



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
Ca' Foscari
Venezia

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in
Scienze delle Religioni

**La *Vita* siriana di Simeone stilita: una prospettiva
storico-religiosa**

Relatore:
Prof. Vittorio Berti

Correlatrice:
Prof.ssa Chiara Cremonesi

Laureanda:
Cristina Tava

Matricola:
2005675

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

INDICE

INTRODUZIONE.....	7
LE FONTI.....	11
Le Vite di Simeone stilita.....	11
VATICANUS SYRIACUS 160.....	17
Il colofone	18
I TRIONFI DEL BENEDETTO MAR SIMEONE	21
LE GUARIGIONI DI SIMEONE.....	29
Il santo come intercessore	29
Sistemi di cura.....	32
Visione della malattia.....	33
Strategie terapeutiche	40
QUALE CORPO?.....	49
L'ascesi nel cristianesimo siriano.....	49
Simeone il primo stilite	50
Il <i>bios</i> di Simeone.....	52
Le sfide di Simeone.....	57
Zone metamorfiche: il corpo di Simeone.....	59
L'universo olfattivo nella <i>Vita</i> siriana.....	61
Né demoniaco né angelico	66
SIMEONE E ALTRE SPECIE	71
Simeone contro le forze demoniache	71
Gli attacchi demoniaci.....	75
Simeone e gli animali.....	83
La soggettività relazionale di Simeone	88
ESSERE UN ALBERO	91
Gli abitanti arborei dell'Eden.....	91
Simeone come un albero	94
Stilite e dendriti.....	100
La colonna di Simeone.....	101
CONCLUSIONI	103
LESSICO SIRIANO CITATO.....	105
TAVOLE.....	109
BIBLIOGRAFIA	115
Abbreviazioni collane	115
Fonti citate.....	115
Studi	117
Sitografia.....	129

INTRODUZIONE

L'esperienza ascetica sulla quale verterà questo elaborato è quella dello stilitismo: pratica che prevede digiuni, veglie, preghiera continua e stasi, restando a dimorare sulla cima di una colonna. Tale peculiare modalità di vita compare per la prima volta in terra siriana, nella zona dell'Antiochene, tra la fine del IV e l'inizio del V secolo dopo Cristo. La Siria è, come racconta la *Historia Religiosa* di Teodoreto di Cirro, la grande provincia degli asceti. Fin dai suoi inizi, infatti, il cristianesimo siriano è connotato da una teologia caratterizzata da una forte attesa escatologica e in tale contesto l'ascesi si configura quale realizzazione anticipata e parziale della vita paradisiaca.

L'*holy man*, descritto da Peter Brown¹, gioca un ruolo fondamentale nel mondo tardo antico: esso si fa *locus* del sovrannaturale sulla terra, rendendo efficace e percepibile il potere di Dio fra gli uomini. Questo essere umano eccezionale esercita una grande influenza sul gruppo sociale del quale fa parte proprio in funzione del suo legame stretto ed intimo con la sfera del divino. Il rapporto con Dio è stabile così come i poteri che da esso derivano poiché tale vicinanza non è ottenuta per mezzo di rituali o di momenti "discontinui" ma, al contrario, si struttura a partire da una pratica che orienta la totalità della vita del santo². Il *bios* ascetico è dunque il mezzo attraverso il quale l'*holy man* manifesta e contemporaneamente acquista il suo peculiare posizionamento nella sfera del creato. L'ascesi opera un cambiamento su chi la pratica, rendendo quel particolare essere umano un portatore di carisma tra gli uomini, come scrive Arcari:

«nel corpo del santo si materializza in modo evidente e socialmente riconosciuto uno status di eccezionalità»³.

L'iniziatore dello stilitismo fu Simeone il vecchio (Sis, 390 ca. – Telanisso 459) del quale possiamo apprendere le gesta attraverso tre *Vite* principali: quella scritta da Teodoreto di Cirro al capitolo XXVI della sua *Historia Religiosa*; quella scritta in greco da Antonio, un discepolo del santo, e la *Vita* siriana, redatta a pochi anni di distanza dalla morte di Simeone stesso. Il presente elaborato si è concentrato sulla figura di questo asceta prediligendo la narrazione siriana della sua esistenza pur mantenendo come necessari punti di confronto le due *Vite* scritte in greco.

¹ Brown 1971.

² Brown 2001, p. 125.

³ Arcari 2018, p. 134.

Il lavoro si è strutturato a partire dal testo siriano del manoscritto *Vaticanus Syriacus 160*, visibile e analizzabile attraverso le fotografie digitali fornite dalla Biblioteca Apostolica Vaticana online. Dopo un primo confronto con il manoscritto si è proceduto tracciando le coordinate generali della sua produzione e composizione, per concentrarsi successivamente sul suo contenuto, anche confrontandosi con la traduzione inglese del testo ad opera di Robert Doran⁴. È stata tracciata una linea temporale degli eventi che costituiscono la narrazione rintracciando e ponendo in evidenza episodi e tematiche ritenute di particolare interesse per indagare la figura di Simeone.

Da questo primo lavoro di sintesi è risultata chiara l'importanza di un particolare nucleo tematico ricorrente nel racconto siriano della vita di Simeone: l'aspetto della cura. Molti dei miracoli che il santo compie concernono la guarigione e su questi si è concentrato il capitolo: *Le guarigioni di Simeone*. La cura, per come si iscrive nell'invito missionario di Gesù, non si limita a coinvolgere i corpi ma si occupa anche delle anime: in tal modo il cristiano viene orientato nel mondo e reso partecipe di una *Weltanschauung* condivisa. In questo senso può tornarci utile ricordare la narrazione leggendaria di come il cristianesimo si instaurò a Edessa. Nella *Dottrina di Addai* (V sec.) si racconta che Re Abgar il nero, considerato il primo re cristiano dell'Osroene, ammalato, scrisse a Gesù per chiedergli di essere guarito. Il Nazareno mandò al suo posto Addai, un suo discepolo, per curare il sovrano ed evangelizzare la regione. La malattia non appare, quindi, esclusivamente come evento nosologico: nel suo trattamento risiedono implicazioni simboliche che definiscono l'individuo e il suo relazionarsi alla realtà cosmica. La guarigione è, dunque, teatro dell'intervento divino che cura corpo e anima in egual misura. Per questo motivo si è ritenuto importante interrogare il testo siriano riguardo le concezioni della malattia ivi presenti e le modalità terapeutiche che Simeone mette in atto.

La *Vita* siriana narra una lunga serie di miracoli operati dallo stilita e descrive le pratiche, anche estreme, da lui messe in atto. Viene posta particolare attenzione ai rivolgimenti di questo peculiare modo di vivere sul corpo del santo e sui rapporti sociali che egli instaura con gli altri esseri umani. La dimensione corporea di Simeone si fa medium efficace davanti agli occhi degli altri uomini: è uno spazio nel quale la pratica ascetica viene esercitata e contemporaneamente manifestata. Lo stilita è, dunque, uno specialista del corpo, utilizzandolo in maniera anormale rispetto agli standard culturali vigenti nella società che lo circonda. Tale anormalità può acquisire legittimità là dove è garantita dal benessere divino. Più volte nelle vite di Simeone, sia in quelle in lingua greca che in quella siriana, si ritrova un interesse per il corpo dello stilita

⁴ Doran 1992, pp. pp. 103 – 198.

e le modalità con cui viene gestito: alla luce di questo si è ritenuto utile approfondire la rappresentazione della dimensione corporea di Simeone quale zona metamorfica soggetta ai cambiamenti dettati dalle sfide della pratica ascetica nel capitolo *Quale corpo?*

In seguito, nel capitolo *Simeone e altre specie*, si è presentata la necessità di osservare la soggettività dello stilita in relazione all'ambiente. Egli, infatti, viene ad assumere un particolare status di intermediario tra la realtà divina e il mondo che lo pone in rapporto, non soltanto con i suoi pari, ma anche con diverse alterità quali la sfera demoniaca e quella animale. Le lotte che Simeone ingaggia con Satana rientrano a pieno titolo nel *topos* agiografico dello scontro bellico tra il santo e la compagine diabolica, i racconti degli autori siriaci vengono così inseriti all'interno di una cornice condivisa utile per poi analizzare le varie modalità di confronto con cui le forze demoniache mettono alla prova lo stilita. Concorrono a precisare la collocazione del santo nella realtà creaturale anche i suoi rapporti con la sfera animale giocati in una dinamica relazionale di ripresa delle prerogative e della dignità adamica prelapsaria.

In chiusura, nel capitolo *Essere un albero*, è stato preso in esame uno fra i tanti sogni che costellano la narrazione siriana della vita di Simeone; egli fin dall'inizio del suo percorso ascetico riceve da Dio sogni e visioni che lo sostengono e lo indirizzano. La protagonista di questo particolare sogno è la dimensione arborea che, densa di significati simbolici, richiama la realtà edenica a cui il santo tenta di ritornare.

Il filtro storico-religioso ha permesso di leggere la figura di Simeone attraverso la ricchezza di stimoli presenti nella *Vita* siriana mettendoli in dialogo con le fonti greche e calandoli nel *milieu* dell'esperienza ascetica tardoantica.

LE FONTI

Simeone (Sis 390 ca. – 459 Telanisso) costruì per sé una vita celeste⁵ sulla terra rifiutando il secolo e il suo ordine di rapporti. Egli scelse di abitare in cima ad una colonna occupato costantemente in una pratica ascetica che prevedeva veglie, digiuni e preghiera, ricollocando così in uno spazio extra-ordinario pratiche tradizionali della vita ascetica⁶. Il santo trovò una nuova modalità per rendersi presente e visibile alla comunità umana pur restando sempre rivolto a Dio. Grazie a tale status di intermediario tra il cielo e la terra Simeone assunse su di sé il ruolo di *patronus* della comunità, come descritto da Peter Brown⁷. Più volte la *Vita* siriana dichiara la difficoltà per “una lingua e una bocca umana” di narrare le innumerevoli e meravigliose gesta di Simeone mai viste né tra gli antichi né tra i moderni⁸. Fortunatamente l’interesse per la figura del santo ha prodotto tre biografie che, provenendo da contesti diversi, mettono in luce l’inedito stile di vita del santo ognuna nella sua peculiare modalità: la *Vita* scritta da Teodoreto di Cirro, quella scritta da Antonio e infine la *Vita* siriana.

Le Vite di Simeone stilite

La più antica biografia di Simeone è quella contenuta⁹ nel capitolo XXVI della *Historia Religiosa*¹⁰ (443 - 449 d. C.)¹¹ di Teodoreto di Cirro, conclusa prima della morte di Simeone. L’opera si configura come una galleria di figure ascetiche «che in un corpo mortale e passibile hanno mostrato impassibilità e hanno emulato la natura incorporea»¹². La narrazione stessa delle vite di questi atleti della virtù si propone, secondo l’autore, come «una medicina che allontana le malattie, nemica dell’oblio e alleata della memoria»¹³: le storie dei santi ivi raccolte diventano presidio e indicazione da seguire per percorrere la strada della virtù che conduce all’amicizia con Dio. Dopo il prologo, l’autore, affronta le vite di trenta monaci e chiude la sua

⁵ Bettiolo 1996, p.522: «Questa è la vita celeste, vita assorta, distratta dalla terra, che comprende, come si vede, l’emergenza di un secondo motivo: un vivere all’aperto, inoperosi, nudi, così come soli».

⁶ Callot e Gatier 2004, pp. 573.

⁷ Brown 1971.

⁸ Ad esempio: Vat. Sir. 160. 21v.

⁹ Ashbrook Harvey sostiene che la narrazione della vita di Simeone possa essere stata scritta come indipendente rispetto alla *Historia Religiosa* e che successivamente vi sia stata inserita: «Theodoret himself treated it with marked difference to the other in his collection: he is here at his most hagiographical. His style is more inflated, his rhetoric more stylized, his use of hagiographical *topoi* more pronounced. The overall tone is that of panegyric.» (Ashbrook Harvey 1988, p. 378).

¹⁰ Per un approfondimento riguardante il contesto di produzione e il contenuto dell’opera di Teodoreto in questione si veda: Canivet 1977 e Gallico 1995, pp. 5-59.

¹¹ Canivet 1977, pp. 31-35.

¹² Thdt. *H. Rel.* Prologo 2, trad. Gallico 1995, pp. 66-67. La traduzione utilizzata per Teodoreto da qui in avanti è: *Storia dei monaci siriani*, a cura di A. Gallico, Roma, 1995.

¹³ *Ibid.* trad. Gallico 1995, p.66.

opera con il trattato *Sull'amore di Dio*. Le personalità che Teodoreto descrive ed elogia sono gli atleti vittoriosi del cristianesimo, fra i quali troviamo Simeone il primo stilita: τὸ μέγα θαῦμα τῆς οἰκουμένης¹⁴. Teodoreto fin da subito mette in chiaro le cose¹⁵: le opere e la vita del primo stilita sono talmente straordinarie e meravigliose da oltrepassare i limiti di ciò che è naturale. Questa eccedenza, per il vescovo di Cirro, è rischiosa: potrebbe far confondere la storia vera che egli si accinge a raccontare con le falsità narrate nei miti popolati di figure caratterizzate da sproporzione, esagerazioni e disordine. Egli aveva già trattato questa tematica nella sua *Graecarum Affectionum Curatio*¹⁶ nella quale opponeva la falsità e contraddittorietà dei racconti “elleni” alla storia unica e vera delle Scritture che non sono frutto dell’immaginazione degli uomini ma sono la parola di Dio stesso¹⁷. Il vescovo, di fronte al carattere incredibile degli eventi che sta per narrare, deve proteggere il suo scritto dalla possibilità che esso sia confuso con un mito e deve confermare la veridicità di ciò che, oltrepassando la natura, potrebbe non essere creduto da chi non è avvezzo alle cose divine, poiché chi, invece, ripone la sua fede in Dio sa quanto grandi e mirabili possano essere i doni dello Spirito¹⁸. Le opere compiute dal primo stilita sono meravigliose, impensabili per la natura umana, ma sono vere e Teodoreto, quale vescovo, ne è garante avendo assistito personalmente a ciò che racconta¹⁹ o avendolo ascoltato da Simeone stesso²⁰ e dalla viva voce di chi era presente²¹.

Vi è un’ulteriore *Vita* di Simeone scritta in greco attribuita ad Antonio²², probabilmente più tarda di quella siriana²³. Questo sconosciuto Antonio si identifica come un intimo discepolo del

¹⁴ Thdt. *H. Rel.* XXVI, 1.

¹⁵ *Ivi*, XXVI, 1: «Io, pur avendo come testimoni, per così dire, tutti gli uomini, temo che la narrazione delle sue indicibili lotte possa sembrare ai posteri una favola del tutto priva di verità. Gli avvenimenti, infatti, sono più alti della natura umana e gli uomini amano commisurare le parole alla natura. Se si dice qualcosa che supera i confini di essa, allora il discorso è ritenuto falso da coloro che non sono iniziati ai divini misteri. Ma poiché la terra e il mare sono pieni di fedeli che, istruiti nelle cose divine ed esperti della grazia dello Spirito Santo, non saranno increduli a ciò che dirò, ma crederanno in tutto» trad. Gallico 1995, p. 248.

¹⁶ Opera apologetica tra le prime nella produzione di Teodoreto, datata probabilmente prima del concilio di Efeso (431) vd. Canivet 1958, pp. 28-31.

¹⁷ Per approfondire il rapporto di Teodoreto con il mito pagano e la sua qualificazione come racconto falso si veda: Cremonesi 2022.

¹⁸ Thdt. *H. Rel.*, XXVI. 1.

¹⁹ Ad esempio: Thdt. *H. Rel.*, XXVI. 14, 16.

²⁰ Ad esempio: Thdt. *H. Rel.* XXVI. 2-3.

²¹ Ad esempio in Thdt. *H. Rel.* XXVI. 5 Teodoreto afferma di aver ascoltato in prima persona il superiore del monastero in cui visse Simeone raccontare di quando il santo si cinse i fianchi con una corda di fibre di palma ferendosi.

²² L’edizione critica del testo è disponibile in: Leitzmann H., *Das Leben des heiligen Symeon Stylite*, Jena, 1908, pp. 20-78, a questo testo è possibile riferirsi per approfondire la tradizione del manoscritto. La traduzione che verrà da qui in poi utilizzata è quella di Doran 1992, pp. 87-100.

²³ Franco 2023, p. 37.

santo²⁴ narrando la vita dello stilita a partire da una prospettiva interna e incardinando il proprio racconto sulla conoscenza autoptica degli eventi e sul suo rapporto personale con Simeone²⁵. L'autore inizia il suo racconto con la descrizione della vocazione del santo nella quale viene posta in luce la centralità della mortificazione del corpo e dei desideri ad esso legati attraverso una severa pratica ascetica proposta come mezzo per la remissione dei peccati. La descrizione delle modalità ascetiche messe in atto dal santo ne evidenzia il carattere estremo e sconvolgente che mette in luce la differenza tra Simeone e gli altri esseri umani²⁶. Antonio mostra come, per gradi, lo stilita si affranchi contemporaneamente dai rapporti sociali ordinari, in principio da quelli familiari e successivamente anche da quelli interni al monastero percorrendo la strada che lo porterà alla colonna, e dai desideri legati alla corporeità²⁷. Questo cammino lo condurrà al raggiungimento di uno status particolare quale intermediario tra Dio e gli uomini che gli consentirà di compiere miracoli, come i sette descritti da Antonio nella sezione centrale del testo²⁸, i quali evidenziano la natura taumaturgica in senso ampio di Simeone e la sua

²⁴ Sulla contesa riguardante la veridicità della *Vita* di Antonio Caseau riassume: «Il y a eu dans les années 50 du 20e siècle, une savante querelle concernant cette Vie. Paul Peeters, en défenseur de la tradition syriacque, a dénoncé cette Vie comme une imposture et considéré que seules les Vies syriaques avaient recueilli un témoignage véridique sur Syméon. André- Jean Festugière, au contraire, dans *Antioche païenne et chrétienne*, paru en 1959, montre les contradictions internes de la Vie syriacque et donne la palme de la véracité à Antoine, en accord avec Hippolyte Delehay e Hans Lietzmann. Il reconnaît qu'il est vain de vouloir réconcilier les trois témoignages principaux que constituent les deux sources grecques et la Vie syriacque. Selon Festugière, seul le témoignage de Théodoret sur le séjour de Télédas est un témoignage direct, puisque Théodoret le tenait de l'higoumène Héliodore. Le reste de la vie de Syméon, à Télianissos, relève pour lui de la pieuse légende et dériverait d'un texte perdu.» (Caseau 2005, p. 80).

²⁵ Ad esempio: Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 28-30. Dal racconto della morte del santo svolto in prima persona emerge lo stretto rapporto tra il discepolo Antonio e Simeone che conduce l'autore a divenire personaggio fondamentale della narrazione.

²⁶ Antonio ci racconta del periodo passato da Simeone nel monastero: il futuro stilita non rispettava le regole condivise dai suoi confratelli e si sottoponeva a digiuni e a dure pene corporali. Egli, un giorno, si legò strettamente una corda attorno al corpo ricoprendola con la tunica e rimase così cinto per molto tempo cosicché la corda lacerasse le sue carni e si fondesse con loro. Nessuno all'interno del monastero era al corrente della sua condizione ma il sospetto si propagava a causa della puzza che proveniva dalla ferita e del pullulare dei vermi sul giaciglio di Simeone. Quando l'abate scoprì la condotta di Simeone lo affrontò: «Behold, the new Job! Taking hold of [Simeon], he said, 'Man, why do you do these things? Where does this stench come from? Why do you deceive the brethren? Why do you undo the rule of the monastery? Are you some kind of spirit? Go somewhere else and die away from us. Wretch that I am, am I to be tempted by you? For if you are really a man from real parents, surely you would have told us who your father and mother and kinsfolk are and from whence you came?» (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 7; trad. Doran 1992, p. 89).

²⁷ Simeone accoglie la vita ascetica a partire da un dialogo con un uomo vecchio incontrato in chiesa, l'anziano pone l'accento sulla sofferenza come via per la salvezza: «for you must hunger and thirst, you must be assaulted and buffeted and reproached, you must groan and weep and be oppressed and suffer ups and downs of fortunes; you must renounce bodily health and desires, be humiliated and suffer much from men, for so you will be comforted by angels.» (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 3; trad. Doran 1992, p. 88). La pratica di Simeone viene quindi mostrata da Antonio come una necessaria strada di sofferenze da percorrere per purificarsi da quel peccato che è intrinseco nella sua natura umana come egli stesso spiega all'abate del monastero: «The prophet David said: "Behold, it was brought forth in iniquities, and in sins did my mother conceive me." I have been clothed the same as everyone else.» (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 8; trad. Doran 1992, p. 90).

²⁸ Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 15 – 21. Simeone seguendo l'esempio del suo maestro, Gesù Cristo, si fa strumento di guarigione per gli esseri che abitano la terra (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 13). Evidenziamo in questa sede due miracoli in particolare (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 15-16) nei quali l'azione di cura dello stilita si configura come una riparazione del

privilegiata posizione nel creato. A chiusura della vita, Antonio pone il racconto della morte e sepoltura del santo attraverso il quale ci restituisce la celebrità che Simeone aveva guadagnato grazie al suo particolare *bios*.

Abbiamo inoltre la possibilità di conoscere il santo attraverso la vita scritta in lingua siriana, datata 473 d. C. come dichiarato nel colofone²⁹, a soli 14 anni dalla morte di Simeone. Questa è la narrazione più lunga e complessa della vita del santo ed è giunta a noi in diversi esemplari³⁰. Il più antico è conservato alla Biblioteca Apostolica Vaticana: *Vaticanus Syriacus 160*, da foglio 1v a 79v edita e tradotta in latino da Assemani³¹ nel 1748 e successivamente tradotta in inglese da Robert Doran nel 1992³²; vi sono inoltre due manoscritti di sesto secolo conservati alla British Library: British Library Add. 14484, da foglio 48v a 133v e British Library Add. 14484, da foglio 134r e 152v; questi furono uniti nello stesso volume da curatori del diciannovesimo secolo pur essendo stati prodotti separatamente. Bedjan trascrisse Add. 14484, 48v-133v nel tardo '800³³ e tale trascrizione venne tradotta da Lent nel 1915³⁴. Vi è inoltre da tenere presente il lavoro di Arthur Vööbus che con le sue ricerche rintracciò altri tre manoscritti della *Vita* siriana: uno ad Aleppo, uno a Damasco e uno a Mardin³⁵. Infine, ricordiamo anche una versione georgiana della *Vita* siriana di Simeone³⁶.

Nella sua ampiezza la *Vita* siriana si struttura attraverso una numerosa raccolta di miracoli compiuti dallo stilita, lotte con Satana - il nemico del bene- e una moltitudine di sogni e visioni mandati a Simeone da Dio per indicargli il percorso da seguire e sostenerlo in esso. Così la figura dello stilita viene dipinta come quella di un guerriero, un atleta vittorioso che tramite l'imitazione del suo maestro Gesù Cristo giunge all'altezza di profeti ed apostoli assimilandosi ad essi nel ruolo di fondatore e garante della Chiesa di Cristo riconosciuto in tutti gli angoli della terra.

disordine cosmico: egli guarendo gli ammalati ripristina l'ordine del creato riponendo ogni essere vivente nella propria sfera di esistenza, abbracciando la creazione tutta e facendosi garante di tale cosmovisione.

²⁹ Vat. Sir. 160. 79v: il colofone dichiara che il testo fu completato, ossia nel 473. Per indicare i passaggi del testo siriano utilizzeremo: Vat. Sir. 160 e la pagina alla quale ci riferiamo; se dovessimo riferirci alla traduzione inglese di Doran utilizzeremo la numerazione dei paragrafi con i quali lo studioso ha suddiviso il testo o le pagine corrispondenti, segnalando in ogni caso il luogo del testo siriano.

³⁰ Per quanto riguarda il confronto tra i diversi manoscritti si veda Doran 1992, in particolare pp. 45-51 e la tavola sinottica dell'appendice A (pp. 201-205). Inoltre segnaliamo anche l'utilità del lavoro di Dina Boero specialmente per quanto riguarda il confronto tra *Vaticanus Syriacus 160*, 1v-79v, British Library Add. 14484, 48v-133v, British Library Add. 14484, 134r-152v e la versione georgiana in Boero 2019.

³¹ Assemani 1748, pp. 268-398.

³² Doran 1992, pp. 103-198. Per quanto riguarda la *Vita* siriana utilizzeremo questa traduzione tenendo però sempre presente il testo in lingua originale.

³³ Bedjan 1890-97, pp. 507-644.

³⁴ Lent 1915, pp. 111-198.

³⁵ Vööbus 1985, pp. 479-484.

³⁶ Garitte 1957.

Le tre *Vite* seguono all'incirca la stessa scansione cronologica, pur sviluppandosi in maniera differente. In prima battuta queste descrivono la vocazione di Simeone³⁷ che, anche se nato in una famiglia cristiana, conducendo una vita da pastore lontano dal villaggio era incolto e non conosceva in profondità il messaggio evangelico. Ma è proprio l'incontro con i vangeli in chiesa ad essere evidenziato come decisivo per la scelta di Simeone di intraprendere il percorso di vita monastico che lo portò inizialmente nel monastero di Teleda. Nel monastero egli però si distanziò dai suoi confratelli per la durezza delle pene che si autoinfliggeva; ne abbiamo un esempio nell'episodio in cui il santo si legò strettamente una corda attorno alla vita procurandosi dolorose lacerazioni. Proprio per il carattere estremo delle sue pratiche all'interno del monastero egli fu allontanato dalla vita comunitaria. Si spostò dunque a Telanisso dove ebbe inizio la sua vita solitaria che lo portò, in seguito, alla scelta della colonna. Dal momento in cui Simeone salì sulla prima colonna, i miracoli da lui compiuti si moltiplicarono e così anche la sua fama grazie alla quale il luogo di vita del santo diventò meta di pellegrinaggio per molti fedeli di differenti classi sociali e provenienze. Egli sostituì la prima colonna con altre tre in ordine crescente di altezza³⁸. Morì nel 459 e al suo funerale furono presenti, oltre ad una folla immensa, il patriarca di Antiochia, vescovi e 600 soldati per impedire che le reliquie fossero trafugate. Il corpo fu poi trasportato ad Antiochia in un carro seguito da una processione e tumulato nella Chiesa d'oro³⁹.

Le tre agiografie, pur concordando rispetto alla generale linea cronologica della vita di Simeone, narrano però anche vicende differenti, tra le quali si riscontrano scarse corrispondenze. Vi sono infatti soltanto due episodi condivisi da tutte e tre le *Vite* che, in ogni caso, non corrispondono pienamente nella modalità narrativa: la vocazione di Simeone in chiesa dopo aver ascoltato le Scritture⁴⁰ e le sofferenze che il santo si procura con la corda durante il periodo in monastero⁴¹. Inoltre, possiamo riscontrare come la *Vita* siriana condivide con quella di Antonio il miracolo operato dal corpo morto di Simeone durante la processione che lo

³⁷ Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 2; Vat Sir 160. 2r; Thdt. *H. Rel.* XXVI. 2-3.

³⁸ Secondo Teodoreto la prima colonna era alta 6 cubiti, la seconda 12 cubiti, la terza 22 cubiti e la quarta 36 (Thdt. *H. Rel.* XXVI. 12); per la *Vita* siriana la prima colonna misurava 11 cubiti, la seconda 17 cubiti, la terza 22 cubiti e la quarta 40 cubiti (Vat. Sir. 160. 65r); diversamente dalle altre due vite, quella di Antonio enumera soltanto tre colonne: la prima di 4 cubiti, la seconda di 30 e l'ultima di 40 (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 12-17).

³⁹ Antonio racconta che le reliquie furono portate dapprima nella chiesa di Cassiano e successivamente, dopo un mese, furono trasportate nella grande chiesa (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 32); anche la *Vita* siriana chiama il luogo di sepoltura di Simeone "la grande chiesa" evidenziando il ruolo di Costantino nella sua costruzione permettendoci così di identificarla (Vat. Sir. 160. 76r).

⁴⁰ La comparazione sinottica dei passi convergenti nelle tre vite è stata messa a punto da Robert Doran in Doran 1992, pp. 54-65. Per quanto riguarda la vocazione di Simeone: Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 2; Vat. Sir. 160, 2r; Thdt. *H. Rel.* XXVI. 2-3.

⁴¹ Thdt. *H. Rel.* XXVI. 5; Vat. Sir. 160. 9r; Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 5-7.

condurrà ad Antiochia⁴² e come tra Teodoreto e la *Vita* siriana vi sia corrispondenza nell'intenzione apologetica riguardante la scelta dello stilita di vivere sulla colonna⁴³.

⁴² Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 31; Vat. Sir. 160, 76v.

⁴³ Thdt. *H. Rel.* XXVI. 12; Vat. Sir. 160, 66r.

VATICANUS SYRIACUS 160

Il presente lavoro si concentra sulla *Vita* siriana mantenendo come sponda dialogica l'opera di Teodoreto e quella di Antonio. I tre manoscritti antichi della *Vita* siriana: Vat. Sir. 160 1v – 79v, Add. 14484, 48v - 133v e Add. 14484, 134r - 152v presentano la stessa struttura dipanando il racconto a partire dalla vita di Simeone prima di entrare in monastero, passando per il periodo a Teleda e successivamente al trasferimento del santo a Telanisso, per poi giungere alla narrazione della sua vita sulla colonna fino alla morte e alla sepoltura ad Antiochia. Vi è però da notare come ognuno di essi segua un particolare ordine di eventi e di modalità descrittive⁴⁴. La scelta del manoscritto è ricaduta sul *Vaticanus Syriacus 160* 1v-79v, consultato attraverso le foto digitali presenti nell'archivio Apostolico Vaticano online⁴⁵. Seguendo gli studi di Dina Boero questo manoscritto viene considerato l'autografo⁴⁶. Si tratta di un manoscritto composito, datato tra V e VI secolo, e proveniente da Deir al-Surian al cui interno troviamo, oltre alla *Vita* siriana di Simeone (1v – 79v), anche – da 80v a 244v - due collezioni di atti di martiri orientali e occidentali che Brock considera risalenti al VI secolo⁴⁷. In queste pagine si trovano due brani dei martiri di Palestina, vessati dalle persecuzioni di Diocleziano, ad opera di Eusebio di Cesarea (265-340 ca.) e quindici passioni dei martiri persiani, sotto le persecuzioni di Šabuhr II (309-979), attribuite a Maruta di Mayperquat⁴⁸.

Riferendoci qui al manoscritto *Vaticanus Syriacus 160* prenderemo in considerazione esclusivamente i fogli da 1v a 79v i quali si presentano in una chiara scrittura in estranghelo⁴⁹. Abbiamo potuto osservare che la scrittura di 1v (fig. 1) si presenta differente rispetto al resto del corpo testuale; abbiamo quindi ipotizzato che possa essere opera di una mano diversa. La scrittura è sempre un estranghelo ma parrebbe di una datazione più avanzata, vale a dire tra il

⁴⁴ Per quanto riguarda le differenze tra i manoscritti si veda Boero 2019. Si segnala anche che in tale lavoro la studiosa ha evidenziato come i tre manoscritti si siano sviluppati per necessità e contesti diversi: il Vat. Sir. 160 legato a un contesto ecclesiastico locale e redatto per strutturare il culto della popolazione di Telanisso; British Library Add. 14484, 134r–152v si rivolge invece ai pellegrini devoti a Simeone e British Library Add. 14484, 48v–133v mostra Simeone come un padre spirituale rendendolo così più vicino alla venerazione da parte dei monaci.

⁴⁵ Il manoscritto è liberamente fruibile al link: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.sir.160

⁴⁶ Vi è comune da considerare la possibilità che si tratti di una copia molto vicina all'originale ma le indagini di Boero ci fanno propendere per l'ipotesi dell'autografo (Boero 2015, pp. 327-332).

⁴⁷ Brock 2011, pp. 268 – 269.

⁴⁸ Binggeli 2012, pp. 63 -64.

⁴⁹ Il testo ci fornisce delle evidenze paleografiche che ne consentono la datazione: «The manuscript's scribes write in a very early estrangela script. They employ syame points. They occasionally place a single point over feminine possessive pronouns and masculine and feminine demonstrative pronouns, both regular scribal practices by the fifth century. On the whole, the fifth-century scribes leave out points above and beneath verbs to differentiate the orthographically similar forms of the peal active participle and the peal perfect active indicative. Such points are regularly omitted in fifth-century manuscripts, demonstrating the great age of this manuscript. » (Boero 2015, pp. 328-329).

VII e il X secolo. Inoltre, sembra che la stessa mano di 1v abbia redatto anche 8r-9v (figg. 2-5). Abbiamo così ipotizzato che questi fogli siano il frutto di un lavoro di restauro successivo alla redazione iniziale del testo messo in atto per colmare fogli mancanti o danneggiati nel manoscritto originale. Vi è da notare inoltre, come i primi 2r e 2v (figg- 6,7) non facciano parte della narrazione della vita di Simeone ma contengano invece il testo di Matteo 3.1 - 4.4 della *Peshîttâ*⁵⁰. Pur non avendo avuto la possibilità di consultare il manoscritto fisico, possiamo constatare dalle fotografie come a margine di 1v compaia parte della pagina seguente che parrebbe sovrapponibile a 2r. Ci resta quindi da pensare che il “restauratore” abbia utilizzato un foglio di pergamena in parte libero e in parte già occupato dal vangelo di Matteo per inserire la prima pagina del testo. Questo, comunque, resta da vagliare a seguito di una indagine autoptica, che non è stata possibile per questo lavoro.

Il colofone

Analizzando il colofone possiamo apprendere, oltre alla data di redazione dell’opera⁵¹, i nomi degli autori: Simeone bar Epolemos⁵² e Bar Ḥaṭar i quali affermano di aver scritto il testo al tempo del sacerdote Mar Simeone e dell’arcidiacono Mar Ciro. Questi ultimi appartengono alla gerarchia ecclesiastica e ciò ci conduce a pensare, come ben evidenziato da Boero, che l’agiografia sia legata in origine più a un contesto ecclesiastico che ad un contesto monastico,⁵³ vi è da considerare che la creazione di un testo richiedeva un dispendio economico al quale due ecclesiastici, grazie alla loro posizione sociale, avrebbero potuto far fronte. Mar Simeone e Mar Ciro, grazie alla loro nomina nel colofone, ci appaiono dunque come patrocinatori della redazione di quest’opera che si configura come strumento per la costruzione del culto locale del santo a Telanisso, villaggio adiacente al sito di Qual’at Sem’an (fig. 8). Infatti, pur non avendo indicazioni per quanto riguarda il luogo di produzione del testo nel colofone, nella storia

⁵⁰ Per individuare i passi specifici è stato operato un confronto tra i fogli del manoscritto e le diverse versioni del vangelo di Matteo riportate in Kiraz 1999.

⁵¹ In Boero 2015, pp. 327- 332 troviamo discussa l’attendibilità di tale datazione e la possibilità che questo manoscritto sia l’autografo: per sostenere questa ipotesi oltre alle prove paleografiche di qui sopra, la studiosa mette in evidenza le condizioni di produzione del manoscritto e le più antiche attestazioni letterarie.

⁵² La pagina è parzialmente danneggiata, Assemani aveva trascritto e tradotto “Simeone bar Apollo” seguito dai commentatori successivi, tra i quali Doran. Abbiamo qui preferito la soluzione di “bar Eupolemos” proposta da Dina Boero in Boero 2015, p.326.

⁵³ Boero 2015, p.333. Inoltre, l’autore siriano ci propone un’immagine di Simeone che sottolinea la concordia e la reciprocità sussistente tra i sacerdoti e il santo stesso come possiamo notare dai miracoli prodotti da Simeone su richiesta di membri della comunità ecclesiastica i quali accompagnano e sanciscono la risoluzione della circostanza problematica che al santo avevano sottoposto tramite preghiere e celebrazioni eucaristiche, ad esempio: Vat. Sir. 160. 55r, 55v, 56r. Simeone, presentato come pietra angolare della chiesa e garante del rispetto della gerarchia ecclesiastica, è un umile servitore di Dio e come tale accetta il suo ruolo di asceta senza sconfinare in prerogative sacerdotali.

di Simeone riscontriamo descrizioni topografiche che sembrano collimare con il panorama geografico e architettonico di Telanisso⁵⁴. Vi è inoltre da segnalare, come Dina Boero affermi⁵⁵, che i nomi di un certo Mar Simeone e di un certo Mar Ciro si trovino in alcune iscrizioni epigrafiche collegate alla costruzione di un *pandocheion*⁵⁶ nel villaggio di Telanisso tra 471 e il 479 d. C., contemporaneamente allo sviluppo architettonico di Qal'at Sem'an anche se indipendente da esso⁵⁷, eretto al fine di accogliere i pellegrini giunti nel luogo per il culto di Simeone. La redazione del testo, probabilmente a partire dalla raccolta di narrazioni ormai diventate tradizionali, si configura dunque come un tassello fondamentale nella creazione di un culto locale di Simeone. Questa formazione venne sostenuta dalle gerarchie ecclesiastiche presenti sul territorio attraverso la creazione di una memoria culturale solida che legasse il santo al luogo e agli abitanti di Telanisso per mezzo sia di strutture necessarie allo svolgimento del culto dello stilita sia di uno scritto che ne conservasse una storia codificata e resa stabile sotto il patrocinio della chiesa⁵⁸. Segnaliamo infine alcune modalità narrative, riscontrate da Boero⁵⁹, a sostegno di questa visione: gli autori inseriscono nel racconto i nomi propri di uomini del luogo che hanno interagito con lo stilita creando così un ponte tra la storia locale, ancora presente nella memoria di chi doveva fruire del testo, e la vita dello stilita⁶⁰; inoltre, evidenziando la segretezza dei sogni e delle visioni di Simeone che egli condivideva soltanto con i più stretti discepoli e contemporaneamente raccontandole, gli autori creano una dinamica nella quale i lettori del testo vengono posti nella medesima condizione di chi, per la sua vicinanza al santo, veniva messo a parte delle comunicazioni che egli aveva con Dio⁶¹. Nello stesso senso va intesa la peculiare struttura cronologica della narrazione che pone in posizione centrale il rapporto tra Simeone e la comunità locale⁶². In questo modo gli autori del manoscritto si autoidentificano come i narratori autorizzati delle magnifiche imprese del beato Simeone.

⁵⁴ Peeters 1950, pp. 113-121.

⁵⁵ Boero 2015.

⁵⁶ Si noti la differenza tra il *pandocheion*, nel quale si offriva ospitalità in cambio di denaro, e lo *xenodocheion*, legato in special modo alle istituzioni monastiche che accoglievano poveri, pellegrini e ammalati a titolo gratuito.

⁵⁷ Tra il 470 e il 474 iniziò il progetto di costruzione delle infrastrutture legate al culto di Simeone e della sua colonna a Qal'at Sem'an. Come patroni di questi interventi architettonici vengono segnalati da Tchalenko gli imperatori Leone e Zenone (Tchalenko 1953, vol. 1, pp. 227-231). Per quanto riguarda il monastero di Qal'at Sim'an si veda anche Castellana 2011, pp. 87-89.

⁵⁸ Come riportato in Boero 2019, p. 27: « Scholars of “New Philology” in medieval studies underscore the need to look at a manuscript as the product of various historical actors, including patrons, authors, scribes, illuminators, and commentators. For these scholars, the boundary between author and scribe is fluid. [...] The production of a manuscript was an interpretive and historically specific act, ensuring the perpetuation of select literary material and reshaping it, whether in physical or in literary form, for future readers. ».

⁵⁹ Boero 2019, pp. 28-43.

⁶⁰ Ibid. pp. 38-39

⁶¹ Ibid. pp. 36-38.

⁶² Ibid. pp. 39-42.

Telanisso era un piccolo villaggio ma si trovava in una posizione particolarmente vantaggiosa: stava sulla rotta commerciale che collegava Cirro e Apamea. Tale posizionamento lo rendeva un punto di passaggio e di sosta per mercanti e soldati, i quali alimentarono l'afflusso di pellegrini interessati a Simeone. Anche dopo la morte del santo il luogo accolse molti fedeli e si provvide dunque a costruire le infrastrutture adatte ad accogliere e promuovere il culto di Simeone, come ad esempio il *pandocheion* citato sopra. Inoltre, dopo circa vent'anni dalla morte del santo, attorno alla colonna fu costruito, con il patrocinio economico dell'imperatore Zenone⁶³, un santuario mirabile le cui rovine sono ancora visibili (fig. 9). Attorno alla basilica cruciforme a pianta centrale vennero costruiti: un monastero, un *martyrium* ottagonale con al centro la colonna di Simeone (fig. 10) e un arco trionfale (fig. 11).

⁶³ Questa pare l'alternativa più probabile, ma è stata anche proposta la figura di Leone I nelle vesti di patrocinatore dell'edificio, in proposito si veda: Lane Fox 1997, pp. 194 – 195.

I TRIONFI DEL BENEDETTO MAR SIMEONE⁶⁴

Simeone “l’atleta e amico di Dio” viene rappresentato dagli autori della *Vita* siriana come un giovane bello, veloce e forte, anche se di bassa statura⁶⁵. Il ragazzo trascorre il suo tempo lontano dal villaggio occupandosi degli armenti. Il suo impiego come pastore rimanda a fondamentali figure di profeti come ad esempio Davide, Giacobbe e Mosè come messo in evidenza da Teodoreto e da Antonio⁶⁶. Il riferimento al legame tra figure veterotestamentarie e Simeone non viene esplicitato in questo frangente dagli autori siriani anche se in più luoghi della *Vita* siriana egli verrà paragonato ai profeti che saranno per lui ispirazione⁶⁷ e compagni di fede alla pari⁶⁸, rendendosi garanti dello statuto di Simeone come intermediario tra cielo e terra e pietra angolare della cristianità⁶⁹.

Alla morte dei genitori, ci racconta la *Vita* siriana, egli è costretto ad abbandonare il pascolo e raggiungere il villaggio per ricevere l’eredità familiare. Nella chiesa del luogo, durante una celebrazione eucaristica, il giovane Simeone ascolta le parole dei vangeli⁷⁰ dalle quali viene enormemente colpito⁷¹. Pur provenendo da una famiglia cristiana questo incontro con la parola di Dio viene indicato dagli autori come il vero ingresso di Simeone nella sua vita da cristiano.

⁶⁴ Queste sono le parole che possiamo ritrovare nella parte apicale di alcune pagine del manoscritto (ad esempio: Vat. Sir. 160. 28v, 31v, 33v, 40r e altre) «*neṣḥānā d-mār šem ‘un ṭubānā*». Troviamo anche la variante: «*neṣḥānā d-mār šem ‘un*» (ad esempio: Vat. Sir. 160. 22v) o, ancora più sinteticamente: «*neṣḥānā*» (ad esempio: Vat. Sir. 160. 37v). Inoltre, segnaliamo come la narrazione della vita di Simeone si concluda con la frase: «Here ends the book of the narrative of the victorious deeds of the blessed Mar Simeon (*neṣḥānā d- ṭubānā mār šem ‘un*)» (Vat. Sir. 160. 77r; trad. Doran 1992, p. 194).

⁶⁵ Vat. Sir. 160. 2r.

⁶⁶ Thdt. *H. Rel.* XXVI. 2: «Originario di qui, dapprima apprese dai genitori a pascolare greggi, affinché anche in ciò fosse simile ai gradi uomini, al patriarca Giacobbe, al casto Giuseppe, al legislatore Mosè. Al re e profeta Davide, al profeta Michea e agli uomini ispirati da Dio come loro.» (trad. Gallico 1995, p. 249) e Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 2: «When Simeon, among the saints ad most blessed, was young in years, he cared for his father’s sheep, just as the prophet David had done. » (trad. Doran 1992, p. 87)

⁶⁷ In Vat. Sir. 160. 20v troviamo Simeone alle prese con la scelta di come condurre la propria vita; egli medita sulle pratiche attuate da Mosè e da Elia per poter costruire una modalità di vita adatta al servizio di Dio. Delle due figure veterotestamentarie egli vuole seguire l’umiltà, l’amore e lo zelo nei confronti di Dio e si appresta a farlo digiunando, pregando in continuazione e vivendo immobile nella castità del corpo.

⁶⁸ In Vat. Sir. 160. 18v Simeone ha una visione nella quale egli stesso viene appellato come fratello di Mosè ed è chiamato ad ascendere allo stesso livello del grande profeta.

⁶⁹ A partire dalla prima visione del santo che lo raffigura come pastore del gregge di Dio e come costruttore del santuario di Dio (Vat. Sir. 160. 2v-3r), più volte nella vita siriana viene evidenziato il ruolo di Simeone come fondatore e garante della Chiesa (ad esempio: Vat. Sir. 160. 19v e 49r-49v).

⁷⁰ Gli autori siriani non specificano il passo evangelico che colpisce il giovane Simeone, definendolo soltanto come epistola.

⁷¹ Anche Antonio e Teodoreto condividono il racconto della vocazione del giovane Simeone (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 2 e Thdt. *H. Rel.* XXVI. 2-3). Per entrambi ciò avviene in chiesa ascoltando le scritture, pur non concordando sulle ragioni che lo conducono in quel luogo. Secondo Teodoreto, a causa della neve Simeone non può pascolare il gregge e perciò si reca in chiesa; dopo aver ascoltato «la voce evangelica proclamare beati quelli che piangono e soffrono, chiamare miseri quelli che ridono, definire felici quelli che hanno un’anima pura» (Gallico 1995, p. 249); questa frase può essere interpretata come un misto di Mt. 5, 4-8 e Lc. 6, 21-25. Sia Teodoreto che Antonio fanno dialogare Simeone con un altro fedele il quale suggerisce a Simeone la scelta della vita solitaria per seguire la sua vocazione. In Doran 1992 troviamo una comparazione delle tre narrazioni di questo evento a pp. 59-62.

A partire da questo evento egli prende sempre maggior consapevolezza del valore della preghiera⁷² e accoglie la sua prima visione mentre è al pascolo⁷³; già questa iniziale esperienza prefigura il ruolo di fondamentale importanza che Simeone avrà per la Chiesa: il futuro stilita viene definito ancora una volta tramite l'immagine del pastore e dunque di guida per i cristiani⁷⁴. Il santo comincia dunque ad allenarsi⁷⁵ nel digiuno e nella preghiera trascorrendo il suo tempo in chiesa in una perfetta immobilità che sbalordisce coloro che lo guardano⁷⁶.

Vista la morte dei genitori e di una ricca zia, Simeone e il fratello si trovano a dover dividere tra loro i lasciti dei loro cari. Il futuro stilita lascia al fratello la decisione di come suddividere tali beni dimostrando un profondo distacco dalle cose materiali; tanto che, ricevuta la sua parte di eredità, la dona integralmente a poveri, monaci e bisognosi. Simeone sceglie una vita lontana dagli ordinari rapporti che regolano la comunità umana: egli non crea e non sostiene una famiglia, non vive tra le mura di una casa e non lavora⁷⁷, egli possiede soltanto la pelle con cui è vestito rifiutando ogni ricchezza. Così il santo si avvicina alla vita monastica decidendo di abitare nel monastero di Teleda. Mar Mara, vescovo di Gabula, lo benedice e da lui Simeone, insieme al fratello Mar Shemshi, riceve la tonsura⁷⁸.

⁷² Ne abbiamo un esempio nell'utilizzo che Simeone fa dello storace, una resina vegetale profumata usata anche nelle celebrazioni. Da principio il giovane pastore raccoglieva storace e lo bruciava istintivamente senza sapere il motivo per cui compiva ciò, a seguito del suo incontro con le scritture egli inizia a raccogliere diligentemente storace e ad acquistare quello raccolto dai suoi compagni pastori per bruciarlo e offrirlo a Dio (Vat. Sir. 160. 1v-2v).

⁷³ Vat. Sir. 160. 2v-3r. Per una traduzione in inglese si veda Doran 1992, pp. 105-106.

⁷⁴ Nella visione viene conferito a Simeone un bastone dorato per condurre il gregge di Dio (Vat. Sir. 160. 2v).

⁷⁵ L'allenamento nella pratica ascetica è fondamentale: Simeone nel suo corpo umano deve faticare con costanza per giungere progressivamente alla perfezione. Lo stato che il santo raggiunge sulla cima della colonna è frutto di un percorso di totale devozione a Dio che, mano a mano, insegna al suo corpo come diventare strumento performativo utile alla pratica ascetica. Gli autori siriaci lo mettono in evidenza in Vat. Sir. 160. 6r.

⁷⁶ Vat. Sir. 160. 6r. Simeone, salendo sulla colonna, trascorrerà la sua vita nell'immobilità. Tale condotta, come sottolineato da Gilli, non si configura come un'assenza di movimento ma come interdizione del movimento stesso che richiede una continua erogazione di energia (Gilli 2018, p.27). Egli utilizza in maniera diversa e specifica le varie parti del corpo orchestrando una complessa "body map", (per la definizione di questo termine si veda Gilli 2018, pp. 29-30) la quale denota un utilizzo particolare di diverse funzioni del corpo, ad esempio: la propriocezione che è di fondamentale importanza per poter mantenere la sua posizione anche nei periodi in cui la vista sia inibita a causa delle continue veglie, dunque egli deve sviluppare il proprio sistema vestibolare per poter conservare l'equilibrio. Anche l'apparato fonatorio è sempre mantenuto in esercizio per la necessità di interagire con gli astanti infatti: Simeone predicava due volte al giorno ai suoi fedeli. L'ascesi del primo stilita si delinea dunque non come negazione o mortificazione del corpo, ma, al contrario come una pratica in cui vi è un particolare utilizzo del corpo sancito e garantito nella sua legittimità, anche sociale, da direttive divine.

⁷⁷ «è elemento paradigmatico di molta della storia monastica siriana: l'assenza di lavoro. [...] Il rifiuto del lavoro, o più realisticamente la sua forte limitazione, come coerente uscita dalla punizione di Adamo, quand'anche non generalizzabile a tutto il primo monachesimo di Siria, è comunque di esso un tratto caratteristico, soprattutto per quanto riguarda la vita solitaria. Il monaco siriano, uscito dalla città, viene spesso supportato economicamente dalle vicine comunità cristiane, grazie alla fama di santità che circondava gli asceti anche per la prodigiosa potenza taumaturgica loro attribuita.» (Berti 2010, p. 155). Inoltre, per approfondire il tema del finanziamento del monachesimo, si veda Escolan 1999, pp. 183 – 225.

⁷⁸ Vat. Sir. 160. 7v-8r.

Comincia così il percorso di vita ascetica che condurrà Simeone alla colonna. Egli principia nel mettersi alla prova digiunando e pregando nel cortile del monastero sopportando il bruciante caldo estivo. Fin da questo momento la pratica di Simeone si iscrive al di fuori delle aree civilizzate e in stretto contatto con gli elementi atmosferici, i quali giocano un ruolo fondamentale nelle prove di resistenza del futuro stilita evidenziandone la perseveranza nel perseguire le dure pratiche ascetiche⁷⁹. Comincia ora la lotta che Simeone combatterà per tutta la durata della sua vita contro il maligno⁸⁰, sia in una dimensione di battaglia diretta con il multiforme avversario⁸¹ sia tramite la gelosia insufflata nei cuori dei suoi confratelli da Satana. I compagni di Simeone, cogliendone la singolarità attraverso le sofferenze che si autoinfligge⁸², lo mettono alla prova e lo trattano con durezza per farlo conformare a loro. Giungono persino a dichiarare all'abate che, se il santo non si adeguerà a loro, dovrà andarsene. L'abate, che ama molto Simeone, non vuole cacciarlo e tenta di convincerlo ad uniformarsi alla regola del monastero ma il santo non si piega alle richieste perseverando nella sua condotta. L'astio dei compagni nei suoi confronti non si fermerà e li condurrà a proporre all'abate del monastero un *ultimatum*: o Simeone lascerà la vita comunitaria oppure loro se ne andranno. Pur essendo molto affezionato al monaco, per non perdere l'intero corpo monastico, l'abate si vede costretto a mandarlo via benedicendolo⁸³.

⁷⁹ Secondo le parole di Brock: «the ascetic lives in the desert or in the mountains like a wild animal, totally untouched by any of the appurtenances of civilisation» (Brock 1973, p.11). Simeone sceglie di vivere all'aria aperta, esposto alle intemperie che gli causeranno danni e sofferenze fisiche, come ad esempio la perdita temporanea della vista causata dal troppo sole e dall'assenza di sonno (Vat. Sir. 160. 21v – 22v).

⁸⁰ Simeone viene nominato come un atleta, un guerriero di Dio e nella sua lotta continua ha come avversario Satana. Il lessico utilizzato per parlare delle imprese di Simeone è quello dell'ambito militare e dello scontro tanto quanto quello che veniva utilizzato per parlare delle figure dei martiri; ora, per l'asceta, ai nemici in carne ed ossa persecutori della cristianità si sostituiscono i demoni come termine oppositivo della lotta (Brock 1973, p. 2). Come sostiene Valantasis, laddove l'ascesi viene vista come competizione, vi è la necessità di avere un contendente (Valantasis 1992), una figura che possa essere vinta dall'asceta e che ne ostacoli e, in tal modo, ne confermi il percorso verso la perfezione. In questo senso i ripetuti scontri tra il diavolo e Simeone si configurano come i segni della particolare posizione del santo come tramite e vassallo di Dio giungendo a paragonarlo più volte alla figura di Giobbe. Ciò avviene sia nella *Vita* di Antonio tramite le parole di scherno che l'abate rivolge a Simeone per le dure sofferenze che egli si autoinfligge (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 7), sia nella *Vita* siriana che evidenzia come lo stilita sopporti ogni terribile afflizione e ogni sfida che Satana gli pone uscendone vincitore (Vat. Sir. 160. 23v-24r).

⁸¹ Più volte Satana si presenta a Simeone in vesti diverse per sfidarlo come ad esempio: sotto forma di una nebbia che rende cieco il santo (Vat. Sir. 160. 9v); di un uomo nero come un indiano (Vat. Sir. 42v-43r), di un leone (Vat. Sir. 160. 59v), di una bella donna (Vat. Sir. 160. 59v).

⁸² Come, ad esempio quando Simeone si lega strettamente attorno ai fianchi una corda la quale, stringendogli le membra, gli lacera la pelle e la carne. Questo episodio viene descritto da tutte e tre le vite: Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 5-7; Thdt. *H. Rel.* XXVI. 5; Vat. Sir. 160. 9r. Antonio ne fa una lunga e truculenta rappresentazione ponendo l'attenzione sulla gravità delle ferite, diversamente Teodoro e gli autori siriani non descrivono l'evento con la stessa minuzia e la stessa insistenza sul carattere ributtante della sofferenza del santo ma, concordi con Antonio, lo citano come uno degli eventi che contraddistinguono la durezza dell'ascesi di Simeone nel monastero. Per un confronto tra le tre narrazioni si veda Doran 1992, pp. 63-65.

⁸³ Nel racconto siriano Simeone viene cacciato per la gelosia dei suoi confratelli anche se l'abate gli è molto affezionato ed è convinto che questo sia un vero servo di Dio (Vat. Sir. 160. 10v-11r). Al contrario, nella narrazione fatta da Antonio, l'abate caccia Simeone poiché, sconvolto dalla severità della sua asceti, lo crede un demone

Uscito dal monastero di Teleda Simeone si mette in cammino e viene condotto da Dio fino al monastero di Maris bar Barathon di Telanisso⁸⁴. A quel tempo, nel monastero sono rimasti soltanto un vecchio laico e un bambino di sette anni i quali, preparati al suo arrivo da Dio, lo accolgono amorevolmente. Trascorsa con loro la notte, Simeone chiede di poter avere un luogo nel quale recludersi per passare la quaresima digiunando e pregando il Signore; così il vecchio, con l'aiuto del figlio Maris, gli prepara una piccola capanna. Al momento di entrarvi giunge da Simeone l'ispettore itinerante⁸⁵ Mar Bas, nativo di Edessa, che lo convince a portare con sé dell'acqua e del cibo e, dopo averlo benedetto, chiude la porta della capanna. Simeone si mostra umile e obbediente nei confronti di Mar Bas; Ricordiamo che il manoscritto di questa vita proviene probabilmente da un contesto ecclesiastico⁸⁶ e rimanda un'immagine di Simeone che allo stesso tempo è garante dell'obbedienza verso la Chiesa⁸⁷ e umile servo di questa, rispettandone l'ordine gerarchico e la ritualità.⁸⁸

Al termine del periodo di reclusione, Mar Bas ritorna nel luogo e apre lui stesso le porte della capanna, trovando intatte le scorte di viveri e Simeone intento nella preghiera. I presenti si meravigliano delle condizioni del santo che, pur in seguito al lungo digiuno, non appena accoglie l'eucarestia da Mar Bas appare completamente ristabilito e rafforzato⁸⁹. Il giorno successivo Simeone vuole recarsi nel deserto ma viene convinto a rimanere in quel luogo e gli viene costruito un recinto sulla montagna, nel campo del sacerdote Daniele⁹⁰. Così il santo si stabilisce nel luogo in cui successivamente verranno erette le colonne e dove egli resterà fino alla sua morte. Abbiamo già visto come questa vita sia strettamente legata al culto locale di Simeone⁹¹: in questo episodio possiamo cogliere come i nomi di luoghi e di persone collegate

pronto a corrompere gli altri fratelli; solo dopo averlo cacciato, a seguito di un sogno rivelatore, comprende che Simeone è guidato da Dio e lo fa ricondurre al monastero (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 7-11). Anche per Teodoro Simeone si distingue dai suoi confratelli nella pratica ascetica e questo sarà motivo della sua uscita dal monastero, ma ciò avviene senza astio o gelosie nei confronti del santo. Il suo allontanamento si mostra come un tentativo di evitare che gli altri monaci, più deboli, si facciano del male andando oltre le loro capacità nell'intento di imitarlo (Thdt. *H. Rel.* XXVI. 5).

⁸⁴ Vat. Sir. 160. 11v.

⁸⁵ Sul ruolo di questa figura nella Chiesa del periodo si veda: Canivet 1977, p. 289, nota 148.

⁸⁶ Si veda il capitolo: *Vaticanus Siroacus 160*.

⁸⁷ Più volte la vita siriana evidenzia il ruolo fondamentale di Simeone per la Chiesa, ne è un esempio la seconda visione di Elia sul carro: il profeta invita il santo ad occuparsi dei sacerdoti di Dio, avendo cura che siano ascoltati e non vengano disprezzati, e dell'osservanza delle leggi della Chiesa; Simeone dovrà controllare che ognuno obbedisca ai sacerdoti ed ai superiori (Vat. Sir. 160. 19v-20r). Inoltre, durante la sua esistenza, lo stilita si schiera in prima persona contro le ingiustizie che minacciano la chiesa di Dio come quelle subite ad opera di Asclepiade (Vat. Sir. 73v-74r) o di un Mago persiano (Vat. Sir. 160. 39r-39v).

⁸⁸ Nonostante la chiara vicinanza che vi è fra Simeone e il suo Signore, egli non sconfinava mai nelle prerogative di coloro che hanno preso i voti sacerdotali: egli non celebra l'eucarestia, ma la riceve, e non battezza i fedeli rispettando il ruolo della gerarchia ecclesiastica.

⁸⁹ Vat. Sir. 160. 12r.

⁹⁰ Ibid. 12r-12v.

⁹¹ Si veda il capitolo: *Vaticanus Siroacus 160*.

a Telanisso vengano utilizzati per fare riferimento ad una memoria comune in grado di creare un ponte tra gli episodi della vita del santo e il luogo nel quale si andava costruendo il suo culto. Il racconto della vita di Simeone si articola attraverso un lungo susseguirsi di miracoli compiuti dal santo, tali e tanti da non poter essere scritti interamente, come affermano gli autori⁹². Questi avvenimenti determinano lo status particolare di Simeone come tramite tra cielo e terra e si configurano come realizzazione del messaggio evangelico secondo cui chi crede in Cristo farà ciò che egli ha fatto e cose ancora più grandi⁹³. Simeone segue la strada di profeti ed apostoli facendosi testimone della permanenza dei doni dello Spirito che gli permettono di agire in favore della comunità umana. Così il futuro stilita viene inserito fra le schiere di profeti e apostoli arrivando a compiere addirittura più miracoli di Pietro e Paolo⁹⁴. Gli antecedenti biblici di Simeone sono anche gli esempi e i garanti per le sue scelte di vita, compresa la singolare decisione di vivere sulla colonna; per gli autori siriaci, così come per Teodoreto, risulta evidente la stranezza della pratica dell'asceta per chi vi assiste; dunque, si trovano nella situazione di doverne sancire la legittimità. Ciò viene fatto attraverso il paragone tra Simeone e alcune figure veterotestamentarie alle quali Dio ha comandato comportamenti stravaganti per glorificarlo⁹⁵. Se, quindi, il vivere sulla colonna è un ordine dato da Dio⁹⁶, il movente è quello di risvegliare la creazione, ormai assopita, attraverso la visione delle opere dello stilita⁹⁷.

Tra i miracoli che Dio compie attraverso Simeone, quelli che riguardano la guarigione dei malati sono molto presenti. Gli autori narrano innumerevoli episodi in cui la sofferenza fisica coglie un essere umano che viene guarito, e in tal modo salvato da Simeone⁹⁸. La soluzione del male che attacca l'uomo, il ripristino dell'ordine, rende lo stilita medico di corpi e anime, legando il risanamento del corpo ad una possibilità di redenzione e conversione⁹⁹. Il ruolo del

⁹² Vat. Sir. 160. 7r.

⁹³ Ibid. da Gv. 14. 12.

⁹⁴ Ibid. 36v.

⁹⁵ L'apologia della colonna si trova in Teodoreto (Thdt. H. Rel. XXVI. 12) come nella *Vita* siriana (Vat. Sir. 160. 66r-67v), vi sono però alcune differenze rispetto alle figure citate e all'ordine con cui sono nominate. Per un confronto sistematico si veda Doran 1992, pp. 57-59.

⁹⁶ A Simeone giungerà una visione mandata da Dio in modo che egli possa istruire i suoi discepoli nelle modalità corrette per poter erigere una colonna tanto alta: essa dovrà essere composta da tre tamburi per rievocare la Trinità (Vat. Sir. 160. 68r-68v).

⁹⁷ Vat. Sir. 160. 66r-67r.

⁹⁸ Simeone per compiere i suoi miracoli utilizza molto spesso polvere e acqua con le quali il richiedente si cosparge e si disseta. Inoltre, il santo usa una miscela di polvere e olio o acqua chiamata *hnana* per risolvere svariate situazioni, come ad esempio: curare una malattia (ad esempio: 15r-16v), contrastare la siccità di una fonte (Vat. Sir. 160. 35v-36r), scacciare creature pericolose (Vat. Sir. 160. 32v-35v). Possiamo notare come nella vita narrata da Teodoreto non vi sia menzione di questo particolare utilizzo di sostanze, mentre per quanto riguarda Antonio riscontriamo l'utilizzo di una mistura di acqua e polvere per curare una donna malata anche se per nominarla non viene usato il termine *hnana* (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 16).

⁹⁹ Per un soldato, attaccato dalla malattia per aver violentato una ragazza, l'affezione diventa occasione di redenzione: al cospetto di Simeone egli si pente e viene guarito. In tal modo il ripristino della salute fisica si lega

santo nel mondo si configura, anche attraverso tali miracoli, come quello di un servo di Dio che attende diligentemente al suo compito pastorale. Simeone si fa difensore degli afflitti, dei poveri e degli oppressi¹⁰⁰ assurgendo a una funzione sociale di primaria importanza: egli regola i rapporti all'interno della comunità umana¹⁰¹ entrando in relazione, e tal volta anche in scontro, con figure politiche di grande importanza come comandanti, magi, procuratori e imperatori¹⁰². Oltre alla grande mole di miracoli, la vita del santo è costellata di svariate visioni che incoraggiano Simeone nella sua opera pastorale¹⁰³ così come nella sua pratica ascetica¹⁰⁴ e gli forniscono gli strumenti per ottemperare al volere divino¹⁰⁵. Il santo mantiene segrete le sue visioni¹⁰⁶, condividendole solamente con i discepoli più intimi; egli non vuole macchiarsi di superbia di fronte agli uomini e conduce la sua vita in umiltà. Nonostante la sua modestia, lo stilista, tramite le sue imprese stupefacenti, raccoglie attorno a sé uomini da tutto il mondo¹⁰⁷.

inscindibilmente al recupero della salute dell'anima che, purificata dal peccato, si volge verso Dio (Vat. Sir. 160. 14v-15r).

¹⁰⁰ Come ad esempio in Vat. Sir. 160. 31r-32v e 73v-74v.

¹⁰¹ Egli si occupa anche di questioni economiche legate alla vita di tutti i giorni come ci è chiaro dalle raccomandazioni in materia di salario e usura che troviamo nella lettera di Cosma di Panir.

¹⁰² Mettiamo in evidenza come venga riportata una lettera da parte di Simeone per l'imperatore Teodosio nella quale il santo lo redarguisce, ricordandogli di proteggere i cristiani e di esaltare Dio, il quale gli ha conferito il trono regale (Vat. Sir. 160. 74r-74v); l'imperatore seguirà le parole di Simeone chiedendogli di pregare per lui. Vi è un altro luogo che mostra il riguardo dell'imperatore Teodosio verso il santo: lo stilista, attaccato da Satana, sofferiva di una grave ferita alla gamba e Teodosio e la sorella gli scrissero preoccupati per la sua salute tentando di farlo scendere dalla colonna per farsi curare dai migliori medici; ma Simeone rifiutò affidandosi alla volontà di Dio, che lo guarì (Vat. Sir. 160. 24v-25r).

¹⁰³ Simeone, addolorato dalle reazioni dei fedeli alle sue azioni caritatevoli, decise di smettere di ricevere i pellegrini e si chiuse nel silenzio; Dio però rispose prontamente mandandogli una visione dalla quale risulta chiaro che la vocazione di Simeone comprenda non solo la sua pratica ascetica ma anche un continuo impegno per prendersi cura degli altri uomini (Vat. Sir. 160. 30r-30v), come gli verrà confermato dal profeta Elia in altre visioni (Vat. Sir. 160. 19r-20v).

¹⁰⁴ Simeone riceverà una visione che gli mostrerà una peculiare modalità di preghiera tramite prostrazioni (Vat. Sir. 160. 60v).

¹⁰⁵ Vi è da notare come nelle vite scritte da Antonio e da Teodoreto questa componente non abbia particolare rilievo.

¹⁰⁶ Vat. Sir. 160. 65r-65v.

¹⁰⁷ Simeone innalzato sulla colonna diverrà un catalizzatore per uomini provenienti da tutti gli angoli della terra. Teodoreto descrive la fama di Simeone con queste parole: «Essendosi diffusa ovunque la sua fama, accorrevano a lui tutti, non solo i vicini, ma anche quelli che distavano molti giorni di viaggio: alcuni portavano paralitici, altri cercavano salute per malati, altri ancora pregavano di diventare padri e supplicavano di ottenere per mezzo di lui ciò che non avevano ricevuto dalla natura. Se l'ottennevano ed erano esauditi nelle loro richieste, lieti se ne tornavano, annunciando i benefici conseguiti, e mandavano molti che avrebbero chiesto le medesime cose. Così molti giungono da ogni parte: ogni strada è simile a un fiume ed è possibile vedere radunarsi in quella regione un mare di uomini che accoglieva da ogni parte i fiumi. Non solo vi accorrono quelli che abitano la nostra terra, ma anche ismaeliti, persiani e armeni, loro sudditi, iberici, omeriti, e altri di regioni ancora più interne. Giungono molti che abitano le ultime terre dell'Occidente: spagnoli, bretoni e galli che si trovano tra questi due popoli. Parlare dell'Italia è superfluo. Dicono, infatti, che egli nella grandissima Roma è così famoso che in tutti gli altri dei laboratori, in suo onore, sono attaccate alle colonne piccole immagini quasi che queste offrano una certa custodia e sicurezza.» (Thdt. *H. Rel.* XXVI. 11). Anche per gli autori siriaci la fama di Simeone e la sua influenza si espandono in tutto il mondo: egli porta la parola di Dio e la vera fede tra gli arabi, i barbari, gli armeni e gli infedeli di tutte le lingue (Vat. Sir. 160. 49r-49v).

Simeone dopo i nove anni nel monastero trascorre i restanti quarantasette della sua vita nel proprio recinto a Telanisso; durante i primi dieci anni egli resta in un angolo del recinto recludendosi di tanto in tanto nella capanna costruita appositamente da un uomo del luogo¹⁰⁸. Successivamente egli comincia la sua ascesa, dapprima ponendosi su una roccia; in seguito, trascorre sette anni sulle colonne che progressivamente si alzano partendo da undici cubiti, poi diciassette cubiti fino ad arrivare a ventidue cubiti. Infine, resta trent'anni, fino al giorno della sua morte, sull'ultima e più grande colonna, alta quaranta cubiti (circa diciotto metri)¹⁰⁹.

Simeone si ammala il giorno ventinove del mese di Ab¹¹⁰ e muore un mercoledì, nel secondo giorno di Elul, alla nona ora, attorniato dai discepoli più stretti. Alla notizia, si riversa ai piedi della colonna un enorme folla piangente e gemente per la perdita del padre spirituale: gli orfani, le vedove e gli oppressi si disperano per la scomparsa del loro protettore; la Chiesa intera piange la morte dell'atleta vincitore contro il maligno nemico, del guerriero valoroso nella difesa della fede ortodossa. La sua morte viene glorificata da Dio: giungono sul posto sacerdoti insieme ai loro fedeli e comandanti con il loro seguito. Arriva anche il generale di tutto l'Oriente, Ardabur, portando con sé ventuno prefetti, tribuni e molti soldati per scortare il corpo del santo ad Antiochia. La salma di Simeone viene trasportata fino al villaggio di Shih e lì è posta su un carro che si dirige, seguito da un'innumerabile e composita folla, verso Antiochia. Sulla strada, Dio mostra ancora una volta il potere che aveva riversato sul santo compiendo un miracolo attraverso il suo corpo: quando il carro è vicino alla città di Maru, un uomo che aveva perso il senno e le capacità proprie di un essere umano da molti anni, viene risanato accostandosi alla bara¹¹¹. Giunto ad Antiochia il corpo del santo viene deposto, primo fra tutti, nella grande chiesa costruita dall'imperatore Costantino tra i canti del vescovo di Antiochia e di tutto il clero. La grande fama di Simeone spinge l'imperatore Leone a richiedere le sue spoglie ma l'intera cittadinanza di Antiochia piange e prega che non gli venga sottratto il loro protettore, la loro unica efficace cinta muraria¹¹²; così il corpo di Simeone può rimanere nella città. Diversamente da quanto affermato dalla *Vita* siriana, la biografia di Daniele stilita, imitatore e discepolo di Simeone, ci propone una versione differente delle sorti delle spoglie del santo. Il biografo di Daniele racconta che questi, trasferitosi a Costantinopoli, chiede all'imperatore Leone I (476 –

¹⁰⁸ Vat. Sir. 160. 12r.

¹⁰⁹ *Ivi*, 65r-65v.

¹¹⁰ Luglio/agosto.

¹¹¹ Anche Antonio riporta questo miracolo (*Ant., Vit. Sim. Sty.* 31). Per un confronto tra i testi si veda: Doran 1992, pp. 55-57.

¹¹² Vat. Sir. 160. 77r.

491) di far trasferire nella città le reliquie di Simeone e in cambio l'imperatore avrebbe dovuto far costruire il santuario di Qual 'at Sim 'an¹¹³.

Concluso il racconto della vita di Simeone, vi è una lettera scritta da un certo Cosma di Panir¹¹⁴, nella quale Simeone, "il muro fortificato della regione", viene magnificato accostandolo all'apostolo Paolo, ad Abramo, a Mosè, a Joshua bar Nun, a Elia, a Elisha, a Giobbe e a Simone Cefa per la sua vita ascetica, la sua crescita spirituale e il ruolo di sostenitore e fondatore della chiesa di Cristo. Vengono poi trascritte alcune raccomandazioni di Simeone, come ad esempio: osservare le misure riguardanti il venerdì e la domenica, non usare due pesi e due misure, non ingannare un lavoratore riguardo il suo salario, regolare gli interessi dell'usura, amministrare la giustizia senza favoritismi, non accettare tangenti ed altre ancora. Le indicazioni date dal santo in questo contesto riguardano l'organizzazione della vita giuridica, economica e civica di una collettività sociale evidenziando il ruolo di *patronus* dello stilita. La lettera di Cosma si conclude con una preghiera.

Alle pagine 79r e 79v il manoscritto riporta il colofone, di cui abbiamo già parlato,¹¹⁵ nel quale troviamo la data di composizione dell'opera: il 17 del mese di Nisan, il quarto giorno della settimana, nel 521 secondo il calcolo antiocheno, e il nome degli autori: Simeone bar Epolemos e Bar Ḥaṭar.

¹¹³ Su questo argomento: Lane Fox 1997, pp. 193 – 195; Cremonesi 2021, p. 66; Franco 2023, pp. 62 – 63.

¹¹⁴ Ibid. 77v-79r.

¹¹⁵ Abbiamo già approfondito il contenuto del colofone nel capitolo: *Vaticanus Syriacus* 160.

LE GUARIGIONI DI SIMEONE

Il santo come intercessore

Simeone dalla sua colonna compie azioni straordinarie che possono essere definite con le parole di Escolan: «Le miracle n'est que la conséquence logique de la relation d'échange entre moines et fidèles»¹¹⁶. Lo stilita sceglie una vita distante dal mondo restando sulla cima della sua colonna ma ciò non implica che abbandoni gli altri uomini. Pur nel suo carattere assolutamente extra-ordinario il *bios* di Simeone si contraddistingue nel costante intreccio di relazioni con quegli uomini che, diversamente da lui, rimangono ancorati alla vita sulla terra. Tali rapporti giocano un ruolo determinante nella definizione dello *status* acquisito dal santo di fronte ai propri simili e si configurano come fondamentali tasselli nella costruzione del modello di vita stesso dello stilitismo. Simeone si prende cura dei diversi aspetti che concernono la vita della comunità rappresentando il potere divino sulla terra e attivandolo nei confronti dei suoi simili grazie al suo particolare rapporto con Dio. In virtù della propria capacità di mediazione Simeone entra in relazione ed esercita la sua influenza su tutte le classi sociali; come riportano tutte e tre le Vite, egli è in contatto sia con le figure più umili della società sia con quelle più potenti come i vescovi e l'imperatore¹¹⁷. Ciò è possibile in quanto egli viene riconosciuto, secondo le parole di Brown, come un "amico di Dio"¹¹⁸; è l'intimità con la sfera divina che Simeone ha guadagnato attraverso la perseveranza nel lavoro ascetico e nell'attività pastorale a conferirgli il ruolo di intermediario tra cielo e terra. Tramite il suo peculiare stile di vita egli acquisisce direttamente da Dio un potere in grado di orientare la comunità tutta sotto molteplici aspetti. Egli diviene fulcro di esperienze, decisioni e vincoli reali ed efficaci nella vita umana che provengono dall'esterno dell'umanità stessa¹¹⁹.

¹¹⁶ Escolan 1999, p. 6.

¹¹⁷ Ad esempio: Teodoreto ci dice che Simeone intratteneva una corrispondenza con l'imperatore: *H. Rel.* XXVI. 27, Antonio ci racconta della presenza del vescovo di Antiochia Martirio e del capo militare Ardabur alle esequie di Simeone: *Ant., Vit. Sim. Sty.*, 29; l'autore siriano narra dell'interessamento da parte di Teodosio, della sorella e di tre vescovi per la salute di Simeone: *Vat. Sir.* 160. 24v-25r; inoltre fa riferimento allo scambio di corrispondenza che lo stilita intrattiene con re e nobili: *Vat. Sir.* 160. 49r.

¹¹⁸ Brown 2001, pp.73-108.

¹¹⁹ *Ibid.* p. 17.

Tra i miracoli compiuti dal santo la *Vita* siriana ne enumera molti riguardanti la cura¹²⁰: egli guarisce i paralitici¹²¹, libera dagli spiriti maligni¹²², risana i lebbrosi¹²³ e cura i calcoli renali¹²⁴. Esercitando le sue capacità taumaturgiche Simeone dà prova del proprio rapporto privilegiato con Dio inserendosi in una linea di discendenza che lo lega direttamente ai discepoli: egli non ha bisogno di investire i malati con la propria ombra, come Pietro, né di toccare gli afflitti con le proprie vesti per guarirli, come Paolo; a Simeone basta la preghiera per procurare salute e soccorso a chi soffre¹²⁵. In tal modo lo stilita eredita le funzioni apostoliche iscritte nel messaggio missionario evangelico: «Guarite gli infermi, risuscitate i morti, purificate i lebbrosi, cacciate i demoni»¹²⁶.

Il ruolo di *iatros*¹²⁷ che lo stilita assume lo lega alla figura di Cristo medico per eccellenza; come rilevato da Vannier¹²⁸: Gesù, quale incarnazione redentrice dell'umanità, si fa portatore di una soteriologia ottimista che mostra la salute come una realtà iscritta nella creazione e accessibile a tutti gli uomini. L'*imitatio Christi* condotta da Simeone si incardina nell'assunzione su di sé, sul proprio corpo compiutamente umano, della sofferenza propria e degli altri uomini, come evidenziato da Cremonesi¹²⁹. A garanzia della capacità guaritrice del santo, come scrive la studiosa, vi è la malattia dalla quale il santo è stato afflitto e che è stata superata per grazia divina¹³⁰.

Nella *Vita* siriana si racconta della ferita alla gamba che il maligno ha inflitto a Simeone per metterlo alla prova¹³¹. Questa determina per il santo una grande sofferenza e lascia coloro che gli sono legati nella preoccupazione; persino l'imperatore Teodosio e sua sorella tentano di convincere il santo a scendere dalla colonna per farsi curare. Lo stilita, forte nella fede nel Signore, rifiuta le cure umane, sopportando strenuamente il dolore e affidandosi alla volontà di

¹²⁰ Per quanto riguarda la figura del monaco taumaturgo si veda: Canivet 1977, pp. 117-145. Ad esempio: «Les miracles sont plus fréquemment des répliques de ceux qu'on lit dans l'Écriture. parce que l'ascète imite la vie des prophètes et des apôtres et prolonge l'action du Christ; il continue même après sa mort à exercer son rôle de bienfaisance: ses dons de thaumaturge sont aussi la récompense de la liberté de langage dont il est capable d'user avec Dieu. [...] C'est pourquoi le moine apparaît dans cette littérature comm un médecin des corps et des âmes, capable, par la grâce de Dieu, de libérer l'homme de ses maladies ou des démons qui le tourment.» (pp.117-118).

¹²¹ Vat. Sir. 160. 14r - 14v.

¹²² *Ivi*, 15r - 16v.

¹²³ *Ivi*, 53r - 53v.

¹²⁴ *Ivi*, 58r - 58v.

¹²⁵ *Ivi*, 36v - 37v.

¹²⁶ Mat 10, 8.

¹²⁷ La definizione di Cristo quale medico si presenta come una metafora molto umana per mostrare la sollecitudine di Dio verso gli uomini, come sottolinea Vannier in Vannier 2005, p. 534.

¹²⁸ Vannier 2005, pp. 525 - 234.

¹²⁹ Cremonesi 2005, 26-27.

¹³⁰ *Ivi*, 28-34.

¹³¹ Anche le vite greche ne parlano, ma in maniera diversa: secondo Teodoreto l'ulcera al piede di Simeone non viene causata dall'attacco demoniaco ma è la conseguenza della continua stasi del santo (*H. Rel.* XXVI. 23); al contrario, per Antonio la causa il tumore sulla gamba dello stilita è Satana (*Ant., Vit. Sim. Sty.*, 17).

Dio, il quale, miracolosamente, lo guarisce¹³². Questo episodio ci mostra la sollecitudine dell'Onnipotente verso Simeone che, avendo sopportato un dolore straordinario in un corpo ordinario, viene risanato completamente e diventa segno vivente di un tipo di cura che lui stesso metterà in opera tra gli uomini.

La pratica di guarigione proposta da Gesù, e quindi anche da Simeone, non si limita a farsi carico dei disturbi inerenti alla corporeità dell'uomo sofferente ma si occupa parallelamente e imprescindibilmente anche dell'anima dell'individuo. In tal modo la cura diviene uno strumento di orientamento dell'uomo nel mondo¹³³: le guarigioni operate dal santo validano il messaggio religioso cristiano reintegrando o integrando i singoli nella comunità, all'interno di un sistema di relazioni interpersonali¹³⁴ che concorrono a confermare la *Weltanschauung* condivisa da Simeone e dai fedeli. Non soltanto vi è la reintegrazione del cristiano ma viene anche messa in atto la guarigione dei "pagani" che, nel rapporto di cura intrecciato con Simeone, trovano oltre alla salute una nuova collocazione nell'ordine della vera fede. La malattia e la risoluzione di essa da parte di Simeone divengono, quindi, possibilità di conversione oltre che di conferma della fede portando il malato non cristiano ristabilito a battezzarsi e a onorare Dio¹³⁵. Il procedimento di cura si gioca in una dinamica che coinvolge lo stilita, il malato e la comunità e che contribuisce alla definizione di un *ethos* nel senso demartiniano del termine:

¹³² Vat. Sir. 160. 23v-27r.

¹³³ Vedi Cremonesi 2005, 9: «Se l'equilibrio infatti rappresenta una funzione dinamica, che integra microcosmo e macrocosmo, esso si configura, nello stesso tempo, come realtà *condenda*: deve essere cioè mantenuto, o ripristinato, anche attraverso norme di retto comportamento, che trovano quindi fondamento nello stesso sistema epistemologico. A ciò è connessa quella funzione profilattica che sin dall'inizio la medicina greca ha assunto e che diviene particolarmente chiara nell'*episteme* iatrica di tradizione galenica della Siria bizantina: se il male non doveva semplicemente essere rimosso attraverso la cura, ma prevenuto, tale azione preventiva si traduceva di fatto in un orientamento del *bios* individuale e collettivo, non scevro da componenti di natura, a seconda dei differenti contesti storico-culturali, rituali ed etiche, tanto che il lessico della medicina si fa vicino, o meglio si intreccia con quello del *nomos*. Ciò accadeva a maggior ragione in quella particolare relazione terapeutica che intercorreva tra gli asceti cristiani taumaturghi e i fedeli che si raccoglievano intorno a loro nella speranza di ottenere una guarigione: tale relazione viene descritta magistralmente dallo stesso Teodoreto nell'*Historia Religiosa*, opera in cui vengono celebrate le gesta degli asceti di Siria. In tale contesto malattia e attività terapeutica sembrano connotarsi più che mai come « fattori sociali », nei termini in cui la relazione medico-paziente/asceta-fedele interviene sul *bios* degli individui, fondando per essi una nuova – o una rinnovata – adesione al messaggio evangelico ed assumendo quindi un'ampia ricaduta: non solo essa mette in gioco legami parentali e sociali, ma, concepita nei termini di azione apostolica, agisce sul « corpo della Chiesa », progressivamente rafforzandolo o accrescendolo attraverso la conversione degli infedeli.»

¹³⁴ Risulta qui interessante fare riferimento alla riflessione di Tobie Nathan riguardante le differenze tra terapia in società *a universo unico* e in società *a universi multipli*; riguardo questi ultimi Nathan scrive: «quando il detentore del sapere nascosto procede a una divinazione, il suo obiettivo implicito è di rivelare ai malati delle appartenenze insospettite e dunque, in definitiva, di assegnarli a un gruppo.» (Nathan 2017, p.25) Per approfondire: Nathan e Stengers 2017.

¹³⁵ Ad esempio: Vat. Sir. 160. 51r -51v;51v – 52v; 53r – 53v.

«una mediata volontà storica, un progetto di «vita insieme» [...] per partecipare a un sistema di fedeltà culturali e a un ordine di comunicazioni interpersonali tradizionalmente accreditato e socialmente condiviso»¹³⁶.

Sistemi di cura

Riguardo a ciò, è di particolare interesse notare come nel Tardo Antico – e non solo – vi fosse un pluralismo medico: il modello terapeutico miracoloso non escludeva l'esistenza di ulteriori modelli terapeutici di stampo ippocratico-galenico¹³⁷. L'individuo afflitto da un disturbo, scegliendo un determinato sistema terapeutico¹³⁸, come sottolineato da Brown¹³⁹, si affida a criteri che riflettono il proprio ambiente sociale e che lo inseriscono in un determinato assetto di rapporti interpersonali. Per chiarire questo aspetto e le sue implicazioni nella costruzione e riconferma di una cosmovisione ci rifacciamo alle parole di Coppo:

«Ogni cultura dunque contiene almeno una (ma quasi sempre più di una) sequenza specifica (una «stringa») *cosmovisione-ideale di salute-forme di malattia-modalità di cure*; ciò significa che ogni cosmovisione è collegata a determinate modalità di cure e che ogni modalità di cure si riferisce a una cosmovisione. [...] In questa prospettiva, il paziente e il terapeuta non sono due individui isolati o una coppia chiusa, bensì agiscono in rappresentanza di gruppi che negoziano per il loro tramite, alla ricerca della soluzione del problema che la malattia e il disordine comportano»¹⁴⁰.

Tra il modello terapeutico cristiano e quello “laico”, come mostrato da Nutton¹⁴¹, non vi era antagonismo, quanto piuttosto una non congruenza. Così, laddove nella *Vita* siriana

¹³⁶ De Martino 2015, p. 202.

¹³⁷ Nel mondo tardo antico il divino e l'umano condividevano gli spazi, ciò accadeva anche nel contesto medico che non pone in conflitto l'intervento sacro e quello laico. La decisione riguardante la terapia da utilizzare nel caso specifico è lasciata nelle mani del singolo e del suo gruppo familiare. In tale periodo i principali testi e commentari di contenuto medico sono portatori delle teorie galeniche pur introducendovi variazioni e novità, a questo sviluppo si affianca anche la crescente divisione tra teoria e pratica medica. Nel contesto siriano assistiamo a una grande fioritura di traduzioni galeniche, e non solo, dal greco come quelle ad opera di Sergio di Reshaina (... – Costantinopoli, 536), per un quadro approfondito delle traduzioni e produzioni in siriano di testi medici si veda Gignoux 2001. Il lavoro di Sergio di Reshaina abilita autori siriani a scrivere autonomi compendi medici (Nutton 2004, p. 301). I medici, in ambito siriano avranno un ruolo chiave sia dal punto di vista sociale che politico (Nutton 2004, p. 301). Segnaliamo inoltre la rinnovata attenzione verso i malati nel contesto cristiano dalla quale nacquero strutture ospedaliere e assistenziali, ad esempio quelle nate nel 500 a Edessa. Ricordiamo in oltre lo *xenodokeion* costruito nelle vicinanze della scuola teologica di Nisibi per prendersi cura degli studenti ammalati (Nutton 2004, pp. 308 - 309). Per approfondire si vedano, ad esempio: Gignoux 2001 e Nutton 2004, pp. 273 – 310.

¹³⁸ Cfr. «Ogni cultura esprime un sistema di cure, ed esso è sempre molteplice e in divenire, riassume in sé i vari saper-fare terapeutici che esprimono le risorse cui ricorrono i pazienti, scegliendo tra quelle disponibili la più accessibile, la più adatta al tipo di problema, alla loro cultura e a quella del gruppo.» (Coppo 2003, p.123).

¹³⁹ Brown 1983, pp. 157-159.

¹⁴⁰ Coppo 2003, pp. 124-125.

¹⁴¹ Nutton 2004, pp. 286-287.

venga mostrata l'incapacità della medicina "laica" di far fronte alle malattie, ciò viene evidenziato per mettere in luce il potere del santo. Quando Simeone stesso viene colpito da Satana con grandi sofferenze, come ad esempio con la cecità¹⁴² o con la grave ferita al piede¹⁴³, il santo rifiuta le cure mediche; egli non ha bisogno di erbe, medicinali o dell'aiuto dei mortali¹⁴⁴ ma si affida alla misericordia di Dio che puntualmente premia il suo servo guarendolo. Anche per i disturbi che affliggono gli altri uomini taluni non trovano risposte terrene come accade al crudele consigliere di Antiochia che perisce pur avendo speso molti soldi in cure mediche quali l'applicazione di erbe e unguenti lenitivi e l'essere ricoperto di sabbia e lasciato al sole¹⁴⁵; oppure al ricco uomo di Sheba con un disturbo al cervello (*uḥṣānā qašyā b-muḥeh*) che compie un lungo viaggio per essere curato da Simeone visti gli insuccessi dei medici (*āsutā*)¹⁴⁶; o ancora al ragazzo paralizzato da Satana che dopo aver provato le soluzioni inutili di magi (*mgušā*) e stregoni (*ḥarāšē*) viene guarito da Simeone¹⁴⁷.

Visione della malattia

Il cristianesimo mostra una forte sollecitudine nei confronti del malato¹⁴⁸ seguendo l'esempio misericordioso di Gesù nei vangeli. La cura dei malati diviene, come teatro dell'azione divina, validazione della santità¹⁴⁹. Come già detto, la guarigione riguarda il corpo tanto quanto l'anima: in tal modo la sofferenza del malato viene valorizzata e la guarigione della malattia diventa centrale quale luogo di redenzione.

¹⁴² Vat. Sir. 160. 9v - 10r.

¹⁴³ *Ivi*, 23v - 24v.

¹⁴⁴ *Ivi*, 25r - 25v.

¹⁴⁵ *Ivi*, 28r - 29r.

¹⁴⁶ *Ivi*, 51r - 51v.

¹⁴⁷ *Ivi*, 51v - 52v. In questo caso non pare esserci una sostanziale differenza tra ciò che concerne la medicina e ciò che invece è di appannaggio della magia: entrambe sono risposte inefficaci rispetto alla terapia messa in atto da Simeone. Riportiamo in questa sede uno dei precetti scritti da Rabbula, vescovo di Edessa, per orientare il comportamento dei monaci: «Diviners and charmers, those who write out amulets, and those who anoint men and women while acting under the guise of medicine: drive them out of every place and take from them a guarantee that they will not enter into our territory [again]. » (trad. Phenix Jr. e Horn 2017, pp. 101).

¹⁴⁸ Per prendersi cura dei malati già a patire dal IV secolo vengono costituite strutture pensate appositamente per l'accoglienza di viaggiatori, malati e indigenti: gli *xenodochia*. Inoltre, in area siriana, troviamo i Figli e le Figlie del Patto, una comunità di vergini impegnata nel condurre una vita secondo i dettami evangelici che, parallelamente alla gerarchia ecclesiastica, svolgeva, oltre ad altre occupazioni, un attivo lavoro di carità e cura verso i poveri e gli ammalati. Per approfondire il ruolo di queste figure nei prodromi del monachesimo siriano si veda Berti 2010, pp. 145 - 149.

¹⁴⁹ La *Vita* siriana mette in evidenza il fatto che le guarigioni sono opera di Dio attraverso Simeone seguendo il messaggio evangelico: «anche chi crede in me, compirà le opere che io compio e ne farà di più grandi» (Gv. 14, 12) come possiamo leggere in Vat. Sir. 160. 50r - 51r. Anche Mar Bas afferma che Dio produrrà molti segni attraverso il santo, più di quelli compiuti attraverso profeti e apostoli, tanto che tutti i re e i principi della terra si inchineranno davanti a lui e chiederanno la sua benedizione (Vat. Sir. 160. 13v - 14r). Queste parole di Mar Bas precedono significativamente la prima miracolosa guarigione operata dal santo (Vat. Sir. 160. 14r).

Nel nuovo testamento, come osservato da Nutton¹⁵⁰, Gesù non asseconda la concezione veterotestamentaria che assimilava la malattia al peccato dell'individuo¹⁵¹: il nazzareno tutt'al più mostra il peccato come ostacolo alla guarigione che, per verificarsi, necessita di fede e pentimento. Seguendo la nozione di *nosomonde* di Lançon¹⁵², vale a dire l'insieme delle percezioni della malattia e delle loro rappresentazioni simboliche, possiamo cogliere nel cristianesimo tre concezioni della malattia diverse eppur compresenti¹⁵³: la malattia come rappresentazione della condizione umana di esseri incarnati e dunque soggetti al peccato originale; la malattia come frutto dell'intervento demoniaco; la malattia come occasione provvidenziale attraverso la quale la sofferenza del malato acquisisce funzione penitenziale portando alla remissione dei peccati e alla conversione.

Nella *Vita* siriana di Simeone incontriamo molti malati che riflettono tali distinte, ma non confliggenti, concezioni della malattia. Non vi è qui la pretesa di individuare il preciso pensiero degli autori riguardo la malattia, ma si vuole mostrare come in alcuni episodi della narrazione sussistano differenti modalità di affrontare dell'evento patologico che attivano diverse strutture di rapporto pur sempre incardinando la risoluzione del sintomo nel potere esercitato da Dio per mezzo di Simeone. Per far ciò utilizzeremo alcuni eventi della *Vita* siriana come esempio.

Per quanto riguarda la malattia intesa, in un'ottica vicina a quella veterotestamentaria, come punizione per le colpe commesse troviamo più volte nel testo siriano episodi patologici che hanno origine nel peccato; spesso tale peccato è definito come contravvenzione alle indicazioni dello stilita. In una delle sue visioni Simeone viene incoraggiato dal profeta Elia ad esprimersi ed agire in difesa dei poveri e degli oppressi. Il profeta ricorda al santo il suo ruolo di intermediario della volontà di Dio sulla terra e afferma che, proprio in ragione di questa intimità con il Signore, nessuno avrebbe potuto fargli del male¹⁵⁴. Dio ha magnificato Simeone, dice la *Vita* siriana, facendolo capace di atti meravigliosi e rendendo le sue parole accettabili da tutti

¹⁵⁰ Nutton 2004, p. 287.

¹⁵¹ Riconoscendo nel peccato originale l'eziologia della malattia, come scrive Lançon : «Il y a d'une part, face au malade, une présomption de péché : si un tel souffre de maladie, c'est qu'il a péché. Auquel cas la maladie serait un instrument de punition manié par Dieu, mais un instrument pourvu d'une utilité et d'une finalité pénitentielles. [...] Cette conception est vétéro-testamentaire. Le danger de cette interprétation de la maladie est de perdre de vue le malade qui la subit ou de le confondre avec son châtement. » (Lançon 2005, pp. 221 – 222).

¹⁵² Lançon 2005, pp. 229 : « Par « nosomonde », j'entends l'ensemble des perceptions de la maladie et de leurs projections symboliques, mais aussi la perception des malades et de leurs souffrances. Ce concept est en quelque sorte le pendant culturel et mental de la pathocénose de Mirko Grmek, qui est une notion purement biologique (Grmek...). Le nosomonde n'est pas une réalité concrète, comme l'est la pathocénose, mais une représentation mentale de cette réalité. Et celle-ci peut s'en nourrir. ».

¹⁵³ Lançon 2005, p. 222.

¹⁵⁴ Vat. Sir. 160. 19r-20v.

gli uomini, come se venissero dalla bocca di Dio¹⁵⁵. Chi accoglieva i comandi di Simeone riceveva benefici e benedizioni, chi invece si opponeva al suo volere veniva colpito dal giudizio divino¹⁵⁶.

Fin dal periodo trascorso in monastero il diavolo si accanisce contro Simeone in diversi modi, ad esempio insinuando nei cuori dei suoi confratelli la gelosia; uno di questi tenta di mettere alla prova Simeone ma viene punito da Dio: si accascia a terra e prende a vomitare sangue fino al sopraggiungere della morte¹⁵⁷. La pena per chi si oppone al santo è senza appello: così trovano la morte due crudeli oppressori, un consigliere di Antiochia e un tribuno dell'imperatore nella regione di Nicopoli. Il consigliere di Antiochia vessava la i tintori di pelli con tasse esorbitanti; venutolo a sapere Simeone manda a quest'uomo un messaggero per farlo ravvedere, ma poiché il consigliere non ascolta gli ammonimenti del Santo, Dio lo colpisce duramente con una malattia. Il consigliere, dopo aver fatto appello senza successo ai medici, si rivolge a Simeone per essere salvato. Lo stilita allora gli manda dell'acqua che lo avrebbe potuto curare soltanto se egli si fosse pentito: la malattia sarebbe stata così un'opportunità di redenzione; ma l'Onnipotente conosce i pensieri del malvagio e, sapendo che non si sarebbe ravveduto, lo lascia morire¹⁵⁸. Allo stesso modo il tribuno dell'imperatore, ingiusto e violento, non presta orecchio alle parole di Simeone che gli intimano di pentirsi ma, anzi, peggiora i propri comportamenti; viene quindi punito da Dio senza possibilità di misericordia e diviene come "un legno secco"¹⁵⁹ fino a morire¹⁶⁰.

Non solo chi ostacola il santo viene punito con la malattia ma anche chi pecca contro gli altri esseri umani: tre uomini che avevano vessato chiese e monasteri e avevano distrutto una coltivazione di cetrioli, sostentamento per bambini orfani, vengono colpiti da diverse malattie mandate da Dio. Uno è consumato da elefantiasi (*etmsi ba 'ryā*), l'altro si gonfia come un otre di vino fino a che il suo ventre si apre e ne fuoriescono le viscere¹⁶¹ e il terzo viene colpito da uno spirito malvagio, si morde le braccia e la lingua. Nessuno dei tre può salvarsi; Simeone

¹⁵⁵ Per dir ciò gli autori siriaci fanno riferimento a Lc. 10, 16: «Chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me. E chi disprezza me disprezza colui che mi ha mandato». (Vat. Sir. 160. 27v).

¹⁵⁶ *Ivi*, 27v-28r.

¹⁵⁷ *Ivi*, 8v.

¹⁵⁸ *Ivi*, 28r – 29r.

¹⁵⁹ Gli autori siriaci si riferiscono spesso a questo stato patologico: Vat. Sir. 160. 14v – 15r; 15r -17r; 29r; 46r. Gli uomini che divengono secchi come il legno presentano sintomi quali paralisi, afasia, il non saper riconoscere ciò che li circonda. Pare che questi, colpiti dal malanno, perdano quelle qualità e capacità che li rendono compiutamente umani come la ragione e la parola, segnaliamo che anche per Efrem il siro (ca. 306-373), come scrive Ruani: «La rationalité, la faculté de parole et la volonté qui leur est associée sont le contenu même, selon Éphrem, de la définition de l'homme en tant qu'image du divin.» (Ruani 2018, p. 188).

¹⁶⁰ Vat. Sir. 160. 29r.

¹⁶¹ La descrizione della sofferenza di questo malfattore potrebbe far pensare a idropisia, d'altra parte il testo siriano non utilizza un termine specifico in grado di farcela identificare chiaramente.

stesso afferma che sono stati ricompensati secondo le loro azioni, tali da meritare una punizione senza misericordia¹⁶². Anche un marzban¹⁶³, che ha rapito una giovane cristiana per sposarla contro la sua volontà, paga il fio delle proprie malefatte; dopo essere stato colpito sulla testa da un uomo spaventoso con una spada egli perde la parola e rimane paralizzato come un “legno secco”¹⁶⁴. I malvagi della terra non possono sottrarsi alla malattia che li affligge poiché questa è la punizione mandata da Dio per le loro malefatte; negli episodi citati vediamo come lo stato patologico si configuri quale effetto del peccato individuale che, permanendo nell’uomo che non si pente e persevera nelle sue malefatte, ne impedisce la guarigione.

La malattia può essere anche vista come un promemoria della condizione umana e nel testo siriano possiamo cogliere la centralità di questa visione per definire la figura dell’asceta stesso. Lo stilita è proprio un uomo e il suo corpo è proprio il corpo degli esseri incarnati: egli si ammala e soffre esattamente come il resto dell’umanità. La ferita al piede di Simeone¹⁶⁵, le sue vertebre lussate dallo sforzo di restare in posizione eretta, i suoi occhi accecati dalle continue veglie¹⁶⁶ si fanno segno di realtà. La malattia e la sofferenza da essa provocata si fanno prove dell’umanità di Simeone la cui natura non è né demoniaca¹⁶⁷ né angelica¹⁶⁸ bensì inscritta in un corpo di carne passibile di sofferenza.

¹⁶² Vat. Sir. 160. 17r - 18r.

¹⁶³ Comandante militare incaricato della protezione delle province di confine dell’Impero Sassanide di Persia tra il III e il VII secolo d.C.

¹⁶⁴ Vat. Sir. 160. 44v - 46v.

¹⁶⁵ *Ivi*, 23v - 27r.

¹⁶⁶ *Ivi*, 22v - 23r.

¹⁶⁷ Tale dubbio appare in uno degli episodi narrati nella *Vita* scritta da Antonio. Egli ci racconta del periodo passato da Simeone nel monastero: il futuro stilita non rispettava le regole condivise dai suoi confratelli e si sottoponeva a digiuni e a dure pene corporali. Egli, un giorno, si legò strettamente una corda attorno al corpo ricoprendola con la tunica e rimase così cinto per molto tempo cosicché la corda lacerasse le sue carni e si fondesse con loro. Nessuno all’interno del monastero era al corrente della sua condizione ma il sospetto si propagava a causa della puzza che proveniva dalla ferita e del pullulare dei vermi sul giaciglio di Simeone. Quando l’abate scoprì la condotta di Simeone lo affrontò: «Behold, the new Job!’ Taking hold of [Simeon], he said, ‘Man, why do you do these things? Where does this stench come from? Why do you deceive the brethren? Why do you undo the rule of the monastery? Are you some kind of spirit? Go somewhere else and die away from us. Wretch that I am, am I to be tempted by you? For if you are really a man from real parents, surely you would have told us who your father and mother and kinsfolk are and from whence you came?’ » (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 7; trad. Doran 1992, p. 89). L’abate non comprende le motivazioni che spingono Simeone a un tale comportamento con il quale egli si differenzia dai suoi confratelli, ma non soltanto da loro: l’abate lo separa ed esclude anche dagli esseri umani in generale.

¹⁶⁸ Teodoreto racconta: «Dicono pure che a causa della sua posizione retta si sia formata nel piede sinistro un’ulcera di Chirone e che da essa viene fuori continuamente moltissimo pus. Pur essendo tali i suoi dolori, egli non ha mai messo in discussione il suo modo di vivere; anzi sopporta nobilmente sia le penitenze da lui volute sia le prove da lui non volute, e con il suo spirito domina sia le une che le altre. Una volta fu costretto a mostrare la sua ferita: ne narrerò il motivo. Era venuto da Rabena un tale, uomo valente e onorato con la diaconia di Cristo. Questi, giunto alla montagna, chiese a Simeone: «Dimmi per la verità che chiama a sé tutti gli uomini, sei tu un uomo o una natura incorporea?». I presenti furono turbati a questa domanda. Simeone, allora, fece fare a tutti silenzio e gli domandò: «Perché mai tu mi hai posto questa domanda?». Quello rispose: «Sento continuamente dire che tu non mangi né dormi. L’una e l’altra cosa sono proprie degli uomini. Nessuno, infatti, che abbia natura umana, potrebbe vivere senza nutrirsi e senza dormire». Il santo, allora, fece appoggiare una scala alla colonna, lo fece salire, gli fece prima esaminare le mani, poi mettere le mani dentro la veste di pelle e vedere non solo i piedi, ma anche la

Simeone, fin dal primo periodo in monastero ingaggia una lotta con il “nemico dell’umanità¹⁶⁹”: Satana. Oltre che nel confronto diretto tra il santo e il diavolo, la lotta dello stilita contro il maligno e contro il peccato si svolge anche nei corpi degli esseri umani; il malato stesso diviene l’arena di combattimento tra le forze divine manifestate da Simeone e l’opera demoniaca che attacca la sanità e l’integrità dei corpi. La condizione patologica viene attribuita all’azione di demoni: è necessaria, dunque, una figura in grado di riconquistare la salvezza del malato, Simeone. Lo stilita guadagna la guarigione del figlio posseduto di un uomo di Aleppo che ha perso totalmente la ragione¹⁷⁰. Inoltre, restituisce la salute al corpo paralizzato da Satana del figlio di un governatore persiano¹⁷¹. Anche il comandante Dioniso viene assalito da uno spirito maligno mentre si reca come ambasciatore presso i Persiani su ordine dell’imperatore: un demone lo colpisce in viso distorcendogli la bocca e il volto. Dioniso, dopo aver riscontrato l’inefficacia dei medicamenti dei dottori, si reca da Simeone poiché gli è impossibile portare a termine il suo compito in quelle condizioni. Il santo lo cura e lo benedice, così il comandante non riceve soltanto la guarigione, ma anche la protezione divina che gli consente di condurre la sua ambasciata serenamente e con ottimi risultati¹⁷². Dell’azione demoniaca è fatto segno anche un sacerdote che diviene secco come il legno perdendo la vista e la ragione, rimanendo in questa condizione di sofferenza per nove anni fino a quando non viene curato da Simeone. Lo stilita, trovandosi di fronte al sacerdote risanato, fa riferimento ad alcuni schiavi di Satana che hanno procurato all’uomo tali sofferenze per volere del loro capo: non vi è menzione però nel resto del racconto di chi possano essere queste persone. Ma costoro costituiscono un fattore fondamentale affinché Simeone possa elargire un prezioso insegnamento. Il santo ricorda al sacerdote che la grazia divina lo ha salvato e da questa egli deve imparare ad essere misericordioso. I nemici del sacerdote, infatti, si trovavano in disgrazia ed afflizione e imploravano il perdono. L’uomo di chiesa avrebbe dovuto concedere loro il perdono ed aiutarli

gravissima ferita. Quell’uomo, dopo che la vide, stupitosi per la eccessiva gravità della ferita e saputo che egli si nutriva, scese di là e, venuto da me, mi raccontò ogni cosa.» (*H. Rel.*, XXVI. 23; trad. Gallico 1995, pp. 262 – 263). Anche l’uomo di Rabena non sa che cosa pensare, ha sentito parlare di Simeone: egli non compie le azioni connaturate all’essere umano: non mangia e non dorme. Giunto al suo cospetto, vede con i propri occhi che ciò che lo stilita compie travalica i limiti dell’essere umano. Nessun corpo di uomo può sopportare un tal modo di vivere; lo stesso dubbio che aveva colto l’abate della *Vita* di Antonio si riflette nelle parole dell’uomo di Rabena. Le prove a cui lo stilita si sottopone superano le capacità umane e ne indicano lo status extra-ordinario. In questo caso egli viene indicato come un essere incorporeo evidenziando l’eccezionalità del suo *habitus* corporeo che lo pone in una posizione particolare nella realtà creaturale. La gestione del corpo di Simeone lo colloca in un luogo intermedio tra cielo e terra, nella rete di rapporti tra Dio e gli esseri umani, essa è in effetti sia il mezzo con cui egli giunge a tale posizionamento sia il *medium* che mostra ciò alla comunità umana. Ma affinché Simeone possa svolgere il suo ruolo di “uomo cerniera”, secondo la definizione di Brown, egli deve essere compiutamente umano.

¹⁶⁹ Vat. Sir. 160. 15r.

¹⁷⁰ Vat. Sir 160. 57v – 58r.

¹⁷¹ *Ivi*, 51v – 52v.

¹⁷² *Ivi*, 54v - 55r.

a risollevarsi. Così Simeone gli dona del *hnana*, una mistura composta di una parte liquida (olio e/o acqua) e polvere, e dell'acqua da portare a questi uomini malvagi per curarli. Il sacerdote fa ciò che lo stilita gli aveva consigliato e risana i suoi nemici. Così come l'asceta si fa strumento della volontà di Dio, il sacerdote, attraverso l'intervento del santo, si fa estensione della grazia divina irradiata sulla terra da Simeone. I servi di Satana, ormai ristabiliti, abbandonano la malvagità e si pentono recandosi dallo stilita per confessarsi ed essere reintegrati nella società non più come uomini malvagi, ma come uomini devoti al Signore¹⁷³.

In quest'ultimo episodio riscontriamo un'ulteriore interpretazione della malattia: qui le affezioni di chi ha compiuto opere malvage si fanno occasione di pentimento e riconducono chi ha ricevuto il dono della guarigione alla fede in Dio. La malattia, segno evidente della condizione umana legata al peccato originale, acquisisce una funzione migliorativa valorizzando in tal modo la sofferenza del malato e diviene via preferenziale per redimersi e avvicinarsi a Dio.

Ciò è esplicitato anche nell'episodio del soldato malvagio che, dopo aver violentato una ragazza, viene colpito da uno spirito maligno diventando come un "legno secco". Così il soldato si reca dal santo e dopo essersi confessato e aver giurato di non commettere mai più azioni turpi viene completamente risanato: ritrova la salute fisica ed inaugura una nuova vita di fede resa possibile dal pentimento¹⁷⁴.

La fama di Simeone raggiunge tutti gli angoli della terra e si recano da lui persone provenienti da luoghi lontanissimi per essere guariti: il ricco uomo di Sheba, soffrendo di un disturbo cerebrale che i medici non riescono a curare, intraprende un lungo viaggio per giungere dallo stilita¹⁷⁵ che riuscirà a guarire il suo dolore. Tale guarigione rispetta appieno l'intento missionario espresso dalla pratica di cura evangelica facendosi opportunità di conversione. L'uomo di Sheba infatti, guarito dal suo male, si confessa e diventa cristiano¹⁷⁶. La pratica taumaturgica di Simeone si configura come parte fondamentale della missione pastorale condotta dal santo: tramite la cura dei corpi, gli uomini vengono condotti alla fede in quel Dio che, attraverso lo stilita, li ha guariti. La salvezza che ottiene chi si reca dal santo non si limita

¹⁷³ Vat. Sir. 160. 15r – 17r.

¹⁷⁴ Vat. Sir. 160. 14v - 15r.

¹⁷⁵ L'uomo di Sheba intraprende un lungo viaggio, durato circa un anno, nella regione desertica senza mai perdersi o sbagliare strada come se venisse guidato verso Simeone. Inoltre, il suo itinerario non viene interrotto o disturbato né da predoni né da belve selvagge ed i viveri portati per il sostentamento si riproducono senza mai esaurirsi. La sofferenza dell'uomo diminuisce passo dopo passo nella strada verso la colonna. (Vat. Sir. 160. 51r – 51v) Anche gli orientali che si recano da Simeone per essere curati compiono un lunghissimo viaggio durato addirittura tredici mesi senza mai perdersi e avendo provviste in abbondanza. (Vat. Sir. 160. 53r – 53v) I racconti di questi lunghi viaggi, oltre a mostrarci la grande fama dello stilita, si fanno ulteriore prova di come i miracoli compiuti dal santo avvengano sotto il patrocinio divino e per diretta volontà di Dio.

¹⁷⁶ Vat. Sir. 160. 51r. - 51v.

dunque alla sanità del corpo nella vita terrena ma si espande in maniera totale verso una prospettiva di salvezza escatologica. Riscontriamo qui il valore di conferma che la terapia ha nei confronti della religione e la sua facoltà di validazione di un particolare sguardo verso l'ordine del cosmo.

Anche degli orientali giungono dal santo, quattro sono lebbrosi (*garbā*) e tre sono posseduti da spiriti maligni (*ruhē bišātā*); questi vengono guariti, per tale motivo rinunciano alle loro superstizioni (*dehltā*) e si fanno battezzare¹⁷⁷. La funzione di conversione operata dalle capacità taumaturgiche di Simeone non limita il suo influsso sull'individuo malato ma amplia la sua sfera d'azione al gruppo sociale nel quale l'individuo è inserito, come accade alla famiglia del figlio del governatore persiano guarito da Simeone¹⁷⁸. La madre e la sorella del giovane lo emulano nella conversione a seguito del miracoloso risanamento.

Non solo la cura concorre ad una brusca rottura con il passato da miscredenti per rientrare nella cosmovisione cristiana, come abbiamo visto negli episodi riguardanti l'uomo di Sheba e gli orientali, ma funge anche da prova di santità e garanzia del credo cristiano: lo possiamo vedere nel primo miracolo di guarigione compiuto da Simeone a Telanisso. Simeone non è ancora famoso quando viene condotta da lui una ragazza paralizzata che, risanata dal santo, si chiuderà in un monastero costruito per lei dal padre per tutta la durata della sua vita. In questo episodio appare chiaro come la guarigione del corpo apra la strada ad un radicale mutamento dello *status* dell'essere umano che, non più afflitto dalla malattia, intraprende un percorso di vita per lui inedito che evidenzia lo scarto avvenuto tra l'individuo malato e l'individuo ripristinato nella sua totalità. Il miracolo operato su questa ragazza paralitica produce un effetto anche su chi vi assiste: gli astanti meravigliati pregano Dio di fronte alle azioni di Simeone e il padre della fanciulla decide di trascorrere il resto della sua vita vicino allo stilita. Chi esperisce le capacità taumaturgiche del santo non può fare altro che lodare Dio e ringraziare per la grazia ricevuta come fanno i cugini paralitici¹⁷⁹ ormai guariti¹⁸⁰, il governatore apoplettico dell'Armenia, che per la gioia e la gratitudine scaturite dal recupero della salute, rimane una settimana stante in preghiera e libera trenta schiavi¹⁸¹, il giovane di Anazit, dai cui occhi usciva muco puzzolente,

¹⁷⁷ *Ivi*, 53r – 53v.

¹⁷⁸ *Ivi*, 51v - 52v.

¹⁷⁹ Tra i disturbi che vengono sottoposti a Simeone troviamo molte paralisi e disordini cerebrali. In questi casi la causa dello stato patologico non viene definita a partire da fattori biologici visibili e dunque immediatamente operabili. Proprio quando la sofferenza del malato non indica autonomamente la terapia con cui può essere curata risulta chiaro come chi si affida alle cure dello stilita ritenga le sue capacità taumaturgiche assolutamente efficaci e capaci di operare anche sui mali più complicati e ostinati. Nell'orizzonte di senso della *Vita* siriana l'evento nosologico risulta sempre risolvibile a patto che si entri in rapporto con la modalità terapeutica adatta: la cura di corpo e anima attuata da Simeone.

¹⁸⁰ *Vat. Sir.* 160. 14r - 14v.

¹⁸¹ *Ivi*, 52v - 53r.

che torna nella sua regione guarito e lodando Dio¹⁸² e il ragazzo curato dai calcoli¹⁸³ che “loda e gioisce in Dio”¹⁸⁴.

Abbiamo visto come nel racconto delle imprese di Simeone non vi sia una visione univoca della malattia ma piuttosto una compresenza di diverse concezioni di essa senza che l’una contraddica l’altra. Si crea così un quadro complesso e articolato di ciò che la malattia potesse significare agli occhi degli autori e della comunità di cui facevano parte. Il dato patologico, pur nella sua varietà, viene comunque sottoposto a Simeone presupponendo tanto l’operabilità dell’uno quanto l’efficacia dell’altro. Assistiamo, noi come i fruitori antichi del testo, alla malattia e alla sua risoluzione come conferma della santità di Simeone e della sua particolare posizione in rapporto a Dio e agli uomini.

Strategie terapeutiche

Nella *Vita* siriana abbiamo potuto leggere una grande varietà di manifestazioni patologiche affrontate da Simeone, è ora necessario vedere come egli le fronteggi e le curi. Lo stilista di fronte alla malattia utilizza tre diverse sostanze per guarire gli afflitti: la polvere¹⁸⁵, l’acqua¹⁸⁶ e lo *hnana* (ܚܢܢܐ)¹⁸⁷. La somministrazione di queste sostanze da parte di Simeone o di un suo legato viene spesso accompagnata da una frase che ricorre in una forma pressoché invariata, quasi formulare: “nel nome di nostro Signore Gesù Cristo”¹⁸⁸. Utilizzando questa espressione il santo evidenzia la dipendenza sua e dei miracoli che compie dal suo Signore, indicando così il proprio ruolo di intermediario: non è egli stesso l’agente della grazia ma è invece lo strumento attraverso il quale Dio manifesta benevolenza nei confronti degli uomini. Possiamo affermare,

¹⁸² *Ivi*, 53v - 53r.

¹⁸³ Il testo siriano lo spiega in maniera descrittiva dicendo che il giovane aveva delle pietre nella vescia non usando terminologia tecnica, da queste parole possiamo intuire che si tratti calcoli.

¹⁸⁴ *Ivi*, 58r - 58v.

¹⁸⁵ La polvere viene utilizzata in: Vat. Sir. 160. 14r e 14v. Viene usata combinandola con l’acqua: Vat. Sir. 160. 14v -15r; 57v -58r; 58r -58v.

¹⁸⁶ L’acqua viene utilizzata in: Vat. Sir. 160. 15r - 17r; 51r - 51v; 52v - 53r; 53r - 53v; 53v - 54v; 54v - 55r.

¹⁸⁷ Questa mistura di acqua o olio e polvere viene utilizzata per molti miracoli di differente tipologia. La sostanza è molto presente nella *Vita* siriana contrariamente a quanto accade nelle vite greche: in Teodoreto non troviamo alcun riferimento ad essa mentre in Antonio vediamo l’utilizzo di acqua e polvere per curare una donna, l’autore non utilizza il nome della sostanza ma cita gli elementi che la compongono: «He commanded them, saying, ‘Put in her mouth some of this water and soil’.» (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 16; trad. Doran 1992, p.94). Nella *Vita* siriana troviamo l’utilizzo di *hnana* in: Vat. Sir. 160. 16v; 17r; 33r; 34v; 36v ;42v - 43v; 43v -44v; 57r.

¹⁸⁸ «*b -šemeh d-māran yešu ‘ mšihā*» (Vat. Sir. 160. 14r; 15r; 17r; 33r; 34v; 53r; 55v - 56r; 57v; 58r) e nelle varianti: «*b -šemeh d- mšihā*» (Vat. Sir. 160. 14v; 51v; 56v; 57r); «*b -šemeh d- yešu ‘ mšihā*» (Vat. Sir. 160. 16r); «*b -šemeh d-māran yešu ‘*» (Vat. Sir. 160. 53r); «*b -šemeh d-māran*» (Vat. Sir. 160. 54v).

riprendendo i termini del discorso utilizzati dagli autori: Simeone “non è un Dio, ma è un servo di Dio”¹⁸⁹.

La prima sostanza che Simeone utilizza nella sua attività taumaturgica è la polvere. Simeone non è ancora diventato famoso e si è stabilito a Telanisso da appena quattordici mesi quando da Beth Laha, un villaggio poco distante, gli viene sottoposta la ragazza¹⁹⁰ afflitta da paralisi fin dalla tenera età, già citata in precedenza¹⁹¹. Gli autori ci fanno sapere che per curare la giovane le viene applicata della polvere sul corpo poiché non vi era olio in loco né vi era ancora

¹⁸⁹ Affianchiamo le parole degli autori siriaci a quelle che Antonio fa dire in prima persona a Simeone: «Holy Simeon imitated his teacher, Christ. Calling on him, he made the lame walk, cleansed lepers, made the dumb speak, made paralytics move about with ease, healed the chronically ill. Each one he warned and exhorted, ‘If someone asks you who healed you, say, “God healed me”. Do not even think of saying, “Simeon healed me”, otherwise you will find yourself again in the very same difficulties. I say unto you: never lie or take an oath by God. If you are forced to take an oath, swear by me, your humble servant, either in truth or in deceit. For swearing by God is a great sin and a fearful thing to do. » (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 13; trad. Doran 1992, p. 92).

¹⁹⁰ Va precisato che nel recinto del santo non entra la ragazza ma il padre; ci sembra di poter affermare, confrontandoci anche con le vite greche, che le figure femminili non erano ammesse all'interno del recinto di Simeone. Ad esempio: «Hear this awesome and extraordinary wonder. After twenty years the mother of holy Simeon learnt where he was. She came in haste and wanted, after so many years, to see him. She wept much to see him, but she was not allowed to view him. Since she wanted so much to be blessed by his holy hands, she was obliged to climb the wall. While she was climbing the wall of the enclosure, she was thrown to the ground and could not see him. Holy Simeon sent a message to her, 'Leave me alone for now, mother. If we are worthy, we will see one another in the next life. When she heard this, she only longed more to see him, but holy Simeon sent this message to her, 'Rest, my honored mother, since you have come a long way and grown weary on my humble account. Lie down at least a little while; rest and get your strength back. I will see you soon.' When she heard this, she lay down before the entrance and immediately gave up her spirit to God. The door-keepers came to wake her up, but discovered that she was dead and told the saint what had happened to her. On hearing this, he commanded that she be brought inside and placed before his pillar. When he saw her, he wept and began to say, 'Lord, God of powers, guide of the light and charioteer of the cherubim, who guided Joseph, who made your prophet David prevail over Goliath, who raised Lazarus from the dead after four days, lift up your right hand and receive in peace the soul of your handmaid. While he was praying, her holy remains moved and she smiled. Everyone who saw it was astonished and praised God. Having performed her funeral, they buried her in front of his pillar so that he kept her in mind as he prayed. » (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 14; trad. Doran 1992, p. 92). Segnaliamo inoltre un episodio indicato da Franco e riportato in alcuni manoscritti della *Vita* scritta da Antonio: «si narra che, per aggirare il divieto di avvicinarsi allo stilita, una devota si infiltrò in un gruppo di soldati travestita da uomo, offrendosi di sorvegliare le loro cavalcature mentre questi si trovavano all'interno del recinto di Simeone, con l'intenzione di introdursi una volta che avessero ricevuto la benedizione, ma il piano non funzionò perché quella presenza femminile non sfuggì all'onniveggenza del santo, che mandò a dire alla pia donna di non entrare perché era già stata benedetta. Alla pellegrina non restò che confessare la sua identità, lasciando tutti stupefatti.» (Franco 2023, p. 46). Questo divieto riguardante la presenza femminile pare essere una prerogativa di Simeone e non coinvolge gli altri stiliti, infatti, Daniele stilita concede alla patrizia Eraide di avvolgere il suo piede ferito in una benda che poi la donna porterà con sé (*Vita antiquior* 82) come “reliquia *in vivo*”, secondo Cremonesi (Cremonesi 2021, p. 68).

¹⁹¹ Si veda p. 39.

l'usanza di dare lo *hnana*¹⁹² visto che Simeone si trovava in quel luogo da poco tempo¹⁹³. Con la polvere il santo guarisce anche i due giovani paralitici che si recano da lui¹⁹⁴.

Quando giunge da Simeone un uomo che da molto tempo viene tormentato da uno spirito sotto forma di donna, il santo lo istruisce su come liberarsene: è necessario prendere la polvere donata da Simeone e strofinarsela addosso; successivamente con questa si devono formare tre croci all'interno della casa, in tal modo lo spirito non si presenterà mai più¹⁹⁵.

Uno degli strumenti più utilizzati è lo *hnana*: una sostanza composta mescolando la terra del luogo in cui lo stilita vive e acqua o olio. Non lo vediamo comparire nelle imprese taumaturgiche del santo pur trovando, invece, non mescolati ma utilizzati in combinazione i componenti con i quali è prodotto. La polvere viene strofinata sul corpo e successivamente l'acqua viene versata sulle membra¹⁹⁶ o, in alternativa, polvere e acqua vengono mischiati e bevuti¹⁹⁷.

Molte volte nel racconto delle imprese di Simeone ricorre la pratica di comporre croci con le sostanze da lui indicate per liberarsi da problemi di varia natura: per tenere al riparo e garantire il rigoglio di un orto che era stato distrutto vengono fatte tre croci nel campo con lo *hnana*¹⁹⁸; sempre con questa sostanza vengono fatte tre croci all'interno di ogni casa e ai quattro punti cardinali di un villaggio affinché i suoi abitanti si liberino di feroci ratti carnivori¹⁹⁹. Oppure per scacciare strane belve cannibali dalle sembianze di donne terribili che affliggono la popolazione delle montagne del Libano, Simeone comanda di porre quattro rocce ai confini del villaggio e di fare su ogni roccia tre croci con lo *hnana*, fatto ciò gli abitanti vegliano per tre giorni e sono così graziati da Dio: le creature mostruose scompaiono e gli uomini salvati da

¹⁹² Per la mistura non viene utilizzata polvere qualsiasi bensì quella di un luogo importante quale era il recinto di Simeone. Pare dunque che il potere curativo delle sostanze che Simeone somministra non venga dal suo tocco diretto ma dall'appartenenza di queste al contesto in cui il santo vive; non è solo il corpo dello stilita ad essere portatore di potenzialità miracolose ma, per estensione, anche l'ambiente da lui abitato acquisisce capacità efficaci. Per approfondire si veda: Hunter-Crawley 2020.

¹⁹³ Vat. Sir. 160. 14r. Secondo Franco, il procedimento di cura condotto tramite l'applicazione di polvere potrebbe evocare «il miracolo del cieco nato, risanato da Gesù con un impasto di saliva e terra» (Franco 2023, p. 53).

¹⁹⁴ *Ivi*, 14v. i due ragazzi sono cugini e le loro paralisi presentano eziologie diverse: uno è nato paralizzato, l'altro invece diviene paralitico a sei mesi a seguito dell'attacco di uno spirito maligno.

¹⁹⁵ *Ivi*, 15r.

¹⁹⁶ *Ivi*, 14v – 15r; 57v – 58r.

¹⁹⁷ *Ivi*, 58r – 58v. In questo episodio Simeone guarisce un giovane sofferente a causa di una pietra nella vescica, probabilmente il testo si riferisce ai calcoli renali. La mescolanza dei due elementi potrebbe forse riferirsi allo *hnana*. La pratica di mescolare polvere ed acqua da bere per ricevere la guarigione pare essere ancora attiva nei tempi moderni: Castellana ci racconta di come alcune donne, non potendo avere figli, si recassero alla colonna di Simeone, ne staccassero dei frammenti che dopo essere stati polverizzati venivano mischiati con l'acqua del pozzo vicino alla colonna. Tale mistura veniva ingerita invocando l'intercessione del santo per ottenere la grazia (Castellana 2011, p. 105).

¹⁹⁸ *Ivi*, 17r – 18r.

¹⁹⁹ *Ivi*, 32v – 33r.

quella calamità si convertono e ricevono il battesimo²⁰⁰. In un villaggio vicino a Gindaris la fonte che garantisce il sostentamento della popolazione si prosciuga e Simeone consegna agli abitanti lo *hnana*²⁰¹, dice loro di farci sopra tre croci e di gettarlo nella sorgente, di fare altre croci ai lati della fonte e di compiere veglie in chiesa per ripristinare l'afflusso d'acqua²⁰².

Anche per mare lo stilita porta il suo aiuto attraverso lo *hnana*: durante una tempesta, pensando di non avere scampo, un uomo, ricordandosi di avere un po' di *hnana* di Simeone con sé, fa con esso una croce sull'albero della nave e ne strofina delle manciate sui fianchi dell'imbarcazione pregando lo stilita; immediatamente il santo si manifesta e la nave è messa in salvo²⁰³. Inoltre, Simeone dona dello *hnana* per proteggere la nave di un commerciante che si era rivolto a lui per sapere se continuare i suoi viaggi commerciali o abbandonare l'attività²⁰⁴.

Lo stilita addirittura si oppone ad una montagna: da Dalok arriva un sacerdote con i suoi concittadini terrorizzati poiché una montagna si sta avvicinando sempre di più al villaggio e, giunta ai confini della zona abitata, rischia di schiacciarlo. Simeone consiglia loro di prendere tre pietre e di fare tre croci su di esse per poi fissarle una ai piedi, una al centro, e una sulla sommità della montagna; dopo aver fatto ciò gli abitanti del villaggio vegliano tre giorni e celebrano l'eucarestia. Passati i tre giorni la montagna crolla e dal terreno scaturisce una sorgente; l'acqua irriga il terreno senza fare danni e la montagna si livella diventando una pianura sulla quale vengono coltivati ortaggi poi spartiti tra monasteri e poveri²⁰⁵. L'intervento di Simeone non solo fugge il pericolo imminente ma è foriero di nuove possibilità per gli abitanti del villaggio che ottengono più di quanto serva loro per sostentarsi e, ricevuta la grazia, la elargiscono tra i bisognosi.

In un'altra occasione assistiamo all'uso delle croci di *hnana*: sul monte Ukkama si aggira un leone famelico che aggredisce e spaventa gli esseri umani, così Simeone fa creare delle croci con olio e *hnana* attorno al leone che, attorniato, cade paralizzato e viene ucciso. In questi

²⁰⁰ *Ivi*, 33v – 35v.

²⁰¹ In questo caso Simeone dice di fare delle croci sullo *hnana* ciò ci fa intendere che qui stiamo parlando di un qualcosa di solido mentre, più avanti, nel primo episodio sulla nave si fa riferimento allo strofinare manciate di *hnana* il che non sembrerebbe fattibile se si trattasse di un oggetto solido. Sottolineiamo la presenza archeologica di reperti solidi composti con la terra del recinto o della colonna sui quali vi è incisa l'immagine di Simeone, si veda: Hunter-Crawley 2020.

²⁰² Vat. Sir. 160. 35v – 36v.

²⁰³ *Ivi*, 42v – 43v. Simeone appare sulla nave e fronteggia la figura apparsa di un uomo nero simile a un indiano: Satana. Dopo averlo scacciato mette in salvo la nave. Al termine di questo evento i passeggeri della nave si recano da Simeone per ringraziarlo e gli raccontano l'accaduto. Qui, come in altre occasioni (ad esempio: Vat. Sir. 160. 43v – 44v e 44v – 46v), il santo viene invocato dai bisognosi e appare loro salvandoli, successivamente sono coloro che hanno ricevuto la grazia a raccontare allo stilita il soccorso che egli ha prestato loro.

²⁰⁴ Vat. Sir. 160. 43v – 44v. La nave del commerciante era stata precedentemente salvata, insieme a tutti i suoi passeggeri, da Simeone durante un uragano nel porto di Cipro: Simeone apparve e senza sforzo sollevò la nave mettendola in salvo.

²⁰⁵ *Ivi*, 55v – 56r.

racconti pare che le croci e lo *hmana* creino, con la loro applicazione, dei recinti, delle zone nelle quali si concentra il potere di Simeone e all'interno delle quali null'altro ha effetto; appaiono come estensioni del recinto della colonna che garantiscono l'efficacia del potere del santo mediata attraverso le sostanze che hanno condiviso con lui lo spazio vitale acquisendone le virtù miracolose. Simeone viene presentato come protettore della stirpe umana non solo attraverso le guarigioni che egli compie ma anche perché si fa carico di ogni aspetto della vita degli uomini, dai problemi più quotidiani come, ad esempio, la gestione dell'usura²⁰⁶, fino a quelli più singolari e dal carattere meraviglioso come una montagna che si sposta o delle strane belve che minacciano la vita umana. In ogni frangente lo stilita riconduce i disordini del cosmo ad un rinnovato equilibrio che garantisca non solo l'incolumità degli esseri umani ma la loro vita da fedeli cristiani all'interno di un ordine dato come divino.

L'acqua viene spesso usata singolarmente per curare diverse malattie; Simeone la usa per curare il disturbo al cervello dell'uomo di Sheba, di cui abbiamo già scritto, che dopo averla bevuta ed essersela versata addosso viene completamente ristabilito, si converte e si fa battezzare²⁰⁷. Anche un governatore dell'Armenia apoplettico guarisce bevendo e sciacquandosi con l'acqua²⁰⁸. Il giovane di Anazit, accompagnato dal comandante Dioniso, viene curato applicando acqua su tutto il suo corpo²⁰⁹ e il comandante stesso, con metà volto paralizzato, riacquista la salute dopo essersi versato l'acqua sulla testa e sul viso²¹⁰. Gli uomini venuti da oriente afflitti da lebbra e spiriti maligni bevono e si lavano e sono così risanati e pronti ad accogliere il cristianesimo battezzandosi²¹¹.

L'acqua, in questi episodi, assume una funzione purificatrice che lava via le condizioni patologiche lasciando il malato, ormai guarito, in una condizione di pulizia che ne permette il reintegro nella società in una forma più efficace rispetto a quella con cui si era presentato di fronte al santo: ripulito dalla malattia può riprendere la propria vita con la consapevolezza della grazia ricevuta e una fede nuova o più forte di prima. L'acqua purifica sia esternamente, essendo versata sul corpo o sulle specifiche membra colpite dal disturbo, sia internamente venendo bevuta e così assunta nella totalità corporea.

Vi sono due esempi di come la guarigione sia intrinsecamente legata alla conversione: il ricco di Sheba e gli uomini venuti dall'oriente di cui abbiamo precedentemente scritto²¹². In entrambi

²⁰⁶ *Ivi*, 78r - 79r.

²⁰⁷ *Ivi*, 51r - 51v.

²⁰⁸ *Ivi*, 52v - 53r.

²⁰⁹ *Ivi*, 53v - 54v.

²¹⁰ *Ivi*, 54v - 55r.

²¹¹ *Ivi*, 53r - 53v.

²¹² Si vedano pp. 33 e 38.

i racconti assistiamo ad una successione di eventi: i malati non cristiani compiono un lungo viaggio per recarsi da Simeone; lo stilita comanda loro di bere e di versarsi dell'acqua addosso; i malati ottengono la salute; gli uomini guariti si confessano, lodano Dio e si battezzano. Possiamo vedere come la cura fornita dal santo sia narrativamente separata dal battesimo: versare dell'acqua su un uomo poteva avere dei chiari riferimenti alla pratica battesimale e in questo caso sembra che gli autori si premurino di evitare confusioni tra i due procedimenti rituali. Abbiamo già detto di come questo manoscritto sia stato probabilmente redatto in un contesto legato a figure ecclesiastiche e della conseguente rappresentazione di Simeone quale umile servo di Dio e rispettoso degli ordini della Chiesa²¹³. La marcata separazione tra l'atto taumaturgico operato con l'acqua e l'evento del battesimo, potrebbe essere un'ulteriore spia del contesto nel quale la *Vita* siriana è stata scritta: le cure offerte dal santo vengono distinte dai rituali battesimali di esclusivo appannaggio della gerarchia sacerdotale, mostrando ancora una volta un Simeone obbediente e non invadente rispetto alle prerogative del clero²¹⁴.

Il Simeone degli autori siriani assume dunque i lineamenti di un vero e proprio pilastro e fondatore²¹⁵ della Chiesa che viene indicato direttamente da Dio come perno della comunità cristiana, ricevendo il ruolo di garante dell'obbedienza nei confronti della gerarchia ecclesiastica²¹⁶. Nella *Vita* siriana viene proposta l'immagine di un Simeone che opera in concordia e reciprocità con il clero²¹⁷, come possiamo notare dai miracoli prodotti dallo stilita su richiesta di membri della comunità ecclesiastica, che accompagnano e sanciscono la risoluzione della circostanza problematica che al santo avevano sottoposto, tramite preghiere e celebrazioni eucaristiche. Questa caratteristica è importante non solo per indagare il contesto di produzione del manoscritto in sé, ma anche per collocarlo all'interno di tensioni proprie del cristianesimo siriano dell'epoca. Il modello di vita monastica si trovava a scontrarsi con quello della chiesa secolare in una competizione che faceva perno sulle vie di salvezza proposte da entrambi. I monaci solitari, percorrendo una via pensata come radicale imitazione di Cristo, giungono a scontrarsi con l'autorità delle gerarchie ecclesiastiche assumendo un ruolo di

²¹³ Si veda quanto scritto al capitolo: *Vaticanus Siroacus 160*.

²¹⁴ Simeone non viene mai mostrato nell'atto di celebrare l'eucarestia ma la riceve da altri (Vat. Sir. 160. 12r) e la fa celebrare dai sacerdoti nei momenti di necessità (ad esempio: Vat. Sir. 160. 55v – 56r). Vi è dunque congruenza con le indicazioni date nei canoni di Rabbula: «20. No brother who is neither a presbyter nor a deacon may dare to distribute holy [communion]. » (trad. Phenix e Horn 2017, p.99).

²¹⁵ Citiamo a titolo di esempio la prima visione avuta da Simeone, nella quale il santo riceve un bastone dorato per condurre il gregge di Cristo e riceve l'ordine di costruire il santuario di Dio (Vat. Sir. 160. 2v – 3v).

²¹⁶ Come possiamo evincere da ciò che il profeta Elia dice a Simeone in una visione. Il profeta invita il santo ad occuparsi dell'obbedienza nei confronti della Chiesa e dei sacerdoti (Vat. Sir. 160. 19r – 20v).

²¹⁷ La collaborazione tra lo stilita e i sacerdoti è evidente, ad esempio, in: Vat. Sir. 160. 55r – 55v; 55v – 56r e 56r – 56v.

fondamentale importanza nel rapporto con i fedeli²¹⁸. La tensione tra monaci e clero si configura pertanto come un una competizione tra autorità differenti che si rivolgevano allo stesso insieme di fedeli e venne affrontata dalle gerarchie episcopali con un'opera di disciplinamento della vita monastica che si protrasse per tutto il VI secolo,²¹⁹ ne abbiamo un esempio nei canoni di Rabbula († 436), vescovo di Edessa²²⁰.

A complicare il quadro dei rapporti tra monaci ed ecclesiastici vediamo sorgere nel V secolo la setta dei messaliani; questi si presentano, secondo le parole di Berti, come:

«una particolare interpretazione del monachesimo, contrassegnata da un'antropologia pessimista e da una decisa enfasi riservata al ruolo della preghiera, in base alla quale si sarebbe configurato un rapporto con Dio che di fatto scavalcava la grazia e, soprattutto il sacramento»²²¹.

Pretendendo di essere ortodossi, essi avrebbero sostenuto che l'uomo aveva perduto lo Spirito originariamente ricevuto da Dio e che il diavolo era entrato nell'anima umana. Per accogliere nuovamente lo Spirito era necessario scacciare Satana dall'uomo²²² tramite tecniche ascetiche estreme e specifiche, tra le quali, quella che dà il nome a questa setta, vale a dire la preghiera continua, attraverso cui si può giungere ad uno stato di perfezione che rende il peccato non operante²²³. Per i messaliani il riconoscimento di questo nuovo *status* avviene attraverso eventi carismatici; perciò, il pubblico che vi assiste è di fondamentale importanza²²⁴. Simeone avrebbe potuto essere frainteso e sospettato di messalianesimo: egli pratica un'ascesi esagerata, è attorniato da un pubblico al quale si rivolge producendo eventi miracolosi, la sua vita è costellata di sogni e visioni mandati da Dio che, per i messaliani, sono caratterizzanti di una condotta guidata dallo spirito²²⁵. Questo dubbio è abilmente fugato dalla *Vita* siriana: vero è che i miracoli di Simeone sono segno di carisma ma sempre, nel testo, è ribadito il ruolo della grazia nelle mirabili opere del santo. Simeone stesso si definisce più volte peccatore²²⁶, con umiltà egli non si considera mai al sicuro dal peccato e arrivato ad una meta di perfezione ma,

²¹⁸ Berti 2010, p. 163.

²¹⁹ Si veda: Berti 2010, pp. 171-175.

²²⁰ Segnaliamo l'edizione a cura di Phenix e Horn del 2017, i canoni tradotti in inglese con il testo a fronte si trovano alle pagine 94 – 101.

²²¹ Berti 2010, p. 165.

²²² Escolan 1999, pp.94-98.

²²³ *Ivi*, p. 103.

²²⁴ *Ivi*, 104.

²²⁵ Escolan mette in evidenza la differenza tra la *Vita* di Simeone di Teodoreto e quella siriana sul tema delle visioni il vescovo, occupato a limitare la propaganda messaliana, descrive un monachesimo epurato da eccessi carismatici e dunque nella sua biografia dello stilita evita di inserire episodi riguardanti le visioni del santo. Diversamente, la *Vita* siriana dà grande importanza ai sogni e alle visioni di Simeone (Escolan 1999, p. 111).

²²⁶ Ad esempio: Vat. Sir. 160. 15v.

al contrario, ingaggia una lotta continua contro il peccato e contro Satana stesso. Un altro punto che amplia la distanza tra i messaliani e lo stilita è la convivenza con il genere femminile. Se per i messaliani la vita collettiva non prevede differenziazioni di genere²²⁷ le regole del recinto di Simeone sono invece chiare su questo punto: le donne non vi hanno accesso²²⁸. In quest'ottica sembra dunque ancora più importante l'umiltà di Simeone di fronte alla Chiesa e ai suoi sacramenti²²⁹, egli collabora con gli ecclesiastici e, più volte nel testo, viene individuato come garante della Chiesa stessa e dell'obbedienza ad essa da parte dei fedeli.

Attraverso i miracoli taumaturgici di Simeone, la *Vita* siriana presenta le dinamiche di rapporto che strutturano la comunità orbitante attorno allo stilita. Viene messo in luce il ruolo del santo di "uomo cerniera", tanto nei rapporti tra cielo e terra quanto in quelli che concernono la vita quotidiana degli umili in rapporto con le strutture ecclesiastiche e con il potere temporale. Attraverso la cura olistica²³⁰ operata dallo stilita, siamo in grado di osservare le relazioni all'interno delle quali la vita degli uomini si costituisce e si muove.

²²⁷ Escolan 1999, p. 109. Questo comportamento è in forte conflitto con i dettami della chiesa e si mostra come una devianza non accettabile.

²²⁸ Lo abbiamo visto precedentemente alla nota 190: le donne non hanno accesso al recinto di Simeone. Tale comportamento si allinea con quanto prescritto nei canoni di Rabbula: «1. First of all, let the monk be diligent so that no woman might enter their monasteries. » (trad. Phenix e Horn 2017, p. 95) e «7. None of the monks may give oil [for anointing], especially not to women. If someone manifestly possesses the charism [of healing]. He may give the oil to men, but if there are women in need [of it], let it be sent to them by their husbands. » (trad. Phenix e Horn 2017, pp. 95 - 97). Inoltre, Franco, analizzando uno scritto di Evagrio, conferma che tra la fine del V secolo e l'inizio del VI il divieto di ingresso per le donne fosse ancora in vigore (Franco 2023, p.64).

²²⁹ Per i messaliani i sacramenti della Chiesa non hanno utilità dal momento che l'epurazione dal peccato avviene mediante l'ascesi e la preghiera continua, le quali restaurano la presenza dello Spirito nell'essere umano che, giunto a questo traguardo, non abbisogna dei sacramenti della chiesa terrena.

²³⁰ Nel senso di totale, poiché come abbiamo visto il compito assistenziale di Simeone coinvolge l'essere umano per intero, assumendosi la responsabilità di occuparsi tanto del corpo quanto dell'anima di chi si rivolge a lui.

QUALE CORPO?

Ciò che Simeone mette in atto nella propria esistenza assume un carattere unico e originale sia che si narrino le dinamiche con cui egli si rapporta con gli altri uomini sia che si descriva la maniera con cui egli gestisce la propria corporeità. Parlare di Simeone, quindi, implica raccontare i miracoli che egli compie nella sua particolare posizione di tramite tra il cielo e la terra. Di fronte ai tanti straordinari episodi la *Vita* siriana non può non interrogarsi su chi sia questo essere in grado di agire sul proprio corpo e sulla società in modalità così peculiari. La natura atipica del *bios* di Simeone, oltre allo stupore derivante dall'assistere ai miracoli che opera, accende il dubbio riguardante il suo essere: che tipo di corpo può fare queste cose? A più riprese la *Vita* siriana si pone questa domanda, chiedendosi con quale corpo Simeone conduca la propria vita e compia le sue grandiose imprese²³¹.

L'ascesi nel cristianesimo siriano

Per il cristianesimo siriano è di grande portata l'azione di coloro che, assumendo peculiari modalità di vita, si consacrano a Dio, come possiamo riscontrare leggendo le pagine che il vescovo di Cirro, nella sua *Historia Religiosa* (443-449 d. C.), dedica alla celebrazione e alla memoria delle gesta «di quelli che brillarono come astri in Oriente e con i loro raggi raggiunsero i confini della terra»²³². Fin dalle sue origini il cristianesimo sviluppatosi in questa regione si contraddistingue per una forte attesa escatologica, che conduce alla creazione di modalità di vita in grado di anticipare la restaurazione della condizione edenica e paradisiaca²³³. Le forme di ascesi acquisiscono dunque grande importanza poiché sono considerate, secondo le parole di Berti: «un comportamento simbolico teso a creare uno spazio di comunicazione tra divino e umano»²³⁴. Viste in una prospettiva edenica ed escatologica le pratiche ascetiche quali i digiuni, le veglie, il celibato e il rifiuto delle attività produttive, divengono strumento per distaccarsi da questo mondo e proiettarsi in una dimensione di recupero della condizione adamica prelapsaria anche qui sulla terra. Possiamo vedere degli esempi di questa insistenza sul condurre una vita di perfezione nell' *ihidaya*, il solitario²³⁵, e nei Figli e Figlie del patto, coloro che conducevano una vita di perfezione e celibato ricreando una cittadinanza angelica sulla terra²³⁶.

²³¹ Ad esempio Vat. Sir. 160. 22v: «For what kind of body (*gušmā*) or what limbs (*hadāmā*) were there that could endure the affliction the saint's body endured?» trad. Doran 1992, p130.

²³² Thdt. *H. Rel.* Prologo 9. Trad. Gallico 1995, p. 72.

²³³ Per quanto riguarda il ruolo dell'ascesi nel primo cristianesimo siriano si vedano: Vööbus 1958; Brock 1988; Abouzayd 1991; Escolan 1999; Berti 2010.

²³⁴ Berti 2010, p. 146.

²³⁵ Si veda: Abouzayd 1991.

²³⁶ Si veda: Berti 2010, pp. 145-149.

L'ascesi si configura quale mezzo trasformativo per l'individuo che, grazie ad essa, può godere dell'anticipazione della realtà celeste. Poniamo l'attenzione su due tratti fondamentali riguardo ai quali insiste l'ascesi nel mondo siriano: il celibato e la rinuncia al lavoro. In una società come quella tardo antica la creazione di una famiglia, tramite la riproduzione, e il suo sostentamento attraverso le attività produttive erano l'ossatura della società umana; è dunque significativo che entrambe queste dimensioni vengano escluse dalla vita di chi, tramite l'ascesi, intende distaccarsi dal mondo per trovare una comunione con la realtà divina. Rifiutare il matrimonio e i figli che ne derivano come rigettare il lavoro e la proprietà implica un distacco da quelle caratteristiche che identificano l'uomo quale discendente dell'Adamo caduto e punito da Dio per la sua superbia²³⁷. In questo senso la pratica ascetica si propone come un percorso di recupero della perfezione dell'essere umano, la riconquista di una condizione edenica precedente alla caduta dei progenitori. Al contempo si tratta di un movimento antitetico, e migliorativo, rispetto a quello discendente condotto dalla superbia adamica, che si concentra sull'imitazione dell'umiltà dimostrata da Cristo sulla terra, per ricongiungersi a Dio²³⁸.

Simeone il primo stilita

Il *bios* stilitico appare come una modalità di vivere che riprende le pratiche ascetiche già presenti nel contesto siriano, quali, ad esempio, il digiuno, le veglie e la preghiera continua, e le trasferisce sulla sommità di una colonna quale luogo eletto per condurre una vita rivolta nella sua totalità a Dio. Gli autori della biografia siriana, al pari di Teodoreto²³⁹, paiono cogliere come la scelta di Simeone di vivere sopra la colonna potesse essere considerata una stranezza dai propri lettori; devono quindi restituire senso a questa decisione. Simeone viene dunque presentato come un legittimo erede di figure veterotestamentarie che hanno seguito il volere di Dio anche se ciò implicava il compimento di azioni singolari. Il Signore, infatti, dà leggi e comandamenti secondo la sua volontà, i quali andrebbero rispettati, ad esempio: il divieto per Adamo di mangiare il frutto dell'albero; l'interdizione ai figli di Seth di avere rapporti con la casa di Caino; l'alleanza indissolubile con Noè; la circoncisione comandata ad Abramo; l'osservanza del sabato e della legge ordinata a Mosè. Inoltre, Egli: rivestì Elia come un fuoco

²³⁷ Gen. 3: 16-19.

²³⁸ Su questo tema: Bettiolo 1996 e Bettiolo 1999.

²³⁹ Anche la *Vita* scritta da Teodoreto presenta la stessa modalità apologetica variando però le figure veterotestamentarie nominate e il loro ordine come segnala Doran in Doran 1992, pp. 57 – 59. Si noti comunque che, oltre a tale spiegazione, il vescovo dice anche che Simeone scelse di salire sulla colonna per sfuggire alla folla: «Poiché quelli che, innumerevoli, giungevano presso di lui, tentavano tutti di toccarlo e di ottenere qualche benedizione dai suoi mantelli di pelle, egli, ritenendo che fosse fuor di luogo l'eccesso di onore e avendo in odio l'aggiunta di fatica che ne derivava, pensò di stabilirsi sopra una colonna» (Thdt. *H. Rel.* XXVI. 12, trad. Gallico 1995, p.256).

ardente; Isaia per il suo Signore camminò nudo e scalzo; a Geremia ordinò di indossare il giogo; ad Ezechiele fece rasare la barba e i capelli; comandò a Osea di prendere in moglie una prostituta²⁴⁰. Questa è la sfilata di figure veterotestamentarie che ci propone la *Vita* siriana, la quale differisce parzialmente da ciò che scrive Teodoreto. Il vescovo di Cirro nomina nella sua apologia: Geremia, Osea e Ezechiele²⁴¹. L'eccentricità di Simeone è dunque iscritta nel disegno provvidenziale di Dio: la sua strabiliante vita sulla si configura quale strumento di stupore in grado di risvegliare l'umanità addormentata²⁴². Gli autori della *Vita* siriana si sentono di dover dar prova del fatto che la pratica di Simeone sia voluta da Dio e perseguono questo scopo narrando due visioni: l'una che inaugura l'inedita pratica di preghiera di Simeone retto su una pietra, l'altra che permette la costruzione dell'ultima e più alta colonna che ospiterà lo stilita. La prima visione colse Simeone durante la sua reclusione quaresimale: egli vide un uomo, il cui viso brillava come fuoco, vestito per la battaglia, che saliva su una pietra alta circa tre cubiti al cui apice stava un turibolo con l'incenso. L'uomo, in cima alla roccia, pregava unendo le mani dietro la schiena e chinandosi per poi rialzarsi con le mani e lo sguardo rivolti al cielo²⁴³. Così Simeone imparò la modalità con cui pregare e onorare Dio e cominciò la sua pratica come vero e proprio stilita. A partire da quella prima pietra alta tre cubiti Simeone si distaccherà progressivamente dal suolo salendo da principio su una colonna di undici cubiti, per poi passare ad una di diciassette cubiti, fino ad una alta ventidue cubiti. È a questo punto che si svolge la seconda visione del santo che concerne le colonne. Prima di rinchiudersi per la quaresima, Simeone chiese a un suo discepolo di costruirgli, in modo che fosse pronta al termine della sua reclusione, una colonna alta trenta cubiti e composta da due sezioni. Gli artigiani cominciarono a lavorare quando le porte del recinto di Simeone furono chiuse e perseverarono per quattro settimane, anche se ogni volta che una sezione della colonna era completa questa veniva

²⁴⁰ Vat. Sir. 160. 66r -67r.

²⁴¹ Thdt. *H. Rel.* XXVI. 12.

²⁴² Vat. Sir. 160. 67r. Anche per Teodoreto la colonna, suscitando meraviglia, diviene pretesto per attirare folle di infedeli e condurli alla vera fede: «Il Signore dell'universo ordinò di fare ciascuna di queste cose per riunire, con l'eccezionalità della cosa vista, quelli che non si lasciavano convincere dalla parola e non volevano ascoltare la profezia, e per disporli ad ubbidire alle parole di Dio. Chi, infatti, non sarebbe rimasto colpito, vedendo camminare nudo un uomo di Dio? Chi mai non avrebbe voluto conoscere la causa di ciò che accadeva? Chi mai non avrebbe domandato perché il profeta accettava di abitare con una prostituta? Come, dunque, il Signore dell'universo fece accadere ciascuna di queste cose volendo aiutare quelli che vivono trascuratamente, così egli ha stabilito questo nuovo e straordinario spettacolo, per indurre, con la sua stranezza, a vederlo e per rendere convincente l'esortazione rivolta ai suoi visitatori. La novità di ciò che si vede diventa sufficiente garanzia della dottrina e colui che viene per vedere ritorna istruito nelle cose divine. E come i re di questa terra cambiano, dopo un certo periodo di tempo, le immagini delle monete, imprimendo ora figure di leoni, ora di astri, ora di angeli, altre volte tentando di fare apparire più prezioso l'oro per mezzo di un nuovo conio, così il re di tutto l'universo, vestendo di vera fede questi modi di vivere nuovi e molteplici, quasi fossero nuovi con, muove alla lode la lingua non solo dei figli della fede, ma anche di quelli che sono malati di miscredenza.» (Thdt. *H. Rel.* XXVI. 12, trad. Gallico 1995, p.257).

²⁴³ Vat. Sir. 160. 67r-67v.

distrutta in qualche modo, come se una forza maligna ostacolasse la loro opera. Così il discepolo di Simeone si recò dal santo nella notte raccontandogli l'accaduto e chiedendogli una soluzione; il santo gli disse di tornare l'indomani. Quando il discepolo ritornò da Simeone, lo stilita dichiarò di aver ricevuto da Dio la risposta ai suoi problemi: durante la notte, un uomo bellissimo era apparso al santo e gli aveva detto che Dio desiderava per lui una colonna alta quaranta cubiti composta da tre sezioni, come la Trinità. Ripreso il lavoro secondo le indicazioni di Simeone gli artigiani, con il patrocinio di Dio, completarono il lavoro in una settimana e, giunto il momento dell'apertura del recinto del santo, la eressero²⁴⁴. Su questa colonna, alta quaranta cubiti e costruita seguendo il volere di Dio, Simeone visse trent'anni.

Il bios di Simeone

La pratica ascetica di Simeone non principia con la sua salita sulla colonna ma ha inizio fin dal suo incontro con le Scritture²⁴⁵. I primi passi del cammino ascetico dello stilita, narrati dalla *Vita* siriana, sono accompagnati e sorretti dalle visioni che il santo riceve; proprio a seguito di queste egli compirà un digiuno di ventuno giorni. Gli autori ci raccontano che in questo periodo di tempo Simeone non assume né pane né acqua, si astiene dall'ingerire qualsiasi alimento pur essendo stato allevato fin dall'infanzia mangiando carne e bevendo vino²⁴⁶. Così, gli autori della biografia mettono in evidenza il carattere di rottura con la vita precedente che i segni mandati da Dio al giovane Simeone portano con sé: egli digiunando si distacca dalle abitudini alimentari

²⁴⁴ Vat. Sir. 160. 67v – 69r.

²⁴⁵ La *Vita* siriana non mette in evidenza nel racconto di questo episodio la scelta ascetica che Simeone compirà, ma ne trova i prodromi nelle visioni che il santo riceverà dopo il suo primo incontro con la parola di Dio, contrariamente a ciò che è scritto nelle vite greche. Teodoreto racconta: «Un giorno c'era stata molta neve e le pecore erano state costrette a restare dentro. Approfittando del riposo, egli andò al tempio di Dio con i genitori. Ho sentito narrare queste cose dalla sua sacra bocca. Diceva di aver udito la voce evangelica proclamare beati quelli che piangono e soffrono, chiamare miseri quelli che ridono, definire felici quelli che hanno un'anima pura, eccetera; di aver poi domandato ad uno dei presenti come si sarebbe potuto acquistare ciascuno di quei beni. Questi gli avrebbe risposto che per mezzo della vita eremitica e gli avrebbe mostrato quell'alta asceti.» (Thdt. *H. Rel.* XXVI. 2; trad. Gallico 1995, p. 249); Antonio scrive: «When he had come of age, impelled by the word of God he came one day into the holy church. On hearing the [words of the] apostle read aloud, he asked an old man, 'Tell me, father, what is being read?' The old man said to him, 'It is about control of the soul.' Holy Simeon said to him, 'What is control of the soul?' The old man said to him, 'Son, why do you ask me? I see that you are young in years, but possess the understanding of an old man.' Holy Simeon said to him, 'I am not testing you, father but what was read sounds strange to me.' The old man said to him, 'Self-control is the soul's salvation, for it shows the way to enlightenment and leads to the kingdom of heaven.' Holy Simeon said to him, 'Teach me about these things that you mention, honored father, for I am uneducated.' The old man said to him, 'Son, if one fasts unceasingly to God, he will rightfully grant all one's prayers that is, one prayer at the third hour, likewise at the sixth, ninth, twelfth, and so on, just as it is done in the monasteries. So, my son, if you know what you have heard, reflect on these things in your heart, for you must hunger and thirst, you must be assaulted and buffeted and reproached, you must groan and weep and be oppressed and suffer ups and downs of fortune; you must renounce bodily health and desires, be humiliated and suffer much from men, for so you will be comforted by angels. Now that you have heard all these things, may the Lord of glory grant you good resolve according to his will.'» (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 2-3, trad. Doran 1999, pp.87-88).

²⁴⁶ Vat sir 160. 4v – 5r.

cui la vita familiare precedente lo aveva educato. Questo è un passo fondamentale poiché la scelta di non mangiare carne evidenzia la sua differenziazione dai componenti della comunità del villaggio, per i quali il mangiare carne indicava occasioni in cui i legami di gruppo venivano celebrati²⁴⁷. Inoltre, come scrive Leyerle:

«the very act of eating meat was inevitably connected with violence. To eat meat was to participate in this violence»²⁴⁸.

Evitare di mangiare carne implica anche evitare di mischiarsi alla violenza in cui è precipitato il mondo terreno dopo il peccato originale, in questo senso il vegetarianesimo si configura come un atto escatologico.

Simeone per intraprendere la via che lo condurrà alla colonna deve abbandonare il mondo e la vita alla quale è abituato: questo è reso evidente anche nel racconto riguardante i suoi beni di famiglia. Simeone con la morte dei genitori e di una ricca zia aveva ereditato molti beni che lasciò dividere al fratello, il quale operò la divisione coscienziosamente ed equamente. Il santo donò la sua parte di eredità a poveri e monaci non tenendo nulla per sé²⁴⁹. Fin da questo primo episodio possiamo cogliere la sollecitudine che lo stilita dimostrò sempre nei confronti dei bisognosi: in questo primo periodo egli, oltre a portare soccorso con i suoi beni di famiglia, garantì anche cibo per i poveri, gli spigolatori e i mietitori portando loro pane, una pentola di montone e un otre di vino; per la grazia di Dio questo poco cibo si moltiplicò nutrendo a sazietà tutti i presenti²⁵⁰. Simeone per tutta la vita si prodigò per difendere e portare aiuto a poveri, oppressi e malati; rendendo questo impegno parte integrante della sua attività pastorale, come era stato dichiarato dal profeta Elia nelle visioni mandate al santo da Dio²⁵¹. Lo stilita viene più

²⁴⁷ Leyerle 2005, pp. 152 – 153.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 156.

²⁴⁹ Vat Sir 160. 6r - 6v.

²⁵⁰ *Ivi*, 6v - 7r. La *Vita* siriana rievoca in questo luogo la moltiplicazione dei pani e dei pesci operata da Gesù e narrata nei vangeli (Matteo 14: 13 - 21, Marco 6: 30 - 44, Luca 9: 12 - 17, Giovanni 6: 1 - 14) quale ulteriore tassello per definire l'*imitatio Christi* che regolerà l'intera vita di Simeone.

²⁵¹ Simeone riceve due visioni nelle quali il profeta Elia, su un carro infuocato, lo incoraggia a perseguire la strada che Dio ha preparato per lui. Nella prima visione Elia dice a Simeone: « Do not fear or be afraid, but be strong and act bravely, play the man and succeed. Do not fear mortal man, but more than anything be concerned about the poor and the oppressed. Rebuke the oppressors and the rich because of their possessions and their injustices. For the Lord is your helper and there is no one who can humble or harm you. » (Vat. Sir. 160. 19r; trad. Doran 1992, p. 136). Dopo questa visione Simeone si interroga su chi siano davvero i poveri di cui lui si deve occupare ed Elia torna per chiarire il suo dubbio e affidargli la cura dell'umanità tutta: «'Why is your mind anxious about these poor upon whom you were put in charge? You should be equally concerned about all humankind: the crippled, the poor who beg, your brother monks who dwell in the hope of their Lord. You should be concerned about God's priests and that the laws of the church be observed. You should make sure that no one despises or scorns the priesthood. You should order everyone to obey the priests and their superiors. Moreover you should care about the oppressed and those who suffer violence cruelly at the hands of their fellow men. Rescue the afflicted from those who afflict them. Represent orphans and widows. Do not fear or be afraid of kings or judges. Do not show favoritism to the rich, but publicly and even-handedly rebuke all men, whether they be rich or poor. » (Vat. Sir. 160. 20r; trad. Doran 1992, p. 127).

volte ritratto nell'atto di rinunciare ai propri beni terreni e a qualunque forma di ricchezza o semplice di sostentamento. All'uscita dal monastero gli venne offerta una piccola quantità di denaro dall'abate per provvedere a se stesso, ma egli rifiutò il dono classificando il denaro come un qualcosa di nessuna utilità e preferendogli una benedizione da parte dell'abate, come quella di "Isacco a Giacobbe".²⁵² Anche quando lo stilita ebbe raggiunto una enorme fama continuò a rifiutare la ricchezza e rimase con un unico possedimento: la pelle con la quale era vestito²⁵³ e che, per suo stesso volere, sarà l'unico paramento che toccherà il suo corpo morto²⁵⁴.

Il giovane Simeone iniziò presto ad allenare il suo corpo nella pratica ascetica: ancor prima di entrare in monastero egli si esercitò nei digiuni e nella preghiera stando costantemente in chiesa e restando inginocchiato in totale immobilità, tanto da destare lo stupore nei suoi pari che si recavano nel luogo di culto, i quali rimanevano a fissarlo cercando di scorgere qualche movimento da parte del santo che però restava fermo nella sua posizione²⁵⁵.

L'ascesi di Simeone si delinea non come una prassi fissa e stabilita fin dal principio ma, al contrario, come un modo di vivere che necessita di allenamento prima di giungere al suo apice. Come ogni corpo umano il santo deve abituare il suo fisico alle modalità di vita ascetica e alle privazioni e sofferenze che essa comporta²⁵⁶, così Simeone, partendo dai digiuni, dalla preghiera e dal rifiuto dei beni terreni, entrando in monastero intraprende il passo successivo nel cammino che lo porterà alla colonna.

Simeone smistando la sua eredità tra i bisognosi porta molti vestiti e altri beni al monastero di Teleda, dove stava un suo cugino da parte di padre, e decide di recarsi in quel luogo e intraprendere la vita monastica. Egli riceve la tonsura da Mar Mara, vescovo di Gabula²⁵⁷; è con questo segno identitario che si sancisce la sua entrata in una nuova vita: egli non è più

²⁵² Vat. Sir. 160. 11r-11v.

²⁵³ *Ivi*, 28v: Simeone dice di non essersi mai appropriato di nulla per sé fin da quando ha intrapreso la vita monastica, se non della pelle che ha addosso. Questo unico vestiario del santo gli è stato comprato dal sacerdote di Telanisso che ha messo a disposizione il suo campo perché ci venisse costruito il recinto di Simeone (Vat. Sir. 160. 58v).

²⁵⁴ *Ivi*, 160. 69v-70r.

²⁵⁵ *Ivi*, 60r.

²⁵⁶ Thdt. *H. Rel.* XXVI. 9: «Da allora fino ad oggi (sono trascorsi ventotto anni) egli rimane digiuno durante la quaresima. Il tempo e l'esercizio hanno tolto il maggior peso della fatica. È solito, infatti, nei primi giorni stare alzato e cantare inni a Dio; in seguito, quando il corpo, a causa del digiuno, non è più in grado di sopportare la posizione cretta, sta seduto e porta a compimento la divina liturgia; negli ultimi giorni si corica anche. Quando, infatti, le forze a poco a poco si consumano e si spengono, egli è costretto a giacere mezzo morto. Dopo che si fu installato sulla colonna, egli rifiutò di discendere e d'altra parte escogitò come restare in piedi. Legata alla colonna una trave e legatosi a sua volta a questa con corde, rimaneva così per tutta la quaresima. Dopo di ciò, avendo goduto di un'ancor più grande grazia celeste, non ha avuto più bisogno neppure di quest'aiuto, ma rimane in piedi per tutta la quaresima, senza prendere cibo, reso forte dalla sua costanza e dalla grazia divina.» (trad. Gallico 1995, p. 254).

²⁵⁷ Vat. Sir. 160. 7v. Di Mar Mara si dice che era un asceta maturo e zelante nei confronti dei cristiani poiché era un monaco. Insieme a Simeone prenderà i voti anche suo fratello maggiore Mar Shemshi.

pastore di armenti ma diviene monaco e come tale deve conformarsi alle regole stabilite per la vita monastica. Ma Simeone fin dall'ingresso in monastero si dimostra diverso dai suoi confratelli: egli impone a sé stesso una pratica più dura di quanto non facciano gli altri monaci²⁵⁸. Il santo concentra tutti i suoi sforzi nel digiuno, nella preghiera e nella stasi esercitandosi in queste occupazioni all'aperto, in un angolo del giardino del monastero, sopportando il torrido caldo estivo²⁵⁹. Proseguendo il suo esercizio all'interno del monastero Simeone si impegna più intensamente rispetto alla sua vita precedente e tale sforzo evidenzia la diversità sussistente tra il santo e i suoi confratelli: egli non si conforma alla regola data dagli antichi padri per vivere nel monastero²⁶⁰. Simeone digiuna per tempi che si protraggono fino a due o tre settimane e se il giovane decide di mangiare si ciba soltanto di lenticchie bagnate²⁶¹. Egli si rinchiude nella legnaia per trenta giorni restando in preghiera; nessun'altro conosce i suoi intenti e quando Simeone viene casualmente ritrovato è costretto dai suoi confratelli a rientrare in monastero²⁶². Oltre ad esercitarsi con reclusioni e digiuni il santo si impratichisce anche nelle veglie: crea un pezzo di legno rotondo e vi si mette sopra in piedi. In questo modo, se il sonno dovesse sopraggiungere, il legno rotolerà e lo costringerà a svegliarsi. Il monaco Simeone non perde occasione per mettere alla prova la sua resistenza come possiamo apprendere dall'episodio in cui questi si cinge la vita con una corda molto dura fino a lacerarsi le carni²⁶³. Il carattere estremo delle pratiche di Simeone lo porta a scontrarsi con i suoi

²⁵⁸ Anche Teodoreto e Antonio mettono in evidenza la durezza delle pratiche che Simeone si impone all'interno del monastero e le indicano quali motivo dell'allontanamento del santo dalla vita monastica: Teodoreto racconta di come Simeone si privasse del cibo per periodi più lunghi rispetto ai suoi confratelli, di come si fosse legato una corda di fibre di palma attorno alla vita e sulla pelle nuda e la tenesse in quel modo per dieci giorni fino a provocarsi una grave ferita. Per queste ed altre cose simili Simeone fu allontanato dal monastero affinché i suoi confratelli più deboli non tentassero di emularlo e soccombessero (Thdt. *H. Rel.* XXVI. 5). Anche Antonio racconta l'episodio della corda, oltre a nominare anche i continui digiuni, e dichiara che proprio per quel fatto Simeone venne scacciato dal monastero. (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 5 - 8).

²⁵⁹ Vat. Sir. 160. 8r-8v. Ricordiamo quanto scritto da Brock riguardo l'ascetismo siriano e la vita all'aria aperta: «He lives out in the open, completely exposed to the elements and extremes of heat and cold; he eats roots and wild fruits, his clothing that is, if he had any at all, and many had not consisted of straw or leaves tied together; his hair was so shaggy, and his nails so long that he resembled a bird of prey more than a human being. This type of life-which, incidentally, was not confined to Christian ascetics in this area was in fact a return to the status of primeval man, or, in Christian terms, to the life of Adam in Paradise before the Fall: the ascetic was thus entirely free to be in perpetual conversation with God, while he was in complete peace and harmony with his sole companions, the wild animals.» (Brock 1973, p. 12).

²⁶⁰ Nel momento in cui Simeone dovrà lasciare il monastero l'abate, che lo amava molto e non avrebbe voluto doverlo mandare via, pur esprimendogli il suo affetto e la sua fiducia che Dio avesse in serbo per lui grandi cose dice di non poter contravvenire alle leggi del monastero che non potevano essere cambiate: «and there are laws laid down by our fathers of old and I cannot change their laws.» (Vat. Sir. 160. 11r; trad. Doran 1992, p. 116).

²⁶¹ Vat. Sir. 160. 8v - 9r.

²⁶² *Ivi*, 9r.

²⁶³ *Ivi*, 9r - 9v. Questo episodio viene narrato in tutte e tre le vite ma sia in Teodoreto (Thdt. *H. Rel.* XXVI. 5) che nel racconto siriano è trattato in maniera breve diversamente da quanto troviamo nella *Vita* scritta da Antonio che racconta l'evento con dovizia di particolari truculenti (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 5 - 7). Per un confronto tra le tre fonti si veda Doran 1992, pp. 63 - 65.

confratelli che lo mettono alla prova in diversi modi²⁶⁴ non comprendendo le motivazioni che spingono il santo a comportarsi così diversamente da loro ed essendo portati dall'azione demoniaca alla gelosia nei suoi confronti²⁶⁵. Anche Satana stesso mette frequentemente alla prova Simeone per farlo vacillare e cedere nei suoi intenti, ma ogni sforzo diabolico in questo senso non trova soddisfazione poiché Simeone resiste ad ogni tenzione restando costantemente assorto nella preghiera²⁶⁶. Le fatiche del santo vengono riconosciute da Dio che lo sostiene e gli viene in aiuto, come durante la prima reclusione quaresimale. La vita dello stilita sarà da qui in avanti scandita da questi momenti: egli al giungere della quaresima si recluderà nel suo recinto e resterà in preghiera a digiuno fino al giorno di Pasqua. La prima volta che Simeone intraprende questa pratica egli è ancora all'intero del monastero e ne esce per giungere ad una grotta buia e spaventosa all'insaputa dell'abate e dei suoi confratelli. Giunto alla grotta egli vi si stabilisce per trascorrervi in contemplazione i quaranta giorni che lo separano dalla Pasqua. Durante questo periodo di reclusione il santo viene sfidato da Satana che manda vipere, serpenti, leopardi e lupi ad assalirlo ma Simeone non cede alla paura poiché è concentrato unicamente sulla contemplazione celeste. Dio riconosce gli sforzi del santo per resistere alle prove impostegli dai suoi confratelli e dal diavolo e gli conferma la sua presenza e il suo costante sostegno nelle fatiche che dovrà affrontare²⁶⁷.

È a causa di tali comportamenti devianti rispetto alla norma monastica che Simeone si trova a dover abbandonare il monastero: i suoi confratelli avevano detto all'abate che il santo si sarebbe dovuto uniformare alla regola oppure avrebbe dovuto lasciare la vita monastica. L'abate recalcitrante per l'affetto che prova nei confronti di Simeone tenta di convincerlo ma il giovane, forte della sua scelta ascetica, non cede. A questo punto i monaci tornano ad insistere, ponendo un *ultimatum* all'abate: o Simeone se ne va o se ne andranno tutti gli altri, così all'uomo non resta altra scelta che allontanare il futuro stilita benedicendolo. Simeone esce dal monastero poco prima dell'arrivo della quaresima e si mette alla ricerca di un luogo nel quale recludersi:

²⁶⁴ Ad esempio: un giorno uno dei suoi confratelli gli porse un attizzatoio rovente invitandolo a prenderlo in mano se confidava abbastanza in Dio. Simeone lo prese, alimentò la fornace e il forno, e contravvenendo alle aspettative degli altri monaci rimase perfettamente illeso (Vat. Sir. 160. 9v).

²⁶⁵ Vat. Sir. 160. 8v: di fronte alle imprese di Simeone nel monastero i suoi confratelli vennero aizzati contro di lui dal diavolo e tentarono di farlo cacciare ma l'abate si oppose, così uno di loro minacciò l'asceta ma venne colpito dalla giustizia divina e morì. Anche nella *Vita* di un altro stilita possiamo leggere di come questi si diversificasse rispetto ai suoi compagni monaci: Simeone il giovane. Questo Simeone aveva intrapreso la vita monastica fin dalla tenera età seguendo le orme di Giovanni stilita. I monaci si stupirono da subito sia per l'aspetto del giovane che per la sua intelligenza, inoltre, risultò chiara fin da subito la sua vocazione per l'asceti (Franco 2023, pp. 95 – 100).

²⁶⁶ Come quando Satana mandò una nebbia sugli occhi di Simeone ed egli divenne cieco. Il santo pregherà e attenderà che si faccia la volontà di Dio senza rivolgersi ad un medico e senza perdere la propria fede (Vat. Sir. 160. 9v – 10r).

²⁶⁷ Vat. Sir. 160. 10r – 10v.

condotto dalla volontà di Dio egli giunge a Telanisso. Qui, solo e libero dalle regole che amministrano la vita in monastero potrà dedicarsi senza restrizioni alla sua pratica ascetica. Simeone, oltre alle annuali reclusioni quaresimali, strutturerà la sua esistenza digiunando, vegliando, restando nella stasi esposto agli elementi atmosferici e pregando nella sua peculiare maniera²⁶⁸ pur non abbandonando mai i fedeli che giungono al suo cospetto per ricevere aiuto e conforto²⁶⁹.

Le sfide di Simeone

“Non c’è riposo per il corpo di Simeone”²⁷⁰, così dice la *Vita* siriana che evidenzia l’impossibilità di descrivere integralmente le sfide ascetiche ingaggiate dal santo. Gli autori affermano che solo Dio sarebbe in grado di conoscere e nominare tutte le sfide che il santo affronta per mezzo del suo corpo. Le azioni che Simeone compie nella sua ascesi così come i miracoli da lui operati sono indicibili nella loro totalità, sono tali e tanti da non poter essere scritti; infatti, gli autori affermano, facendo riferimento alle lettere paoline, che i doni di Dio sono più grandi di quanto si possa dire²⁷¹. L’incommensurabilità di ciò che Dio compie attraverso lo stilita viene più volte sottolineata utilizzando parole evangeliche in modo tale da collegare le opere di Simeone direttamente a quelle del suo maestro Gesù Cristo. Così come se si scrivesse tutto ciò che Gesù ha compiuto si produrrebbero tanti libri che il mondo non li potrebbe contenere²⁷² anche le imprese di Simeone non potrebbero essere raccontate integralmente da nessuna “bocca o lingua”²⁷³. Le azioni che lo stilita compie si legano in una linea ereditaria con quelle raccontate nei vangeli, ed è proprio per mezzo della grazia di Cristo che possono essere messe in opera, seguendo le parole stesse di Gesù: “chi crede in me, compirà le opere che io compio e ne farà di più grandi”²⁷⁴. Simeone è in grado gestire il proprio corpo secondo una durissima pratica ascetica e di compiere i miracoli raccontati nella *Vita* grazie ai doni dello Spirito riservati a chi ha fede in Dio²⁷⁵. La narrazione della vita di Simeone viene definita come un aiuto all’umanità proprio perché lo stilita si fa seguace di Cristo: attraverso le

²⁶⁸ Egli impara a prostrarsi chinandosi e raddrizzandosi con le mani dietro la schiena da una visione (Vat. Sir. 160. 67r-67v). Vi è anche un’altra visione che mostra a Simeone quella modalità di preghiera: Vat. Sir. 160. 60v.

²⁶⁹ Come gli viene raccomandato dal profeta Elia, vedi nota 251.

²⁷⁰ Vat. Sir. 160. 65v.

²⁷¹ *Ivi*, 7r. Si riferisce a 2 Cor. 9:15.

²⁷² *Ibid.* Si riferisce a Gv. 21:25.

²⁷³ *Ivi*, 21v.

²⁷⁴ *Ivi*, 7r-7v. Fa riferimento a Gv. 14:12.

²⁷⁵ *Ivi*, 37v - 38r: « Just as someone who fills a bottle from the ocean or takes a spoonful from the Euphrate or lifts a grain from the sand does not decrease their amount no lessen their number, so also whoever draws and takes and delight in the gift of the Spirit which the servants of God receive from their Lord gains, and they lose nothing. » (trad. Doran 1992, p. 146).

sue imprese si può venire a conoscenza della grazia di Dio poiché chi segue le orme di Gesù gli somiglia anche per quanto riguarda le azioni che compie²⁷⁶. Gli autori decidono di raccontare anche quel poco che può essere detto come aiuto all'umanità poiché gli "atti eroici" del santo sono tanto ghiotti da sentire quanto lo è il miele da mangiare²⁷⁷.

La scelta ascetica di Simeone non viene indirizzata esclusivamente dalle visioni e dai sogni che lo accompagneranno per tutta la vita ma viene anche guidata dall'interrogazione riguardo al come sia possibile onorare Dio al meglio. Simeone dopo aver ricevuto una visione che riguardava Mosè ed Elia si domanda che cosa possa veramente rendere grazie a Dio: i digiuni, le preghiere, la castità o l'umiltà? Così il santo, che, come evidenziato nelle prime pagine del racconto, non aveva ricevuto un'istruzione né di base né nelle cose divine, chiede a molti esperti delle Sacre Scritture quale sia la maniera migliore di onorare Dio e si fa leggere ad alta voce la Bibbia per trovare modelli di comportamento da poter seguire. Gli autori della *Vita* siriana raccontano con quanta umiltà Simeone chieda e si informi su più fronti per giungere al suo scopo: non vi è nulla, infatti, di avvilente nel richiedere l'opinione di chi ha una conoscenza più salda del testo sacro, nemmeno per un uomo così spiritualmente saggio come lo stilita²⁷⁸. Apprese tutte queste cose, Simeone decise di metterle in pratica su sé stesso: digiunò senza limiti; rimase stante in posizione eretta notte e giorno; pregò ininterrottamente; fece suppliche mai viste tra gli uomini; conservò il suo corpo puro e casto²⁷⁹. I miracoli prodotti dal santo, tanto quanto la sua condotta ascetica, acquisiscono il valore di prova del mantenimento e della continuità del carisma che a partire dai profeti e dagli apostoli trova in Simeone il legittimo erede dei doni dello Spirito. La vita ascetica dello stilita trova i suoi garanti nelle figure veterotestamentarie e apostoliche che, offrendo la propria esistenza a Dio, hanno ricevuto dalla realtà celeste incredibili capacità. Le azioni dello stilita vengono quindi inserite in una cornice di rimandi ai profeti e agli apostoli che, grazie alla memoria condivisa dai fruitori del testo, conferma il particolare *status* del santo. Simeone non solo segue l'esempio di queste figure che lo precedono nella fondazione e costruzione della Chiesa ma viene presentato lui stesso come promotore e campione del cristianesimo superando con le sue imprese e la sua sopportazione delle sofferenze ogni altro essere umano del passato e della contemporaneità²⁸⁰.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ivi*, 38r.

²⁷⁸ *Ivi*, 20v - 21v.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ivi*, 64r.

Zone metamorfiche: il corpo di Simeone

L'ascesi è intesa come un atto trasformativo che coinvolge l'essere umano nella sua interezza. Simeone, superando le dure prove impostegli dalle pratiche che mette in atto, onora il suo Dio e riceve in cambio la capacità di compiere grandi cose: la sua voce viene ascoltata dai grandi della terra così come dagli umili²⁸¹; egli reca aiuto a poveri e bisognosi²⁸², difende la fede cristiana²⁸³, cura ogni afflizione²⁸⁴. Il lavoro ascetico di Simeone è dunque un servizio a Dio che ricompensa il santo donandogli una particolare posizione nel creato quale intermediario tra cielo e terra. Il mutamento di *status* dello stilita è contrassegnato dai segni che le sofferenze della pratica ascetica recano al suo corpo di uomo. A causa del continuo stare in posizione eretta e dei legacci che tenevano i piedi del santo fissi alla colonna e ne impedivano il movimento, le carni erano lacerate fino a mostrare le ossa e i tendini²⁸⁵; anche il ventre di Simeone era danneggiato per il troppo stare in piedi²⁸⁶ e tre articolazioni della sua colonna vertebrale erano lussate per le suppliche condotte mediante continui piegamenti e prostrazioni²⁸⁷. Inoltre, il santo perse la vista per tre periodi di quaranta giorni a causa delle frequenti veglie e dei digiuni²⁸⁸; il caldo del sole estivo gli bruciava e consumava la pelle e durante l'inverno egli era esposto a vento, neve e temporali²⁸⁹. Simeone sopportò tutto questo sorretto dalla sua fede; egli si mise alla prova quale uomo "vestito di corpo"²⁹⁰ procurandosi enormi sofferenze dal carattere perturbante per gli esseri umani che vi assistevano. La capacità di Simeone di sopportare affezioni inaudite ne evidenzia l'eccezionalità rispetto ai suoi simili: la *Vita* siriana pone

²⁸¹ Come quando Asclepiade, capo procuratore, sottrasse ai cristiani le sinagoghe e le riconsegnò agli ebrei, così i vescovi si recarono da Simeone per chiedergli aiuto e il santo si rivolse direttamente all'imperatore Teodosio con una lettera rimproverandolo. L'imperatore si pentì profondamente, fece abrogare quei provvedimenti e licenziò il procuratore (Vat. Sir. 160. 73v -74v).

²⁸² Come, ad esempio, quando si oppose al consigliere di Antiochia che vessava i poveri con tasse esorbitanti (Vat. Sir. 160. 28r – 29v).

²⁸³ Vedi: Vat. Sir. 160. 73v: «All heresies, which look for one thing rather than another, were disgraced and put to shame.» (trad. Doran 1992, 189).

²⁸⁴ Come abbiamo visto nel capitolo precedente. Inoltre: « How many thousands and tens of thousands there were for whom c Lord worked healing and relief and they left the presence of the Our saint rejoicing and praising God. What our Lord said was fulfilled about the saint: "Those who believe in me will do more works than those that I do. What mouth would dare to say that it could number or count the healings which occurred at the saint's monastery during one year, let alone for the span of fifty years. For how many lepers were cleansed there, how many blind came led along and our Lord granted them to see the light and they walked away giving thanks to God. How many hunchbacks were straightened as a result of his prayers. Numberless paralytics came there carried like baggage, some of them on couches, who could not even turn around. Our Lord gave them healing and relief by his prayer, and they left him healthy and active, joyfully carrying their beds and praising God who had been so exceedingly gracious to them.» (Vat. Sir. 160. 50r – 5v).

²⁸⁵ Vat. Sir. 160. 22r e 22v.

²⁸⁶ *Ivi*, 22v.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ivi*, 23r. Egli per umiltà non fece sapere a nessuno, se non ai discepoli più stretti, delle sue condizioni.

²⁸⁹ *Ivi*, 23r – 23v.

²⁹⁰ *Ivi*, 21v. *pagrā lbeš*. Più volte nel testo viene utilizzata l'immagine del vestire un corpo, ad esempio: Vat. Sir. 160. 64r e 65r.

l'attenzione proprio su tale resistenza descrivendo non solo il carattere estremo delle pratiche dello stilita ma anche le conseguenze, in termini di sofferenza fisica, che queste comportano. Gli autori descrivono con precisione i malanni che affliggono il corpo di Simeone dando spazio all'esposizione del dolore fisico da lui sofferto che è però sempre superato e controbilanciato dal suo zelo nei confronti del Signore: le vertebre della sua spina dorsale sono lussate ma egli è tenuto insieme dall'amore di Cristo e i suoi occhi sono consumati dalla mancanza di sonno ma la sua mente è illuminata dalla visione di Dio²⁹¹. Così la *Vita* siriana mostra come il potere di Dio possa manifestarsi ovunque, anche nel debole corpo di un essere umano.

Anche le *Vite* greche narrano dell'ascesi di Simeone e della sua resistenza alle sofferenze ma possiamo individuare alcune diversità nelle modalità con cui il tema è trattato. Ciò può essere esemplificato attraverso il racconto, condiviso da tutte e tre le fonti, riguardante la corda che Simeone si avvolge intorno alla vita creandosi profonde ferite durante il suo periodo in monastero. Nella *Vita* siriana questa narrazione occupa uno spazio più breve rispetto a quelle greche ed è uno fra i tanti episodi attraverso i quali viene presentato lo sforzo ascetico che differenzia Simeone dai suoi confratelli. Gli autori, seppur brevemente, ci dicono di come la corda, una volta costretto Simeone a togliersela di torno, fosse piena di sangue e carne senza insistere in particolar modo sulla descrizione della ferita e sulle reazioni degli altri monaci; ciò che pare centrale è la sofferenza corporea cui il santo è in grado di far fronte²⁹². Teodoro, raccontando questo evento, ci dice della reazione dei confratelli e dei superiori di Simeone che considerarono il suo gesto crudele e per questo, e altri fatti ad esso paragonabili, lo allontanano dal monastero²⁹³. Il vescovo di Cirro non insiste sulla carne lacerata e sul dolore che questa doveva produrre nelle membra del santo ma racconta il fatto come testimonianza della durezza dell'ascesi di Simeone rispetto ai suoi pari. Al contrario, Antonio, che dà ampio spazio a questo racconto, descrive minuziosamente i particolari più truculenti della vicenda come i vermi che pullulavano sul giaciglio di Simeone e la puzza di carne in putrefazione che lo avvolgeva e contemporaneamente si sofferma sul profondo sconvolgimento suscitato nell'abate da queste

²⁹¹ Vat. Sir. 160. 22r – 22v: «For he outwardly bound his feet upon a stone, while clothed inwardly with the true faith. In open view the flesh of his feet ruptured from much standing, but his steadfast mind was on fire for his Lord, a contest in secret. The vertebrae of his spine were dislocated through constant supplication, but he was fastened and held together by the love of Christ. He did not become negligent from the severe bodily pains because his mind was on fire at all times for his Lord. He was not disheartened in the afflictions and perils and the waves which were buffeting him all the time, for his trust was placed in God. He did not fear his bodily wounds nor did holy Mar Simeon give relief to his body. His eyes wasted away from lack of sleep, but his mind was enlightened with the vision of his Lord. His feet stood on the stone, but his firm footing was with the Lord. His body was with human beings, but his mind with spiritual beings.».

²⁹² *Ivi*, 9r – 9v. Questo è soltanto uno degli esempi riportati dalla *Vita* siriana delle pratiche di resistenza messe in atto da Simeone nel monastero.

²⁹³ Thdt. *H. Rel.* XXVI. 5.

atrocità²⁹⁴. Nonostante le differenze che intercorrono tra queste narrazioni, questo episodio in tutte e tre le versioni mostra come le sofferenze che il santo è in grado di sopportare ne evidenzino l'eccezionalità e fungano da tappe nel suo percorso di perfezionamento: le ferite sul corpo di Simeone si fanno manifestazione visibile del *bios* ascetico.

Come abbiamo visto, l'ascesi si configura come un percorso trasformativo per poter ritornare ad una condizione di perfezione edenica propria dell'Adamo prelapsario, la *Vita* siriana evidenzia il cambiamento di statuto che interessa la figura di Simeone ripercorrendo le tappe ascetiche che lo conducono alla colonna. Tale cambiamento risulta immediatamente visibile anche attraverso i mutamenti che coinvolgono il corpo del santo: le ferite che questi si procura divengono segni direttamente percepibili del *bios* ascetico. Gli autori mettono in mostra la metamorfosi corporea di Simeone narrando gli effetti della sua pratica che sono sotto gli occhi delle moltitudini che si recano al suo cospetto. Simeone salendo sulla colonna, e così progressivamente avvicinandosi alla dimensione celeste, paradossalmente risulta sempre più visibile alla compagine umana²⁹⁵ che può vedere le piaghe sui suoi piedi, le vertebre lussate, la pelle provata dalle intemperie e le altre affezioni che il santo accoglie attraverso l'ascesi. Vi sono anche sfide che non sono apertamente individuabili da chi sta intorno allo stilite, se non dai suoi più stretti discepoli, quali la cecità periodica causata dalle troppe veglie. Simeone tace su questa condizione e prega i suoi di non diffondere la notizia della propria sofferenza; i suoi sforzi vengono celati per umiltà ed egli supera tutti e tre i periodi di quaranta giorni in cui è privato della vista senza l'aiuto di dottori o medicinali affidandosi a Dio²⁹⁶. Per l'umile Simeone il fulcro fondamentale è il suo rapporto con Dio e la benevolenza che questo gli mostra, non rendere partecipe il mondo intero delle sue prove e del superamento di esse grazie alla provvidenza; provvederà Dio a magnificare il suo servo²⁹⁷.

L'universo olfattivo nella Vita siriana

L'incontro con la santità di Simeone non risulta esclusivamente circoscritto alla visione che i fedeli possono avere dello stilite ma la sua eccezionalità si fa strada anche attraverso altre sfere sensoriali: la *Vita* siriana conferisce all'aspetto olfattivo una grande importanza. Per il

²⁹⁴ Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 5 – 7.

²⁹⁵ Cremonesi riferendosi a Daniele stilite scrive: «la relazione tra il santo e il suo *pubblico* si situava sotto il segno del paradosso: più lo stilite si allontanava dal mondo per «avvicinarsi al cielo», in cima a colonne di sempre maggior altezza, più egli si faceva visibile e richiamava le folle.» (Cremonesi 2021, pp. 55 -56).

²⁹⁶ Vat. Sir. 160. 22v-23r.

²⁹⁷ Ad esempio, la *Vita* siriana parlando della morte di Simeone scrive: «For his Lord did not devise a simple exit for his believer, but glorified his heroic deeds both in life and in death more than all the people of his day and age.» (Vat. Sir. 160. 75r; trad. Doran 1992, p. 192).

cristianesimo tardoantico - e non solo - agli odori corrispondeva un codice di significati chiaro e condiviso: se il profumo rimandava alla sfera del buono e del santo, il fetore rinviava invece al male e al diabolico. Come scrive Caseau:

«Dans la littérature antique chrétienne, l'univers olfactif sert de repère qualitatif et de métaphore. Le bon et le mauvais, la vie parfaite et la mort sont aux deux extrêmes de ce repère olfactif qui va du parfum à la puanteur. »²⁹⁸.

Così il profumo, legato a ciò che è buono, è un indicatore della santità raggiunta seguendo la vita perfetta indicata da Cristo, come intendiamo anche dalle lettere paoline²⁹⁹. Al contrario il tanfo viene identificato con l'odore putrido della morte e della malattia intese quali conseguenze del peccato originale e frutto dell'azione demoniaca sulla terra. Gli odori non fanno parte di una casuale ambientazione del racconto ma, fattori di una grammatica culturalmente condivisa, fungono da rivelatori della vita spirituale di chi li emana. Il profumo viene associato alla santità così, anche nel momento della morte, che riserva alle persone comuni il disfacimento del corpo e il conseguente puzzo di carne putrida, il santo emana dolci e gradevoli olezzi che ne indicano l'eccezionalità e la potenza anche dopo il decesso, come segnala Vauchez:

«Ci si trova in presenza di un vero e proprio codice sensoriale, reso banale dalla letteratura agiografica ma dotato di un'omogeneità sorprendente. Che si tratti dell'incorruttibilità del corpo o del profumo delizioso che se ne sprigiona dopo la morte, delle emanazioni d'olio presso la tomba o dell'irradiazione della forza (*virtus*) contenuta nelle sue ossa, tutta una serie di manifestazioni concordi attesta che l'influsso e il potere del santo non risultano diminuiti, ma, al contrario, potenziati dal suo passaggio nell'aldilà»³⁰⁰.

Dal fetore della mortalità e della decomposizione invece, non possono sfuggire coloro che perseguitano la vera fede come l'imperatore Galerio nel *De mortibus persecutorum* di Lattanzio e coloro che insidiano la cristianità con pericolose eresie.³⁰¹ È qui interessante fare riferimento

²⁹⁸ Caseau 2005, p.71.

²⁹⁹ 2Cor 2: 15-16: «Noi siamo infatti davanti a Dio il profumo di Cristo fra quelli che sono sulla via della salvezza e fra quelli che sono sulla via della perdizione; per questi, un odore di morte, che conduce a morte; per quelli, un odore di vita, che conduce a vita.».

³⁰⁰ Vauchez 2000, p. 30. Nella *Vita* scritta da Antonio l'autore racconta di come il profumo abbia un ruolo particolare nella vicenda della morte del santo: «After standing for an hour, I said to him, 'You have not answered me, my lord.' Stretching out my hand, I touched his beard, and, when I saw that his body was very soft, I knew that he had died. Putting my face in my hands, I wept bitterly. I bent down, kissed his mouth, his eyes and his beard, lifted up his tunic and kissed his feet; taking hold of his hand, I placed it on my eyes. Throughout his body and his garments was a scented perfume which, from its sweet smell, made one's heart merry. I stood attentively for about half-an-hour by his venerable corpse, and behold! his body and the pillar shook and I heard voice saying, 'Amen! Amen! Amen!' Fearfully I said, 'Bless me, lord, and remember me in your beautiful place of rest.'» (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 28; trad. Doran 1992, pp. 97 – 98).

³⁰¹ Caseau 2005, p. 73: «De la même manière, pour certains auteurs chrétiens, les persécuteurs ou les hérétiques, punis par des maladies qui révèlent la puanteur de leur âme en lui donnant un exutoire sensible, reçoivent une

alla *Graecarum Affectionum Curatio* di Teodoreto di Cirro nella quale il vescovo si riferisce ai miti pagani denunciandone “la bruttezza e il fetore”³⁰² (τὸ δυσειδὲς καὶ δυσῶδες) dai quali desidera purgare e proteggere i suoi lettori. I miti dei Greci vengono ad essere contrassegnati da quel puzzo che identifica la malattia quale attacco demoniaco che ne evidenzia la falsità e la pericolosità contaminante, come scrive Cremonesi:

«Da una parte v'è il profumo della verità, dall'altra il fetore del μυθολογεῖν, che immediatamente rinvia alla dimensione del diabolico, a quell'azione demoniaca che, mettendo in campo le tattiche più diverse e accattivanti, seduce gli uomini, pervertendoli e precipitandoli nell'errore e nella tentazione»³⁰³.

Anche le eresie, sottolinea Cremonesi³⁰⁴, come i falsi miti pagani vengono contrassegnate dalla puzza da Teodoreto, come l'arianesimo di Giorgio di Laodicea (... - 359), che il vescovo di Cirro nella *Storia Ecclesiastica* definisce come un “eretico fetore” (δυσσομία)³⁰⁵.

Nella *Vita siriana*³⁰⁶ vediamo come il progresso spirituale raggiunto da Simeone attraverso la pratica ascetica sia contrassegnato da riferimenti olfattivi: come osservato da Ashbrook Harvey³⁰⁷ il percorso di Simeone per il proprio perfezionamento è scandito da episodi che coinvolgono il profumo. Il giovane Simeone ancora prima di incontrare la parola di Dio raccoglieva storace³⁰⁸ e lo bruciava senza sapere per quale motivo egli compisse tali gesti³⁰⁹. Ma, dopo aver ascoltato le Sacre Scritture in chiesa, egli comprese il valore di quell'offerta a Dio e cominciò non solo a raccogliere storace egli stesso, ma anche a comprare quello colto dai suoi compagni pastori per poterlo bruciare cosicché il “dolce profumo” (*riḥā basimā*) giungesse fino al cielo³¹⁰, così viene inaugurata la nuova e consapevole esistenza da cristiano di Simeone. Tempo dopo, quando a Telanisso il santo ricevette il sogno che lo invitò a innalzarsi e gli insegnò come pregare, Simeone scelse come prima colonna la pietra sulla quale vi era il turibolo

rétribution qui met au jour leur impiété. Lactance, par exemple, relève la fin tragique des empereurs persécuteurs des chrétiens comme Galère et il insiste, en particulier, sur la puanteur qui accompagne leur agonie, dans le traité *De la mort des persécuteurs*. La gangrène, les vers, l'infection puante et le pourrissement des chairs deviennent des thèmes favoris pour montrer comment la justice divine s'en prend aux sacrilèges, aux impies et aux hérésiarques de leur vivant et annoncent le sort qui les attend en Enfer, lieu par excellence de la puanteur et de la souffrance.».

³⁰² Teodoreto di Cirro, *Graecarum Affectionum Curatio*, Proemio 6.

³⁰³ Cremonesi 2022, pp. 100-101.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 102.

³⁰⁵ Teodoreto di Cirro, *Storia Ecclesiastica*, 2,31,7.

³⁰⁶ Per quanto riguarda il ruolo degli odori nelle Vite di Simeone si veda: Ashbrook Harvey 1999.

³⁰⁷ *Ivi*, pp. 30-33

³⁰⁸ Lo storax è una resina naturale profumata che si forma nella corteccia e nei tessuti della *liquidambar orientalis*, pianta molto diffusa in Turchia e in Mesopotamia ed utilizzata per scopi rituali alla stregua dell'incenso.

³⁰⁹ Vat. Sir. 160. 1v.

³¹⁰ *Ivi*, 2r - 2v.

colmo di incenso³¹¹; lo stilita salendo sulla pietra prese il posto dell'incenso glorificando Dio. Anche alla fine della vita del santo il profumo si fa simbolo dell'intimità tra Simeone e Dio: lo stilita venne colto dalla febbre e rimase sofferente per tre giorni esposto all'intensa calura della stagione³¹². Il terzo giorno Dio mandò al suo servo:

«A cool, refreshing, and very fragrant wind blew as though a heavenly dew were falling on the saint and were sending forth a fragrant scent (*riḥā basimā*) from him such as has not been spoken of in the world. There was not just one smell (*raḥeh*) exuding from it, but wave upon wave kept coming. There were multiple scents (*riḥaihun*), each different from the other. To those billowing fragrances none of the sweet spices or excellent and pleasurable herbs of this world can be compared, for they were dispensed by the providence of God. Nor did they exude their perfume in every place, not even the whole length of the ladder but from the middle up. Wave upon wave went out into all the enclosure, but no one perceived it because of the burning incense»³¹³.

Il profumo che Dio manda a Simeone nel momento della sua morte è un segno dell'intimità che egli ha acquisito con il suo Signore mediante infinite fatiche, questo messaggio non viene colto esclusivamente dallo stilita ma anche da uno dei suoi discepoli più stretti che riconosce in quella fragranza, composta e non ascrivibile a spezie o fiori terreni, il premio per le fatiche dell'asceta³¹⁴ e il coronamento di un percorso, connotato anche da tappe olfattive, che con fatica lo ha portato al raggiungimento di uno status particolare. Vi è da notare che il profumo viene percepito solamente dal santo e dalla sua cerchia più ristretta, i fedeli raccolti sotto la colonna non lo sentono poiché è coperto dal forte odore dell'incenso che stanno bruciando. Simeone, nella sua particolare posizione, coglie il profumo mandatogli da Dio; così come le visioni che giungono al santo, anche questa fragranza è segno dell'amicizia di Simeone con l'Onnipotente e non viene divulgata a tutti i presenti ma viene condivisa soltanto all'interno della stretta cerchia del santo, della quale i lettori, venendo messi a parte di questi racconti, possono sentire di far parte. Il lavoro ascetico di Simeone mette in primo piano il suo corpo quale campo di battaglia e luogo della vittoria contro il peccato e le forze demoniache che vengono ad essere associate al tanfo di putrido quale segno di malattia e morte e, dunque, indicatori della mortalità corruttibile dagli attacchi di Satana.

L'afflizione al piede sinistro di Simeone mette in luce questo aspetto: un giorno, il diavolo si rivolse a Dio, lamentandosi poiché non gli era stato dato potere sul corpo del santo ed egli non

³¹¹ *Ivi*, 67r – 67v.

³¹² Tra la fine di Ab e l'inizio di Elul quindi tra luglio e agosto.

³¹³ Vat. Sir. 160. 70v-71r; trad. Doran 1992, pp. 185-186.

³¹⁴ *Ibid.*

poteva lottare con Simeone come avrebbe voluto; così Dio gli accordò la possibilità di agire contro lo stilita.³¹⁵ Mentre pregava l'asceta fu colto da un forte dolore al piede sinistro, la *Vita* siriana descrive così le sofferenze del santo:

«Towards evening it was full of boils and towards morning it burst open and stank; it swarmed with worms and putrid matter (*rehlā d-saryutā*) was oozing from the saint's foot- it and the worms mixed together and were falling from the pillar to the ground. The stench was so strong and foul that no one could go even half-way up the ladder without great affliction from the severe rankness of the smell. Even those who served the saint could not go up to him until they had put cedar resin and perfume on their noses. The saint was thus afflicted for nine months until all he could do was breathe».³¹⁶

Simeone restò in questo stato di profonda sofferenza rifiutando le cure dei medici e affidandosi alla provvidenza³¹⁷ e, pur afflitto da grande dolore, non cedette alle suppliche della folla intraprendendo, come d'abitudine, la sua reclusione quaresimale³¹⁸. Egli resistette fino al trentottesimo giorno poi, nella notte, a seguito di un lampo giunse a lui una visione: un bel giovane vestito di bianco gli disse di non temere poiché la lotta era vinta e il suo nemico era stato battuto, parlando il giovane gli toccò il piede e il dolore cessò immediatamente. Simeone si ritrovò completamente restaurato nel corpo e il fetore tremendo (*riḥā d-saryutā*) scomparve lasciando al suo posto un odore fragrante (*riḥā basimā*)³¹⁹.

La *Vita* siriana introduce questo episodio accostando a Simeone la figura di Giobbe come emblema della resistenza umana sorretta dalla fede contro gli attacchi demoniaci³²⁰. L'uomo veterotestamentario al pari di Simeone era stato attaccato da Satana per mettere alla prova la sua fede, con il permesso di Dio, e reso malato e puzzolente, ma non aveva mai perso la speranza nella provvidenza³²¹. Lo stilita, come Giobbe, sopporta le sofferenze mettendosi nelle mani del Signore il quale, in fine, lo premia restituendogli la salute accompagnata ed annunciata da un dolce profumo. Assistiamo qui ad una esperienza fondamentale per il santo: grazie all'attacco demoniaco egli partecipa direttamente alle sofferenze che caratterizzano l'essere umani ed esperisce il tanfo della corruzione della carne. Tramite il superamento di tale prova

³¹⁵ *Ivi*, 23v – 24r.

³¹⁶ *Ivi*, 24r - 24v; Doran 1992, pp. 131-132.

³¹⁷ *Ivi*, 25r - 25v.

³¹⁸ *Ivi*, 25v - 26r.

³¹⁹ *Ivi*, 26r - 27r.

³²⁰ Anche nella *Vita* scritta da Antonio Simeone viene paragonato a Giobbe sia sarcasticamente da parte dell'abate del monastero dopo aver visto le atroci sofferenze che il santo si autoinfliggeva: Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 7; sia in riferimento al tumore alla coscia provocatogli dal diavolo: Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 17.

³²¹ Giobbe 2. Caseau sottolinea che la prova inflitta a Giobbe troverà molti riscontri nelle agiografie greche come, ad esempio, quella di Santa Sincretica (Caseau 2005, pp. 94 – 95).

egli può agire sui suoi simili con autentica compassione - nel senso etimologico del termine - e farsi carico delle loro afflizioni. Questi tormenti e il loro superamento rendono possibili le capacità taumaturgiche del santo. Egli, seguendo l'esempio del suo maestro Gesù Cristo, tramite la sofferenza di una carne compiutamente umana accoglie l'opportunità di farsi carico dei dolori dell'umanità, poiché solo chi ha sofferto ed ha sconfitto tale sofferenza ha i mezzi per guarire i corpi e le anime degli altri uomini. L'*imitatio Christi* conduce Simeone a ripercorrere i passi della passione soffrendo e tenendo cari i segni di questa sofferenza, che, come i sintomi della croce, sono prova della promessa cristiana di morte e resurrezione. Tali segnali, come le stimmate di Cristo per Tommaso³²², sono il mezzo attraverso il quale avviene contemporaneamente il riconoscimento dell'umanità e dell'eccezionalità di Simeone.

Né demoniaco né angelico

Lo stilita durante la sua vita ascetica sarà soggetto a molteplici sofferenze, queste sono divisibili in due gruppi diversi per definizione e per conseguenze: quelle che egli si autoinfligge e quelle a cui l'asceta è sottoposto come facente parte dell'umanità³²³. Le prime sono afflizioni a cui il santo stesso si sottopone e che si mostrano perturbanti per chi vi assiste; proprio a partire da queste l'umanità di Simeone verrà messa in dubbio. Le seconde, al contrario, sono gli accidenti ai quali il corpo degli esseri umani è naturalmente esposto e che lo stilita condivide con tutti gli uomini, i segni di questi avranno un ruolo fondamentale per quanto riguarda la conferma dell'umanità di Simeone. Le prove che Simeone affronta per servire Dio gli procurano sofferenze inaudite e, come abbiamo visto, le pratiche che si impone con la sua scelta ascetica sono innumerevoli e indicibili nella loro totalità. Proprio per il carattere estremo delle azioni compiute da Simeone tutte e tre le *Vite*, sia quelle greche che quella siriana, inseriscono nella narrazione la comparsa di un dubbio in chi assiste alle imprese dello stilita: quale corpo può compiere queste cose?

Nella *Vita* scritta da Antonio il dubbio riguardante la corporeità di Simeone si presenta nell'episodio della corda al monastero. Il santo cintosi con la corda, restò nelle atroci sofferenze da essa provocate senza confidare a nessuno il suo segreto. Ma il tanfo emanato dalla ferita in putrefazione e i vermi che pullulavano sul suo giaciglio insospettirono i suoi compagni che si rivolsero all'abate³²⁴. Quando l'abate scoprì la condotta di Simeone lo affrontò:

³²² Gv. 20. 27-29. Cremonesi segnala come le ferite di Simeone sembrano ripercorrere l'*anagnorisis* di Cristo in Cremonesi 2011, pp. 246-247.

³²³ Cremonesi 2011, p. 240.

³²⁴ Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 6.

«Behold, the new Job!’ Taking hold of [Simeon], he said, ‘Man, why do you do these things? Where does this stench come from? Why do you deceive the brethren? Why do you undo the rule of the monastery? Are you some kind of spirit? Go somewhere else and die away from us. Wretch that I am, am I to be tempted by you? For if you are really a man from real parents, surely you would have told us who your father and mother and kinsfolk are and from whence you came?’».³²⁵

L’abate non comprende le motivazioni che spingono Simeone a un tale comportamento con il quale si differenzia dai suoi confratelli, ma non soltanto da loro: l’abate lo separa e distingue anche dagli esseri umani in generale. Lo identifica come uno spirito, un’entità incorporea e demoniaca capace di tentarlo, ne è prova la sua misteriosa origine. Simeone infatti, giungendo al monastero si era staccato dalla sua vita precedente non portando con sé né le relazioni familiari terrene né alcun legame con il suo luogo di nascita; egli ha operato un distanziamento dalle ordinarie strutture sociali in funzione di un percorso che lo condurrà ad elaborare un nuovo status di intermediario tra il cielo e la terra.

Anche nella *Vita* scritta da Teodoreto si ripresenta il problema di quale corpo possa sopportare il peso delle fatiche dello stilita, lo possiamo vedere nell’incontro tra il santo e un diacono che viene da Rabaena. Quest’uomo ha sentito parlare di Simeone, dicono che egli non compia le azioni connaturate all’essere umano: non mangia e non dorme. Giunto al suo cospetto, vede con i propri occhi che ciò che lo stilita compie travalica i limiti dell’essere umano. Nessun corpo di uomo può sopportare un tal modo di vivere, così il diacono giunto al cospetto di Simeone si rivolge a lui:

«Dimmi per la verità che chiama a sé tutti gli uomini, sei tu un uomo o una natura incorporea?». I presenti furono turbati a questa domanda. Simeone, allora, fece fare a tutti silenzio e gli domandò: “Perché mai tu mi hai posto questa domanda?”. Quello rispose: “Sento continuamente dire che tu non mangi né dormi. L’una e l’altra cosa sono proprie degli uomini. Nessuno, infatti, che abbia natura umana, potrebbe vivere senza nutrirsi e senza dormire”».³²⁶

La risposta di Simeone è immediata, egli in quei giorni era afflitto da una grave e suppurante ulcera al piede³²⁷ causatagli dal continuo permanere in posizione eretta, così fece portare una scala in modo che l’uomo di Rabaena potesse avvicinarsi a lui, «gli fece prima esaminare le

³²⁵ *Ivi*, 7.

³²⁶ Thdt. *H. Rel.* XXVI. 23; trad. Gallico 1995, p.263.

³²⁷ La ferita di Simeone viene definita “chironica” da Teodoreto, rimandando all’immagine di una ferita suppurante e puzzolente, su questo si veda: Cremonesi 2011 e Cremonesi 2018.

mani, poi mettere le mani dentro la veste di pelle e vedere non solo i piedi, ma anche la gravissima ferita»³²⁸.

Le prove a cui lo stilita si sottopone superano le capacità umane e ne indicano lo status straordinario. In questo caso egli viene indicato come un essere incorporeo evidenziando l'eccezionalità del suo *habitus* corporeo che lo pone in una posizione particolare nella realtà creaturale. La gestione del corpo di Simeone lo colloca in un luogo intermedio tra cielo e terra, nella rete di rapporti tra Dio e gli esseri umani, essa è in effetti sia il mezzo con cui egli giunge a tale posizionamento sia il *medium* che mostra ciò alla comunità umana. Ma affinché Simeone possa svolgere il suo ruolo di "uomo cerniera", secondo la definizione di Brown, egli deve essere compiutamente umano. Lo stilita è proprio un uomo e il suo corpo è proprio il corpo degli esseri incarnati: egli si ammala e soffre esattamente come il resto dell'umanità. Simeone mostra la sua ferita facendone un segno di realtà e al contempo producendo una verifica della sua umanità. La malattia, intesa come rappresentazione della condizione umana di esseri incarnati, e dunque soggetti al peccato a partire dalla colpa originale³²⁹, e la sofferenza da essa provocata si fanno prove dell'umanità di Simeone la cui natura non è né demoniaca né angelica bensì inscritta in un corpo di carne passibile di sofferenza.

Nella *Vita* siriana non troviamo la messa in dubbio dell'umanità di Simeone ma piuttosto la riconferma di essa. A più riprese gli autori siriani evidenziano come ciò che il santo compie acquisisca carattere extra-ordinario proprio in funzione del fatto che tali azioni siano messe in atto da un essere umano. Gli autori siriani non mettono in discussione la corporeità di Simeone ma si chiedono, raccontando le terribili afflizioni causategli dalla pratica, che tipo di corpo possa sopportarle: «For what kind of body (*gušmā*) or what limbs (*hadāmā*) were there that could endure the affliction the saint's body endured?»³³⁰. Chi scrive intende evidenziare la singolarità di Simeone rispetto agli esseri umani ordinari poiché egli, vestito di un corpo (*pagrā*), mette in atto tra gli uomini comportamenti da essere spirituale³³¹. Per gli autori, nessun essere nato da donna, né nei tempi antichi né in tempi moderni, ha mai compiuto imprese all'altezza di quelle dello stilita³³². Per la *Vita* siriana pare di fondamentale importanza mettere in evidenza che ciò che Simeone compie si svolge sul piano corporeo umano, il fatto che lo stilita sia in grado di sostenere queste grandi afflizioni acquisisce senso allorquando egli le

³²⁸ Thdt. *H. Rel.* XXVI. 23; trad. Gallico 1995, p.263.

³²⁹ Lançon 2005, p. 217.

³³⁰ Vat. Sir. 160. 22v, Doran 1992, p. 130

³³¹ *Ivi*, 21v: «a man who, while clothed in the body, showed among humans works and deeds of spiritual beings»
» trad. Doran 1992, 129.

³³² *Ivi*, 64r e 70r.

affronti a partire dalla condizione di un essere umano il cui corpo si fa palestra e strumento per affrontare la vita ascetica che condurrà il santo al perfezionamento. Ancora una volta l'esperienza del santo trova riscontro nelle vicende veterotestamentarie. Le gesta dell'asceta, come quelle dei profeti, vengono indicate quali consolazione, incoraggiamento, aiuto e ammonizione per l'umanità.³³³ I digiuni dello stilita vengono paragonati a quello di Mosè sul monte, a quello di Elia nel deserto e a quello di Daniele durato ventuno giorni; con queste prove tali uomini si sono garantiti la grazia celeste³³⁴. Così anche Simeone gestendo nella sua peculiare modalità i bisogni del proprio corpo, che egli condivide con il resto dei "corpi vestiti di carne", guadagna i doni dello Spirito e nuovamente viene accostato alle figure dei profeti che si fanno garanti delle scelte ascetiche dello stilita. La *Vita* siriana trova un ulteriore antecedente a sostegno delle pratiche del santo: Gesù Cristo. Il Nazzareno trascorse quaranta giorni a digiuno nel deserto sperimentando la fame e la sete in un corpo compiutamente umano come quello di Adamo:

«We worship our Lord for his grace because he was merciful towards the creation of his hands and he was compassionate: he came down and formed and put on a body which he in his grace fashioned with his holy hands as seemed good to him. When he led it to the desert to be tempted (that is, to be tried and proved), it is written that he remained forty days and nights in fast and prayer without eating bread or drinking water. As much therefore as his divinity knew the body could endure, so much it allowed the holy body it clothed to endure. After he had remained forty days in fast and prayer, it pleased his divinity to give the nod to hunger and it came, he commanded and it approached that he might show forth and prove that truly it pleased his high divinity to be clothed in the body of Adam, subject to hunger and thirst, to weariness and sleep. That body conquered his enemy, put Satan to shame and scattered his hosts, it trampled sin under foot, killed death, laid waste Sheol and received the crown of victory»³³⁵.

La dimensione corporea del santo acquisisce ulteriore risalto dal momento che ciò che egli compie lo compie imitando il suo maestro nella pratica annuale che prevede la reclusione e il digiuno per i quaranta giorni quaresimali. Così Simeone combatte Satana e il peccato in un corpo umano e proprio attraverso di esso egli vince la battaglia. La vittoria operata dal Cristo contro la morte e contro il diavolo fu agita mediante un corpo di uomo come quello di Adamo che realmente era soggetto alla fame, alla sete e a tutte le necessità umane. Proprio "vestito di

³³³ *Ivi*, 64r.

³³⁴ *Ivi*, 64r-65r.

³³⁵ *Ivi*, 65r, trad. Doran 1992, pp. 177 – 178.

questo corpo” egli sostenne quelle prove che lo condussero alla vittoria. Così, anche Simeone può sconfiggere il “nemico della virtù”³³⁶ con il suo corpo di carne. Le ferite di Simeone, come ad esempio l’ulcera al piede provocata dall’attacco demoniaco, rievocano le sofferenze patite dal Cristo ed evocando la dimensione della morte ne mostrano il superamento.

Alla luce di quanto detto, il corpo di Simeone, che è proprio il corpo di un essere umano, ci appare come un campo di battaglia all’interno del quale il santo combatte e vince le tentazioni del peccato e le sfide ingaggiate con Satana stesso. Questa lotta lascia nelle membra dello stilita i propri segni i quali, manifestazioni immediatamente accessibili della sua pratica ascetica, trasformano il corpo di Simeone operando anche esternamente quel mutamento spirituale che il santo persegue nel tentativo di restaurare una condizione edenica sulla terra.

³³⁶ Vat. Sir. 160. 8v.

SIMEONE E ALTRE SPECIE

Simeone contro le forze demoniache

Abbiamo visto come gli autori della *Vita* siriana a più riprese abbiano confrontato lo stilita con altre figure emblematiche per la cristianità: egli viene assimilato a profeti ed apostoli oltre ad essere indicato quale imitatore del proprio maestro Gesù Cristo. Tra gli uomini a cui Simeone viene paragonato vi è anche Giobbe che, come detto sopra, permane saldo nella fede divenendo immagine della stabilità dell'uomo di Dio, pur vessato in ogni modo dal maligno³³⁷. Il diavolo, sconfitto, viene svergognato dalla tenacia del personaggio veterotestamentario e, come scritto nella *Vita* siriana, ciò si ripropone grazie alla virtù di Simeone che resiste alla grave ferita inflittagli dalla forza demoniaca. Simeone di fronte alle sfide che la pratica ascetica gli riserva viene proposto ai lettori del testo utilizzando termini agonistici o legati alla dimensione del combattimento come, ad esempio, nei passi conclusivi della vita del santo che precedono la sua dipartita:

«He stood ready like a wise master-builder, a hard-working husbandman, like a skillful pilot and watchful sailor, like a winning athlete (*atliṭā naṣihā*) and a practiced scribe, like a stout-hearted warrior (*qraḅtānā ḥliṣā*) with the breast-plate of righteousness [...] For they gave thanks and blessed God their Lord who had endowed his servant to do battle and to conquer. He fought and won, he asked and received, he sought and found, he knocked and it was opened to him»³³⁸.

O ancora:

«For they saw that the athlete (*atliṭā*) was crowned (*etklel*); that the spiritual warrior (*qraḅtānā*) who stood bravely in the battle and strove valiantly had conquered his enemy, trampled sin underfoot, and was inscribed in the roll of victors; [...] The Evil One was put to shame, and God was glorified in his good and diligent servant whose talent was doubled in profits and his master rejoiced in his gains. The horn of the holy church was exalted at the term of his toil and the consummation of his struggle. She opened her mouth in glad praise and spiritual songs. As her face beamed and her heart exulted and her mind rejoiced, she began to say in her joy, 'Now my head is exalted over my enemies who surround me. '»³³⁹.

³³⁷ Satana ottiene direttamente da Dio il permesso di mettere alla prova Giobbe così come accade anche per quanto riguarda la ferita che il demonio infligge a Simeone, come abbiamo visto. Sulla sfera di influenza demoniaca e le concessioni fatte in questo senso da Dio si veda: Osculati 1995.

³³⁸ Vat. Sir. 160. 73r – 73v; trad. Doran 1992, pp. 188 – 189.

³³⁹ *Ivi.* 74v – 75r; trad. Doran 1992, pp. 191 – 192.

La vita spirituale di Simeone che, tramite i suoi sforzi ascetici, lo ha progressivamente condotto al perfezionamento viene descritta nei termini di una competizione utilizzando la metafora dell'atleta vittorioso come scrive Valantasis:

« As a metaphor, asceticism explains the monk's experience through the experience of an athlete training for a contest: both the monk and the athlete must train, must carefully develop and regulate their bodily functions, must take into account the competition, and must pursue vigorously the victorious prize»³⁴⁰.

La metafora competitiva non si limita esclusivamente all'ambito sportivo ma coinvolge anche la sfera del combattimento e della guerra. Simeone, così come altri asceti³⁴¹, eredita il lessico militare dagli atti dei martiri, egli conquista per sé la corona (*klilā*) del martirio³⁴²

Il supplizio, risemantizzato sotto il segno del cristianesimo, aveva mostrato come la morte per mano dei persecutori della fede potesse assurgere ad emblema della vittoria dello spirito anche attraverso un corpo vulnerabile: il debole corpo del martire trionfa sopportando i tormenti e la morte impostigli dai nemici ripercorrendo le tappe della passione di Cristo³⁴³. Così, dalle figure del martirio, lo stilista riceve in eredità quello spettro semantico che rinvia alla lotta del cristiano prigioniero nell'arena alla mercè di gladiatori e fiere. Il legame di Simeone con i martiri non lo cogliamo esclusivamente attraverso l'uso di tale terminologia ma potrebbe fungere da indizio anche la collocazione del manoscritto riportante la *Vita* siriana. Il manoscritto *Vaticanus Siroacus 160*, infatti, non ospita solamente la *Vita* siriana di Simeone – che è situata da 1v a 79v – ma, come abbiamo detto³⁴⁴, a questa sono stati rilegati assieme atti dei martiri sia occidentali che orientali³⁴⁵. Seguendo lo studio di Binggeli sulle caratteristiche delle raccolte agiografiche siriane comprendiamo che la pratica di raggruppare diversi brani testuali per affinità tematica era una modalità quotidiana di operare sui manoscritti³⁴⁶, per questo motivo è interessante che la *Vita* siriana di Simeone sia legata ai racconti di passioni martiriali, poiché come scrive Bingelli:

« Ces regroupements permettent de mieux comprendre les catégories de la sainteté telles qu'elles ont été perçues dans les Églises syriaques elles-mêmes, mais aussi les différents types de textes qui étaient considérés comme des histoires de saints, aussi bien les textes

³⁴⁰ Valantasis 1992, p. 70.

³⁴¹ Ne troviamo un esempio nella *Vita di Antonio* scritta da Atanasio.

³⁴² Vat. Sir. 160. 74v.

³⁴³ Su questo tema si veda ad esempio: Clarck 1998.

³⁴⁴ Si veda p. 17

³⁴⁵ Brock 2011, p.269.

³⁴⁶ Binggeli 2012, pp. 55 – 57.

sur des saints moines ou des martyrs que des textes concernant les apôtres et la Vierge, que nous pourrions être tentés de classer parmi les apocryphes»³⁴⁷.

Là dove l'asceti viene presentata come una competizione è dunque necessario che vi siano dei contendenti. L'asceta, in epoca post costantiniana, prendendo il posto del martire deve sostituire il persecutore umano con qualcuno di non umano: con un essere demoniaco, come ha evidenziato Brock³⁴⁸. Simeone, grazie al lessico del combattimento utilizzato dagli autori siriaci per descrivere le sue gesta, incorpora una memoria culturale che, legandolo alle figure del martirio, ne evidenzia il ruolo di primo piano nel conflitto tra il bene e il male. Lo stilita sostituisce il martire quale figura in prima linea nella battaglia tra Cristo e le forze demoniache. Ereditando i termini che avevano connotato il martirio, l'asceta diviene il guerriero di Dio inaugurando una forma di mascolinità cristiana inedita. Simeone – come molti altri – pur essendo identificato da ruoli e termini afferenti alla sfera prettamente maschile³⁴⁹ non attende agli impegni e alle prerogative che indicavano la virilità nel tardo antico: egli rifugge gli obblighi sociali che riguardano il matrimonio, la ricchezza e il potere politico³⁵⁰.

Il conflitto in cui l'asceta fronteggia le forze demoniache non si gioca solamente sul piano cosmologico della lotta tra Dio e il diavolo ma viene ad assumere anche un'importante funzione nella costruzione della soggettività ascetica. I demoni, così presenti nella letteratura monastica, si fanno strumento fondamentale per la formazione dell'asceta, come ha scritto Valantasis³⁵¹.

³⁴⁷ *Ivi*, p. 55.

³⁴⁸ Brock 1973, p. 2: «As we shall see, the ascetic is in many ways the successor of the martyr. To the early church the martyr represented an ideal, and after the end of the persecutions, when this ideal was no longer attainable, it was replaced by that of the ascetic, whose whole life was in fact often regarded in terms of a martyrdom, and it is very significant that much of the terminology used in connection with ascetics, such as "contest", "athlete" and so on, was previously applied to martyrs. In the case of the ascetic the human persecutor has simply been replaced by a spiritual, that is to say, demonic, counterpart.»

³⁴⁹ Ad esempio: Vat. Sir. 160. 73r – 73v.

³⁵⁰ Si veda Brakke 2006, pp. 182: «Whether he was fighting demons or his own passions or both, the monk imagined himself as an *agonistes*, a "fighter," "contender," or "combatant" - a masculine figure. He was a gladiator in the arena facing down demonic beasts or a soldier in the army of Christ arrayed against the demonic army of Satan. The invention of the Christian monk in the fourth century participated in a wider cultural project that reworked traditional markers of masculinity into new forms of Christian manliness. The monk, after all, did not exhibit many of the most important observable behaviors that characterized the ideal Roman male: he did not preside over a household as its *pater familias*, nor did he climb the ladder of public offices that brought a man public recognition and acclaim. According to Evagrius, some monks experienced the taunts of family members that they had abandoned secular life and embraced monasticism because of their "weakness," meaning their inability to "excel in worldly affairs." In other words, they were not real men. It may have been "for the sake of the kingdom of heaven" that monks had "made themselves eunuchs" (Matt. 19:12), but they were "eunuchs" nonetheless, only ambiguously masculine. Perhaps monastic "eunuchs" took comfort from Evagrius's telling them that they were in fact "warriors and soldiers of our victorious king, Jesus Christ."». Sul rapporto tra i generi nell'ambito monastico, tra gli altri, si vedano: Brakke 2005 e Clark 1998.

³⁵¹ Valantasis 1992, p. 47: «Daemons are ubiquitous characters in monastic literature because monastic formation revolves about a struggle with them. Without the daemons, there could be no progress in the monastic life since progress begins when the daemons attack and succeeds by the monk's activity in their defeat. Asceticism, the metaphor

Gli attacchi demoniaci mostrano come l'eroe cristiano venga sottoposto alle tentazioni e come egli riesca a superarle con successo al pari di un guerriero vittorioso. In questi termini si esprime anche Teodoreto nel prologo della sua *Historia Religiosa*:

«Di una tale armatura li cinse Paolo, lo stratega e il campione della loro schiera, dicendo: "Prendete l'armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno malvagio e restare in piedi dopo aver superato tutte le prove". E di nuovo: «State, perciò, ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia e avendo come calzatura ai piedi lo zelo per propagare il Vangelo della pace. Tenete sempre in mano lo scudo della fede con il quale potrete spegnere tutti i dardi infuocati del maligno; prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito, cioè la parola di Dio". Avendo indossato questa armatura li spinse alle prove. Tale è la natura dei nemici: incorporata e invisibile, assale di nascosto, insidia furtivamente, tende agguati e attacca all'improvviso. Per insegnarci ciò, lo stesso stratega disse: "La nostra battaglia non è contro le creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti". Tali avversari aveva la schiera di questi santi o piuttosto ciascuno di essi era circondato da tanti e siffatti nemici che non andavano all'assalto contro tutti insieme, ma attaccavano ora questo ora quello. Essi, però, riportarono una vittoria così luminosa che i nemici si volsero in fuga, mentre essi inseguirono a tutta forza e innalzarono un trofeo senza che alcuno lo impedisse»³⁵².

I nemici demoniaci sono necessari affinché il santo vinca su qualcosa e, attraverso gli scontri, dimostri la natura dinamica dell'esperienza ascetica che, come abbiamo potuto osservare, necessita di allenamento per un progressivo perfezionamento. I demoni e il diavolo che si accaniscono su Simeone agiscono quali persone del male e del peccato che imperversano sulla terra e tra gli uomini in seguito alla caduta dei progenitori. Questi agenti maligni sono il prodotto della separazione conseguente alla caduta di Adamo e si fanno simboli della divisione che si oppone all'unità cui l'asceta aspira a ritornare³⁵³ poiché, come già accennato, l'asceta si configura quale movimento di ritorno verso la realtà edenica nella quale non trovano spazio i contrasti e la violenza che invece contraddistinguono il vivere terreno. Combattendo contro i

chosen by the monks to describe their formation, itself implies such athletic contending with opponents: the metaphor requires some "contender" for its completion. ».

³⁵² Thdt. *H, Rel.* Prologo 4; trad. Gallico 1995, pp.68 -69. Per quanto riguarda metafore agonistiche in San Paolo si veda: Mello, 2011.

³⁵³ Si veda Brakke su Antonio: « Because Antony considers the monk's life to be a process of return to an original undifferentiated unity, the demons represent the tendency toward separation, division, and individuality. Although they incite a movement toward false externality, they themselves are not forces external to the monk, because the monk's very existence as a separate individual implies the demonic pull of division. Demons are built into the structure of the fallen cosmos as the principles of differentiation. » (Brakke 2006, pp. 21 – 22).

demoni lo stilita rimette in atto il dramma della salvezza, accogliendo in prima persona e riproponendo la vittoria di Cristo sul peccato.

Gli attacchi demoniaci

Nella *Vita* siriana la dimensione di lotta tra il santo e Satana acquisisce un grande rilievo; sono moltissimi i racconti degli attacchi sferrati a Simeone dalle forze maligne. In queste narrazioni viene specificato come il contendente dello stilita sia il diavolo che viene definito con il termine “nemico” (*b'eldbābā*)³⁵⁴. Pur di fronte ad una nutrita casistica di confronti tra il maligno e lo stilita non troviamo, all'interno del testo, una “classificazione demonologica”: non vengono specificati i nomi né la natura di demoni diversificati ma al contrario, riscontriamo come il contendente, pur mostrandosi sotto molteplici spoglie, sia in prima istanza il demonio stesso. Il nemico viene presentato attraverso le azioni che compie, ossia grazie agli attacchi che rivolge a Simeone mediante diversi espedienti.

I primi confronti tra Simeone e Satana si svolgono entro la cornice dell'esperienza monastica dell'asceta. Abbiamo visto come egli si sia distinto fin dal principio per il rigore nelle sue pratiche e di come questo abbia evidenziato la sua singolarità rispetto agli altri monaci. Così il diavolo come primo provvedimento per mettere alla prova il santo e distoglierlo dal suo servizio spirituale utilizza come strumento altri esseri umani. Il maligno aizza i monaci contro Simeone rendendoli gelosi³⁵⁵, questi affrontano il santo nel tentativo di farlo conformare alla regola e di farlo cedere nei suoi propositi ascetici, ma senza successo³⁵⁶. La gelosia e l'invidia che muovono le azioni dei confratelli vengono attribuite all'opera di Satana che scatena le ire degli uomini che condividono la vita monastica con Simeone per farlo desistere dalla sua pratica ascetica³⁵⁷ e successivamente, non essendoci riusciti, per allontanarlo dal monastero. Il diavolo tenterà ancora di ostacolare Simeone utilizzando altre creature umane per i suoi scopi.

Più avanti nella linea cronologica del racconto, quando il santo si trova ormai a Telanisso, egli decide di intraprendere un periodo di reclusione della durata di tre anni. Simeone si prepara legandosi un piede con una catena lunga venti cubiti e assicurandola ad una roccia. Appresi gli

³⁵⁴ Satana viene molto spesso chiamato nemico (*b'eldbābā*) come ad esempio: Vat. Sir. 160. 65r.

³⁵⁵ Vat. Sir. 160. 8v: «For after he was in [the monastery] for a year or two in toil and hard labor, the devil, the enemy of virtue among monks, stirred them up against him, and they were jealous and envious of him.» (trad. Doran 1992, 112).

³⁵⁶ Un monaco si pone davanti a Simeone in preghiera per sfidarlo e distoglierlo dai suoi compiti ma Simeone non cede e il monaco invidioso viene punito da Dio con la morte. (Vat. Sir. 160. 8v.); un altro confratello porge a Simeone un ferro rovente nell'intento di farlo scottare ma Simeone senza percepire il calore utilizza il ferro per alimentare la fornace e il forno e, concluso ciò, rimane perfettamente illeso. (Vat. Sir. 160. 9v).

³⁵⁷ Vat. Sir. 160. 8v: «They caucused together and said to the abbot, 'If he does not stay on the same level as us, he cannot stay here.'» trad. Doran 1992, p. 112.

intenti dell'asceta, Mar Bas, che abbiamo già citato³⁵⁸, insieme al sacerdote e agli anziani del villaggio insistono affinché Simeone dimezzi il tempo del suo confinamento e porti con sé almeno alcune provviste e lo stilita accetta³⁵⁹. Durante questo anno e mezzo di solitudine lo stilita si troverà più volte a dover resistere agli attacchi demoniaci. In una di queste occasioni Satana si servirà di tre ladroni, mandandoli ad aggredire l'asceta in preghiera mentre questo si trova completamente solo poiché al tempo nessuno si era ancora stabilito nei pressi del suo recinto. Durante la notte, i malviventi, dopo aver scavalcato le mura, lo assalgono con spade e lance. Dio giunge subito in aiuto del suo servo e paralizzava, colpendolo al viso e rendendolo cieco, il ladro che stava minacciando Simeone con la spada. I compagni del malfattore rimangono immobilizzati per la sorpresa e tutti e tre restano dall'alba fino al tramonto prostrati davanti al santo fino a che quest'ultimo non li apostrofa chiedendo chi siano e che cosa vogliano. I tre rispondono che sono dei ladri e che sono giunti da lui per ucciderlo, l'asceta allora intima loro di alzarsi ed andarsene senza fare più del male a nessuno altrimenti ne pagheranno il fio, così i tre se ne vanno seguendo le sue parole³⁶⁰. Anche in questo caso il diavolo non si oppone in prima persona a Simeone ma manda altri uomini in sua vece.

Il coinvolgimento di altri per mettere a segno i suoi colpi non è l'unica modalità con cui Satana vessa Simeone, egli può agire anche direttamente sul corpo del santo procurandogli importanti sofferenze fisiche come, ad esempio, la ferita al piede di cui abbiamo precedentemente parlato³⁶¹. Questa, al pari di altre afflizioni imposte dalla forza maligna al corpo del santo, può essere intesa, usando le parole di Monaci Castagno, come:

³⁵⁸ Si veda p. 24.

³⁵⁹ Vat. Sir. 160. 58v – 59r.

³⁶⁰ Vat. Sir. 160. 61r.

³⁶¹ Notiamo qui come nella *Vita* siriana la figura di Satana sia molto presente contrariamente a ciò che accade nella *Vita* scritta da Teodoreto. Quando il vescovo di Cirro parla della ferita al piede che affligge Simeone non la attribuisce ad un attacco demoniaco ma alla lunga stasi dello stilita e dunque ad un fattore fisiologico: «Dicono pure che a causa della sua posizione retta si sia formata nel piede sinistro un'ulcera di Chirone e che da essa viene fuori continuamente moltissimo pus. Pur essendo tali i suoi dolori, egli non ha mai messo in discussione il suo modo di vivere; anzi sopporta nobilmente sia le penitenze da lui volute sia le prove da lui non volute, e con il suo spirito domina sia le une che le altre.» (Thdt. *H. Rel.* XXVI. 23; trad. Gallico 1995, pp. 262 - 263.). Anche la *Vita* scritta da Antonio racconta di un terribile tumore inferto a Simeone da Satana e anche l'autore greco paragona questa sofferenza alle prove a cui venne sottoposto Giobbe. Come in altri luoghi di quest'opera anche qui viene evidenziato il carattere ripugnante dell'avvenimento: «They changed his pillar into one forty cubits high, and fame of it spread throughout the whole world. Thus there came to him many Arabs burning with faith, and he spurred them to the fear of God. Then the devil, that hater of men, who habitually tempts the saints and is trampled under foot by them, smote him on his thigh with a pain called a tumour, just as happened to the blessed Job. His thigh grew putrid and accordingly he stood on one foot for two years. Such huge numbers of worms fell from his thigh to the earth that those near him had no other job but to collect them and take them back from where they had fallen, while the saint kept saying, 'Eat from what the Lord has given to you.'» (Ant., *Vit. Sim. Sty.*, 17; trad. Doran 1992, p. 94).

«l'azione di una volontà maligna che non si esaurisce nell'atto in sé stesso, ma ha come fine appunto quello di modificare a proprio vantaggio l'atteggiamento dell'uomo verso il mondo e Dio. In altre parole, lo scopo vero dei demòni non è quello di infliggere la malattia ma, per suo tramite, di trascinare all'angoscia, alla disperazione, fino alla perdita della fede in Dio»³⁶².

Il maligno aveva già tentato di ostacolare il percorso ascetico del santo durante il suo periodo in monastero: mentre Simeone prega una fitta nebbia gli avvolge gli occhi rendendolo cieco. Questo attacco all'integrità corporea dello stilita mira a minare la sua fede e distoglierlo dalla preghiera ma, invece, ottiene l'effetto contrario. Simeone, dopo aver sofferto di questa condizione per dieci giorni, rifiuta la proposta dell'abate di usufruire di cure mediche e si fa condurre al sepolcro nelle vicinanze dove rimane in preghiera per trenta giorni. Durante la trentesima notte un bagliore illumina l'intero sepolcro restituendo la vista al santo. Simeone, pur messo alla prova, non abbandona la sua fede in Dio ma, al contrario, è perseverando in essa che viene completamente ristabilito.

Un'altra modalità attraverso la quale Satana mette alla prova l'asceta consiste nello scatenargli contro animali feroci.³⁶³ La violenza esercitata dalle fiere rimarca, ancora una volta, la condizione di scontro imprescindibile nella vita sulla terra, ponendosi in netto contrasto con la circostanza di pace propria della dimensione edenica, nella quale tra il primo uomo e i suoi compagni animali selvatici regnava la più completa armonia³⁶⁴. Poco dopo questo episodio gli autori della *Vita* siriana ci narrano di quando all'inizio della quaresima il santo, ancora durante la sua esperienza monastica, si reca in una grotta a est del monastero. Il luogo è buio e inquietante e i suoni roboanti che giungono dal suo interno sono spaventosi al punto di incutere timore anche in chi vi si avvicini di giorno. Simeone all'interno della grotta combatte strenuamente con il nemico che lo attacca inviandogli contro serpenti, vipere, leopardi e lupi.

³⁶² Monaci Castagno 1995, p. 147.

³⁶³ Brakke a proposito dell'attacco di animali per causa delle forze demoniache nella *Vita di Antonio*: «The appearance of the demons in animal forms at this crucial moment and in later battles (39.3, 51.5) has several roots. One is scriptural: Jews and Christians traditionally interpreted the unclean animals in the Septuagint as symbolizing demons, and New Testament passages such as Luke 10:19 "See, I have given you authority to tread on snakes and scorpions, and over all the power of the enemy," later alluded to and quoted by Antony-suggested to Christians both that the demons were like snakes, scorpions, and other animals in their ferocity and malice and, even more, that these animals were themselves somehow demonic." Attempting to explain on the one hand why Moses declared animals like the wolf to be unclean and on the other hand why divination through animals sometimes worked, Origen speculated that demons sometimes "creep into the most rapacious wild beasts and other very wicked animals and impel them to do what they want"; demons have less power over "milder" animals than they do over ferocious beasts, which "have something about them resembling evil." He proposed that "each species of demon would seem to possess a certain affinity with a certain species of animal," the variety in strength and capability among animals corresponding to a similar variety among the demons. » (Brakke 2006, pp. 31 – 32).

³⁶⁴ Brock 1973, p.12.

Ma l'asceta non dà segni di cedimento, non si preoccupa delle bestie feroci continuando a pregare. Dopo essersi segnato sul petto e sulla fronte gli animali scompaiono come fumo e compare la luce di Dio pronta ad aiutare e sostenere il suo servo³⁶⁵.

L'immagine della turba di animali selvaggi che attaccano il santo può essere ritrovata anche nella *Vita di Antonio* scritta da Attanasio nel VI secolo dopo Cristo (ca. 357)³⁶⁶. Simeone, al pari del monaco egiziano, quando viene aggredito dalle belve mandate da Satana rimane fermo e calmo svergognando l'avversario con il suo coraggio. Ancora altre volte lo stilita si trova a dover fronteggiare creature pericolose mandate dal nemico come quando, una volta uscito dal monastero, un serpente nero sibilante avvolge nelle sue spire la gamba di Simeone fino all'altezza del ginocchio per spaventarlo e farlo smettere di pregare, ma l'asceta non si ferma e continua la sua preghiera³⁶⁷. Al termine di questa il serpente si allontana dal santo e viene colpito da un angelo di Dio che lo squarcia da cima a fondo. Oppure quando il santo durante la preghiera notturna vede l'immagine di un drago feroce e spaventoso che sbuffando colpisce il suolo con la coda facendolo tremare ed emette fumo dalle narici e fuoco dalle fauci. Simeone non si spaventa e dopo essersi rivolto al Signore si volta verso il drago e, soffiandogli addosso, lo fa scomparire³⁶⁸.

L'asceta affronta moltissime battaglie contro Satana e lo fa sempre individualmente e in segreto³⁶⁹: non c'è possibilità che il nemico lo distolga dalla preghiera e, come riconoscimento per la sua fede e la sua fermezza, l'Onnipotente giunge sempre in suo aiuto non lasciandolo alla mercé delle forze demoniache.

Simeone quale "uomo cerniera", nei termini utilizzati di Peter Brown, sta sulla soglia, presiede le zone di confine tra l'umano e l'extraumano. Tramite questo particolare posizionamento liminale egli fornisce protezione a chi ne ha bisogno assumendo il ruolo di *patronus* di cui scrive Brown nel suo *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*³⁷⁰. Con la sua vittoria contro Satana lo stilita conquista i luoghi terreni e si aggiudica la salvezza degli uomini in pericolo, come accade in due racconti presenti nella *Vita* siriana che narrano i salvataggi di

³⁶⁵ Vat. Sir. 160. 10r.

³⁶⁶ Atanasio, *Vita di Antonio* 9.6 – 8: «E subito il luogo si riempì di immagini di leoni, di orsi, di leopardi, di tori, di serpenti, di vipere, di scorpioni e di lupi. E ciascuno si comportava secondo la forma che aveva preso: il leone ruggiva con l'intenzione di assalirlo, il toro pareva prenderlo a cornate, il serpente strisciava ma senza raggiungerlo, il lupo si lanciava su di lui ma veniva trattenuto. Insomma, terribile era il furore di tutte quelle apparizioni unite al frastuono delle loro grida. Antonio, frustato e ferito, provava sofferenze fisiche ancor più atroci, ma restava a giacere senza paura, con animo vigilante. Gemeva per le sofferenze fisiche, ma la mente restava vigile [...]» (trad. Cremaschi 1995, pp. 125 – 126).

³⁶⁷ Vat. Sir. 160. 13r – 13v.

³⁶⁸ Ivi. 13v.

³⁶⁹ Vat Sir 160 13r: «In secret, he had many battles with the enemy of good.» (trad. Doran 1992, p. 119).

³⁷⁰ Brown 1971.

uomini e imbarcazioni in balia delle forze del mare ad opera di Simeone³⁷¹. Uno di questi risulta particolarmente significativo per quanto riguarda la lotta tra il santo e il demonio per il potere sugli uomini e sui luoghi. Una nave colma di passeggeri sta facendo rotta dall'Arabia verso la Siria ma, giunta a metà del tragitto, viene sorpresa da una tremenda tempesta. I passeggeri piangono e si disperano poiché la forza della mareggiata stava per far affondare la nave e, specialmente, poiché un uomo nero, simile ad un indiano, era comparso sull'albero centrale - era infatti risaputo che tale presenza indicava che la nave sarebbe affondata di lì a poco. Tra lo sconforto generale, un uomo originario di Atma si ricorda di avere con sé dello *hnana* di Simeone, lo utilizza per farne una croce sull'albero centrale e lo strofina su tutti i lati della barca chiedendo aiuto al santo. Subito lo stilita compare munito di una frusta, sale sulla vela superiore e prende l'uomo nero per i capelli frustandolo. Dopo questa lotta l'uomo scappò via gridando:

«Woe to you, Simeon! Are you not satisfied to banish me from dry land? Must you also expel me from the sea? Where can I go? »³⁷².

Dopo questi avvenimenti le onde si calmano, la tempesta cessa e una quieta brezza trasporta la nave e i suoi passeggeri al sicuro nel porto³⁷³.

L'apparizione di Simeone si scontra fisicamente con Satana sotto le spoglie di un uomo nero dalle fattezze indiane e questo violento scontro si configura come una lotta di conquista. I due si contendono il mare, luogo sul quale inizialmente le forze demoniache esercitano il potere, ma il santo, combattendo, si aggiudica la potestà e dunque conquista anche la salvezza dei marinai. Lo stilita, secondo le parole del diavolo stesso, con questo scontro libera anche il mare, come aveva già fatto con la terra, dall'influenza del maligno assoggettandolo al potere del suo Signore. Uno dei compiti che Simeone svolge nel suo percorso ascetico è quello di accogliere su di sé il ruolo di negoziatore di luoghi di contatto tra umano ed extra umano³⁷⁴.

³⁷¹ Ne abbiamo parlato a p. 43 (Vat. Sir. 160. 42v – 43v e 43v – 44v). Può essere interessante mettere in evidenza che anche Daniele Stilita e Simeone stilita il giovane siano legati alla protezione dei naviganti, come ha sottolineato Cremonesi: «Come un soldato, Daniele si “spoglia” nello spazio *liminale* del campo in cui affronta la massa barbarica scatenatagli contro da Satana: i demoni e i loro idoli rappresentano la barbarie *tout court*, la croce la riconquista dello spazio religioso e *civile* per gli uomini. Civiltà che è salvezza dell'anima e salute dei corpi, dal momento che – in un rovesciamento speculare della funzione protettiva che svolgevano le principali divinità elleniche rispetto alla navigazione e alla protezione dei naviganti – i demoni, che infestavano il tempio, distruggevano le imbarcazioni e impedivano il transito dei viandanti di giorno e di sera. Non dobbiamo dimenticare del resto che Simeone l'Anziano venne celebrato nella *Vita Syriaca* come protettore dei marinai, così come si configurerà anche in termini marittimi il culto di Simeone il Giovane (521-597 ca.)» (Cremonesi 2021, pp. 61 – 62).

³⁷² Vat. Sir. 160. 43r.

³⁷³ Ivi. 42v – 43v.

³⁷⁴ Anche in *Vita di Antonio* 41. 2 - 4: «Gli chiesi: "Chi sei?". "Sono Satana", rispose. Allora gli domandai: "Perché sei qui?"; ed egli disse: "Perché i monaci e tutti gli altri cristiani mi accusano senza motivo? Perché mi maledicono ogni momento?". E quando gli chiesi: "Ma tu perché li molesti?", rispose: "Non sono io, sono loro che si turbano da soli. Io ormai sono debole. Non hanno letto: Le spade del nemico hanno perduto la loro forza per sempre. Hai

Il racconto ci mostra come il diavolo possa apparire sotto forme diverse, in questo caso quella di un uomo nero simile ad un indiano. In altre agiografie possiamo vedere come Satana si presenti nella veste di un essere umano dalla pelle nera e di come spesso abbia anche una connotazione etnica, come ad esempio il ragazzo etiope che tenta Antonio³⁷⁵. Brakke scrive di come i demoni dalla pelle nera nella letteratura cristiana monastica antica nascano dall'associazione tra il colore nero e la sfera del peccato e del male ricorrente nel discorso religioso nell'area del Mediterraneo antico. Inoltre, l'autore mette in evidenza che nella letteratura dell'Egitto monastico questi demoni non erano semplicemente connotati dal colore della pelle ma venivano anche indicati con una particolare provenienza etnica: erano etiopi.³⁷⁶ Per quanto riguarda il contesto di redazione della *Vita* siriana il colore nero della pelle non viene legato all'Etiopia bensì all'India. Senza la pretesa di essere esaurienti riguardo questo tema ci limitiamo a segnalare, con le parole di Brakke:

«Demons, Charles Stewart has written, are "concerted representations otherness." (Stewart 1991) Otherness is not always the same but varies according to context»³⁷⁷.

Durante la reclusione di un anno e mezzo che abbiamo già nominato, Simeone si scontra continuamente con il maligno multiforme che attacca il santo variando nelle modalità attraverso le quali si presenta. Satana si mostra assumendo le spoglie di un'alterità diversa da quella dell'indiano presa in esame sopra: egli si propone al santo nei panni di una donna vestita d'oro e agghindata con ornamenti preziosi che gli si avvicina allegramente per sedurlo. Nel vederla l'asceta si fa il segno della croce e le soffiava addosso nel nome di Gesù Cristo. La donna a quel punto diviene un vecchio indiano con piedi e mani mutilati che si contorce e fugge come se qualcuno lo stesse picchiando fino a sparire³⁷⁸. La donna viene utilizzata in questo luogo come tentazione sessuale ma Simeone non cede e supera con successo anche questa prova. Lo sfruttamento da parte delle forze demoniache della figura della donna ai fini di tentare gli asceti è un topos ricorrente nella letteratura monastica, ne abbiamo un esempio anche nella *Vita* di Antonio³⁷⁹.

di- strutto le loro città? Non mi resta nessun posto, nessuna freccia, nessuna città. Ovunque sono apparsi i cristiani e ormai anche il deserto è pieno di monaci. Badino a se stessi e non mi maledicano senza motivo".» trad. Cremaschi 1995, pp. 161 – 162.

³⁷⁵ Atanasio, *Vita di Antonio*. 6. 1.

³⁷⁶ Brakke 2001, in particolare p. 534. Segnaliamo, inoltre, sul tema: Byron 2002.

³⁷⁷ Ivi. pp. 533 – 534.

³⁷⁸ Vat. Sir. 160. 59v – 60r.

³⁷⁹ Atanasio, *Vita di Antonio*. 5.5 – 6: «Il diavolo, sciagurato, di notte assumeva anche l'aspetto di una donna e ne imitava il comportamento in tutte le maniere, con il solo intento di sedurre Antonio. Ma questi, pensando a Cristo e meditando sulla nobiltà che l'uomo siede grazie a lui e sulla qualità spirituale dell'anima, spegneva il fuoco della sua seduzione. Di nuovo il Nemico gli suggeriva la dolcezza del piacere, ma Antonio, come adirato e addolorato,

Vi è un altro episodio della *Vita* siriana nel quale Simeone sgomina l'attacco di un demone sotto forma di donna: giunge al cospetto dello stilita un uomo tormentato da uno spirito maligno. Questo giaceva con lui sotto forma di donna, così il santo gli dice di strofinarsi addosso della polvere nel nome di Cristo e di usarla per fare tre croci all'interno della sua abitazione. Fatto questo nessun demone disturbò più quell'uomo³⁸⁰.

Vediamo come nella tarda antichità, e non solo, il femminile venga associato al corpo peccaminoso e dunque, per questo motivo, è frequente che il nemico combatta il santo attraverso la donna³⁸¹. Il desiderio erotico nella letteratura monastica, come ha segnalato Brakke, viene inteso come una "patologia degli occhi"³⁸², dunque l'oggetto del desiderio, ossia il corpo della donna, deve essere visto - o talvolta immaginato vividamente - per indurre il santo a pensieri e azioni peccaminose. Come abbiamo già detto, le donne erano interdette dall'entrare in contatto con Simeone³⁸³ ma gli autori della *Vita* siriana narrando lo scontro con il demonio riescono comunque a mettere in scena i rischi insiti nella tentazione erotica provocata dalla figura femminile, ponendo al contempo in evidenza come il santo oltrepassi tale pericolo vittoriosamente.

Durante la lunga reclusione, come abbiamo detto, Satana non affronta Simeone soltanto nelle vesti di donna ma prende molte e diverse sembianze per combattere esteriormente con il santo. Una volta si scaglia contro l'asceta sotto forma di soldati a cavallo con spade sguainate e archi pronti a scoccare frecce; pur in questo grande e spaventoso tumulto lo stilita non cessa di pregare il suo Signore³⁸⁴. Un altro episodio racconta che la sagoma di un cammello con la bava alla bocca sta per avventarsi su Simeone quando la figura di un vecchio si ferma davanti al santo, prende un po' di polvere e la getta nella bocca dell'animale e questo scompare³⁸⁵. Come possiamo vedere da questo racconto il santo non è mai solo nel combattimento ma è sempre accompagnato e sorretto dalla protezione del suo Signore.

L'esercito di Satana imperversa spesso su Simeone portando torce accese e apparendo come lampi di fuoco, oppure gridando e facendo un gran chiasso come se fracassassero grosse pietre, o come un tuono, o come un pianto o ancora come un combattimento di spade e lance ma lo stilita non si fa turbare e continua il proprio servizio a Dio³⁸⁶.

pensava alla minaccia del fuoco e al tormento del verme, opponeva questi pensieri alle tentazioni del Nemico e passava attraverso di esse senza patirne danno.» trad. Cremaschi 1995, p. 118.

³⁸⁰ Vat. Sir. 160. 15r.

³⁸¹ Su questo vastissimo tema si veda ad esempio: Brakke 2005.

³⁸² Brakke 2006.

³⁸³ Si veda nota 190.

³⁸⁴ Vat Sir. 160. 59r.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ivi.* 59v

Il diavolo appare al santo anche nella veste di un leone con le fauci spalancate che ruggendo si avventa contro di lui con violenza ma, ancora una volta, Simeone non cede alla paura e continua a pregare così anche questa belva scompare³⁸⁷. Una volta il maligno architetta un altro piano per mettere alla prova Simeone: dopo cinque mesi dal momento della reclusione il diavolo prende scorpioni, serpenti, ratti e topi e tutti gli esseri disgustosi e striscianti e li pone nel bacile che contiene la scorta d'acqua che il santo avrebbe dovuto utilizzare per sopravvivere altri tredici mesi. L'acqua viene resa nauseante e molto puzzolente da quell'aggiunta - abbiamo già detto³⁸⁸ di quanto il fattore olfattivo delle scene descritte dalla *Vita* siriana non abbia un carattere accessorio ma sia quantomai significativo. La puzza in questo caso mostra con forte evidenza la presenza e l'azione demoniaca oltre ad indicare il carattere nocivo e insalubre dell'acqua ormai contaminata. Il santo accortosi del fetore tenta di soffocarlo tappando il bacile con terra e sassi ma la sete si fa comunque sentire poiché è il mese di Tammuz³⁸⁹ e il caldo è asfissiante, così si mette in preghiera e chiede al suo Signore di aver cura di lui. Dopo aver pregato molto si volta e vede un'urna rotonda piena di acqua limpida e fresca, memore delle sfide rivoltegli da Satana non cede immediatamente e, credendo che si tratti dell'ennesimo tranello tesogli dal nemico, pensa che sia un'illusione. Allora si accosta all'urna e prega ancora molto fino a quando comprende che quell'acqua è un dono fattogli da Dio e se ne serve fino al giorno in cui la sua clausura termina³⁹⁰.

Satana per contrastare Simeone si serve sia di agenti umani che di agenti animali e li sguinzaglia contro l'atleta di Dio al fine di farlo desistere dalle sue pratiche ascetiche, colpisce direttamente il corpo del santo per originarvi una sofferenza capace di incrinare la fede, invia visioni terrificanti e tentatrici di ogni genere per metterlo alla prova e costringerlo a cedere, ma nessuno di questi attacchi ha successo: lo stilita affronta ogni lotta con coraggio e fermezza aggiudicandosi la corona del vincitore. Tra tutte le modalità che abbiamo visto il filo conduttore che permane sempre è la dimensione del conflitto quale realtà imprescindibile della vita degli esseri umani a seguito della molteplicità originata dalla caduta di Adamo. Così la vittoria sul diavolo operata da Simeone si configura come un ulteriore passo verso il recupero di una vita edenica.

³⁸⁷ Ivi. 59v – 60r.

³⁸⁸ Si veda il paragrafo: *L'universo olfattivo nella Vita siriana*.

³⁸⁹ Ossia giugno/luglio.

³⁹⁰ Vat. Sir. 160. 60r – 60v.

Simeone e gli animali

Anche negli episodi della *Vita* siriana che coinvolgono gli animali possiamo cogliere i segni dello scontro dovuto al peccato e alla divisione che connotano le relazioni tra umani e animali nella realtà terrena. In principio tra Adamo e i suoi compagni animali vi era armonia, il primo uomo era stato creato ad immagine e somiglianza di Dio e gli era stata conferita autorità sulle altre creature viventi:

«E Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”»³⁹¹.

Come scrive Brock, l'autorità conferita agli uomini implicava una responsabilità dovendo riflettere le caratteristiche di Dio che aveva creato a sua immagine l'umanità; il potere andava dunque amministrato secondo amore e compassione verso gli altri esseri creati³⁹². L'autorità di Adamo nei confronti degli animali e la sua somiglianza al Creatore nell'amministrarla è ben mostrata dall'atto umano di dare un nome alle bestie:

«Dio il Signore, avendo formato dalla terra tutti gli animali dei campi e tutti gli uccelli del cielo, li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati, e perché ogni essere vivente portasse il nome che l'uomo gli avrebbe dato. L'uomo diede dei nomi a tutto il bestiame, agli uccelli del cielo e ad ogni animale dei campi; ma per l'uomo non si trovò un aiuto che fosse adatto a lui»³⁹³.

Come sottolineato nei lavori di Brock e di Ruani³⁹⁴, la letteratura siriana non dedica espliciti luoghi testuali all'espressione diretta del proprio pensiero riguardo gli animali, ma i due autori hanno colto come da alcuni scritti della tradizione siriana si possa desumere il generale atteggiamento rispetto a questo argomento. Ponendo attenzione al posizionamento dell'umanità all'interno della creazione si nota che gli uomini vengono pensati come una forma separata e superiore rispetto al resto del creato. Affrontando autori quali Efrem, Giacomo di Sarug e Isacco di Ninive entrambi gli studiosi hanno illustrato come la ragione giochi un ruolo di primo piano nel definire la singolarità degli uomini rispetto agli animali. Riferendosi agli scritti di Efrem, poeta teologo di IV secolo, Ruani afferma:

³⁹¹ Gen. 1: 26.

³⁹² Brock 2016, pp. 2 – 3.

³⁹³ Gen. 2: 19 – 20. Brock, riferendosi al ruolo della ragione nell'esercizio dell'autorità deputata agli uomini, scrive: «For the exercise of this deputed authority, human beings are endowed with another element that distinguishes them from the rest of the animal world: namely, free will. thus, they have the ability to make moral choices, and for making these choices they also have the ability to reason. » (Brock 2016, p.3).

³⁹⁴ Brock 2016 e Ruani 2018.

«L'explication de cette altérité radicale entre hommes et animaux, devenue traditionnelle par la suite dans la réflexion eschatologique des chrétiens syriaques postérieurs, est que les animaux ne sont pas doués de rationalité, dont le signe extérieur est la parole, et sont par conséquent privés de volonté. Leurs actions ne relevant pas du libre-arbitre, ils ne peuvent pas aspirer à la rédemption ni être soumis à la punition»³⁹⁵.

L'uomo, dunque, si differenzia dagli animali grazie al possesso della razionalità e del libero arbitrio che gli permettono di assumere un ruolo mediano nella gerarchia del mondo creato quale collegamento tra la realtà spirituale e quella materiale³⁹⁶. È questa posizione a garantire all'uomo nella regione edenica quella superiorità e quel potere sugli animali che permettono un rapporto armonico con essi.

In seguito alla disobbedienza dei progenitori avviene un cambiamento sostanziale nelle relazioni tra gli uomini, gli animali e le piante selvatiche. Adamo, così come l'umanità tutta, perde la sua autorità sugli animali e sulla componente botanica, il mutamento è tale che cominciano a crescere anche cardi e spine sulla terra³⁹⁷. Viene così ad instaurarsi un rapporto di scontro tra umanità e animalità sulla terra che ricalca la dimensione di violenza che, nel testo agiografico, si esprime, come già visto, nell'azione demoniaca tra gli uomini.

La santità, intesa come un ritorno alla condizione adamica prelapsaria, si avvale spesso del rapporto con gli animali per segnalare tale movimento ascendente. Gli animali vengono mostrati quali amici ed aiutanti del santo mettendo in scena il rapporto armonico tra umani e non umani tipico della dimensione edenica, ne abbiamo un celebre esempio nella relazione tra San Girolamo e il leone o ancora, come risulta evidente dalla narrazione di Teodoreto, nella vita di Simeone il Vecchio. Il vescovo di Cirro racconta che:

«Egli trascorse la maggior parte del tempo abbracciando la vita eremitica e visse in una piccola grotta. Non godette di alcun conforto umano, poiché scelse di vivere da solo; ma dialogò senza interruzione con il Dio dell'universo. Si nutriva di piante commestibili. Quest'impegno gli diede anche l'abbondante grazia che viene dall'alto, tanto da comandare anche alle bestie più forti e più feroci»³⁹⁸.

Egli infatti, fornisce aiuto a dei giudei che erano capitati nella sua grotta dopo aver perso la strada a causa di una violenta tempesta. Come guide per riportare questi uomini sulla via giusta egli manda due leoni:

³⁹⁵ Ruani 2018, p. 187.

³⁹⁶ Brock 2016, p. 4.

³⁹⁷ Gen 3: 18.

³⁹⁸ Thdt., *H. Rel.* 6. 1 - 2; trad. Gallico 1995, pp. 138 – 139.

«che non lo guardavano ferocemente, ma gli scodinzolavano come se fosse un padrone e gli significavano la loro sottomissione. A questi egli ordinò con un cenno di guidare quegli uomini e condurli alla strada che avevano abbandonato nel loro errare»³⁹⁹.

L'asceta, tramite la sua peculiare modalità di vita, riacquisisce quel rapporto con la compagine animale che era proprio della dimensione edenica e che qui, sulla terra, si configura come un'anticipazione della realtà escatologica.

Nel VII secolo lo scrittore monastico Isacco di Ninive descriverà questo tipo di rapporto tra essere umano e animale, scrivendo:

«The humble person approaches wild animals, and the moment they catch sight of him their ferocity is tamed. they come up and cling to him as to their master, wagging their tails and licking his hands and feet. They scent, as coming from that person, the same fragrance that came from Adam before the transgression, at the time when they were gathered together before him and he gave them names in Paradise (Gen. 2:19–20): this fragrance was taken away from us, but Christ has renewed it and given it back to us at his coming»⁴⁰⁰.

Così anche Simeone, seguendo il percorso di umiltà tracciato da Cristo, recupera quel peculiare rapporto con gli animali. In alcuni luoghi della *Vita* siriana dello stilita possiamo assistere alla ripresa dell'autorità umana sulla compagine animale, a riprova dell'anticipazione del regno di Dio che lo stilita mette in atto nella vita terrena.

Una volta un sacerdote della regione di Mar'ash doveva andare nel villaggio poco distante; mentre cavalcava il suo asino sulla montagna insieme a due fratelli vide undici capre di montagna che se ne stavano andando; allora, per fare una prova, disse loro:

«By the prayer of Mar Simeon, be held in check. Do not pass by till I come»⁴⁰¹.

Le capre, dunque si radunarono e rimasero immobili fino a quando il sacerdote non giunse da loro. L'uomo si avvicinò, le accarezzò e queste rimasero immobili come se fossero abituate alla sua presenza. Stupito, il sacerdote disse:

«By the prayer of that saint, pass by and go on your way»⁴⁰².

³⁹⁹ *Ibid.* Cremonesi commenta questo passo scrivendo: «È tale *bios*, del resto, e la fatica cui esso sottopone l'asceta, a donare l'«abbondante grazia che viene dall'alto», la vicinanza a Dio in grado di trasformare un angolo di terra isolato dal mondo in un luogo *innocente*, non contaminato dalla violenza delle fiere sugli uomini. Attorno alla spelonca del santo, nella dimensione spazio-temporale della sua vita *extra-ordinaria*, sembra riconquistarsi la condizione adamica precedente alla caduta e al diluvio, così come annunciarsi il tempo della restaurazione escatologica. Ed è proprio nella capacità dell'asceta di farsi guida - anche soltanto con un cenno - delle bestie selvagge più forti e feroci che ciò si rende manifesto.» (Cremonesi 2022, p.57).

⁴⁰⁰ Isacco di Ninive, *Discorso* 82; come citato in Wensinck, 1923, p. 386; trad. Brock 2016, p. 7.

⁴⁰¹ Vat. Sir. 160. 56r; trad. Doran 1992, p.166.

⁴⁰² *Ivi.* 56v.

Gli animali allora si allontanarono e continuarono la propria strada.

Basta davvero soltanto che Simeone venga nominato per far sì che gli armenti obbediscano agli ordini umani. Il sacerdote che aveva messo in atto questo esperimento, dopo aver mandato via le capre, si sentì angosciato per ciò che aveva fatto e percepì un qualcosa che gli stringeva il cuore così, invece che continuare il suo viaggio, si diresse dal santo, si prostrò davanti a lui e piangendo gli raccontò l'accaduto. Simeone di fronte a questo racconto disse:

«See how beasts obey the word of God and man resist his will!»⁴⁰³.

Lo stilita, vedendo che l'uomo era pentito, gli ordinò di lavarsi il viso con acqua nel nome di Cristo, di digiunare per tre giorni e in fine di celebrare l'eucaristia; il sacerdote fu così liberato dalla stretta al cuore e ritornò in salute. Prima che se ne andasse, il santo lo ammonì dicendo:

«Do not tempt the Lord's spirit lest the Lord's anger come upon you»⁴⁰⁴.

In questa narrazione viene evidenziato il ruolo di Simeone quale agente del divino: allo stilita viene deputata l'autorità sugli animali, come quella esercitata dall'Adamo prelapsario. In questo caso però, tale potere viene sfruttato da terzi con l'unico scopo di fare un esperimento. Chi ha compiuto tale gesto viene punito da Dio ma, grazie al proprio pentimento, viene anche risanato dal santo stesso nella peculiare maniera che abbiamo affrontato precedentemente⁴⁰⁵. Il dominio esercitato sugli animali deve essere ben amministrato attraverso un buon utilizzo di ciò che contraddistingue gli uomini dagli animali: il libero arbitrio, come ha evidenziato Brock.⁴⁰⁶

Possiamo assistere ad altri episodi che mostrano Simeone a confronto con gli animali; queste narrazioni raccontano di come lo stilita riesca a sedare manifestazioni di violenza nelle quali l'umanità si trova in balia dell'attacco di belve feroci.

Nella *Vita* si narra che vi fosse un leone molto aggressivo sul monte Ukkama (monte nero) che terrorizzava gli abitanti poiché faceva strage di uomini divorando crudelmente molte persone. Nessuno, nella zona, si azzardava più ad uscire di casa per la paura di incontrarlo. Così, giunta la voce in città, i prefetti inviarono cacciatori e soldati armati per ucciderlo, ma senza successo. A questo punto una gran folla si recò dal santo per chiedere aiuto; Simeone diede istruzioni di utilizzare *hnana* e olio per fare delle croci attorno alla fiera in modo da immobilizzarla e far sì

⁴⁰³ *Ibid.* trad. Doran 1992, p. 167.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ Si veda il capitolo: *Le guarigioni di Simeone*. Anche in questo caso, come in altri episodi, Simeone utilizza l'acqua per curare chi soffre e tale guarigione non si limita a riportare in salute il corpo ma risana anche l'anima di chi ha peccato.

⁴⁰⁶ Brock 2016, in special modo pp. 4 – 5.

che l'angelo del Signore la paralizzasse. Gli uomini si dileguarono e presto trovarono il leone che, appena li vide, tentò di attaccarli ma grazie alle sostanze donate dallo stilita venne immobilizzato, tremò e cadde a terra. Gli astanti riconobbero che era opera di Dio così uno fra loro colpì il leone al cuore con la sua lancia. Infine, la fiera venne scuoiata e la sua pelle fu portata al recinto dell'asceta dove gli uomini si riunirono per lodare il Signore⁴⁰⁷. Simeone in questo caso, mosso a compassione della devastazione provocata dalla belva, mise al servizio degli uomini il suo potere dando loro quell'efficace sostanza che egli ha più volte utilizzato per guarire e aiutare l'umanità in ogni modo.

Ritorna in questo episodio il leone che, diversamente rispetto all'obbedienza che lo contraddistingue nel racconto di Teodoreto riguardante Simeone l'anziano, si mostra quale essere violento incarnando la definizione dei *Proverbi* come l'animale più forte di tutti⁴⁰⁸. Ma questo animale, così come molti altri, simboleggia contenuti ambivalenti, come sottolinea Zambon:

« Nell'antico simbolismo degli animali, e non solo entro i limiti dell'Occidente cristiano, coesistono due punti di vista diversi, in apparenza contraddittori: secondo il primo gli animali, creature inferiori all'uomo e a lui soggette, si delineano come una rappresentazione dei vizi e degli atti peccaminosi da cui l'uomo deve rifuggire se vuole elevarsi dalla « bestialità » alla dignità del suo rango; secondo l'altro, sono invece gli esseri più aderenti alla norma naturale che governa il cosmo, e divengono quindi per l'uomo, oltre che esempi di virtù e di obbedienza, specchi purissimi della Volontà divina»⁴⁰⁹.

Il leone, infatti, oltre ad essere stato insignito quale simbolo della tribù di Giuda, e dunque di Davide e della sua discendenza⁴¹⁰ viene dipinto dal *Fisiologo* come figura cristologica⁴¹¹. L'ambivalenza della belva si rende evidente anche nel testo siriano della vita di Simeone: infatti, dopo aver narrato la vicenda di questo leone violento e famelico, è il santo stesso, alla sua morte, ad essere rappresentato metaforicamente nei panni di un leone:

«Woe to us because now the mouth of greedy and voracious wolves is opened against us. Whom shall we ask to awaken the powerful lion, who lies in the deep sleep of death? At his roaring, they trembled like cowards and were terrified; at his powerful voice they fled like foxes to their holes and thrust themselves in to hide».⁴¹²

⁴⁰⁷ Vat. Sir. 160. 56v – 57v.

⁴⁰⁸ Proverbi 30: 30.

⁴⁰⁹ Zambon 1982, p. 11.

⁴¹⁰ Gen. 49: 9.

⁴¹¹ *Fisiologo* 1.

⁴¹² Vat. Sir. 160. 72v; trad. Doran 1992, p. 188.

o, ancora:

« He roared like a lion, and smote all who belong to the wrong side»⁴¹³.

Vi è un altro episodio in cui è visibile il controllo di Simeone sugli animali. Un diacono che abitava poco distante dal recinto del santo uscì, accompagnato da un fanciullo, per la mietitura. Mentre l'uomo lavorava, il bambino se ne stava nel campo a giocare quando comparve un serpente nero – notiamo come ritorni il colore nero ad indicare il male e la malvagità - che gli si avvolse attorno alle gambe. Il giovane gridò e si lamentò perché il serpente si avvinghiava sempre più strettamente ai suoi arti. Il diacono, accortosi del pericolo, disse:

«By the prayer of Mar Simeon who stands at Telneshe, do not harm him»⁴¹⁴.

A queste parole il serpente lasciò il bambino e si arrotolò su se stesso restando immobile senza più far male a nessuno. Gli abitanti del villaggio avendo appreso la vicenda si recarono per tre giorni a vedere il serpente che rimase inoffensivo e successivamente si presentarono dal santo e gli raccontarono l'accaduto, allora Simeone disse:

«In the name of our Lord Jesus Christ, go away and do not hurt anyone ».⁴¹⁵

Ancora una volta vediamo come basti evocare il nome di Simeone affinché gli animali obbediscano. Il santo tramite la sua pratica ascetica guidata dall'imitazione di Cristo ha ristabilito, momentaneamente, sulla terra le condizioni di rapporto che vigevano tra umano e animale nell'Eden.

La soggettività relazionale di Simeone

Richard Valantasis si riferisce all'asceti come:

«Performances within a dominant social environment intended to inaugurate a new subjectivity, different social relation, and an alternative symbolic universe»⁴¹⁶.

Questa definizione propone l'asceta come un qualcuno che consiste e si definisce progressivamente attraverso le relazioni che gli agenti sociali che lo circondano intrecciano con esso. La soggettività dello stilista viene composta mediante la giustapposizione di interlocutori

⁴¹³ *Ivi.* 73r – 73v; trad. Doran 1992, p. 189.

⁴¹⁴ *Ivi.* 58r; trad. Doran 1992, p. 168.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ Valatasis 2005, p. 797.

altri rispetto a Simeone stesso: egli, come messo in evidenza nel capitolo precedente, si differenzia dagli altri uomini con la sua straordinaria condotta ma non rientra nella categoria degli esseri incorporei, come gli angeli, poiché il suo corpo è compiutamente umano. L'asceta lotta strenuamente contro le forze demoniache che lambiscono la terra assumendo gli appellativi di atleta, soldato e guerriero di Dio. Inoltre, la sua autorevolezza nei confronti degli animali evidenzia il suo percorso di riattualizzazione del regno dei cieli. Attraverso il racconto dei suoi rapporti con demoni e animali la *Vita* siriana indica la collocazione del santo all'interno di una cosmovisione condivisa e comprensibile da chi leggeva la narrazione delle gesta eroiche compiute dallo stilita.

ESSERE UN ALBERO

Gli abitanti arborei dell'Eden

«E mi condusse al suo paradiso,
dov' (è) la ricchezza della soavità del Signore.
< E contemplai alberi belli e fruttiferi,
e la loro corona cresceva da sé;
germoglia(va)no i loro legni e ridevano i loro frutti;
da terra immortale (uscivano) le loro radici,
e un fiume di gioia le irrigava e (si disponeva) intorno alla terra
della loro eterna vita. >
E adorai il Signore per la sua gloria
E dissi: Beati, Signore,
coloro che sono piantati nella tua terra
e quelli che hanno posto nel tuo paradiso
e crescono la crescita dei tuoi alberi
e sono migrati dalla tenebra alla luce!»⁴¹⁷

In quest'ode di Salomone gli alberi, come scrive Bettiolo⁴¹⁸, sono i figli di Adamo. Ritorna anche nella *Vita* siriana la metafora del seme piantato da Dio; quando Simeone aveva ormai deciso di intraprendere la vita ascetica in monastero e stava distribuendo i suoi averi a poveri e bisognosi, gli autori affermano che il Signore mostrò un grande miracolo nel “seme che aveva seminato”⁴¹⁹. Infatti, il cibo che il santo aveva portato a poveri, mietitori e spigolatori si era moltiplicato fino a saziare tutti quanti. Gli uomini di Dio spesso sono stati paragonati ad alberi; Teodoro di Mopsuestia (350 ca. – 428) nel suo *Commentario sui salmi*, scrive, analizzando il *salmo I*, che l'uomo beato è come un albero piantato vicino ad una fonte d'acqua per prosperare. Questo albero fiorisce continuamente, è un sempreverde, è carico di frutti e non subisce danni da alcun fattore atmosferico⁴²⁰. Anche negli *Inni su paradiso* di Efrem il Siro (306 – 373) coloro che hanno condotto la propria vita nella fede e nell'amore di Dio, al pari degli alberi, portano un gran raccolto:

«Gli eccellenti hanno portato

⁴¹⁷ Dalle *Odi di Salomone*, *Ode 11*, vv. 16 – 19; trad. in Bettiolo 1996, p. 511.

⁴¹⁸ Bettiolo 1996, p. 511.

⁴¹⁹ Vat. Sir. 160. 6v.

⁴²⁰ Teodoro di Mopsuestia, *Commentario sui salmi*, *Salmo I. 3*; si veda l'edizione di R. C. Hill 2006, p. 10 – 11.

i propri frutti ed ecco vengono
alla volta del paradiso
rigoglioso di ogni genere di frutti.
Entrano trionfanti
in quel giardino magnifico,
il quale nota che i frutti dei giusti
vincono,
per la loro forza
i frutti dei suoi alberi,
e che gli ornamenti dei trionfatori
superano i suoi ornamenti⁴²¹».

La vita dei giusti e degli eccellenti porta al rigoglio e alla magnificenza dei frutti, tali da poter entrare in paragone con la lussureggiante vegetazione del paradiso. Dio, infatti, aveva popolato l'Eden della compagine vegetale ancor prima che Adamo venisse creato:

«E Dio disse: “La terra produca germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto, che facciano sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la sua specie”. E così avvenne: la terra produsse germogli, erbe che producono seme, ciascuna secondo la propria specie e alberi che fanno ciascuno frutto con il seme, secondo la propria specie. Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: terzo giorno»⁴²².

Gli alberi, inoltre, sono gli unici viventi che non vengono cacciati dal paradiso diversamente dagli umani, che vi potranno infine ritornare, e dagli animali che, caduti sulla terra, non vi potranno mai fare ritorno⁴²³. Efrem, nei suoi *Inni su paradiso*, descrive il panorama edenico come un giardino rigoglioso e ne tratteggia la geografia anche attraverso il posizionamento degli alberi: l'albero della conoscenza si trova in posizione mediana, ossia sul confine tra la parte più interna e quella più esterna del giardino, mentre, distante da questo, proprio al vertice del paradiso, nella sua parte più intima, risiede l'albero della vita⁴²⁴:

«Forse l'albero
benedetto, l'albero della vita,
con i suoi raggi è

⁴²¹ Efrem, *Inni sul paradiso*, *Inno VI*. 11; trad. De Francesco 2006, p. 198.

⁴²² Gen. 1: 11 – 13.

⁴²³ Riguardo la salvezza escatologica degli animali si veda: Ruani 2018.

⁴²⁴ Gen. 2: 9.

il sole del paradiso.
Lucide le sue foglie,
nelle quali sono impresse
le bellezze spirituali
del giardino.
Nella brezza gli alberi
si piegano come in adorazione
davanti a lui, che è comandante e
re degli alberi»⁴²⁵.

Il poeta-teologo descrive una scena nella quale l'albero della vita assume una posizione centrale: all'apice del giardino dell'Eden irradia ciò che lo attornia con una luminosità spirituale. Attorno a lui sono posizionati gli altri alberi descritti come una schiera di oranti che, dalla posizione eretta del fusto, grazie alla brezza, piegano i rami quasi fossero braccia in preghiera prostrandosi davanti al loro "re". Gli alberi del paradiso offrono cibo e ristoro ai beati creando con i propri rami delle scale⁴²⁶ affinché questi possano salire tra le fronde per riposare e donano loro gran quantità di frutti:

«Chi <mai> ha visto un banchetto
nel grembo di un albero?
Frutti di ogni sapore sono posti a portata di mano,
si avvicinano uno dopo l'altro
con ordine sapiente,
frutti da mangiare
e da bere.
Per l'abluzione rugiada,
e foglie per asciugarsi.
È un tesoro che non manca di nulla,
poiché il suo Signore abbonda di tutto.
Stanno adagiati sugli alberi d'aria limpida.
Sotto di loro boccioli,
al di sopra frutti.
Il loro cielo è di frutti,

⁴²⁵ Efrem, *Inni sul paradiso*, *Inno III*. 2; trad. De Francesco 2006, p. 160.

⁴²⁶ Efrem, *Inni sul paradiso*, *Inno XI*. 3.

la loro terra di fiori.
Chi mai ha visto
o udito
di una nube di frutti
che fa ombra alle teste,
e uno strascico di fiori
disteso sotto i piedi?»⁴²⁷

In questi luoghi testuali l'albero viene segnalato quale fondamentale abitante della regione edenica. Abbiamo già detto di come la pratica ascetica sia intesa quale percorso di ritorno alla dimensione adamica prelapsaria, notiamo ora come la *Vita* siriana di Simeone racconti di un particolare sogno avuto dall'asceta nel quale egli prende le vesti di un albero.

Simeone come un albero

Lo stilita si trovava sulla prima pietra alta tre cubiti ormai da cinque anni quando suo fratello, Mar Shemshi, morì. Dio rivelò in anticipo al suo servo questo triste rivolgimento. Simeone, tre mesi prima della morte del fratello chiamò tre anziani del villaggio e disse loro che durante la propria reclusione Mar Shemshi sarebbe venuto a mancare. Il santo istruì questi affinché facessero costruire una bara per il cadavere del fratello e ne vegliassero la salma. Infatti, lo stilita aveva ricevuto un sogno dal quale aveva compreso che Mar Shemshi sarebbe morto. Aveva visto un albero rigoglioso i cui splendidi rami superiori erano colmi di frutti e di foglie che deliziavano l'occhio; da questa mirabile pianta spuntava un grosso ramo. D'un tratto arrivò un uomo molto bello e ben vestito, accompagnato da altri quattro che reggevano fra le mani delle asce. L'uomo disse agli altri di tagliare il ramo poiché era troppo grande e impediva all'albero di produrre un raccolto copioso. Allora, un secondo uomo, splendido ad anche lui ben vestito, propose:

«Let us make it another companion (*ḥabdā*)»⁴²⁸

ma il primo uomo rispose:

«It does not need a companion. It alone (*balḥud*) is sufficient both for insiders and outsiders»⁴²⁹.

⁴²⁷ Efrem, *Inni sul paradiso*, *Inno XI*. 4 - 5; trad. De Francesco 2006, p. 237 - 238.

⁴²⁸ Vat. Sir. 160. 62r; trad. Doran 1992, pp. 174.

⁴²⁹ *Ibid.*

Il ramo fu tagliato e furono date istruzioni affinché si scavasse in profondità, si ponessero le radici dell'albero su una roccia, si riempissero i lati e si puntellasse fortemente la pianta in modo tale che nulla potesse scuoterla:

«For it will bear much fruit, and strong winds and tempest and powerful storms will beat on it»⁴³⁰.

L'albero, radicato saldamente sulla roccia, iniziò a generare nuovi germogli e crebbe rigogliosamente producendo cento volte più di prima. Da sotto le radici sgorgò una fonte dalla quale l'acqua fuoriuscì con forza spandendosi in ogni dove: coprì le montagne e le colline (*kasi turē w-rāmātā*). All'improvviso apparvero innumerevoli animali e uccelli di ogni specie, grandi e piccoli, che giungevano da ogni luogo per bere dalla sorgente e mangiare i frutti dall'albero. Più i frutti venivano mangiati più la pianta ne produceva divenendo sempre più forte e rigogliosa. In chiusura a questa visione viene detto che l'albero era Simeone mentre il ramo era suo fratello, Mar Shemshi, che morì durante quella quaresima⁴³¹. Questa visione dipinge un quadro capace di mettere in evidenza alcune caratteristiche della vita ascetica di Simeone e del suo rapporto con il resto dell'umanità.

A partire dalla recisione del ramo vediamo come si affermi che il santo, così come l'albero, non abbia necessità di compagni; egli, da solo (*balhud*), è in grado di portare frutto per sé e per gli altri. Questa solitudine non abbisogna di nulla, Simeone è solo nei termini in cui era solo l'Adamo dell'in principio. Come scrive Bettiolo:

«il tratto umile dell'unicità di Adamo, in cui è immagine di Dio. La sua singolarità lo lega al Creatore: non è certo da essa che zampilla quella trasgressione al primo comandamento, alla richiesta pressante di vivere sulla terra con la mente in cielo, perfetto secondo la perfetta volontà di Dio, che esporrà l'uomo al difficile confronto con la propria creaturalità. È proprio la sua «solitudine», anzi, a consentirgli di avere familiarità con Lui»⁴³².

Lo stilita è dunque solo come lo era Adamo nell'Eden, non abbisogna d'altro che di Dio del quale, nella sua unicità, è immagine. È dunque il desiderio di differenziazione a produrre la perdita della familiarità con Dio. In quest'ottica è essenziale che Simeone sia solo per coltivare le condizioni che gli permettano di intraprendere un intimo rapporto con Dio. Questa solitudine diviene così caratteristica ed evidenza del percorso che tramite l'ascesi tende a riportare il santo alla perfezione dell'Adamo prima della caduta.

⁴³⁰ *Ivi*, 62r – 62v; trad. Doran 1992, pp. 174.

⁴³¹ *Ivi*, 62v.

⁴³² Bettiolo 1999, p. 297.

La solitudine (*iḥidāyūtā*) per il cristianesimo siriano è un termine ricco di contenuti: veniva infatti utilizzato per indicare “i solitari” ossia coloro che intraprendevano una vita ascetica e monastica⁴³³, oltre che, come riportato da Anderson, con i significati di:

«(1) singleness from a spouse, (2) single in heart, and (3) united to the only-begotten»⁴³⁴.

Vi è qui un riferimento al celibato che, come abbiamo già detto, si configura come un importante fattore di distanziamento dal mondo secolare e dunque come un passo fondamentale per perseguire la restaurazione di una vita edenica. Dunque, rimanendo solo e privo di casa, di moglie e di lavoro il santo guadagna lo status di un Adamo perfetto. Grazie alla pratica di umiltà condotta seguendo le orme del Cristo compie un percorso di ritorno all’Eden mediante una strada diversa e opposta rispetto al tragitto della caduta dell’Adamo superbo e peccatore. Raggiungendo questo grado di perfezione lo stilista acquisisce la libertà che gli permette di agire nella sua singolare maniera, come era accaduto uscendo dal monastero: Simeone si era scontrato con la regola monastica per i suoi comportamenti ascetici e, decidendo di non conformarsi alla regola che ordinava la vita degli altri monaci, era uscito dal monastero per seguire la strada che, solo e libero, lo avrebbe portato alla scelta della colonna⁴³⁵. Le leggi che regolano la vita degli altri uomini, anche di coloro che perseguono la vera fede come i monaci, vengono sospese di fronte all’eccezionalità di Simeone poiché, come scrive Bettolo:

«sono libertà e solitudine le condizioni dell’unico amore umano che reca frutto immortale, portando a perfezione il seme che Dio ha gettato nella creatura»⁴³⁶.

⁴³³ Per quanto riguarda questo tema si veda: AbouZayd 1993. Riportiamo inoltre la definizione del GEDSH: «*Iḥidāyā*. The ‘solitary (one)’, a Syriac term for individuals engaged in ascetic and monastic endeavors, and for the Second Person of the Trinity. The root is *yḥd* ‘one’, used by Aphrahat and Ephrem to describe members of the consecrated elite of the Syr. church in the pre-monastic period. The ‘solitary one(s)’ or ‘single(s)’ had several connotations and contexts: 1. an individual who underwent ascetic disciplines removed from human society, often in isolated wilderness regions; 2. a person who was single, alone, unmarried, and celibate; 3. a person who was ‘single-minded’, not divided in heart and allegiance to God; and 4. a person who sought to emulate the Only Begotten One (Greek *monogenēs*; Syr. *iḥidāyā*) or Christ. In Aphrahat, *iḥidāyā* functions as an equivalent of *bar/ba(r)t qyāmā* ‘son/daughter of the covenant’ a more defined group of ascetics in the local church. ‘Solitary’ or ‘single’ in the sense of a person voluntarily isolated from contact with society did not apply here, for these individuals typically lived in small communities, so that the allusion to Christ the *iḥidāyā* was primary. Griffith has suggested ‘singles in God’s service’ as a better understanding of the sense of the term.

Some believe that the Greek term *monachos* ‘monk’ was called into use to render Syr. *iḥidāyā*, not the reverse as is usually assumed. By the late 5th to early 6th cent., *iḥidāyā* came to denote the general term for a monk living in community in a monastery. Ya‘qub of Serugh (d. 521) wrote two *memre* ‘On the *iḥidāyē*’ (nos. 137–8) (ed. P. Bedjan, *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, vol. 4, 818–71) in which the *iḥidāyē* are clearly located in a monastery. In later usage *iḥidāyā* means ‘hermit’, ‘solitary’ (though still attached loosely to a monastery). » (Kitchen 2018).

⁴³⁴ Anderson 1989, pp. 141 – 142.

⁴³⁵ Vat. Sir. 160. 10v – 11v.

⁴³⁶ Bettolo 1999, p. 278.

Nella visione viene anche detto di come l'albero debba essere saldamente radicato e puntellato stabilmente affinché non soccomba, piegandosi, all'abbondanza di frutti che produrrà o alle intemperie che si abatteranno su di lui. Gli autori, riportando queste parole, evidenziano un elemento della vita del santo che abbiamo già incontrato: la saldezza dello stilita. Simeone fin dall'inizio della sua attività ascetica si scontrerà con molte prove: egli dovrà sopportare le sofferenze del suo corpo di carne senza perdere la fede e perseverando nella sua difficile pratica⁴³⁷, sarà necessario che si scontri con Satana molteplici volte e resista ai suoi attacchi uscendone vincitore⁴³⁸. Inoltre lo stilita, proprio decidendo di vivere in cima a una colonna, sarà sottoposto al freddo e alle tempeste invernali tanto quanto al sole bruciante e alla calura estiva senza poter trovare riparo⁴³⁹. Simeone, forte nella fede, non cede davanti a nessuna delle prove che gli si prospettano. Come l'albero ben puntellato, lo stilita è saldo poiché radicato nell'amore di Dio che gli permette di affrontare le sfide vincendole e crescendo sempre più vigoroso e fruttifero.

Nel racconto, l'albero trapiantato sulla roccia moltiplica il suo frutto producendo cento volte più di prima e dalle sue radici sgorga una incontenibile sorgente. L'immagine del legno che fa scaturire una fonte dalla roccia potrebbe far giungere alla mente una memoria vetero testamentaria: durante l'esodo Mosè e il popolo si accamparono a Refidim ma non vi era acqua da bere. Morendo di sete il popolo cominciò a mormorare contro Mosè che si rivolse a Dio chiedendo una soluzione. Così il Signore rispose, mandando il suo servo alla roccia di Oreb e dicendogli di colpirla con il suo bastone, fatto ciò, dalla dura pietra sgorgò l'acqua con cui tutti poterono dissetarsi⁴⁴⁰. Segnaliamo inoltre un passo delle lettere paoline che avrebbe potuto rimandare una ulteriore eco ai lettori del testo per quanto riguarda l'abbeverarsi con l'acqua fuoriuscita da una roccia:

⁴³⁷ Ad esempio le carni dei piedi di Simeone lacerate fino a mostrare le ossa e i tendini a causa dei legacci che lo tenevano fermo (Vat. Sir. 160. 22r e 22v), il ventre danneggiato per il troppo stare in piedi (Vat. Sir. 160. 22v), le articolazioni della sua colonna vertebrale lussate per le prostrazioni continue (Vat. Sir. 160. 22v), la perdita della vista a causa delle frequenti veglie e dei digiuni (Vat. Sir. 160. 23r).

⁴³⁸ Per quanto riguarda le lotte tra Satana e Simeone si faccia riferimento al capitolo precedente: *Simeone e altre specie*.

⁴³⁹ Vat. Sir. 160. 23r – 23v: «For he withstood bravely and valiantly the heat of the sun in summer and the force of the intense cold in winter. For the sun was like a fire and the skin which clothed him like a crucible, and the righteous one was like gold in the midst of it. But the fire abated and the crucible of testing cooled and the athlete of God was victorious. Then winter came with a blast, a winter to marvel at as does scripture when it says, 'Who can stand before its cold? A powerful wind came with it: the north wind came with snow, and the east wind with violence, and the south wind with its sultry heat. All of them combined forces together with a battering rain, they joined battle with a wise builder who had built his building upon rock. So the wind ceased and became calm, the ice and snow changed and melted, and the rain was absorbed, while Mar Simeon grew strong.» trad. Doran 1992, pp. 130 – 131.

⁴⁴⁰ Es 17. 1 – 7.

«bevvero tutti la stessa bevanda spirituale, perché bevevano alla roccia spirituale che li seguiva; e questa roccia era Cristo»⁴⁴¹.

Così anche dal contatto tra le radici dell'albero e la roccia sul quale viene posto nasce una fonte vitale in grado di abbeverare tutte le creature che si affollavano attorno all'albero e ne mangiavano i frutti.

L'albero offre sostentamento a tutti gli animali che vi si raccolgono attorno, ne giungono di ogni specie e dimensione, come accade attorno alla colonna di Simeone dove si radunano folle di umanità composita. Arrivano dal santo gli umili, bisognosi del suo aiuto e della sua protezione, come l'uomo a cui hanno devastato il raccolto di cetrioli necessario per il sostentamento suo e degli orfani⁴⁴², ma anche le persone abbienti come il ricco uomo di Sheba che ha bisogno di una cura per un'afflizione al cervello⁴⁴³. Simeone risponde alle necessità di tutta l'umanità: si occupa di vedove e orfani⁴⁴⁴, difende gli oppressi⁴⁴⁵, guarisce gli infermi⁴⁴⁶ e aiuta i vescovi nel tutelare i cristiani⁴⁴⁷.

Tutti gli esseri umani giungono dal santo come gli animali che circondano l'albero fruttuoso. Possiamo vedere infatti che, subito dopo il racconto della visione di Simeone, gli autori narrano di ciò che accadde quando il recinto si aprì e il santo terminò la sua clausura quaresimale. Come a causa di un "comando celeste" tutta l'umanità fu spinta a recarsi dallo stilite, la quantità di persone che si dirigevano verso la colonna era tale che le montagne ne erano coperte (*etkasiu turē*)⁴⁴⁸ e le strade piene, gli autori utilizzano qui la stessa immagine e lo stesso lessico che erano stati usati per descrivere il flusso incontenibile della fonte scaturita dalla roccia sul quale l'albero era stato radicato che aveva coperto montagne e colline (*kasi turē w-rāmātā*)⁴⁴⁹. Anche

⁴⁴¹ 1 Cor 10. 4.

⁴⁴² Vat. Sir. 160. 17r.

⁴⁴³ *Ivi*, 51r -51v.

⁴⁴⁴ *Ivi*, 72v. Gli autori descrivendo la morte del santo raccontano che: «The orphans and widows mourned for him with heavy tears as they said, 'Where shall we seek or where find you, our preserver and our nourisher according to his Lord?」 trad. Doran 1992, p. 188.

⁴⁴⁵ *Ibid*: «The oppressed remembered and trembled, the despoiled were alarmed, they groaned and were agitated and said, 'Woe to us because now the mouth of greedy and voracious wolves open against us. Whom shall we ask to awaken the powerful lion, who lies in the deep sleep of death? At his roaring, they trembled like cowards and were terrified; at his powerful voice they fled like foxes to their holes and thrust themselves in to hide.」 trad. Doran 1992, p. 188.

⁴⁴⁶ Come abbiamo visto al capitolo: *Le guarigioni di Simeone*.

⁴⁴⁷ Come accadde quando Asclepiade, zio dell'imperatore Teodosio e capo procuratore «of the same mind as pagans and Jesu» (Vat. Sir. 160. 73v; trad. Doran 1992, p. 189), promulgò un editto secondo il quale le sinagoghe che i cristiani avevano sottratto agli ebrei avrebbero dovuto essere restituite e i cristiani avrebbero dovuto pagare con i propri fondi per ciò che volevano. I vescovi allora si presentarono da Simeone chiedendogli aiuto e questi si schierò dalla loro parte e perorò la loro causa con una lettera all'imperatore. (Vat. Sir. 160. 73v – 74r).

⁴⁴⁸ Vat. Sir. 160. 62v.

⁴⁴⁹ *Ibid*.

Teodoreto parlando della fama raggiunta da Simeone utilizza l'immagine di acqua che si spande da ogni parte per descrivere le folle che giungono presso la colonna:

«Così molti giungono da ogni parte: ogni strada è simile a un fiume ed è possibile vedere radunarsi in quella regione un mare di uomini che accoglieva da ogni parte i fiumi»⁴⁵⁰.

La *Vita* siriana racconta anche che la fama del santo si sparse in tutto il mondo⁴⁵¹ arrivando persino all'imperatore d'Occidente e al re d'Oriente, proprio grazie ai doni che il Signore gli aveva elargito e che evidenziavano, usando le parole di Bown, il suo essere un "amico di Dio"⁴⁵²: i miracoli, le visioni e le capacità taumaturgiche. Gli autori mettono in luce come queste capacità abbiano sostenuto l'attività pastorale del santo che si contraddistingue per aver operato molte conversioni, più di quante se ne possano scrivere:

«The gift of God is greater than can be told for what mortal's mouth could dare to tell or what writers could write or what wise mind could number or count how many benefits came to the whole world from God by the saint? How many afar off were brought near? How many lost were at his word turned from error to the knowledge of the truth? How many thousands and tens of thousands of strangers heard his word and became members of the family and harnessed themselves in the yoke of Christ? Who can count or reckon the thousands without number of wild people who, on seeing him and hearing him and his divine teaching, gladly surrendered themselves to Christ's religion and became worshippers and servants of the truth? »⁴⁵³

Inoltre, viene sottolineato che anche i grandi della terra riconobbero l'importanza di Simeone: re e governanti principiarono a inviargli lettere che gli venivano recapitate a mano da comandanti per chiedere il suo parere su come si dovessero comportare. In queste lettere il santo veniva chiamato "Abba, maestro dato da Dio" (*abā w-malphānā d-men alāhā etyehb*)⁴⁵⁴ ed elargiva istruzioni in ogni campo: come glorificare Dio, come giovare alla loro anima, come aiutare i poveri e come consolidare il loro governo⁴⁵⁵.

⁴⁵⁰ Thdt., *H. Rel.* 26,11; trad. Gallico 1995, p. 255.

⁴⁵¹ Anche secondo Teodoreto, che scrive: «Non solo vi accorrono quelli che abitano la nostra terra, ma anche ismaeliti, persiani e armeni, loro sudditi, iberici, omeriti, e altri di regioni ancora più interne. Giungono molti che abitano le ultime terre dell'Occidente: spagnoli, bretoni e galli che si trovano tra questi due popoli. Parlare dell'Italia è superfluo. Dicono, infatti, che egli nella grandissima Roma è così famoso che in tutti gli altri dei laboratori, in suo onore, sono attaccate alle colonne piccole immagini quasi che queste offrano una certa custodia e sicurezza.» (Thdt., *H. Rel.* 26,11; trad. Gallico 1995, p. 255).

⁴⁵² Brown 2001, pp.73-108.

⁴⁵³ Vat. Sir. 160. 63r; trad. Doran 1992, p. 175.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ *Ibid.*

Lo stilita aiuta in tutto l'umanità, pur restando sulla sua colonna egli si fa agente di Dio sulla terra; egli solo basta a sé e agli altri⁴⁵⁶. Proprio perché è solo, di quella stessa solitudine dell'Adamo dell'in principio, acquisisce la dignità e le prerogative che lo pongono sulla terra quale anticipazione della realtà edenica e dunque quale essere umano in grado di operare in modalità extra-ordinarie. Simeone intraprendendo la vita sulla colonna si allontana dal mondo, in maniera progressiva egli si avvicina sempre più a Dio aumentando l'altezza del suo supporto. In tal modo il santo si tiene lontano dalla terra, distante e diverso del secolo, ma, allo stesso tempo, la lontananza creata in questa peculiare maniera si configura quale spettacolarizzazione del *bios* ascetico: egli è solo sulla cima della colonna ad affrontare le prove impostegli dal suo stile di vita ma è al contempo sempre visibile da chi sta con i piedi ben saldi a terra. L'allontanamento che Simeone mette in atto non lo rende un estraneo slegato dalle vicende terrene ma lo pone in una particolare posizione dalla quale egli può venire in aiuto all'umanità tutta.

Stiliti e dendriti

Parlando di stilitismo non si può fare a meno di nominare un'altra pratica ascetica che si sviluppa in area siriana durante il periodo tardoantico: il dendritismo⁴⁵⁷. I dendriti, inserendosi nel solco della tradizione ascetica del tempo, ottemperano alle pratiche già viste tra stiliti e reclusi, come il digiuno, la veglia, la stasi e la preghiera, trovando la propria dimora tra le fronde degli alberi. Questi asceti silvestri condividono dunque con gli stiliti la costante esposizione agli elementi naturali non trovando alcuna protezione da venti, piogge e calure estive, come risulta evidente dall'encomio scritto da Manuele II Paleologo, imperatore bizantino (1350 – 1425), al dendrita Davide di Tessalonica (circa 450 - 540 d.C.):

«Like a statue made of lifeless material he sets his body upon a tree, exposing himself to the heat of the summer, to the bitterness of the cold, to violent rainstorms, to the pelting of hail, to freezing by snow, to numberless storms of evils»⁴⁵⁸.

I dendriti, al pari degli stiliti, intraprendono una modalità di vita che mira al recupero delle prerogative della perduta esistenza nell'Eden, e per far ciò “prendono ad esempio” gli alberi, gli eterni oranti ancora presenti in paradiso. L'albero dei dendriti rimanda tanto all'albero della

⁴⁵⁶ Vat. Sir. 62r: «it alone is sufficient both for insiders and outsiders» trad. Doran 1992, p. 174.

⁴⁵⁷ Sul tema, sia in forma più generale che concernenti episodi specifici, si vedano: Charalampidis 1995; Smith 2009; Arentzen 2019; Arentzen, Burrus e Peers 2021, pp. 107 – 162; Virenque 2022; Franco 2023, pp. 185 – 202.

⁴⁵⁸ Come riportato in: Arentzen, Burrus e Peers 2021, pp. 112 – 113.

vita risiedente nell'Eden, al quale si vuole ritornare, tanto al legno della croce mediante il quale ha avuto luogo il sacrificio di Cristo che ha permesso la redenzione degli esseri umani⁴⁵⁹.

Dendriti e stiliti sono stati accostati tra loro non soltanto da alcuni studi per le loro peculiari modalità ascetiche e i supporti sui quali essi vivevano⁴⁶⁰, ma anche a livello iconografico. Prendiamo ad esempio l'icona risalente al XV secolo e conservata nel museo del monastero di Vatopedi nei pressi del Monte Athos raffigurante, fianco a fianco, Simeone stilita e il dendrita Davide di Tessalonica (fig. 12). L'immagine ci mostra l'asceta di Telanisso circondato da un recinto in cima alla sua colonna, ritratta in marmo nero venato di bianco, e Davide posto fra i rami del suo mandorlo. I due compagni sono raffigurati all'apice di loro supporti, l'uno di legno e l'altro di pietra, come esseri ibridati con il proprio strumento di asceti: entrambi si mostrano tutt'uno con la verticalità.

In altre immagini possiamo ritrovare il solo Simeone rappresentato fuso insieme alla sua colonna come, ad esempio, un rilievo in basalto, datato tra V e VI secolo (fig. 13). Vi sono certo alcune possibili somiglianze tra stiliti e dendriti ma non riteniamo utile in questo luogo occuparcene, ci preme maggiormente porre in luce come Simeone e i suoi successori, contrariamente agli asceti silvestri, dimorino su supporti in pietra creati dall'uomo.

La colonna di Simeone

Simeone soggiornerà per trent'anni sulla colonna alta quaranta cubiti e costruita secondo le istruzioni ricevute direttamente da Dio tramite un sogno⁴⁶¹. Prima di questa il santo aveva trascorso sette anni su colonne di minor altezza⁴⁶², dopo aver ricevuto l'apparizione di un uomo splendido che gli aveva indicato di salire sulla pietra sulla quale vi era il turibolo⁴⁶³. Le dimore che l'asceta progressivamente sceglie per sé sono sempre composte da roccia e sono intese come un qualcosa di costruito. Tali colonne potrebbero ricordarci le colonne di fuoco che nel deserto indicano la strada da seguire agli Israeliti, come quelle che troviamo nelle miniature della *Topografia cristiana* di Cosma Indicopleuste (VI secolo). Come mostrato dal lavoro di

⁴⁵⁹ Edwards 2020, pp. 218: «Since, however the tree of knowledge proved fatal to those who ate from it, it is more commonly contrasted with the tree of life, or rather with the Cross which restored what our parents lost in Eden [...] the tree of Calvary will convey them to paradise as swiftly as the tree of knowledge caused the expulsion of Adam».

⁴⁶⁰ Ad esempio: Franco, 2023 pp. 185 – 202 e Arentzen, Burrus e Peers 2021, pp. 107 – 162.

⁴⁶¹ Vat. Sir 160. 68r – 69v.

⁴⁶² *Ivi*, 65v: «After this he stood on those smaller columns, seven years on the ones eleven and seventeen and twenty-two cubits high. He stood for thirty years on the column forty cubits high. » trad. Doran 1992, p. 178.

⁴⁶³ *Ivi*, 67r – 67v. Abbiamo già trattato questa vicenda a p. 51.

Berti e Cantone⁴⁶⁴, in tre miniature riguardanti le tappe a Merra, Elim e Refidim del popolo di Israele guidato da Mosè nel deserto è raffigurata la colonna di fuoco (στύλος πυρός) mandata da Dio a proteggere e indirizzare il loro cammino. Queste illustrazioni non mostrano delle lingue di fuoco ma ritraggono perfettamente delle colonne vere e proprie con base, fusto e capitello, sulla cui sommità si trova una fiamma di fuoco (figg. 14-16).

Sottolineiamo qui che Simeone, oltre ad aver preso dimora nel luogo in cui si brucia l'incenso, più volte nel testo viene detto "bruciare come il fuoco" (*nurā yāqed*) per lo zelo verso il suo Signore⁴⁶⁵; la dimensione pirica viene dunque associata al santo nella *Vita* siriana; con ciò non si intende certo affermare che la colonna di Simeone sia quella già presente nell'Esodo ma ci pare comunque un'interessante suggestione. Simeone, posto sopra la colonna, al pari del fuoco raffigurato nella *Topografia cristiana*, si fa protettore e guida donata da Dio agli uomini.

⁴⁶⁴ Berti e Cantone 2017; lo studio pone in luce l'influenza del maestro siriano di Cosma Indicopleuste, Mar Aba I (540–552), vescovo di Persia, sull'esegesi operata dall'autore e resa evidente dalle immagini che corredano il testo. Sul tema si veda inoltre: Berti 2017.

⁴⁶⁵ Vat. Sir. 160. 21v e 36r.

CONCLUSIONI

È stata indagata la rappresentazione di Simeone stilita il vecchio tramite lo studio della *Vita* siriana. Questa è il prodotto di uno specifico contesto che, come ha segnalato Boero⁴⁶⁶, utilizza la scrittura agiografica al fine di collaborare alla strutturazione di un culto locale di Simeone. In quest'ottica è stato quindi utile, se non essenziale, tentare di comprendere dalle pagine del manoscritto e dalla comparazione di queste con le altre Vite del santo i rapporti dello stilita con il mondo. Ciò è stato fatto non soltanto per precisare la figura di Simeone ma anche per avere un quadro della società che lo circondava. Se infatti, come crediamo, Peter Brown non sbagliava definendo la rilevanza della funzione patronale dell'*holy man* e del suo ruolo di primaria importanza nella società tardo antica, allora l'indagine sulla figura dello stilita può fornire utili coordinate per la comprensione della significazione dei rapporti sociali che coinvolgono e orientano il gruppo umano che orbita attorno alla colonna e, più in generale, del posto dell'uomo nel mondo.

Nei rapporti con gli altri esseri umani Simeone si fa presidio contro il disordine - che si tratti di calcoli renali⁴⁶⁷ o di una montagna che si sposta rischiando di schiacciare un villaggio⁴⁶⁸ - fornendo modalità condivise, e dunque efficaci, di operare il momento della crisi grazie alla cui risoluzione si produce un ordine che ripristina e talvolta crea *ex-novo* rapporti in grado di significare il reale, poiché come scriveva De Martino:

«il momento del rischio contro cui combattono il numinoso, il sacro, il magico-religioso, il simbolismo mitico-rituale: [...] nella vita magico-religiosa quel rischio sta come momento di una dinamica di ripresa e di reintegrazione»⁴⁶⁹.

I miracoli che Simeone compie mettono in luce il suo ruolo quale intermediario non solo tra cielo e terra ma anche tra gli uomini per i quali egli è baluardo della fede capace di muoverne e orientarne le vite.

Lo stilita si mostra al mondo tramite il proprio corpo: luogo in cui le pratiche ascetiche che egli mette in pratica e i loro effetti agiscono e sono manifesti agli occhi di tutti. Il corpo è quindi uno spazio metamorfico che sancisce le tappe del cammino ascetico: è proprio nella sopportazione delle sofferenze che si inscrivono in esso che si evidenzia l'eccezionalità del santo.

⁴⁶⁶Boero 2019.

⁴⁶⁷ Vat. Sir. 160. 58r - 58v.

⁴⁶⁸ *Ivi*, 55v - 56r.

⁴⁶⁹ De Martino 2002, p. 63.

Grazie ai rapporti con gli interlocutori di Simeone, siano essi i demoni contro i quali lotta o gli animali sui quali esercita il controllo, la soggettività del santo e il suo posto nel mondo vengono a precisarsi. Il confronto tra Simeone e le altre specie si declina in una dinamica di ricerca e recupero della dimensione escatologica dell'Adamo prelapsario, mettendo in evidenza questa peculiare caratteristica dell'ascetismo in terra siriana.

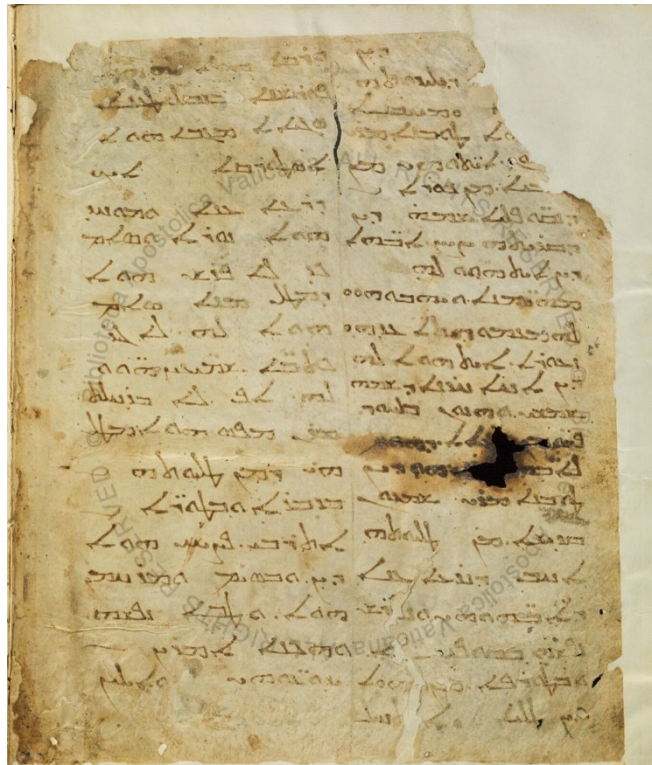
Il testo è portatore di una molteplicità di nuclei tematici che, se in futuro approfonditi mediante il confronto con gli altri manoscritti della *Vita* siriana e con le biografie degli stiliti successori di Simeone, potrebbero essere in grado di fornire una lente utile attraverso la quale guardare alla rappresentazione della santità nel mondo siriano del tempo e non solo.

			<i>favour, grace; metaph.</i> A compound of oil, dust, and water mixed with the relics of saints or with earth from holy places; this was used for anointing the sick, for anointing at betrothals, &c., by the East Syrians.	
<u>Quale</u> <u>corpo?</u>	ܩܘܪܘܢܐ	corpo	<i>a body, solid; a metal.</i>	<i>body; solid.</i>
	ܩܘܪܘܢܐ	arto	<i>a limb, member, part of the body.</i>	<i>limb, member.</i>
	ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ	vestito di corpo		
	ܩܘܪܘܢܐ	odore/profumo	<i>a smell, savour, odour, fragrance; pl. perfumes, spices, unguents.</i>	
	ܩܘܪܘܢܐ	dolce	<i>fragrant, sweet.</i>	<i>kind, pleasant; sweet, fragrant.</i>
	ܩܘܪܘܢܐ	putrido	<i>festering, putrefaction; matter.</i>	<i>putrefaction; festering; pus.</i>
	ܩܘܪܘܢܐ	puzza	<i>Stink, rankness, sewage; snivel, mucus; foulness, filthiness.</i>	
	ܩܘܪܘܢܐ	corpo	<i>the body, the flesh; a carcase.</i>	
	ܩܘܪܘܢܐ	vestire	<i>To put on armour or apparel, to clothe</i>	<i>Ia to put on; to take on,</i>

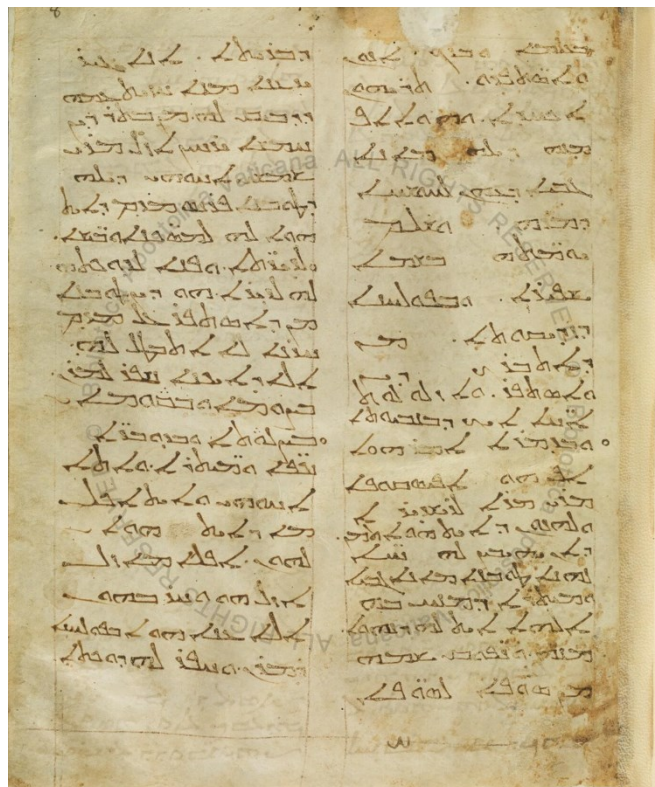
			<i>oneself, endure, don;</i> <i>metaph. to take, to</i> <i>assume, take</i> <i>possession of.</i>	<i>assume; Ip to</i> <i>clothe</i> <i>oneself, to be</i> <i>clothed; IIIa</i> <i>to clothe.</i>
<u>Simeone e</u> <u>altre specie</u>	ⲁⲗⲗⲁⲗⲁ	atleta	ἄθλητή , <i>an athlete,</i> <i>warrior, champion,</i> esp. used of those who strive for God and the truth. ⲛⲉⲧⲉⲣⲁⲗⲗⲁⲗⲁ <i>victorious</i> <i>athletes=martyrs.</i>	<i>athlete,</i> <i>champion.</i>
	ⲛⲉⲧⲉⲣⲁⲗⲗⲁ	guerriero	a) <i>walike, brave;</i> <i>pugnacious,</i> <i>contentious. b) a man</i> <i>of war, warrior.</i>	<i>warrior;</i> <i>pugnacious,</i> <i>warlike.</i>
	ⲕⲣⲓⲛⲁ	corona	a) <i>a crown, garland,</i> <i>chaplet.</i>	<i>crown,</i> <i>garland; rim;</i> <i>circle (of</i> <i>people).</i>
	ⲕⲣⲓⲛⲁⲕⲁ	nemico	<i>enemy, adversary,</i> <i>especially the devil.</i>	<i>enemy.</i>
<u>Essere un</u> <u>albero</u>	ⲛⲉⲧⲉⲣⲁ	compagno	<i>a companion,</i> <i>comrade, fellow, an</i> <i>intimate friend,</i> <i>neighbour; another,</i> <i>the other; equal to,</i> <i>like.</i>	<i>companion,</i> <i>friend; mate.</i>
	ⲕⲣⲓⲛⲁ	da solo	<i>only, alone.</i>	<i>alone, only.</i>
	ⲛⲉⲧⲉⲣⲁⲗⲗⲁ	solitudine	<i>solitude; union, unity.</i>	<i>union, unity;</i> <i>solitude.</i>

كسب	coprire	<i>To cover, veil, conceal, keep secret.</i>	<i>Ia to cover, conceal; Ila to cover, hide; to clothe, wrap up; Iip.</i>
معلم	maestro	<i>apt to teach, learned, a teacher, master, schoolmaster, doctor; given as a title to many of the Fathers.</i>	<i>teacher, doctor, instructor.</i>
يأخذ النار	Bruciare come il fuoco	<i>to be burnt up, set on fire, to catch fire.</i>	<i>to catch fire, to be burnt up; to be inflamed, to burn; Ip to be on fire, to burn.</i>

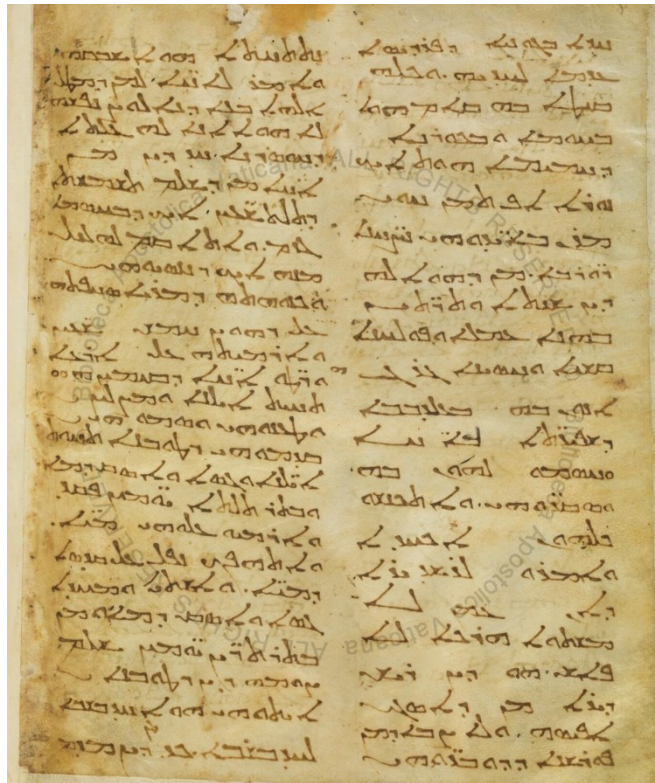
TAVOLE



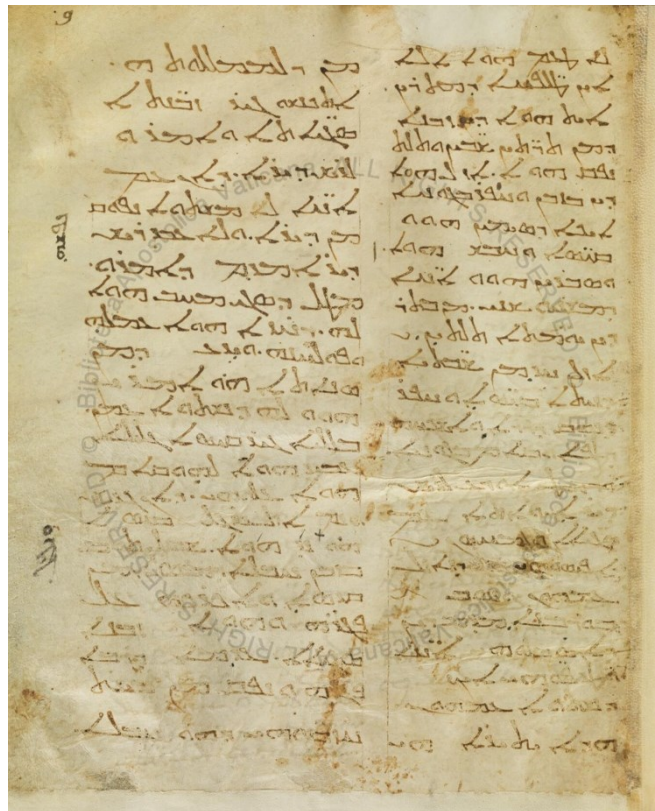
1. Vaticanus Syriacus 160, fol. 1v. © Biblioteca Apostolica Vaticana.



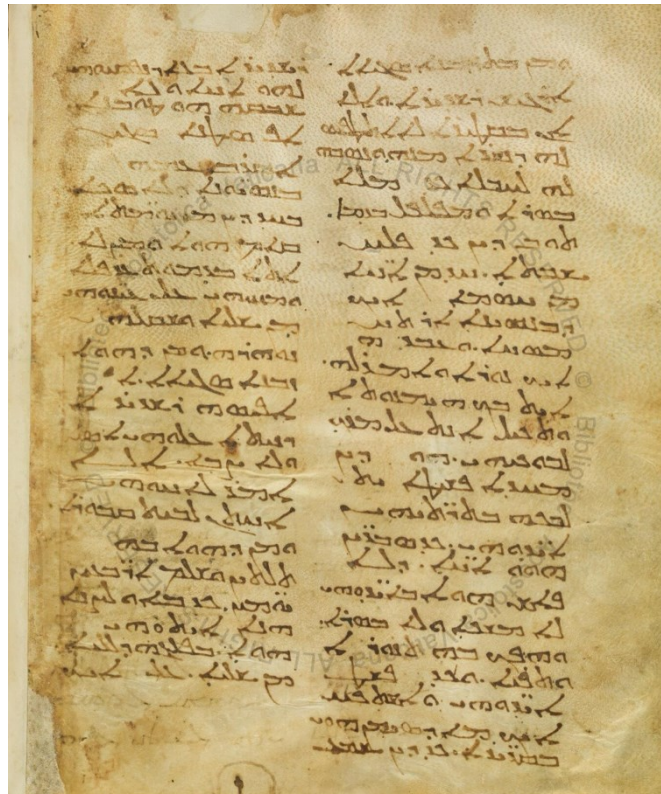
2. Vaticanus Syriacus 160, fol. 8r. © Biblioteca Apostolica Vaticana.



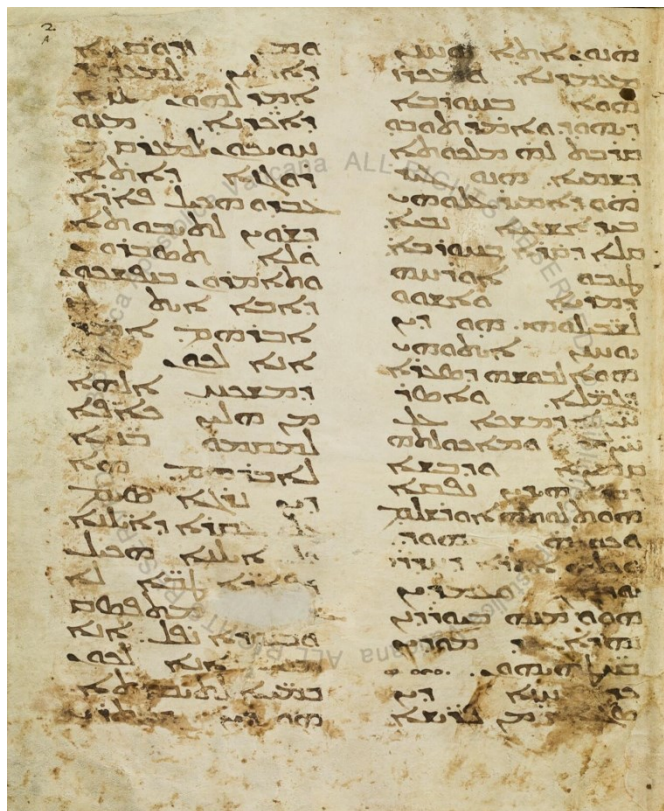
3. Vaticanus Syriacus 160, fol. 8v. © Biblioteca Apostolica Vaticana.



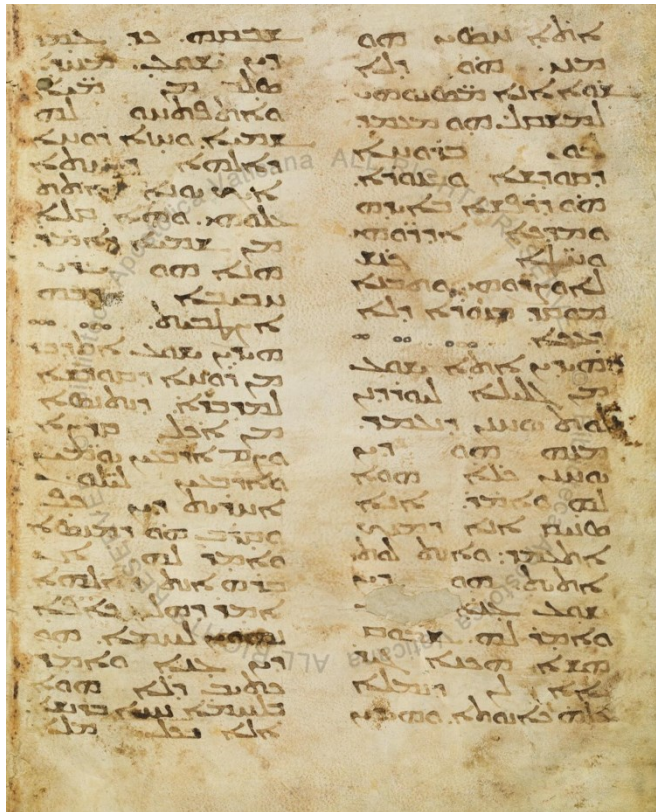
4. Vaticanus Syriacus 160, fol. 9r. © Biblioteca Apostolica Vaticana.



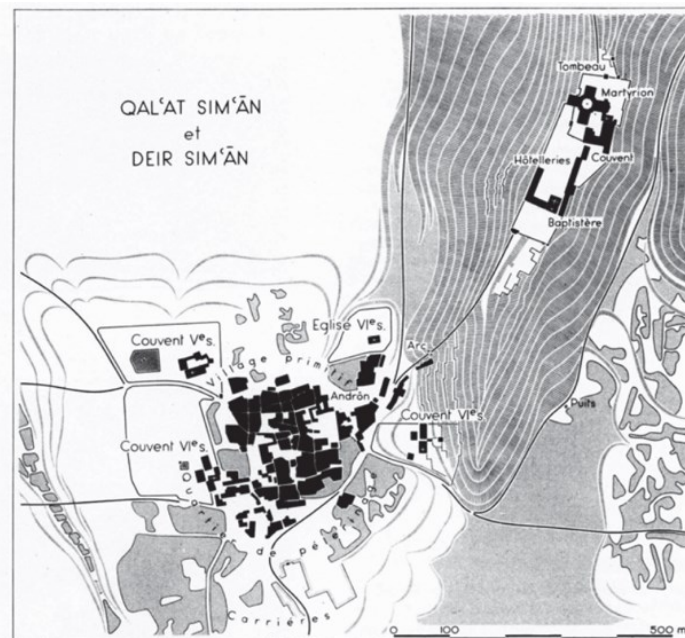
5. Vaticanus Syriacus 160, fol. 9v. © Biblioteca Apostolica Vaticana.



6. Vaticanus Syriacus 160, fol. 2r. © Biblioteca Apostolica Vaticana.



7. Vaticanus Syriacus 160, fol. 2v. © Biblioteca Apostolica Vaticana.



8. Telanisso (Deir Sim'an) e Qual'at Sim'an (Tchalenko 1953, vol. 2, cxxxii).



9. Il monastero di san Simeone stilita, fine IV secolo (Castellana 2011, p. 88).



10. Basilica di san Simeone stilita, fine IV secolo, particolare del pilastro (Franco 2023, p. IX).



11. Entrata sud, basilica di Qal'at Sem'an, (Hunter-Crawly 2020, p. 279).



12. Icona di Simeone stilita e Davide di Tessalonica, XV sec., monastero di Vatopedi, Monte Athos, Grecia, (Arentzen, Burrus e Peers 2021, p. 110).



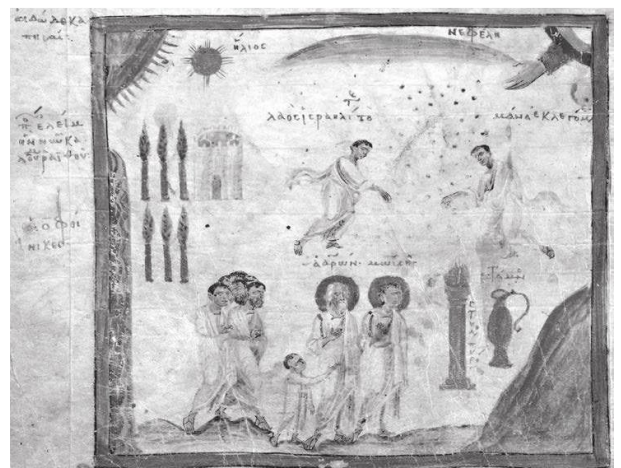
13. Rilievo in basalto di Simeone Stilita il Vecchio, Siria. V-VI sec. d.C., collezione di scultura e Museo d'Arte Bizantina, Musei Nazionali di Berlino, (Hunter – Crawley 2020, p. 272).



14. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. IX.28, Cosma Indicopleuste, *Topografia Cristiana*, f. 103r, Israeliti a Merra (Berti e Cantone 2017, p. 246).



15. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. IX. Cosma Indicopleuste, *Topografia Cristiana*, f. 104r, Il miracolo delle quaglie e il colpo della roccia (Berti e C 2017, p. 247).



16. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. IX.28, Cosma Indicopleuste, *Topografia Cristiana*, f. 103v, il miracolo della manna (Berti e Cantone 2017, p. 246).

BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni collane

CSCO: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium

GCS: Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte

SC: Sources Chr tiennes

*Fonti citate*⁴⁷⁰

Antonio, Vita di Simeone Stilita (Ant., Vit. Sim. Sty.): trad. Doran R., *The Lives of Simeon Stylites*, Kalamazoo, 1992, pp. 87 - 100; Leitzmann H., Hilgenfeld H. e Leitzmann J., *Das Leben des Heiligen Simeon Stylites*, Leipzig. 1908.

Atanasio di Alessandria, Vita di Antonio: trad. Cremaschi L., *Atanasio di Alessandria, Vita di Antonio*, Milano, 1995.

Efrem il Siro, Inni sul paradiso: trad. e ed. De Francesco I., *Efrem il Siro, Inni sul paradiso*, Milano, 2006.

Fisiologo: trad. Zambon F., *Il Fisiologo*, Milano, 1982.

Isacco di Ninive, Discorsi ascetici: Wensinck A. J., *Mystic treatises by Isaac of Nineveh*. Amsterdam, 1923.

Odi di Salomone: trad. Bettiolo P., *Adamo in Eden. Il difficile discernimento della vita perfetta*, in *Annali di storia dell'esegesi*, 3/2 (1996), p 511.; ed. Franzmann M., *The Odes of Salomon – An Analysis of the Poetical Structure and Form*, Friburg-Göttingen, 1991.

Rabbula, Corpus: ed. e trad. Phenix R. R. e Horn C. B., *The Rabbula Corpus*, Atlanta, 2017.

⁴⁷⁰ I testi citati frequentemente nel presente elaborato, ossia la *Vita di Simeone Stilita* di Antonio, la *Historia Religiosa* di Teodoro di Cirro e la *Vita siriana di Simeone stilita*, sono stati indicati mediante abbreviazioni mentre, per quanto riguarda le altre fonti utilizzate, si   optato per segnalare per esteso il titolo dell'opera e l'autore direttamente nelle note. Segnaliamo inoltre che la bibliografia riporta esclusivamente le traduzioni e le edizioni critiche utilizzate per la redazione dell'elaborato.

Teodoreto di Cirro, Graecarum Affectionum Curatio: Canivet P., *Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques*, (SC 57.1, 57.2) Paris, Cerf, 1958.

Teodoreto di Cirro, Storia Ecclesiastica: trad. Gallico A., *Teodoreto di Cirro, Storia Ecclesiastica*, Roma, 2000, ed. L. Parmantier, *Theodoretus Cyri, Historia Ecclesiastica*, (GCS 19), Akademie Verlag, Leipzig, 1911.

Teodoreto di Cirro, Historia Religiosa (Thdt. H, Rel.): trad. Gallico A., *Teodoreto di Cirro, Storia dei monaci Siri*, Roma, 1995; ed. e trad. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie. Historia Philotea*, 2 voll., (SC 234, 257), Cerf, Paris 1977 – 1979.

Teodoro di Mopsuestia, Commentario ai salmi: ed. e trad. Hill R. C., *Theodore of Mopsuestia: commentary on Psalms 1 – 8*, Leiden, 2006.

Vita di Daniele stilita: Vita antiquior, ed. Delehaye H., *Les Saints Stylites*, Bruxelles, 1923; trad. Festugière A. J., *Les Moines d'Orient. II. Les moines de la région de Constantinople*, Paris, 1961, pp. 82 – 171; trad. e ed. Dawens E. e Baynes H., *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon, and St. Jhon, the Almsgiver*, Oxford, 1948, pp. 1 – 84.

Vita di Simeone stilita il giovane: Van der Ven P., *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite li Jeune (521-592), I: Introduction et text grec*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1962; Id. *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite li Jeune (521-592)*, II cit.

Vita siriaca di Simeone stilita: Vaticanus Syriacus 160, fols. 1v-79v (Vat. Sir. 160); ed. e trad. Assemani S. E., *Acta sanctorum martyrum Orientalium et Occidentalium in duas partes distributa, adcedunt Acta S. Simeonis Stylitae*, vol. 2, Rome, 1748; trad. Doran R., *The Lives of Simeon Stylites*, Kalamazoo, 1992, pp. 103 – 198.

Studi

ABOUZAYD S., *Ihidayutha. A study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.*, Oxford, 1991.

ALVAR NUÑO A., ALVAR EZQUERRA J., WOOLF G., *SENSORIVM: The Senses in Roman Polytheism*, Leiden, 2021.

ANDERSON G., *Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden*, in *The Harvard Theological Review*, Vol. 82, No. 2. (1989), pp. 121-148.

ARCARI L., *Il corpo "eccedente" del visionario e la sua neutralizzazione polemica tra mondo ellenistico-romano e cristianesimo antico*, in *Quaderni di civiltà e religioni*, V (2018), pp. 123-142.

ARENTZEN T., *Arboreal Lives: Saints among the Trees in Byzantium and Beyond*, in *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies*, 5 (2019), pp. 113 – 136.

ARENTZEN T., BURRUS V., PEERS G., *Byzantine Tree Life. Christianity and the Arboreal Imagination*, Cham, 2021.

ASHBROOK HARVEY S., *The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder*, in *Vigiliae Christianae*, Vol. 42, No. 4 (1988), pp. 376-394.

ASHBROOK HARVEY S., *The Stylite's Liturgy: Ritual and Religious Identity in Late Antiquity*, in *Journal of Early Christian Studies*, 6 (1998), pp. 523-539.

ASHBROOK HARVEY S., *Olfactory Knowing: Signs of Smell in the Vitae of Simeon Stylites*, in REININK G.J. e KLUGKIST A.C., *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Leuven, 1999, pp. 23 – 34.

ASHBROOK HARVEY S., *The Senses in Religion: Piety, Critique, Competition*, in TONER J., *A Cultural History of the Senses in Antiquity*, Londra, 2014, pp. 91–114.

ASSEMANI S. E., ed. e trad., *Acta sanctorum martyrum Orientalium et Occidentalium in duas partes distributa, adcedunt Acta S. Simeonis Stylitae*, vol. 2, Roma, 1748.

BEDJAN P., ed., *Acta martyrum et sanctorum*, vol. 4, Parigi, 1890-97.

BERTI V., *Il monachesimo siriano*, in FILORAMO G., *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, 2010, pp. 139-192.

BERTI V., *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps. Approches d'anthropologie chrétienne de la mort dans l'Église syro-orientale*, Friburgo, 2015.

BERTI V., CANTONE V., *New light on the sources of the illuminations of the Christian Topography of Kosmas Indikopleustes*, in *Vestnik of Saint Petersburg University. History*, vol. 62 (2017), pp. 244–254.

BERTI V., *Mar Aba the Great on Exodus: Fragments from the Commentary of Isho 'dad of Merv and the Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, in *Cristianesimo nella storia*, 38 (2017), pp. 27 – 50.

BERTI V., *La cetra silente, l'utero vuoto: il corpo senza vita e la vita fuori dal corpo nella Siria cristiana, tra natura e sovrannatura (II-IX secolo)*, in *Quaderni di civiltà e religioni*, V (2018), pp. 361-384.

BETTIOLO P., *Adamo in Eden. Il difficile discernimento della vita perfetta*, in *Annali di storia dell'esegesi*, 3/2 (1996), pp. 509-527.

BETTIOLO P., *Adamo in Eden e la liturgia celeste: stili ecclesiali nella Siria del VI secolo tra Afraate e il Liber graduum*, in *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, Padova, 1999, pp. 274-305.

BINGGELI A., *Les collections de Vies de Saints dans les manuscrits syriaques*, in BINGELLI A. (ed.), *L'hagiographie syriaque, Études syriaques*, 9 (2012), pp. 49 - 75.

BOERO D., *The Context of Production of the Vatican Manuscript of the Syriac Life of Symeon the Stylite*, in *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 18.2 (2015), pp. 319-359.

BOERO D., *Making a Manuscript, Making a Cult Scribal Production of the Syriac Life of Symeon the Stylite in Late Antiquity*, in *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 73 (2019), pp. 25-67.

BOESH GAJANO S., *Il Demonio e i suoi complici*, in PRICOCO S., *Il Demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Messina, 1995, pp. 237 – 263.

BRAKKE D., *Ethiopian Demons: Male Sexuality, the Black-Skinned Other, and the Monastic Self*, in *Journal of the History of Sexuality*, vol. 10, no. 3/4 (2001), pp. 501-535.

BRAKKE D., *The Lady Appears: Materializations of “Woman” in Early Monastic Literature*, in MARTIN D. B. e COX-MILLER P. (ed.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism, and Historiography*, Durham e Londra, 2005, pp. 25 – 39.

BRAKKE D., *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge – London, 2006.

BROCK S. P., *Early Syrian Asceticism*, in *Numen*, 20 (1973), pp. 1-19.

BROCK S. P., *Le monachisme syriaque: Histoire et Spiritualité*, in *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église II-début VII siècle*, Antélias, 1988, pp. 21-31.

BROCK S. P., *Animals and Humans: Some Perspectives from an Eastern Christian Tradition*, in *Journal of Animal Ethics*, Vol. 6, No. 1 (2016), pp. 1-9.

BROWN P., *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in *The Journal of Roman Studies*, vol. 61 (1971), pp. 80-101.

BROMW P., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, 1983.

BROWN P., *Genesi della tarda antichità*, Torino, 2001.

BYRON G. L., *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*, Londra e New York, 2002.

CALLOT O. e GATIER P. L., *Les stylites de l'Antiochène*, in *Topoi. Orient-Occident*, Suppl. 5 (2004), pp. 573-596.

CANIVET P., *Le monachisme syrien. Selon Théodoret de Cyr*, Parigi, 1977.

CANIVET P., *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques I*, Paris, Cerf, 1958 (SC).

CARNEVALE L., *Giobbe dall'antichità al Medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Bari, 2010.

CARNEVALE L., *Il corpo e i santuari: percorsi giobbici*, in CARNEVALE L. e CREMONESI C., *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*, Padova, 2014, pp. 187-208.

CASEAU B., *Parfum et guérison dans le christianisme ancien et byzantin: des huiles parfumées des médecins au Myron des saints byzantins*, in BOUDON-MILLOT V. e POUDERON B., *Les Pères de l'église face à la science médicale de leur temps*, Parigi, 2005, pp. 141-191.

CASEAU B., *Syméon Stylite l'Ancien entre puanteur et parfum*, in *Revue des études byzantines*, 63 (2005), pp. 71- 96.

CASTELLANA P., *Eremiti e cenobiti siriani tra storia e geografia*, Milano, 2011.

CHARALAMPIDIS C., *The Dendrites in Pre-Christian and Christian Historical-Literary Tradition and Iconography*, Roma, 1995.

CLARK E., *Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the "Linguistic Turn"*, in *Journal of Early Christian Studies*, 2 (1998), pp. 413 -430.

CLARK G., *Bodies and Blood. Late Antique debate on martyrdom, virginity and resurrection*, in MONSTERRAT D. (ed.), *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the human Body in antiquity*, Londra - New York, 1998, pp. 99-115.

COPPO P., *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Torino, 2003.

COX-MILLER P., *Is There a Harlot in This Text? Hagiography and the Grotesque*, in MARTIN D. B. e COX-MILLER P. (ed.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism, and Historiography*, Durham e Londra, 2005, pp. 87 – 102.

COX-MILLER P., *The Corporeal Imagination. Signifying the Holly in Late Ancient Christianity*, Philadelphia, 2009.

COX-MILLER P., *In the Eye of the Animal. Zoological Imagination in Ancient Christianity*, Philadelphia, 2018.

CREMONESI C., *Il corpo mitico dell'eroe. Eroi e santi nella rappresentazione di un cristiano d'Oriente*, in *Kernos*, vol. 18 (2005), pp. 407-420.

CREMONESI C., *L'ultimo theama di un "eroe cristiano": il corpo esposto di Daniele lo stilita*, in COPPOLA A. (ed.), *Eroi, eroismi, eroizzazioni dalla Grecia antica a Padova e Venezia*, Padova, 2007, pp. 219-232.

CREMONESI C., *La Siria "selvaggia": la performance ascetica degli stiliti tra psicologia della "razza" e "pillar religion"*, in BONNET C., PIRENNE-DELFORGE V. e PRAET D., *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906–2006). Bilan historique et historiographique, Colloque de Rome, 16–18 Novembre 2006*, Brussel, 2009, pp. 401-412.

CREMONESI C., *The Meaning of Illness: Metamorphoses of Wounds from Symeon the Elder to Symeon the Younger*, in JULLIEN F. e PIERRE M.J., *Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences. Hommage à Antoine Guillaumont, (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses 148)*, Turnhout, 2011, pp. 239-252.

CREMONESI C., *From Philoctetes to Symeon: comparing in order to distinguish*, in ALCIATI R., *Norm and Exercise. Christian asceticism between late antiquity and early middle ages*, Stuttgart, 2018, pp. 149-163.

CREMONESI C., *Riparare il disordine: devianze alimentari tra cura e prassi ascetica*, in *Quaderni di civiltà e religioni*, V (2018), pp. 143-161.

CREMONESI C., *Sul confine: corpi (in)disciplinati e performance ascetica tra lotta, thauma e resilienza. Il caso della Vita di Daniele Stilita*, in *Vetera Christianorum*, Bari, 58 (2021), pp. 55-68.

CREMONESI C., *Note storico-religiose sulla polemica contro i miti nella Graecarum affectionum curatio di Teodoreto di Cirro*, in *Vetera Christianorum*, Bari, 59 (2022), pp. 89-106.

CREMONESI C., *Prendersi cura dei mondi: storie di asceti, di leoni e d'altri animali. Itinerari tardo-antichi*, in CAMPIONE A., CARNEVALE L. e LAGHEZZA A., *Negoziare la crisi. I santuari come luoghi di resilienza*, Bari, 2022, pp. 53 – 63.

DEBIÉ M., *Place et image d'Antioche chez les historiens syro-occidentaux*, in *Topoi. Orient-Occident*, Suppl. 5 (2004), pp. 155-170.

DEBIÉ M., « *Marcher dans leurs traces* »: *les discours de l'hagiographie et de l'histoire*, in BINGELLI A. (ed.), *L'hagiographie syriaque, Études syriaques*, 9 (2012), pp. 9-48.

DEHANDSCHUTTER B., *Demons among the Messalians*, in VOS N. e OTTEN W. (ed.) *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*, Leiden-Boston, 2011, pp.183-191.

DELEHAYE H., *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923.

DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, 2002.

DE MARTINO E., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, 2015.

DORAN R., *The Lives of Symeon Stylites*, Kalamazoo, 1992.

EDWARDS M., *The Tree of Life in Early Christian Literature*, in ESTES D. (ed.), *The Tree of Life*, Leiden – Boston, 2020, pp. 217 – 235.

ELM E., *Hilarion and the Bactrian Camel. Demons and Genre in Jerome's Life of Hilarion*, in ELM E. e HARTMANN N. (ed.), *Demons in Late Antiquity. Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*, Berlino – Boston, 2019, pp. 119 – 133.

ESCOLAN P., *Monachisme et église. Le monachisme syrien du IV au VII siècle: un monachisme charismatique*, Parigi, 1999.

FAUCHON C., *Les formes de vie ascétique et monastique en milieu syriaque, V-VII siècle*, in JULLIEN F. (ed.), *Le monachisme syriaque, Études syriaques 7* (2010), Paris, p. 37-63.

FRANCO. L., *Al di sopra del mondo. Vite di santi stiliti*, Torino, 2023.

JULLIEN F., *Le monachisme syriaque, Études syriaques, 7* (2010), Paris, pp. 37-63.

GALLICO A., introduzione a *Storia dei monaci siri*, Roma, 1995, pp. 5-59.

GARITTE G., trad., *Vies georgiennes de S. Symeon Stylite l'Ancien et de S. Ephrem*, vol. 2, CSCO 172, Iber. 8, Louvain, 1957.

GILLI G. A., *What are renouncers renouncing? Asceticism and body map*, in ALCIATI R., *Norm and Exercise. Christian asceticism between late antiquity and early middle ages*, Stuttgart, 2018, pp. 27-52.

GOREA M., *Entre les croyances dans les démons des maladies et la médecine: le corps dans la tourmente*, in *Quaderni di civiltà e religioni*, V (2018), pp. 221-238.

GOUREVITCH D., *Le vie della conoscenza: la medicina nel mondo romano*, in GRMEK M., *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. 1 Antichità e Medioevo, Roma-Bari, 1993, pp. 121-165.

GOUREVITCH D., *I giovani pazienti di Galeno. Per una patocenosi dell'impero romano*, Roma-Bari, 2001.

GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, voll. II/I, La ricezione del concilio di Calcedonia (451 -518)*, Brescia, 1996.

GRMEK M., *Il concetto di malattia*, in GRMEK M., *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. 1 Antichità e Medioevo, Roma-Bari, 1993, pp. 323-347.

HARTMANN N., *On Demons in Early Martyrology*, in ELM E. e HARTMANN N. (ed.), *Demons in Late Antiquity. Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*, Berlino – Boston, 2019, pp. 61 – 80.

HUNTER-CRAWLEY H., *Divinity refracted: extended agency and the cult of Symeon Stylites the Elder*, in GASPARINI V., PATZELT M., RAJA R., RIEGER A. K., RÜPKE J. e URCIUOLI E. R. (ed.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World*, Berlino/Boston, 2020, pp. 261 – 286.

JOUANNA J., *La nascita dell'arte medica occidentale*, in GRMEK M., *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. 1 Antichità e Medioevo, Roma-Bari, 1993, pp. 3-72.

LANÇON B., *Attention au malade et téléologie de la maladie: le «nosomonde» chrétien de l'Antiquité tardive (IV-VI siècles)*, in BOUDON-MILLOT V. e POUDERON B., *Les Pères de l'église face à la science médicale de leur temps*, Parigi, 2005, pp. 217-230.

LANE FOX R., *The Life of Daniel*, in EDWARDS M. J. e SWAIN S. (ed.), *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford, 1997, pp. 175 – 225.

LEITZMANN H., HILGENFELD H. e LEITZMANN J., *Das Leben des Heiligen Simeon Stylites*, Leipzig, 1908.

LENT F., *The Life of St. Simeon Stylites: A Translation of the Syriac Text in Bedjan's Acta Martyrum et Sanctorum, Vol. IV*, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 35 (1915), pp. 103-198.

LEYERLE B., *Monks and Other Animals*, in MARTIN D. B. e COX-MILLER P. (ed.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism, and Historiography*, Durham e Londra, 2005, pp. 150 – 171.

LUNN-ROCKLIFFE S., *Demonic Speech in Hagiography and Hymnography*, in ELM E. e HARTMANN N. (ed.), *Demons in Late Antiquity. Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*, Berlino – Boston, 2019, pp. 151 – 166.

MASSENZIO M., *Les mains savantes*, in *Quaderni di civiltà e religioni*, V (2018), pp. 23-35.

MAYER W. e ALLEN P., *The Churches of Syrian Antioch (300 – 638 CE)*, *Late Antiquity History and Religion* 1, Leuven, 2012.

MCVAUGH M., *Strategie terapeutiche: la chirurgia*, in GRMEK M., *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. 1 Antichità e Medioevo, Roma-Bari, 1993, pp. 371-398.

MELLO M., *Atleta di Cristo. Le metafore agonistiche in san Paolo*, Napoli, 2011.

MONACI CASTAGNO A., *La demonologia cristiana fra secondo e terzo secolo*, in PRICOCO S., *Il Demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Messina, 1995, pp. 111 – 150.

NATHAN T., *Manifesto per una psicopatologia scientifica*, in NATHAN T. e STENGERS I., *Medici e stregoni*, Torino, 2017.

NUTTON V., *Ancient Medicine*, London; New York, 2004.

OSCOLATI R., *Potenza e impotenza di Satana*, in PRICOCO S., *Il Demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Messina, 1995, pp. 27 – 51.

RENGER A.B., STELLMACHER A., *The making of the stylite in the interplay of text, image and performance: on the exercise of Saint Simeon*, in ALCIATI R. (ed.), *Norm and Exercise. Christian asceticism between late antiquity and early middle ages*, Stuttgart, 2018, pp. 165.186.

ROSENBERGER V., *Divine diets: food and drink of early monks*, in ALCIATI R. (ed.), *Norm and Exercise. Christian asceticism between late antiquity and early middle ages*, Stuttgart, 2018, pp. 127-137.

RUANI F., *Cave canem! Notes sur le rejet du salut des animaux chez quelques auteurs syriaques*, in CUTINO M.; IRIBARREN I.; VINEL F. (ed.), *La restauration de la creation. Quelle place pour les animaux?*, Actes du colloque de l'ercam tenu à Strasbourg du 12 au 14 mars 2015, Leiden-Boston, 2018, pp. 183-212.

SMITH K., *Dendrites and Other Standers in the History of the Exploits of Bishop Paul of Qanetos and Priest John of Edessa*, in *Journal of Syriac Studies* 12/1 (2009), p. 117 - 134.

SOTRES P. G., *Le regole della salute*, in GRMEK M., *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. 1 Antichità e Medioevo, Roma-Bari, 1993, pp. 399-438.

STEWART C., *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton Modern Greek Studies (Princeton, 1991), pp. 170-71.

STROHMAIER G., *La ricezione e la tradizione: la medicina nel mondo bizantino e arabo*, in GRMEK M., *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. 1 Antichità e Medioevo, Roma-Bari, 1993, pp. 167-215.

TEJA R., *Il Demonio dell'omosessualità nel monachesimo egiziano*, in PRICOCO S., *Il Demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Messina, 1995, pp. 187 – 206.

TOUWAIDE A., *Strategie terapeutiche: i farmaci*, in GRMEK M., *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. 1 Antichità e Medioevo, Roma-Bari, 1993, pp. 349-369.

VALANTASIS R., *Demons and the Perfecting of the Monk's Body: Monastic Anthropology, Daemonology and Asceticism*, in *Semeia*, 58/2 (1992), pp. 47-79.

VALANTASIS R., *Constructions of Power in Asceticism*, in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 63, No. 4 (1995), pp. 775-821.

VANNIER M. A., *L'immagine del cristiano medico presso i Padri*, in BOUDON-MILLOT V. e POUDERON B., *Les Pères de l'église face à la science médicale de leur temps*, Parigi, 2005, pp. 525-534.

VAUCHEZ A., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, Bologna, 2000.

VEGETTI M., *Tra il sapere e la pratica: la medicina ellenistica*, in GRMEK M., *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. 1 Antichità e Medioevo, Roma-Bari, 1993, pp. 73-120.

VIRENQUE N., *Dendrites and Preachers Trees: A Literary and Iconographic Study of Mnemonic Images*, in LAMSECHI G. e TRÎNCA B. (eds.), *Spiritual Vegetation. Vegetal Nature in Religious Contexts Across Medieval and Early Modern Europe*, Göttingen 2022, pp. 27 - 47.

VÖÖBUS A., *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Louvain, 1958.

VÖÖBUS A., *Discovery of New Manuscript Sources for the Biography of Simeon the Stylite*, in *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey*, ed. VAN ROMPAY L., MUNITIZ J. A. e LAGA C., Louvain, 1985, pp. 479-484.

VOS N., *Demons Without and Within: The Representation of Demons, the Saint, and the Soul in Early Christian Lives, Letters and Sayings*, in VOS N. e OTTEN W. (ed.) *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*, Leiden-Boston, 2011, pp.159-182.

WISNIEWSKI R., *Demons in Early Latin Hagiography*, in ELM E. e HARTMANN N. (ed.),

Demons in Late Antiquity. Their Perception and Transformation in Different Literary Genres,
Berlino – Boston, 2019, pp. 95 – 117.

ZAMBON F., introduzione a *Il Fisiologo*, Milano, 1982

*Sitografia*⁴⁷¹

BROCK S. P., Syriac Hagiography, in *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, 2011, <<https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315612799.ch8>>.

GIGNOUX P., *Medioevo: la scienza siriana. Medicina e farmacologia*, in *Storia della Scienza*, 2001, <https://www.treccani.it/enciclopedia/medioevo-la-scienza-siriaca-medicina-e-farmacologia_%28Storia-della-Scienza%29/>.

KITCHEN R., *Iḥidāyā*, in *Iḥidāyā*, Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz and Lucas Van Rompay (ed.). online ed. Beth Mardutho, 2018 <<https://gedsh.bethmardutho.org/Ihidaya>>.

⁴⁷¹ Tutti i siti internet sono stati visitati per l'ultima volta in data 26/10/2023.