶ μεγίστου θορύβου τὰ τε πλοῖα κατέκαυσαν, καὶ τοὺς πρωτοκαράβους ἐκεφαλαίωσαν ».

¹¹⁹ Ivi, p. 103.