Anno XI Numero XXI Giugno 2014

2003-2014 - CSBM
Rivista online registrata, codice ISSN 2240-5240

Indice articoli:

1. **“DUCEQUE ET ADIUTORE DEO, SPIRITU VERITATIS” LA RICERCA DELLA VERITÀ, L’ AIUTO DIVINO: ALCUNE NOTE SULLA VITA IGNATII (BHG 817) DI NICETA DAVID PAFLAGONE** *Mauro Mormino*
2. **LA CHIRURGIA A BISANZIO** *Alessio Cittadini, Lucia Braccini*
3. ***ROMAIOI, MIXOBARBAROI, BARBAROI*: PROBLÈMES IDENTITAIRES DANS L'EMPIRE BYZANTIN À L'ÉPOQUE MÉDIOBYZANTINE** *Vincent Tremblay*
4. **LES REVES DANS LA PEINTURE DE L’EPOQUE DES PALEOLOGUES : EXPRESSION ET INTERPRETATION** *Alexandra Karagianni*
5. **ΟΙ ΑΓΙΟΙ ΠΕΝΤΕ ΜΑΡΤΥΡΕΣ ΑΠΟ ΤΗ ΣΕΒΑΣΤΕΙΑ. ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΣΕ ΜΝΗΜΕΙΑ ΤΟΥ ΕΛΛΑΔΙΚΟΥ ΧΩΡΟΥ**. *Γεωργία Παπαγιαννίδου*
6. **UNA VECCHIA IPOTESI DA RIVALUTARE CIRCA IL PASSAGGIO DELLA SINDONE DA GERUSALEMME A LIREY? LA PISTA DI SMIRNE** *Roberto Romano*

Indice recensioni:

1. **W. E. Kaegi, *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003,** *Nicola Bergamo*
2. **B. Szabó János, *Háborúban Bizánccal. Magyarország és a Balkán a 11-12 században*, Corvina Kiadó Budapest 2013** *Artur Lakatos*
3. **Bei Jing Da Xue Li Shi Xue Xi Shi Jie Gu Dai Shi J (ed.), *Europe and China: Studies on Feudal Society*, Social Science Academic Press, Beijing 2013 (*Section of World Ancient History of Department of History, Peking University*)** *Like-Zhang*
4. **T. Braccini, *Prima di Dracula. Archeologia del vampiro*, Il Mulino, Bologna 2011**, *Daniele Tinterri*

-

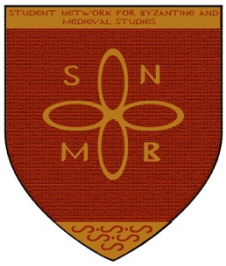
In collaborazione con:

Oxford University Byzantine Society (University of Oxford)

Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia

Association dés étudiants du monde byzantin

Student Network for Byzantine and Medieval Study (University of Cyprus)



Redazione: *Nicola Bergamo* (Direttore), *Mirko Rizzotto, Flaminia Beneventano, Lorenzo Ciolfi, Giovanni U. Cavallera, Jeffrey Donnelly, Elodie Guilhem, Apostolis Kouroupakis, Martina Leitner* (redattori)

"DUCEQUE ET ADIUTORE DEO, SPIRITU VERITATIS" LA RICERCA DELLA VERITÀ, L' AIUTO DIVINO: ALCUNE NOTE SULLA VITA IGNATII (BHG 817) DI NICETA DAVID PAFLAGONE

Mauro Mormino

1. *Un prologo per ricondurre alla memoria.*

Dal denso *prooimion* della *Vita Ignatii* (ovvero il *Βίος ἤτοι Ἄθλησις τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰγνατίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως*)[1] prende avvio il percorso attraverso le variegate ed alterne vicende occorse al patriarca Ignazio, dalla sua non certo felice giovinezza sino agli irrequieti anni del suo doppio patriarcato (847-858, 870-877). In esso il suo agiografo Niceta David Paflagone, il quale redige la propria opera probabilmente intorno alla prima decade del sec. X[2], presenta un preliminare e consapevole bilancio del proprio impegno di biografo con espressioni non prive di un certo orgoglio corroborato dalla certezza di compiere un atto κάλλιστον καὶ σωτήριον:

> Πάντων μὲν τῶν ἁγίων τοὺς βίους ἀνατάττεσθαι καὶ διηγεῖσθαι παίδευμά τε πρὸς ἀρετὴν [Lc. 1, 1] καὶ παράκλησιν ταῖς ἐπιούσαις τῷ βίῳ παραδιδόναι γενεαῖς, κάλλιστον ὁμοῦ καὶ σωτήριον· μάλιστα δὲ τῶν ἱεραρχίᾳ σεπτῇ κεκοσμημένων καὶ διὰ τῆς οἰκείας λαμπρότητος τοῦ βίου εἰς ζῆλον ἀκάθεκτον τὸν πικρὸν διώκτην ἀνερεθισάντων καὶ δυσμενῆ καὶ διὰ τῆς ἀνενδότου τῶν πόνων ὑπομονῆς καὶ γενναιότητος λαμπρὰν ἐπιδεδειγμένων τὴν ἀριστείαν κατ᾽ αὐτοῦ. εἰ δὲ καὶ πρὸς τοῖς ἐσχάτοις καὶ τοῖς καθ᾽ ἡμᾶς τούτοις ἐγγίζοντες τύχοιεν καιροῖς, πολλῷ μᾶλλον ἀξιομνημονευτότατοι ἂν εἶεν ἁπάντων καὶ

[1] Per il testo del *Bìos* si veda, oltre a P.G. 105, coll. 488A - 573D, la recente edizione NICETAS DAVID, *The Life of patriarch Ignatius*, text and traslation by A. Smithies with notes by J.M. Duffy, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* LI, Washington D.C. 2013. Cfr. R. J. H. JENKINS-B. LAOURDAS, *Eight Letters of Arethas on the Fourth Marriage of Leo the Wise*, Ἑλληνικά, 16/1956, pp. 293-372; *Appendix* II. *Nicetae Paphlagonis epistulae*, in Arethae Archiepiscopi Caesariensis, *Scripta Minora*, vol. II, recensuit L.G. Westerink, accedunt Nicetae Paphlagonis Epistulae, BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1972, pp. 140-182.

[2] Per la datazione della *Vita Ignatii* tra il 901 ed il 907 ca. cfr. S. PASCHALIDES, *From Hagiography to Historiography: the case of the* Vita Ignatii (*BHG* 817) *by Nicetas David the Paphlagonian*, in *Les* Vies *de saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*, *Actes* du II[e] colloque international philologique «ERMHNEIA», Paris 6-7-8 juin 2002, Paris 2004, pp. 163-164; mentre R.J.H. JENKINS, *A note on Nicetas David Paphlago and the Vita Ignatii*, Dumbarton Oaks Papers, 19/1965, pp. 241-247, aveva proposto una datazione oscillante tra il 901 ed il 912; si segnala, infine, il contributo di I. TAMARKINA, *The Date of the Life of the Patriarch Ignatius Reconsidered*, Byzantinische Zeitschrift, 99/2007, pp. 615-630, la quale ne ipotizza la redazione tra l'886 ed il 901-902. Il testo del *Bìos* si basa sulla testimonianza dei due manoscritti più antichi (entrambi del XIV sec.): il *Monacensis gr.* 436 ed il *Marcianus gr.* 167, ai quali si aggiunga anche il *Vat. Gr.* 1452 (cfr. E. Patlagean, *Santità e potere*, in EADEM, *Santità e Potere a Bisanzio*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2002, pp. 103-105). Il *Marcianus*, comunque, sarebbe da identificare con il *molto antico libro* facente parte del *munus* del Bessarione lasciato in eredità alla Repubblica di Venezia dopo la sua morte nel 1472. Cfr. L. CANFORA, *Il Fozio ritrovato. Juan de Mariana e André Schott*, Bari 2001, pp. 15-19; H. OMONT, *Inventaire des manuscrits grecs et latins donnés à Saint Marc de Venise par le Cardinal Bessarion (1468)*, Revue des Bibliothèques, 4/1894, pp. 116-149.

ἀξιεπαίνετοι ὡς πολὺ πλέον οἰκοδομεῖν τῇ ἐγγύτητι δυνάμενοι τὴν Ἐκκλησίαν. Τὸ γὰρ ἀρχαῖον καὶ πάμπολυ κατὰ χρόνον διεστός, εἰ καὶ πιστεύεται τῇ ἀξιοπιστίᾳ τῆς γραφῆς, ἀλλὰ καὶ θᾶττον ἂν τοῖς πολλοῖς πρὸς τὴν μίμησιν ἀπογινώσκοιτο, λογιζομένοις ὡς κρεῖττον | ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν τῶν πρεσβυτέρων | ἐκείνων δυναμένων κατορθοῦν γενεῶν. Ὅσα δ' ἂν τοῖς καθ' ἡμᾶς κατορθοῦσθαι πιστεύοιτο καιροῖς, μᾶλλον ἂν οἶμαι ταῦτα παρακνίζειν τοὺς εὐσεβεστέρους καὶ πρὸς τὸν ἴσον τῆς ἀρετῆς διερεθίζειν ζῆλον[3].

Il tono tradizionale invita all'imitazione della virtù e dello zelo dell'uomo di Dio ed appare, altresì, ancora legato a forme di origine monastica[4] recuperate, peraltro, anche nella successiva produzione di tipo metafrastico[5]. Il *prooimion* oltre ad esporre le ragioni che hanno condotto l'agiografo a redigere il *Bìos* come il voler narrare, principalmente (μάλιστα), le vite di quanti ressero la sacra gerarchia ecclesiastica (τῶν ἱεραρχίᾳ σεπτῇ κεκοσμημένων) poiché il loro esempio, fatto di impegno e sofferenza, contribuisce all' οἰκοδομή[6] della Chiesa colpita, sin dai tempi

[3] P.G. 105, col. 488 B-489 A; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 1, p. 2, ll. 6-23.

[4] Cfr. Basilio di Cesarea in P.G. 31, col. 492 A/B, Homilia XVIII. *In Gordium martyrem* (*BHG* 703); ed il *prooimion* (I, 1) del *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Πέτρου τοῦ Ἀθωνίτου* (*BHG* 1505-1506e), composto dal monaco athonita Nicola, seppur redatto in un periodo compreso tra la fine del X sec. e la seconda metà dell'XI sec., appare legato a stilemi antichi e tradizionali (cfr. *Appendix to Chapter* I. *The Life of Peter the Athonite*, in K. LAKE, *The Early Days of Monasticism on Mount Athos*, Oxford 1909, pp. 18-19).

[5] Per la prossimità con temi tipici della successiva agiografia metafrastica in altre opere di Niceta David si ricordino, ad esempio, il *prooimion* epistolare della *Passio* di san Giorgio (*BHG* 676, in K. KRUMBACHER, *Der heilige Georg in der Griechischen Überlieferung*, Münich 1911, pp. 181- 182) e quello dell' *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Ἰωάννην τὸν τῆς Κλίμακος* (*BHG* 883c), dove alla ἀρετὴ si accompagna il φόβος Θεοῦ, irrinunciabile nel corso del cammino che conduce al raggiungimento della perfezione (in F. HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient. Seize textes grecs inédits (dix Viès ou Passions sans nom d'auteur et six discours de Nicétas de Paphlagonie)*, Genève 1986, VI. *Éloge de saint Jean Climaque par Nicétas le Paphlagonien*, p. 159). Il riferimento alla virtù quale bene ardente che genera la scintilla del desiderio di imitazione apre anche il *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου* (*BHG* 1692) di Niceta Stethatos (cfr. NICÉTAS STÉTHATOS, *Vie de Symeon le Nouveau Théologien*, a cura di I. Hausherr e G. Horn, Roma 1928 [*Orientalia Christiana* 12], Cap. I). In generale cfr. L. FRANCO, *Le* Vite *di Simeone Metafrasta. Osservazioni sulla tecnica compositiva*, in *Bisanzio nell'Età dei Macedoni. Forme della produzione letteraria e artistica* (VIII Giornata di Studi Bizantini, Milano, 15-16 marzo 2005), Quaderni di Acme, 87/2007, pp. 95-117.

[6] P.G. 105, col. 488 B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 1, p. 2, ll. 13-16: Εἰ δὲ καὶ πρὸς τοῖς ἐσχάτοις καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς τούτοις ἐγγίζοντες τύχοιεν καιροῖς, πολλῷ μᾶλλον ἀξιομνημονευτότατοι ἂν εἶεν ἁπάντων καὶ ἀξιεπαίνετοι ὡς πολὺ πλέον οἰκοδομεῖν τῇ ἐγγύτητι δυνάμενοι τὴν Ἐκκλησίαν. Cfr. anche il prologo metafrastico del *Bìos* (*BHG* 199) del santo presbitero Aussenzio di Bitinia (P.G. 114, col. 1377 A, *Αὐξέντιος πρεσβύτερος*): Τῶν ἀρχαιοτέρων πατέρων ἔργοις καὶ λόγοις διαπρεψάντων καὶ διαφόροις συντάγμασι τῶν ἐν τῷ νοητῷ ἀμπελῶνι ἅμα πρωῒ καὶ τρίτην ὥραν, καὶ ἕκτην ὥραν ὁμοίως, καὶ ἐννάτην κεκληκότων ἁγίων καὶ εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας συγγραψαμένων τοὺς πόνους […]. Il termine οἰκοδομή (attestato nei Settanta) si lega, già nella letteratura di età subapostolica, al vescovo in quanto immagine di Dio vero οἰκοδεσπότης (Mt. 13, 27; 16, 18; 21, 33 e Lc. 14, 21) come per Ignazio di Antiochia (35 ca.-107 ca.) in *Lettera agli Efesi* 6, 1 (cfr. *Seguendo Gesù*…, cit., Vol. I, p. 348, ll. 1-5). Ma esso esprime anche l'idea del progresso teologico-spirituale dei fedeli (1 Cor. 14, 5-12; 2 Cor. 12, 19; Ef. 4, 12; Rom. 15, 2) ed in tal senso è ben vivo nel sentire pastorale basiliano (cfr. BASILIO DI CESAREA, *Sulla Genesi*…, cit., *Omelia* II. *Περὶ τοῦ ἀόρατος ἦν ἡ γῆ καὶ ἀκατασκεύαστος* I, 2, p. 38, ll. 9-16). Cfr. G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (*Homo sacer*, II, 2), Torino 2009, pp. 39-40.

del primo patriarcato ignaziano (847-858), da mali di tale sorta da insidiarne da presso l'εὐνομία[7] e culminanti nel tanto vituperato patriarcato foziano. La scelta di Niceta, volta a sottolineare l'importanza che riveste la scelta di esporre le vicende di un santo gerarca rispetto a quelle di altri santi, risponde non solo ad una volontà ben precisa (e ben definibile secondo le finalità ecclesiali e politiche che emergono dalla lettura del *Bìos* ignaziano) ma sembra iscriversi in un meccanismo retorico ed encomiastico molto caro all'agiografo paflagone nonchè riproposto in altri suoi testi agiografici. Procedendo nel canone delle opere tradizionalmente ascritte a Niceta esso si ritrova nei suoi encomi apostolici, tra i quali, quello dedicato all'apostolo Andrea (Oratio IV. *Laudatio sancti laudeque celeberrimi Andreae apostoli*) il cui esordio sembra direttamente comunicare con quello del *Bìos* ignaziano. In esso, infatti, l'agiografo, ricordando l'importanza del narrare le vite e le azioni di tutti i discepoli τοῦ Θεοῦ Λόγου, accorda una speciale preminenza - anche qui μάλιστα - τοῖς κορυφαίοις τε καὶ πρεσβυτάτοις, tra i quali non può non figurare il primo chiamato Andrea (Gv. 1, 35-41), la cui memoria è sprone tanto utile quanto esemplare[8]. Procedendo nel successivo encomio dedicato all'apostolo ed evangelista Matteo (Oratio XI. *Laudatio sancti celebratissimique apostoli et evangelistae Matthaei*) Niceta ritiene certamente giusto ed esatto definire quali *evangelisti* tutti gli apostoli, poiché essi hanno diffuso il Verbo portandone l'annuncio in tutto l'ecumene, tuttavia, ciò vale - οὐχ ἥκιστα - per quanti *evengelisti* lo furono davvero *strictu sensu* (ὡς οὐκ ἀγράφως μόνον ἀλλὰ καὶ ἐγγράφως εὐαγγελισαμένους Χριστόν) avendo non solo annunciato con la propria voce ma, al contempo, messo anche per iscritto i detti del Cristo e diffondendo i misteri divini per mezzo delle Scritture[9]. Subito dopo, similmente a quanto visto nelle affermazioni esordiali del *Bìos* ignaziano e della Oratio IV, Matteo viene a sua volta distinto tra gli stessi evangelisti poiché fu il primo tra di essi, in accordo ad una tradizione ben radicata nella storiografia ecclesiastica (ad esempio

[7] P.G. 105, col. 508 B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 18, p. 30, ll. 22-27: [...] καὶ τὴν κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον ἀπηνήναντο ζωὴν πάσαις μὲν φιλαυτίαις καὶ φιλαργυρίαις, φιληδονίαις τε πάσαις καὶ φιλαρχίαις ἑαυτοὺς ἀπεμπολήσαντες, πάσαις δὲ ἀδικίαις ἐπιορκίαις σταυροπατίαις καὶ κακουργίαις δὲ κατὰ τῶν ἀθῴων καὶ ἐπηρείαις χρώμενοι πᾶσαις, τὴν ἐκκλησιαστικὴν εὐνομίαν διέλυσαν καὶ συνέχεαν [...].

[8] P.G. 105, coll. 53 D- 56 A, Λόγος Δ΄. *Εἰς τὸν ἅγιον καὶ πανεύφημον ἀπόστολον Ἀνδρέαν* (*BHG* 106): Πᾶσι μὲν τοῖς τοῦ Θεοῦ Λόγου φίλοις καὶ μαθηταῖς, ἡ διὰ τῶν λόγων αἴνεσις, ὥσπερ οὖν καὶ ἡ διὰ τῶν ἔργων μίμησις, κατὰ δύναμιν ὀφείλεται · τούτων δὲ μάλιστα τοῖς κορυφαίοις τε καὶ πρεσβυτάτοις · οὐ μόνον ὅτι καθ' ἑαυτὸν ὁ τῶν θείων ἀνδρῶν ἔπαινος ἐπαινετόν τι χρῆμα Θεῷ, καὶ τοῖς ἐπαινουμένοις αὐτοῖς ἐραστόν · ἀλλ'ὅτι καὶ τοῖς αἰσίως ἐπαινεῖν εἰδόσι σωτήριος · καὶ τοῖς συναινοῦσιν ὠφέλιμος · καὶ πᾶσι τοῖς συνετῶς ἀκροωμένοις, τελεωτέρας γίνεται πρόξενον οἰκοδομῆς.

[9] *Ivi*, col. 221 A/B: Ἄξιον μὲν οὖν καὶ πάντας καλεῖν εὐαγγελιστὰς τοῦ Σωτῆρος τοὺς μαθητὰς, ὡς τὴν ὑπερέχουσαν πάντα νοῦν εἰρήνην Θεοῦ, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελισαμένους, καὶ διδαχαῖς ἐνθέοις καὶ χριστομιμήτοις παθήμασι, τὸ τοῦ Θεοῦ σωτήριον ἐμφθεγξαμένους τῇ γῇ· οὐχ ἥκιστα δὲ τοὺς τέσσαρας τούτῳ δὴ τῷ ὀνόματι καλεῖσθαι πρεπωδέστατον, ὡς οὐκ ἀγράφως μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐγγράφως εὐαγγελισαμένους Χριστόν· οὐδὲ ταῖς κατ' αὐτοὺς γενεαῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ ταῖς ἐπιούσαις ὁμοῦ πάσαις, τὰ τοῦ Θεοῦ μυστήρια παραδόντας διὰ τῆς Γραφῆς.

Ireneo di Lione, *Adversus haereses* III, 1, 1 ed Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* III, 24, 6), a compiere una simile scelta, fondamentale e salvifica, decidendo, come un nuovo Mosè, di mettere per iscritto: τῶν ὅλων ἔργων Θεοῦ τὰ μεγαλοπρεπέστερα[10]. Nell'ottica di Niceta (Oratio IX. *Laudatio sancti ac celebratissimi apostoli Philippi*), edotta dall'insegnamento paolino (1 Cor. 12, 12-27), κατὰ φύσιν l'intero coro degli apostoli appare, da una parte, indivisibile in quanto uno solo è il Signore così una sola la fede, la gloria e la grazia che fanno in modo che essi vivano e si manifestino ἐν σῶμα Χριστοῦ come sue membra; dall'altra, proprio perchè gli apostoli sono le diverse membra del Cristo, la celebrazione della loro comune lode non esclude quella delle loro singole qualità: *voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte* (1 Cor. 12, 27)[11]. Quest'idea si presenta nuovamente nell'encomio dedicato all'apostolo ed evangelista Marco (Oratio XV. *Laudatio sancti ac celebratissimi Marci apostoli et evangelistae*), ancora una volta in sede esordiale, quando l'agiografo afferma che se τῶν σωμάτων πάντων αἱ μορφαὶ non sono identiche, ed allo stesso modo non lo sono nemmeno le particolarità che distinguono le anime, tale assunto vale anche per i santi che differiscono tra loro poiché in ciascuno di essi lo Spirito agisce in modo peculiare (1 Cor. 12, 7) ovvero secondo il *tagma* cui ciascuno di essi appartiene. Diversa è la vita degli apostoli e dei profeti; diversa la πολιτεία dei santi gerarchi e dei martiri ma, è bene ricordarlo, uno solo lo scopo finale di tutti loro (1 Cor. 12, 4-6)[12].

Il *prooimion*, dunque, alla cui funzione accennavamo, contiene *in nuce* ed in linea con una modalità ben nota alla tradizione retorica, encomiastica e filosofica greco-latina temi di carattere etico-morale i quali, legandosi - nel

[10] *Ivi*, coll. 221 B-224 A, Λόγος ΙΑ΄. *Εἰς τὸν ἅγιον καὶ πανεύφημον ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν Ματθαῖον* (*BHG* 1228): Ὧν [ovvero gli evangelisti] πρῶτος ὁ ἱερώτατος Ματθαῖος ἐπὶ τὴν ἱερὰν τοῦ Εὐαγγελίου ἦκε συγγραφὴν, πρῶτος ἡμῖν τὴν Καινὴν Διαθήκην εἰσηγήσατο· καὶ ὥσπερ Μωσῆς ἐκεῖνος τὸ παλαιὸν, ἄνωθεν τὴν κοσμογένειαν, καὶ ἑξῆς τῶν ὅλων ἔργων Θεοῦ τὰ μεγαλοπρεπέστεα λογογραφῶν· οὕτω δὴ καὶ οὗτος τὴν γένεσιν θεολογῶν τοῦ Χριστοῦ, καὶ πάντων ἑξῆς τῶν αὐτοῦ θαυμάτων τὴν μεγαλωσύνην, ταῖς ἐγγράφοις θεορῥημοσύναις παραδιδούς· Ματθαῖος, ὁ πιστὸς καὶ φρόνιμος οἰκονόμος τοῦ Πατρὸς, ὁ σοφὸς τοῦ Λόγου καὶ μέγας εὐαγγελιστής· ὁ λαμπρὸς τοῦ Παρακλήτου κήρυξ καὶ ὀξυγράφος γραμματεύς.

[11] *Ivi*, coll. 168 B-169 A, Λόγος Θ΄. *Εἰς τὸν ἅγιον καὶ πανεύφημον ἀπόστολον Φίλιππον* (*BHG* 1530): Ἀδιαίρετος μὲν οὖν κατὰ φύσιν καὶ ἄτμητος ἡ τῶν ἀποστόλων πανευαγὴς δωδεκάς· καὶ ὥσπερ εἷς Κύριος, ἓν Πνεῦμα, μία τε πίστις καὶ δόξα καὶ χάρις αὐτοῖς, οὕτως ἓν σῶμα Χριστοῦ πεφήνασι καὶ αὐτοὶ [Ef. 4, 5], οὕτω καὶ ὁ τοῦ ἑνὸς ὕμνος, κοινὸς τῶν ὅλων ἐστὶν, ὥσπερ ἡ κατ᾽ ἀρετὴν εὐδοκίμησις ἁπάντων σχεδὸν ἡ αὐτή. Ἀλλ᾽ὅμως, ἰδία τούτων ἑκάστου τὴν ἱερὰν τελοῦντες μνημοσύνην, καὶ οἷα διαφόροις Χριστοῦ μέλεσι, τὰς κατὰ τὴν ὑπόστασιν αὐτῶν ἰδιότητας ἀφοριζόμενοι, ἰδίως ἑκάστῳ καὶ τὸν λόγον τῆς εὐφημίας ἀποδώσομεν.

[12] *Ivi*, coll. 284 D-288 A, Λόγος ΙΕ΄. *Εἰς τὸν ἅγιον καὶ πανεύφημον ἀπόστολον Μάρκον τὸν εὐαγγελιστήν* (*BHG* 1038): Ὥσπερ οὐχ ὅμοιαι τῶν σωμάτων πάντων αἱ μορφαὶ, οὕτως οὐδὲ τῶν ψυχῶν ἰδιότητες αἱ αὐταί· καὶ ὥσπερ πολυειδὴς τῶν ἁγίων ἡ ἀρετὴ, ἄλλου πρὸς ἄλλον τινὰ βίον ἐν τῷ αὐτῷ Πνεύματι κατορθουμένου, καὶ τῷ περὶ ἕκαστον ὑπερβάλλοντι, ἑκάστου πρὸς τὸ κατ᾽ αὐτὸν οἰκείως ἀφοριζομένου τάγμα, οὕτως καὶ ὁ ἐγκομιαστικὸς αὐτῶν λόγος ποικίλος τις ἄν εἴη, καὶ οὐ μονοειδὴς καθαρῶς, εἴ γε μέλλει τῆς ἐν πράγμασιν ἀληθείας κατευστοχεῖν.

caso specifico ed oggetto precipuo della nostra analisi - agli eventi della biografia ignaziana, ne avrebbero caratterizzato e contraddistinto il διήγημα. Già dal titolo, attestato dalla tradizione manoscritta, del quale il *prooimion* sembra apparire quale prolungamento o commento, Niceta ha coscienza di scrivere un testo agiografico e sembra quasi voler compiere una scelta altrettanto consapevole prediligendo l'impiego di un termine di matrice agonistica come ἄθλησιν (nell' accezione tipica dell'epistolografia paolina di Fil. 1, 27; 2 Tim. 2, 5) in luogo del più consueto πολιτεία ed introducendo così il lettore ad una dimensione di "lotta" che si rivelerà, nel corso del testo, non esclusivamente spirituale, ma anche dolorosa esperienza umana. Il patriarca Ignazio, presentato quale nuovo confessore della fede, è posto innanzi alle avversità così zelantemente tramate dai suoi oppositori, in ciò spronati dall' ostilità in loro generata dalla sua santa condotta di vita [13], sia durante il suo primo patriarcato (847-858) che nel corso del suo duro esilio (ἐξορία)[14], che lo vedrà prima nell'isola di Mitilene e successivamente in quella di Terebinto (tra il luglio/ottobre 858 ed i primordi dell' l'861)[15]. Testimoniando il proprio valore nel rimanere fermo ed impassibile, nell'opporsi alle loro richieste ed alle pressioni ricevute, egli si dimostra un genuino ἀθλητής - appunto - che si batte e soffre in difesa dell'ortodossia secondo una visione che la tradizione cristiana più antica, a

[13] Sullo ζῆλος del santo, che provoca la reazione dei persecutori e diviene esempio per tutti i fedeli, Niceta sembra tener presente l'Orazione 24. *Εἰς Κυπριανόν* di GREGORIO DI NAZIANZO, dedicata a Cipriano vescovo di Cartagine (250-258 ca.), in *Tutte le Orazioni*, a cura di C. Moreschini, traduzione italiana con testo a fronte e note di C. Sani e M. Vincelli, introduzione di C. Moreschini, prefazioni di C. Crimi e C. Sani, Milano 2002, Cap. 10, 18, pp. 594-596.

[14] In quanto colpito da ἐξορία (P.G. 105, col. 569 B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 91, p. 124, l. 11), a differenza del più duro περιορισμός (da Niceta utilizzato riferendosi al violento esilio della famiglia di Ignazio: cfr. *Ivi*, col. 493 B; *Ivi*, Cap. 4, p. 8, ll. 6-10), il patriarca mantiene il possesso di alcune proprietà familiari sia presso le Isole dei Principi che a Costantinopoli; viene infatti esiliato in un monastero da lui costruito a Terebinto e, nel descrivere il saccheggio dell'isola da parte dei Rōs nel giugno 860 (*Ivi*, coll. 516 C-517 A; *Ivi*, Capp. 28-28, p. 44, ll. 10-29), Niceta David pone l'accento sulla distruzione da parte degli invasori delle proprietà private del patriarca ed infine, prima e dopo il sinodo foziano protodeutero dell'861, Ignazio alloggia nel palazzo di *Poseos* sito nella capitale, di cui sembra essere ancora il proprietario ed il quale sarebbe appartenuto all'augusta madre Procopia (*Ivi*, col. 517 B; *Ivi*, Cap. 30, p. 46, ll. 3-7. Su tale palazzo cfr. J.B. BURY, *A History of the Eastern Roman Empire from the fall of Irene to the accession of Basil I (A.D. 802-867)*, London 1912, p. 196 n.1; R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I: Le siège de Constantinople et le patriarcat Oecumenique,* Tome 3. *Les églises et les monastères*, Paris 1969, p. 80, intende τὰ Πόσεως quale indicazione di un quartiere costantinopolitano).

[15] P.G. 105, col. 516 C; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 28, pp. 42-44, ll. 32-33/1-3: Ἐν δὲ τῷ μεταξὺ ἐπάνεισι μὲν τῆς ἐξορίας ὁ ἀθλητὴς ἓξ μῆνας ἐν Μιτυλήνῃ πεποιηκώς· ἐπάνεισι δὲ διὰ τῆς τῶν κρατούντων προνοίας πρὸς τὴν Τερέβινθον ἀποκαθιστάμενος οὐ πρὸς τιμὴν μᾶλλον ἢ ἀτιμίαν, οὐδὲ πρὸς ἀνάπαυσιν καὶ παραμυθίαν, ἀλλὰ πρὸς θλῖψιν καὶ κάκωσιν περισσοτέραν. Cfr. anche *The Synodicon Vetus*, ed. J. Duffy and J. Parker, Washington D. C. 1979, Cap. 157, p. 132: Οἳ καὶ Μιχαὴλ τοῦ βασιλέως λαβόμενοι τῆς κουφότητος, ἐξελαθῆναι τοῦ θρόνου ἀκρίτως ἀρχοντικῇ χειρὶ τὸν πατριάρχην Ἰγνάτιον παρεσκεύασαν, ἐν Τερεβίνθῳ τῇ νήσῳ αὐτὸν ἐξορίσαντες [...].

cominciare già da Ignazio di Antiochia[16] nella sua corrispondenza con Policarpo di Smirne, associava al capo di una comunità di fedeli e, quindi, al vescovo[17]. Così per il monaco ignaziano Teognosto, nel suo *Encomium in omnes sanctos* (*Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους ἅπαντας*)[18], il santo (quale ἐν σταδίῳ ἱππικῷ ἡνίοχος) manifesta il proprio carisma ed il senso della propria stessa esistenza terrena in quella che appare quale la sua virtù cardine, la ἀνδραγαθία, dimostrata nel corso delle lotte e degli agoni cui viene sottoposto dai propri aguzzini: eccellente testimonianza della propria fede e della speranza riposta nella volontà divina[19]. Lo stesso Teognosto, ma in un contesto differente, sembra insistere su tale motivo, poiché di quella esemplare ἀνδραγαθία è campione ancora una volta Ignazio come testimoniato dal suo *Libellus appellationis*[20], presentato a nome di Ignazio al papa di Roma Antica Nicola I non più tardi dell' 863 e recante una esposizione - dal punto di vista del clero ignaziano - degli eventi relativi alle due sessioni del sinodo protodeutero dei Santi Apostoli (859/861), da Niceta

[16] Avvocato della gerarchia ecclesiastica, Ignazio di Antiochia il Teoforo è anche una delle tre figure superstiti nei timpani finestrati (successivi all'877) della basilica di Santa Sofia a Costantinopoli insieme a san Giovanni Crisostomo e, significativamente, allo stesso patriarca Ignazio detto però il Giovane (ὁ Νέος) per distinguerlo dal suo omonimo antiocheno. Cfr. C. MANGO-E.J.W. HAWKINS, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Church Fathers in the North Tympanum*, Dumbarton Oaks Papers, 26/1972, pp. 1-41; P.A. UNDERWOOD-E.J.W. HAWKINS, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: The Rooms above the Southwest Vestibule and Ramp*, Dumbarton Oaks Papers, 39/1977, pp. 235-246; A. GUIGLIA GUIDOBALDI, *La decorazione musiva della prima Età Macedone: questioni aperte*, in *Bisanzio nell'Età dei Macedoni*…, cit., pp. 125-126.

[17] Cfr. La preghiera rivolta da Ignazio di Antiochia a Policarpo (cfr. *Lettera a Policarpo*, in *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, a cura di E. Prinzivalli e M. Simonetti, I, Borgaro Torinese 2010, Cap.1, par. 3, p. 418, ll. 11-12), e di seguito p. 420 2, 3, ll. 8-10 e 3, 1, ll. 2-3. La metafora agonistica è comune tanto alla letteratura ellenistica (cfr. L. SANDERS, *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, Louvain 1943, p. 38) quanto alla tradizione giudaico-ellenistica e maccabaica (4 Mac. 6, 10; 17, 12-6) che filoniana, dove indica il conseguimento ed il possesso della virtù (*De migratione Abrahami* 27, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice con la collaborazione di C. Kraus Reggiani e C. Mazzarelli, Milano 2005, p. 1135).

[18] P.G. 105, coll. 849 A-856 B.

[19] *Ivi*, col. 849 B: Πολύανδρος ἡ τῶν ἀγώνων ἀνδραγαθία, καὶ πολύτροπος ἡ τῶν ἄθλων προθυμία· οὐ γὰρ πρὸς ἕνα καὶ δύο ἢ δέκα τὸν ἀριθμὸν, ὁ τοῦ ἐγκωμίου κηρύττεται, ἀλλὰ πρὸς ἄπειρον πλῆθος ἁγίων, μαρτύρων καὶ ὁσίων [...]. Teognosto ricorre già in apertura del suo encomio, così come in altri passaggi successivi, a comparazioni di carattere agonistico sul modello di Gregorio di Nissa, *Εἰς τὸν βίον Μωυσέως* (cfr. GREGORIO DI NISSA, *La Vita di Mosè*, a cura di M. Simonetti, Rocca San Casciano 2001, p. 6 I, 1, ll. 1-12). Un procedimento retorico legato al gusto della seconda sofistica il quale, corroborato da testi profetico-didascalici attinti dalla Scrittura, sarebbe divenuto un vero e proprio *topos* della letteratura monastica ed ascetica bizantina. Cfr. L. MÉRIDIER, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*, Paris 1906, p. 116 e sgg. Per un profilo della vita e delle opere di Teognosto cfr. P.G. 105, coll. 849 A-861 D; M. JUGIE, *Théognoste*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV, Paris 1946, coll. 337-338; H.G. BECK, *Kirche und theologische Literatur in byzantinischen Reich,* München 1959, p. 544; TEOGNOSTO MONACO, *Omelia sulla Dormizione della beatissima vergine Maria*, in *Testi Mariani del Primo Millennio*, II, a cura di G. Gharib-E.M. Toniolo-L. Gambero-G. Di Nola, Roma 1989, pp. 688-695; A. KAZDAN, *Theognostos*, in *Oxford Dictionary of Byzantium*, III, New York-Oxford 1991, p. 205.

[20] P.G. 105, coll. 856 C-861 D, *Λίβελλος περιέχων πάντα τὰ κατὰ τὸν μέγαν Ἰγνάτιον, πεμφθεὶς πρὸς Νικόλαον πάπαν Ῥώμης, προσωποποιηθεὶς ὑπὸ Θεογνώστου μοναχοῦ καὶ ἀρχιμανδρίτου τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, καὶ ἐξάρχου Κωνσταντινουπόλεως, εἰς ὄνομα Ἰγνατίου τοῦ πατριάρχου*.

David prosaicamente definite συνέδρια[21], che avevano sancito la definitiva deposizione di Ignazio e la non canonicità della sua elezione al soglio patriarcale[22]. L'esordio del testo, facendo uso di una terminologia e di contenuti che caratterizzano tradizionalmente tanto gli antichi *Acta* dei martiri quanto - soprattutto - le cosiddette *passioni epiche*[23], ragguaglia brevemente su come il patriarca fosse soggetto a torture d'ogni genere, sia al momento della redazione del *libellus* che prima, e del come si trovasse ormai irrimediabilmente ἐν πάλῃ καὶ μάχῃ con Bardas, potente zio materno del basileus Michele III, al quale avrebbe deciso intrepidamente di opporsi[24]. Bardas è così presentato da un ignaziano "della prima ora" come Teognosto quale novello *tyrannus* che pronuncia una sentenza sommaria e si associa così ai suoi omologhi della letteratura martiriale; appare altresì caratterizzato per esercitare il proprio potere, similmente ai giudici della sinodo, non già secondo giustizia, bensì in maniera tirannica (τὸν τυραννήσαντα)[25].

[21] *Ivi* , col. 517 B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 30, p. 46, ll. 3-4.

[22] Cfr. il commento del canonista Teodoro Balsamone che lo registra quale οἰκουμενικὴ σύνοδος in virtù della presenza dei legati del papa di Roma (P.G. 137, col. 1003 A): ΒΑΛΣ. Τινὲς τὴν ἐπιγραφὴν ἀναγινώσκοντες ἀποροῦσι πῶς μία οὖσα αὕτη ἡ σύνοδος, πρώτη καὶ δευτέρα λέγεται. Λύσις. Ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγιωτάτου ἐκείνου πατριάρχου κυροῦ Φωτίου, τοῦ τὸ νομοκάνονον συνθεμένου, συνεκροτήθη κατὰ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου Ἰγνατίου οἰκουμενικὴ σύνοδος. Λαληθεισῶν δὲ καὶ δογματικῶν ὑποθέσεων, καὶ ἀλλοίων ἐκκλησιαστικῶν, γέγονε διάστασις καὶ μερισμὸς τῆς συνόδου, ὡς τῶν ἑτεροδόξων μὴ ἀνεχομένων διὰ τὴν ἧτταν ὁμογνωμῆσαι τοῖς ὀρθοδόξοις. Διά τοι τοῦτο καὶ ἐδέησε τοῖς θείοις Πατράσι γενέσθαι καὶ δευτέραν συνέλευσιν, καὶ γραφῆναι τὰ προλαληθέντα καὶ κυρωθέντα. Ὠνομάσθη οὖν ἐντεῦθεν ἡ τοιαύτη σύνοδος πρώτη καὶ δευτέρα, καὶ οἱ ὑποτεταγμένοι κανόνες ἐξετέθησαν. Cfr. CH. J. HEFELE, *Histoire des Conciles d' après les documents originaux*, trad. par dom H. Leclerq, IV, Paris 1911, pp. 225-227; B. STEPHANIDES, *A new interpretation of the name of the «proto-deutera» synod of 861*, Ecclesia 24/1947, p. 132 e ssg.

[23] Su questo genere letterario cfr. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966, pp. 171-226; A. ACCONCIA LONGO, *Vite, passioni, miracoli dei santi*, in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, vol. I, *La Cultura Bizantina*, a cura di G. Cavallo, Roma 2004, pp. 191-196.

[24] P.G. 105, coll. 856 D-857 A: Ἐν ψύχει γάρ με καὶ γυμνότητι καὶ λιμῷ καὶ παντοίοις ἄλλοις κακοῖς ἐξήτασαν οἱ ἀλάστορες. Δεκαπέντε ἡμέρας ἐν καταψύχῳ καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ, ἔν τινι παρ᾽ αὐτοῖς ἀποῤῥήτῳ ἐγκατακλείσαντες δωματίῳ ἀδάπανόν τε καὶ ἀνεπισκόπητον, κατεδέσμευσαν, καὶ ταῦτα νόσῳ βαρείᾳ προκατειλημμένον, αἰκίζοντές τε δεινῶς, καὶ πᾶν μέλος συνθλῶντες ῥάβδοις. [...] Προυπῆρχον ἐν πάλῃ καὶ μάχῃ πρὸς τὸν τοῦ βασιλέως θεῖον Βάρδαν τὸν τυραννήσαντα, καὶ παίων τοῖς τοῦ Πνεύματος λόγοις οὐκ ἐπαυόμην· ἀντετυπτόμην δὲ ταῖς ἀπειλαῖς καὶ ἐπιβουλαῖς.

[25] P.G. 105, col. 861 B. La sinistra fama acquisita dallo zio materno dell'Imperatore sarebbe pervicacemente perdurata nella memoria agiografica bizantina come testimonia il tardo *Bìos* (*BHG* 952), verosimilmente redatto sotto il regno di Basilio II (976-1025), della nobile igumenissa costantinopolitana di origini cappadoci, Irene di Chrysobalanton (830ca.-930 ca.), cognata dello stesso Bardas il quale ne aveva sposato, nell'855 ca. ed in seconde nozze, la sorella Teodosia (divorziandone nell'862 ca.). Il testo tramanda che negli anni che vanno dall'856 all'866 Bardas, descritto peraltro come avezzo per sua natura tanto all' assassinio quanto alla rapina, si fosse distinto nel perseguitare sacche aristocratiche di resistenza iconoclastica non già per motivi prettamente spirituali quanto per incamerarne i beni immobili a favore della aristocrazia iconofila a lui legata (vedi *The Life of St. Irene Abbes of Chrysobalanton*, a critical edition with Introduction, Translation, Notes and Indices by J.O. Rosenqvist, Uppsala 1986, III 19-21, p. 8 e XII 4-10, p. 50, dove Irene profetizza l'imminente assassinio di Bardas [5 aprile 866] e di Michele III [25 settembre 867]). Cfr. J.O. ROSENQVIST, *Legend och Historia: Vita Irenes in Chrysobalanto*, Svenska Forskningsistitutet i Istanbul

2. *Un pastore esemplare: Ignazio e la communio sanctorum.*

Procedere nel proprio λόγος, non meno che per Ignazio, ha dunque per Niceta le caretteristiche di un vero e proprio agone con tutte le sfide e le difficoltà che esso presenta; come nel caso di altri agiografi contemporanei (e non) emerge primaria la necessità di ribadire la veridicità del resoconto proposto e trasfondere nei destinatari dell'opera questa propria ferma certezza, corroborata da un procedere ὑπὸ Θεῷ Πνεύματι τῆς ἀληθείας (sulla scorta di Gv. 4, 24)[26], mentre lo Πνεῦμα ὁ Θεός diviene ὑφηγητής e συλλήπτωρ: assiste e consiglia sia nella preghiera che nella corretta redazione del *Bìos* [27]. A ciò si aggiunga anche il merito, che Niceta sembra quasi voler rivendicare, di aver reso nota ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς καιροῖς una figura non troppo lontana nel tempo eppure così trascurata, come quella del patriarca Ignazio, e di certo non inferiore a quanti lo avevano preceduto (principalmente i patriarchi iconofili Tarasio, Niceforo e Metodio espressamente menzionati) nell'occupare il soglio patriarcale costantinopolitano e di far parte, a pieno titolo, della *communio sanctorum* dei santi gerarchi. Niceta istituisce così un legame tra i *vetera exempla* dei santi e confessori del passato eroico della lotta anti-iconoclastica e quei *nova documenta* composti sia da fonti scritte che orali (ἐκ τῶν ἐγγράφως τε καὶ ἀγράφως)[28]; quest'ultime sono la tappa più prossima alla vita del santo e segnano gli inizi del culto e l'assestarsi della stessa reputazione di santità[29]. Le fonti, nella loro variegata origine e provenienza, gettano nuova

Meddelanden, 9/1984, pp. 32-48; D. DE F. ABRAHAMSE, *Women's Monasticism in the Middle Byzantine Period: Problems and Prospects*, Byzantinische Forschungen, 9/1985, p. 47; A. CARILE, *ΦΟΒΟΣ ΚΡΑΔΑΙΝΟΜΕΝΟΣ. La paura dell'imperatore*, in IDEM, *Teologia Politica Bizantina*, Spoleto 2008, pp. 73-83.

[26] Gv. 4, 24: Πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.

[27] Cfr. il commento alla pericope giovannea ad opera di ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*…, cit. I, VI 25, pp. 172-173 e XIII, XXI 123-129, pp. 724-729. Lo Spirito, in effetti, gioca un ruolo primario nella Cristologia giovannea, presentandosi quale attestatore della Verità come, ad esempio, nell'episodio della discesa della colomba e la conferma dell'identità del Cristo da parte di Giovanni il Prodromo (cfr. Gv. 1, 32-34): cfr. D. LEE, *In the Spirit of Truth: Worship and Prayer in the Gospel of John and the Early Fathers*, Vigiliae Christianae, 58/2004, pp. 284-285. Secondo Evagrio Pontico (*De Oratione*, ΚΕΦΑΛ. ΞΒ΄) la preghiera spirituale risulta "vera" ed autentica se il suo maestro è lo Spirito Santo (P.G. 79, col. 1180 C): Τὸ ἅγιον Πνεῦμα συμπάσχον τῇ ἡμετέρᾳ ἀσθενείᾳ, καὶ ἀκαθάρτοις οὖσιν ἐπιφοιτᾷ ἡμῖν, καὶ εἰ εὕροι τὸν νοῦν ἡμῶν φιλαλήθως αὐτῷ προσευχόμενον, ἐπιβαίνει αὐτῷ, καὶ ἅπασαν τὴν κυκλοῦσαν αὐτὸν τῶν λογισμῶν, ἢ τῶν νοημάτων φάλαγγα, ἐξαφανίζει, προτρεπόμενον αὐτὸν εἰς ἔργα πνευματικῆς προσευχῆς.

[28] In merito alle fonti scritte, per quanto individuabili, Niceta non offre alcun ragguaglio specifico. Su tal aspetto, per certi versi un campo di ricerca ancora aperto, cfr. I. TAMARKINA, *The Date*..., cit., p. 626. L'indulgere sul valore delle testimonianze scritte, oltre a caratterizzare il desiderio di veridicità degli agiografi, è tratto comune anche agli storici ecclesiastici i quali, alle "invenzioni" della storiografia classicista ed alla sua δεινότης, prediligono il valore probatorio e documentario della fonte scritta accertata (lettere ed atti di sinodi e concili ad esempio): cfr. SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica*, herausgegeben von J. Bidez, eingeleit von G.Chr. Hausen, Berlin 1960, I. 1, 13 p. 116, ll. 7-12; I. 1, 14, p. 116, ll. 12-17B; A. MOMIGLIANO, *L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 d. C.)*, Rivista Storica Italiana, 81/1969, p. 287.

[29] Espressione di tali testimonianze appare la raccolta dei miracoli operati *post mortem* dal patriarca (P.G. 105, coll. 560 D-565 B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Capp. 79-88, pp. 110-118), prima nella temporanea sepoltura presso

luce sulla vita del patriarca Ignazio rispetto all'oblio degli anni immediatamente precedenti e la prospettiva cronologica dell'autore acquista una certa rilevanza poiché, a dispetto di altri suoi lavori, qui la vicenda non risale sino ai tempi eroici dell'età apostolica o ai primi secoli della cristianità, anzi, appare quanto mai attuale e prossima[30]. Ma lo scopo non sembra, unicamente, quello di rendere celebre il santo la cui memoria doveva essere ancora vivida in talune correnti politico-ecclesiastiche, quanto di produrlo ed offrirlo quale esempio, rinnovarne le energie agìache e la presenza religiosa ed etica nel contesto della memoria della Chiesa di Costantinopoli (ὡς πολὺ πλέον οἰκοδομεῖν τῇ ἐγγύτητι δυνάμενοι τὴν ἐκκλησίαν)[31] poiché, in fondo, come si premura di precisare anche l'anonimo agiografo della *Vita* di Atanasia di Egina (790 ca.-860), narrare le

la chiesa di San Mena a nord di Santa Sofia nella zona dell'antica acropoli (cfr. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantine*, vol. 1. *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, III[e] *Partie*: *Les églises et les monastères*, Paris 1969[2], pp. 333-335) e, successivamente, presso il monastero di Satyros dedicato a san Michele Arcangelo rifondato dallo stesso Ignazio (*IbIDEM*, pp. 61-63; J.B. BURY, *A History of the Eastern Roman Empire*…, cit., pp. 29-30). Tale raccolta conclude la parte del *Bìos* riguardante Ignazio prima della sezione finale dedicata a Fozio (P.G. 105, coll. 565 C-573 C; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Capp. 89-96, pp. 118-131). Alcuni di questi miracoli avvengono proprio sulla tomba del patriarca, come nel caso del fanciullo risanato una volta deposto sul sepolcro del santo (*Ivi,* coll. 560 D-561 A; *Ivi*, Cap. 80, p. 110, ll. 17-25); della donna priva di latte, costretta a demandare l'allattamento dei figli a delle estranee nutrici e che guarisce cospargendosi del *myron* effuso dalla tomba, cosa che succederà a molte altre dopo di lei (*Ivi*, col. 561 D; *Ivi*, Cap. 83, p. 112, ll. 15-25); degli innumerevoli postulanti affetti da febbri, elefantiasi, cecità e lebbra che cercano rifugio e guarigione presso il sepolcro (*Ivi*, col. 564 D; *Ivi*, Cap. 87, p. 116, ll. 8-19); infine della curiosa vicenda del sacellario Lydos, punito dalla collera divina per aver cacciato a colpi di frusta i pellegrini radunati presso il sepolcro ignaziano, cercando così - senza alcun testimone - di profanare la tomba del santo alla ricerca di un tesoro che, su istigazione di Fozio e di voci non meglio specificate, si riteneva fosse ivi celato (*Ivi*, coll. 564 D- 565 B; *Ivi*, Cap. 87, pp. 116-118, ll. 19-31/1-4). Che la memoria dei miracoli e delle vicende terrene di un santo o di una santa presso il sepolcro fossero ben vive ed oggetto di diffusione presso i pellegrini lo attesa anche il *Bìos* (*BHG* 1737-1739) di Teodora di Tessalonica (812-892), composto intorno all'894 ca. dal presbitero tessalonicese Gregorio, il quale fa esplicito riferimento alle conversazioni avute con pii monaci, provenienti dalle montagne prospicienti la città, proprio presso la sepoltura della santa e tese a celebrarne sia le virtù spirituali che quelle taumaturgiche (cfr. S.A. PASCHALIDES, *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ. Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου ὁσίας Θεοδώρας*, Thessaoloniki 1991, Cap. 59, pp. 183-184; vedi anche *Life of St. Theodora of Thessalonike*, translated by A.-M. Talbot, in *Holy Women of Byzantium: Ten Saints Lives in English Translation*, ed. by A.-M. Talbot, Washington D.C. 1996, pp. 214-215).

[30] Ricordiamo, a tal proposito, il prologo della *Passio* (*BHL* 6633) di Perpetua e Felicita (*Passio Perpetuae et Felicitatis*, testo critico a cura di A.A.R. Bastaensen, traduzione di G. Chiarini, in *Atti e Passioni dei Martiri,* introduzione di A.A.R. Bastiaensen; testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbàn, M.M. van Assendelft; traduzioni di G. Chiarini, G.A.A. Kortekaas, G. Lanata; S. Ronchey, Rocca San Casciano 1998[4], pp. 107-147 con relativa bibliografia, 1. 1-2, p. 114), testo ascrivibile al III secolo. Esso presenta idee e suggestioni tipiche di una agiografia più tarda e matura. Il richiamo ai *vetera exempla*, oltre che testimoniare la grazia di Dio e contribuire alla *aedificationem hominis*, conduce il redattore a tramandare proprio quei *nova documenta* a lui contemporanei affinché anch'essi possano diventare per la generazione a lui coeva, ma soprattutto per quelle future, altrettanti venerabili *exempla*. Per il legame che vede evolvere, di pari passo con la storia della Chiesa, la letteratura agiografica si vedano le ancora attuali e puntuali analisi di H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933[2]; IDEM, *L'ancienne hagiographie byzantine. Origine, sources d'inspiration, formation des genres*, Byzantion 10/1935, pp. 379-380.

[31] P.G. 105, col. 489 A; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 1, p. 2, ll. 20-23: Ὅσα δ' ἂν τοῖς καθ' ἡμᾶς κατορθοῦσθαι πιστεύοιτο καιροῖς, μᾶλλον ἂν οἶμαι ταῦτα παρακνίζειν τοὺς εὐσεβεστέρους καὶ πρὸς τὸν ἴσον τῆς ἀρετῆς διερεθίζειν ζῆλον.

vite dei santi è un ἀποστολικὸν παράγγελμα [32]. Ignazio, così, con una testimonianza di vita che si colloca lungo una via già tracciata dai suoi santi predecessori negli anni agitati della fase iconoclastica, si confronta anche con eventi coevi nel contesto della storia del patriarcato costantinopolitano nei primi turbolenti anni del X sec.[33]:

> Διὰ ταῦτά μοι τοῦτον ἐνστήσασθαι νῦν σκοπὸς τῷ λόγῳ τὸν ἀγῶνα καί μοι σφοδρὸς πόθος κατακάρδιος ἀληθινοῖς διηγήμασι καὶ πάσης προλήψεως ἀπηλλαγμένοις ψευδοῦς τὸν μέγαν ἱεράρχην καὶ ποιμένα τῆς βασιλίδος Ἰγνάτιον, ὑπό γε Θεῷ Πνεύματι τῆς Ἀληθείας ὑφηγητῇ καὶ συλλήπτορι, τοῖς ἀγνοοῦσιν ὁποῖός τις ἦν ἐκ τῆς κατ᾽ αὐτὸν πολιτείας ἀποδεῖξαι· Ἰγνατιόν φημι τοῦτον τὸν ὕστερον μὲν τῷ χρόνῳ, καὶ πρὸ τῆς καθ᾽ ἡμᾶς ταύτης ἀναδειχθέντα γενεᾶς, οὐδενὸς δὲ τῶν πρὸ αὐτοῦ τιμίων ἱεραρχῶν τὴν πίστιν τὴν ὁμολογίαν τὴν ὑπὲρ τῆς δικαιοσύνης ἄθλησιν καὶ πρὸς τὸν Θεὸν εὐδοκίμησιν ἀπολειπόμενον. Τούτῳ τὴν παρακαλουθήσασαν ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους βίωσιν μετὰ πλείονος ὑφηγούμενος τῆς ἀκριβείας καὶ πᾶσαν τὴν περὶ αὐτὸν ἀλήθειαν ἐκ τῶν ἐγγράφως τε καὶ ἀγράφως πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων ἀπροσπαθῶς τε καὶ ἀνυποστόλως διηγούμενος, πέποιθα πρῶτον μὲν ἐνώπιον τῆς ἐνυποστάτου καὶ ζώσης δίκαια γράψειν Ἀληθείας· δεύτερον δὲ τὸ χρόνοις ἱκανοῖς ἤδη καταπυκνωθὲν τῆς ἀγνωσίας νέφος καὶ τὰς τῶν πολλῶν ἀμαυρῶσαν διανοίας λεπτῦναί τε καὶ σκεδάσαι· ὥστε τοὺς ἐθέλοντας πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν εἰλικρινῶς ὁρᾶν τὸν ἐργάτην μὲν ἀληθῶς τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς ἀρετῆς εἰδέναι καὶ ὑμνεῖν καὶ ζηλοῦν· τὸν αὐτουργὸν δὲ τῆς κακίας καὶ τῆς ἀδικίας ἐνδίκως ἀπωθεῖσθαι […][34].

Ispirato da quella sacra παράδοσις, così caratteristica della cultura bizantina, l'agiografo sembra voler ribadire la necessità e l'urgenza del ritorno ad una severa condotta sul soglio patriarcale (ed in genere su quello di qualsiasi sede vescovile) approntando, come accennavamo in precedenza, un modello non troppo lontano nel tempo, anzi estremamente prossimo per i suoi contemporanei come poteva essere quello di Ignazio[35]. Nel vortice

[32] *BHG* 180-180b; cfr. L. CARRAS, *The Life of Athanasia of Aegina*, Canberra 1984, Cap. I, p. 212: Τὸ ταῖς τῶν ἁγίων κοινωνεῖν μνείας, ἀποστολικὸν ὑπάρχει παράγγελμα· τὸ δὲ καὶ βίους τούτων συγγράφειν καὶ κοινὴν προτιθέναι τοῖς βουλομένοις ὠφέλειαν τῶν λίαν ἐστὶν ἐπαινετὸν καὶ σωτήριον.

[33] Il riferimento, come approfonditamente dimostrato da R.J.H. JENKINS, *A Note on Nicetas David Paphlago*…, cit., pp. 241-247, è rivolto agli eventi della *Tetragamia* di Leone VI (886-912) per la quale cfr. CH. DIEHL, *Figures byzantines*, Paris 1927 (ed. it. *Figure bizantine*, Introduzione di S. Ronchey, Traduzione di M.S. Ruffolo, Torino, 2007, pp. 144-170); R.J.H. JENKINS, *Three Documents Concerning the "Tetragamy"*, Dumbarton Oaks Papers, 16/1962, pp. 231-241; P. KARLIN-HAYTER, *La "préhistoire" de la dernière volonté de Léon VI*, Byzantion, 33/1963, pp. 483-486; N. OIKONOMIDES, *La dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie (mai 912)*, Byzantinische Zeitschrift, 56/1963, pp. 46-52, rist. in IDEM, *Documents et études sur les institutions de Byzance (VII^e^-XV^e^ s.)*, London 1976, pp. 264-270; H.G. BECK, *La Chiesa bizantina dopo la caduta di Fozio*, in *Storia della Chiesa*, diretta da H. Jedin, IV, Milano 1992, pp. 526-529; S. TOUGHER, *The reign of Leo VI (886-912): politics and people*, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 133-163.

[34] P.G. 105, col. 489 A/B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 1, pp. 2-4, ll. 23-26/1-17.

[35] In merito alla memoria liturgica del patriarca Ignazio nel Sinassario della Grande Chiesa tra la seconda metà del X sec. ed il XII-XIII sec. cfr. H. DELEHAYE, *Le Synaxaire de Sirmond*, Analecta Bollandiana, 14/1895, pp. 396-434, l'ed. critica in *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmodiano, adiectis synaxariis selectis* (*Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*), Bruxellis 1902; A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ψευδονικήτας ὁ Παφλαγὼν καὶ ὁ νόθος βίος τοῦ πατριάρχου Ἰγνατίου*, Vizantijskij Vremennik, 6/1899, pp. 13-38; J.

della crisi tetragamica, nella quale egli è stato presenza attiva, ecco che Niceta sembra rivolgersi proprio alla Chiesa ed ai suoi presuli, quest'ultimi evocati sin dal *prooimion*, così come ai potentati laici tanto presenti e citati nel corso della biografia ignaziana: un allusivo passaggio del *Bìos*, questo, che descrive e celebra la condotta di Ignazio nel corso del suo primo patriarcato (847-858) e che appare pregno di una precisa valenza ideologica malgrado i tradizionali e consueti inserti topici. Eletto al soglio patriarcale, con un dispiegarsi di segni e benedizioni divine, Ignazio appare guidato nel suo ufficio dalle proprie qualità, come δικαιοσύνη, φρόνησις, ἀνδρία, σωφροσύνη: precetti apostolici, virtù acquisite sin dall'infanzia e consolidate non senza la fatica ed i sudori di una genuina esperienza monastica, le quali non rendono esclusivamente onore al solo patriarca poiché, per il suo tramite, non possono che riverberarsi su tutta la Chiesa costantinopolitana, la quale può così rispecchiarsi nel proprio pastore, ὁ θεῖος ed ὁ μέγας, secondo una aggettivazione dal sapore tipicamente agìaco. Il gregge a lui provvidenzialmente affidato indugia in pascoli di giustizia, dove non germoglia alcuna pericolosa erba eretica, la morigeratezza mette a tacere ogni desiderio di ricchezza e gloria mondani (anche, se non soprattutto, nella stessa Chiesa)[36], i peccatori si redimono, ma non mancano per questo di ricevere il giusto castigo per le loro colpe[37];

MATHEOS, *Le Typikon de la Grande Eglise. Manuscrit Sainte Croix n° 40, X^e siècle.,* 1. *Le cycle des douze mois*, Roma 1962, pp. III-XIX; uno schema riassuntivo (anche per altri santi e sante del IX-X sec.) in É. PATLAGEAN, *Santità e Potere*, in EADEM, *Santità e Potere a Bisanzio*…, cit., pp. 100-105 e . 108 n. 46.

[36] Tale considerazione del nostro agiografo verrà ripresa anche dal severo gesuita Antonio Possevino (cfr. Documenti/15. 1606. *La voce* Photius *dell'* Apparatus Sacer, in L. CANFORA, *Il Fozio ritrovato*…, cit., p. 270), le cui conclusioni molto devono al *Bìos* composto da Niceta David (si veda, tra i molti possibili, il noto passaggio dedicato a Fozio in P.G. 105, col. 509 B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 21, p. 34, ll. 7-9: […] πλέον δὲ πάντων ὁ τῆς δόξης ἔρως, δι' ὃν αὐτῷ καὶ νύκτες ἄυπνοι περὶ τὴν ἀνάγνωσιν ἐμμελῶς ἐσχολακότι). Il Possevino alla provvidenziale ascesa ignaziana contrappone, dunque, un Fozio quasi folgorato da una improvvisa bramosia di potere: vera e propria *libido dominandi*. Dopotutto, un desiderio non ramingo e certo non del solo Fozio se, alla fine del IX sec., Filoteo avrebbe pragmaticamente concluso che gli ἀξιώματα sono, in fondo, la gloria di una vita intera (cfr. Philoteos, *Kletorologion*, in N. Oikonomides, *Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles*, Introduction, Texte et Commentaire, Paris 1972, Capp. 18-21, p. 83); per la percezione del prestigio sociale nel mondo romano-orientale strettamente legato al rango ed alla visibilità piuttosto che alla ricchezza cfr. P.A. Yannopoulos, *La société profane dans l'empire byzantin des VII^e, VIII^e et IX^e siècles*, Louvain 1975, pp. 14-15.

[37] P.G. 105, col. 501 C/D; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 16, p. 22, ll. 16-31: […] καὶ αὐτὸς μὲν κακίας ἁπάσης τοσοῦτον ἀπείχετο ὅσῳ πάσης ἀντείχετο δικαιοσύνης · ἐξαιρέτως δὲ πρὸς τὰς τῶν ἀρετῶν κατορθούμενος γενικὰς τῆς κατ' εὐσέβειαν τελειότητος ἐπεμελεῖτο. Φρόνησις μὲν γὰρ αὐτῷ διεσπούδαστο οὐχ ὥστε πλοῦτον ἑαυτῷ καὶ δόξαν πορίζεσθαι κοσμικὴν καὶ ποικίλας σώματος ἡδονάς, ἀλλ' ὥστε τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον ἐν διακρίσεως πνεύματι καλῶς συνιέναι καὶ ποιεῖν [1 Rom. 12, 2]. Ἀνδρία δὲ αὐτῷ τὸ μὴ ἡττᾶσθαί ποτε τῆς ἁμαρτίας, ἀλλ' ἐλεύθερον εἶναι καὶ δεσπόζειν τῶν παθῶν καὶ μὴ κατὰ τοὺς πολλοὺς πρόσωπα κρυφῇ θαυμάζειν τῶν δυναστῶν [cfr. Giob. 13, 10] · ἀποτόμως δὲ τὸν ἁμαρτάνοντα κατὰ τὸν ἀποστολικὸν νόμον διελέγχειν καὶ τοῦτο πολλάκις ἐνώπιον πάντων καὶ μὴ καθυφίεσθαι δουλοπρεπῶς, ἵνα καὶ οἱ λοιποί, φησί, φόβον ἔχωσι [1 Tim. 5, 20]. Σωφροσύνη δὲ οὐ τοῦ οἰκείου σώματος μόνον ἡ ἀγνότης τε καὶ καθαρότης, ἣν ἐκ νεαρᾶς ἡλικίας οὕτω πόνοις συχνοῖς | καὶ ἱδρῶσι κατωρθώσατο ὡς εἰς ἄκραν αὐτὸν ἀπάθειαν ἤτοι παντελῆ νέκρωσιν τοῦ σαρκίνου φρονήματος ἐλθεῖν. Modello esemplare per ogni sacerdote, per ogni patriarca è certamente quello paolino che si pone nella continuità con i grandi patriarchi e profeti veterotestamentari (Mosè, Aronne, Giosuè, Eliseo,

durevole eredità, quella del patriarcato ignaziano, almeno nella posterità studita a lui strettamente congiunta, se l'anonimo agiografo del *Bìos* dell'igumeno Nicola Studita (848-858/867-868), il quale redige la propria opera tra il 910 ed il 950, punterà ancora l'attenzione, similmente a Niceta, sugli aspetti catechetici, pastorali e normativi del patriarcato di Ignazio offrendo un testo che si qualifica tanto severamente anti-foziano quanto quello del Paflagone[38]. Un simile impegno da parte di Ignazio non poteva non toccare tutte le classi della società con i suoi esponenti d'ogni ordine e grado, cui il patriarca si rivolge per mezzo di quella παρρησία spesso tipica del santo in lotta con un potere laico non disposto a riconoscerne istanze e valori[39]; uno schema caro anche alla pubblicistica pagana e che troverà nuova linfa nella successiva omiletica cristiana, come nella ben nota vicenda di Giovanni Crisostomo (398-404) e dei contrasti che lo opposero all'Augusta Eudossia (395-404)[40]. Niceta David ben conscio di quella trascendenza che si accorda all' autorità sacerdotale, mostra Ignazio nel pieno delle sue prerogative patriarcali, dunque in qualità di retto giudice delle questioni ecclesiastiche e morali, quale correttore infaticabile dei peccati: non solo di quelli commessi da τοὺς πολλοὺς χυδαιοτέρους quanto, soprattutto, (e qui è sotteso un impegno che potremmo definire "politico"), delle infrazioni commesse dai τὰς πρώτας περιβεβλημένους δυναστείας sino ai πρὸς τοὺς βασιλέας αὐτούς[41]. Il patriarca,

Elia); in tal senso essi portano a compimento il proprio ministero malgrado i tempi che si trovano a vivere; non diversamente fa Ignazio e per tale motivo Niceta sembra ricorrere all'*auctoritas* che promana dal vibrante elogio di Paolo ad opera di Gregorio di Nazianzo (*Tutte le Orazioni* cit., Orazione 2. *ΑΠΟΛΟΓΗΤΙΚΟΣ*, Cap. 7, 52, p. 42). Cfr. anche Basilio di Cesarea in P.G. 31, col. 421 A, Homilia XII. *In principium Proverbiorum* (*Εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν Παροιμιῶν*), Cap. 16.

[38] P.G. 105, col. 905 C, *Βìος τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Νικολάου, ἡγουμένου τῆς εὐαγεστάτης μονῆς τῶν Στουδίου* (*BHG* 1365): Ὅοὖν τοῦ Θεοῦ ἀρχιερεὺς, καὶ τοῦ θεοφόρου ἐπώνυμος, ὡς οἷόν τε τουτὶ τὸ δρᾶμα διορθώσασθαι προμηθούμενος, οὐ διελίμπανεν, ὥσπερ δὴ τοῦ Θεοῦ νόμος, ὑπομιμνήσκων, παρακαλῶν, νουθετῶν· ἐκ τούτων ἐλπίζων τὴν ἐκκοπὴν τοῦ μύσους πάντως γενήσεσθαι. Sul *Bìos* cfr. A. PHYTRAKES, *Ἅγιος Νικόλαος ὁ Κυδωνιεύς, Πεπραγμένα τοῦ β΄ διεθνοῦς κρητολογικοῦ συνεδρίου* 3, Athinai1968, pp. 283-303; TH. E. DETORAKES, *Οἱ ἅγιοι τῆς πρώτης περιόδου τῆς Κρήτης καὶ ἡ σχετικὴ πρὸς αὐτοὺς φιλολογία*, Athinai 1970, pp. 219-233; J. HELDT, *Die Vita Nikolaos'des Studien: ein Heiligenleben aus mittelbyzantinischer Zeit*, Byzantiniska Sällskapet Bulletin, 13/1995, pp. 29-36.

[39] P. HATLIE, *The Politics of Salvation: Theodore of Stoudios on Martyrdom (*Martyrion*) and Speaking Out (*Parrhesia*)*, Dumbarton Oaks Papers, 50/1996, pp. 263-287.

[40] Cfr. A.H.M. JONES, *Il tardo impero romano (284-602 d. C.)*, Milano 1981, pp. 235, 265-271, 423 e sgg.; J.C. BAUR, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, München 1929-1930, pp. 56 e 126.

[41] P.G. 105, col. 501 D-504 A; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 16, pp. 22-24, ll. 31-32/1-19: Οὐ ταύτῃ γοῦν μόνον τὸ τῆς σωφροσύνης ὡρίζετο καλόν, πάσῃ δὲ σπουδῇ καὶ τὴν κατ᾽ αὐτὸν Ἐκκλησίαν ἐπὶ τοσοῦτον ἥγνιζε καὶ τῷ ἐμβριθεῖ τε καὶ συνεχεῖ τῆς τοῦ Πνεύματος διδασκαλίας ἐσωφρόνιζεν ὡς μηδ᾽ ὄνομα πορνείας ἤ τινος ἄλλης ἀκαθαρσίας [cfr. Ef. 5, 3] ἐν τοῖς αὐτῷ πλησιάζουσιν ἀκούεσθαι· ἀλλ᾽ ὥσπερ αὐτὸς τὴν ἄμωμον ὁδὸν τοῦ Κυρίου ἀμώμως ἐπορεύετο, οὕτω καὶ τὴν ἐκείνου νύμφην ὡς ἀγαθὸς νυμφοστόλος ἐν ἀμώμῳ προῆγε πολιτείᾳ [Sal. 100, 6 e 118, 1]. Περὶ δικαιοσύνης δὲ τί χρὴ καὶ λέγειν; ἣν οὕτω στερρῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ὁ μακάριος ἐνδέδυτο [cfr. Ef. 6, 14; Sal. 131, 9] ὥστε καὶ μέμψιν δι᾽ αὐτὴν ὑπέχειν πολλάκις παρὰ τοῖς ἀδίκοις τοῦ δικαίου | διαιτηταῖς καὶ σκληρότατα καταγινώσκεσθαι τὸν ὡς ἀληθῶς πρᾶον ποιμένα καὶ Θεοῦ μιμούμενον δικαιοσύνην· καὶ γὰρ οὐκ ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς πολὺ μᾶλλον ἀμφισβητήσεσι καὶ κρίσεσι τὸ πρὸς ἀλήθειαν μὲν καὶ δικαιοσύνην ἐπιρρεπές, ὑπεροπτικὸν δὲ αὐτοῦ καὶ ἀπότομον πρός τε τὸ ψεῦδος καὶ ἀδικίαν πᾶσαν

chiamando direttamente in causa il potere politico nelle sue più alte sfere senza alcuna auto-censura, cautela o pudore (dall'imperatore ai suoi rappresentanti più o meno influenti, ma spesso irrequieti), dimostra un certo spirito ostile al basileus condiviso anche dall'agiografo il quale, nel testo del *Bìos*, lo presenta altresì come una caratteristica dell'insegnamento stesso di Ignazio, espresso anche per il tramite delle sue omelie, nel corso dei suoi due patriarcati[42]. Sono proprio le palesi ingerenze del potere imperiale, pronte a violare ogni consuetudine o norma, unitamente ad una condotta lontana dal rispetto della morale a spingere Ignazio verso una ferrea opposizione alle volontà di Bardas e Michele III. Ciò appare evidente in un passaggio del *Bìos*, tra quelli cruciali nell'economia dell'opera, in cui il patriarca viene invitato dal giovane basileus, in ciò spronato dallo zio, a tonsurare sia la madre (l'imperatrice Teodora) che le sorelle (le principesse Tecla, Anastasia, Anna e Pulcheria). Alla richiesta Ignazio oppone un fermo rifiuto, affermando di aver firmato, all'atto della sua elezione nell'847, uno *scritto giurato* (ἔγγραφον ὅρκον)[43] con il quale si impegnava tanto a non tramare alcun inganno quanto a non commettere alcun atto che potesse arrecare qualsivoglia offesa alla maestà imperiale[44]. Per Niceta David il

---

ἐγνωρίζετο· καὶ οὐ πρὸς τοὺς πολλοὺς μόνον καὶ χυδαιοτέρους πρὸς οὓς ἀδικοῦντας τάχα καὶ ἄλλος ἂν παρρησιάσαιτο, ἤδη δὲ καὶ πρὸς τοὺς τὰς πρώτας περιβεβλημένους δυναστείας καὶ πρὸς τοὺς βασιλέας αὐτοὺς ὁ τοῦ ἀρχιερέως ζῆλος καὶ ἔνθεος παρρησία διεδείκνυτο · δηλώσει δὲ νῦν ὁ λόγος.

[42] *Ivi*, col. 556 D-557 A; *Ivi*, Cap. 73, p. 104, ll. 14-20: Τοιαύταις ἀεὶ παραγγελίαις ὁ θεῖος Ἰγνάτιος, τοιαύταις νουθεσίαις καὶ διδασκαλίαις κεχρημένος […] ἰδίᾳ δὲ τοῖς πλουσίοις παραγγέλλων μὴ ὑψηλοφρονεῖν μηδ' ἐπ'ἀδηλότητι πλούτου πεποιθέναι [1 Tim. 6, 17] · | τοῖς ἄρχουσι μὴ φυσιοῦσθαι μηδὲ κατεπαίρεσθαι | τῶν πενήτων παραινῶν […]. Sostanzialmente differente l'azione di prudente rimaneggiamento "politico" compiuto in ambito metafrastico sul testo del primigenio *Bìos* (*BHG* 64) di Alipio di Adrianopoli (610-641). Qui il riferimento, presente nella redazione più antica, agli ἄρχοντες καὶ δυνάσται, contro i quali si scaglia il santo in difesa dei più deboli, è riformulato lasciando il solo ἄρχοντες, termine ben più cauto che rimanda al vasto mondo (non meglio definito) dei funzionari e delle autorià locali (in H. DELEHAYE, *Le saintes stylites*, Bruxelles-Paris 1923, Cap. 22, p. 165 e p. LXXIX). Per una analisi dei processi di riscrittura dell'agiografia metafrastica (con particoalre attenzione proprio al *Bìos* di Alipio) cfr. L. FRANCO, *Le* Vite *di Simeone Metafrasta. Osservazioni sulla tecnica compositiva*, in *Bisanzio nell'Età dei Macedoni*…, cit., pp. 95-117, spec. pp. 104-105.

[43] Cfr. J.B. BURY, *A History of the Eastern Roman Empire*…, cit., pp. 188-189; F. Dvornik, *Le Schisme de Photius*…, cit., p. 37; sulla prassi del giuramento (per quanto solitamente condannata dalle Scritture) quale forma di connettivo sociale ed atto di garanzia tra autorità (laiche e religiose) a Bisanzio cfr. É. PATLAGEAN, *Un Medioevo Greco. Bisanzio tra IX e XV secolo*, Prefazione di L. Canfora, , Bari 2009, pp. 185-198; critiche, su tale consuetudine, anche le parole di Fozio in *Sentenze Morali*, introduzione, traduzione e note di L. Coco, Firenze 2011, 22., p. 30; 54., p. 42; 117., p. 64.

[44] P.G. 105, coll. 504 D-505 A; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 17, pp. 26-28, ll. 24-32/1-2: Τότε τοίνυν ἀρχὴν ταῖς κατ' αὐτὸν ἀταξίαις καὶ ἀπαιδευσίαις, μᾶλλον δὲ ἀσεβείαις, ὁ Μιχαὴλ καταβαλλόμενος, *ταχὺ τὴν ἐμὴν μητέρα καὶ τὰς ἀδελφάς | πρὸς τὸν δίκαιον | ἔφη λαβὼν καὶ ἀποκείρας τῷ μοναχικῷ σχήματι ταύτας καταδίκασον. Ὁ δὲ παρρησιασάμενος Ἀδύνατόν μοι τοῦτο ποιεῖν εἶπεν ὑπολαβών· τῆς γὰρ Ἐκκλησίας τοὺς οἴακας τὴν ἀρχὴν ἐγχειριζόμενος ἔγγραφον ὅρκον ἐθέμην μηδεμίαν κατὰ τῆς βασιλείας ὑμῶν ἐπιβουλὴν ἢ οἱανοῦν ἐπήρειαν πώποτε διαλογίσασθαι. Καὶ νῦν τί τὸ ἀδίκημα τῶν βασιλίδων;Καὶ τίς ἡ κατ' αὐτῶν αἰτία, ὅτι τὸ ὑμέτερον κράτος ταῦτα κατ' αὐτῶν διενοήθη;*[…]. Nel suo *Libellus Appellationis* l'archimandrita Teognosto, scrivendo a nome del patriarca caduto in disgrazia, avrebbe giustificato il rifiuto di Ignazio basandolo sulla volontà delle stesse donne coinvolte a non indossare il velo e rintracciando in tale diniego il motivo dell'allontanamento dal trono patriarcale (P.G. 105, col. 857 A): Ὡς δὲ τούτῳ πεισθεὶς ὁ κρατῶν ἠβουλήθη τήν τε μητέρα καὶ τὰς ἀδελφὰς ἐξοστρακίσαι τῶν βασιλείων, ἐγκελεύεταί μοι κεῖραι αὐτάς. Ἐγὼ δ'οὐκ ἐπειθόμην, διὰ τὸ τῶν γυναικῶν περὶ τὴν κουρὰν ἀκούσιον. Διὰ ταῦτα γοῦν

patriarca, leale verso l'imperatrice madre e dubbioso verso una vocazione non del tutto genuina e spontanea, avrebbe percepito la natura macchinosa di una richiesta tanto improvvisa generando così le ire di Bardas il quale, in tal modo, avrebbe avuto l'opportunità di accusarlo di tradimento innanzi al basileus. Niceta prosegue, incalzante, il suo resoconto e, subito dopo il rifiuto di Ignazio a quella tonsura così poco sincera, ci descrive un Bardas pronto a sferrare l' ultimo brutale attacco rinfacciando al patriarca - ancora una volta mentendo - la sua scarsa dedizione alla dinastia imperiale e definendolo, innazi allo stesso Michele III, un *partigiano della causa di Gebo* (Γηβοβασίλευτον). Ignazio, cioè, si sarebbe adoperato a favore di uno sconosciuto affetto da epilessia, giunto a Costantinopoli pochi giorni prima da Durazzo con indosso vesti da chierico, vaneggiando di essere figlio naturale dell'imperatrice Teodora e di un "altro" uomo non meglio specificato (παῖδα δὲ ἑαυτὸν τῆς βασιλίδος Θεοδώρας ἐξ ἀνδρὸς ἑτέρου ληρῶν quindi non l'ormai defunto basileus Teofilo) ebbene, prosegue Niceta, molti del popolo (οἱ πολλοὶ τοῦ δήμου) avrebbero simpatizzato con lui adoperandosi anche per un suo (improbabile) futuro imperiale: una breve avventura che per Gebo si concluse in ceppi nell'isola di Oxia nella Propontide e, con una atroce morte, nell'isola di Prikipo (la più grande dell'arcipelago delle isole dei Principi) nello stesso giorno, sottolinea significativamente Niceta David, che avrebbe visto anche l'allontanamento di Ignazio da Costantinopoli tanto da convincere il nostro agiografo che le violenze perpretate ai danni di Gebo lo stesso Michele III le avrebbe volentieri impiegate, se solo ne avesse avuto l'opportunità, per vendicarsi del ferreo diniego del patriarca alla tonsura della madre e delle sorelle[45]. Al di là della specificità degli eventi sopra esposti ci troviamo innanzi ad un luogo comune tipico dell'agiografia dei santi aristocratici ed iconofili sempre disponibile alla critica delle *elìtes* aristocratiche ed imperiali d'età

καὶ τῆς Ἐκκλεσίας ἀπηλάθην, εἶτα καὶ ἐτυπτήθην, καὶ ἐξωρίσθην, καὶ δέδεμαι, καὶ κέκλεισμαι πρὸ τῆς τῶν καθ᾽ ὑμᾶς κριτῶν ἐνδημίας. Καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ δὲ ταυτὰ πεπόνθασιν.

[45] *Ivi*, col. 505 A/C; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 17, p. 28, ll. 1-17: Οὕτως εἰπόντος τοῦ ἀρχιερέως καθοσιώσεως τοῦτον ὁ Βάρδας ἐγράψατο γραφήν Γηβοβασίλευτον ἔναντι τοῦ βασιλέως διαλοιδορούμενος. (Ἦν δὲ ὁ Γήβων οὗτος ἐπίληπτος ἄνθρωπος καὶ τὰς φρένας οὐ πάνυ καθεστηκώς ὃς πρὸ ὀλίγων ἐκείνων ἡμερῶν ἀπὸ τοῦ Δυρραχίου παρεγένετο, σχῆμα μὲν περικείμενος κληρικοῦ, παῖδα δὲ ἑαυτὸν τῆς βασιλίδος Θεοδώρας ἐξ ἀνδρὸς ἑτέρου ληρῶν· ᾧ οἱ πολλοὶ τοῦ δήμου ὡς βασιλεύειν μέλλοντι προσεῖχον· τότε δὲ ἐν Ὀξείᾳ τῇ νήσῳ ὑπὸ ἀσφαλεῖ συνείχετο φρουρᾷ). [...] Μετὰ μικρὸν δὲ καὶ αὐτὸν ἀπελαύνει τοῦ πατριαρχείου τὸν Ἰγνάτιον καὶ πρὸς τὴν νῆσον Τερέβινθον αὐτὸν ὑπερορίζει· κατ᾽ αὐτὴν δὲ τὴν ἡμέραν καὶ Γήβονα ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς Ὀξείας εἰς Πρίγκιπον μετενεγκὼν τά τε σκέλη καὶ τοὺς βραχίονας ἐξέκοψεν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξορύξας ἀπέκτεινεν αὐτὸν οἰόμενος ταύτῃ τὸν πατριάρχην ἀμυνεῖσθαι. Per un tentativo di interpretazione in chiave squisitamente politica della sfortunata avventura di Gebo, quale attestazione dell'autorità e del potere acquisiti dall'imperatrice Teodora, cfr. M.P. VINSON, *Gender and politics in the post-iconoclastic period: The* Lives *of Antony the Younger, the empress Theodora, and the patriarch Ignatios*, Byzantion 68/1998, pp. 490-491. La vicenda mostra qualche affinità narrativa con quella narrata da Procopio di Cesarea nei suoi *Anekdota* (XVII, 16-23) riguardante un giovane di nome Giovanni giunto a Costantinopoli dall'Arabia per incontrare colei che riteneva essere sua madre: l'imperatrice Teodora. Anche in questo caso il finale non è dei migliori: temendo che la notizia potesse giungere al marito Giustiniano,Teodora avrebbe provveduto a far sparire il giovane del quale non si sarebbe più avuta alcuna notizia; Procopio, *Storie segrete*, introduzione, revisione critica del testo e note di F. Conca, versione italiana di P. Cesaretti, Rizzoli, Milano 2001, pp. 222-223.

iconoclastica e non[46]. Eppure alla critica non sfuggono neanche i membri stessi della Chiesa alla ricerca di un appoggio politico per questioni interne ed esclusive dell'amministrazione ecclesiastica, che non dovrebbero contemplare alcuna ingerenza laica. A tale casistica sembra rimandare la controversa vicenda del metropolita di Siracusa Gregorio Asbestas (futuro membro di spicco del partito foziano) il quale, allontanato dalla cerimonia di consacrazione di Ignazio nell'847 perché accusato di una non meglio specificata violazione canonica tanto da Roma quanto da Costantinopoli (ἐπ᾽ ἐγκλήμασι δέ τισιν)[47] , ignorando ogni tentativo di mediazione e sollecitudine da parte dello stesso Ignazio nell'arco di undici anni[48], avrebbe cercato sostegno con i suoi sodali (tra i quali si segnalano i presuli Pietro di Sardi ed Eulampio di Apamea) proprio presso πάσας οἰκίας τῶν δυναστῶν[49]. Appare così una scelta ben meditata quella operata da Niceta

[46] Cfr. A. CARILE, *ΦΟΒΟΣ ΚΡΑΔΑΙΝΟΜΕΝΟΣ. La paura dell'imperatore*…, cit., pp. 76-81.

[47] Alla base del contenzioso ci sarebbe la consacrazione - non autorizzata - di Zaccaria quale vescovo di Taormina; almeno secondo la testimonianza offerta dallo Ps. Simeone Magistro (cfr. SYMEONIS MAGISTRI AC LOGOTHETAE, *Annales a Leone Armenio ad Nicephorum Phocam*, *De Michaele et Theodora*, ed. a cura di I. Bekker, Bonnae 1838, p. 671, ll. 1-5), per gli eventi di Santa Sofia pp. 670-671, ll. 20-22/1-19. La consacrazione, dunque, non ricevette l'avallo del patriarca Metodio, il quale (probabilmente anche a causa delle proteste del clero di Taormina) avrebbe invitato l'Asbestas a mutare il proprio comportamento; l'avvertimento non deve aver raggiunto il suo scopo se il metropolita siracusano venne deferito al tribunale patriarcale per poi essere reintegrato nelle sue funzioni dallo stesso patriarca per ragioni d'ordine pastorale, come suppone il Grumel (cfr. V. GRUMEL, *Le Schisme de Grégoire de Syracuse*, in Échos d'Orient, 39/1940-1942, p. 264). Si ricordi, infine, che nella IV sessione del concilio dell'869-870, nel resoconto degli *Acta* di Anastasio Bibliotecario, lo stesso Zaccaria ed il suo collega nell'episcopato Teofilo di Amorio si sarebbero definiti vescovi ordinati dal patriarca Metodio, che successivamente sarebbero entrati in comunione con Fozio (cfr. P.L. 129, col. 65 C).

[48] Un modello di condotta vescovile, ove il vescovo non ritiene certo accessorio (πάρεργος) l'adoperarsi per il proprio gregge, che nell'agiografia di Niceta David si segnala come un tratto tanto caratteristico dell'attitudine gerarchica (cfr. Halkin, *Saints de Byzance* cit., *Νικήτα τοῦ Παφλαγόνος ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν Νικόλαον, ἀρχιεπίσκοπον Μύρων e codice Parisino 1180, fol. 284^{v}-293*, Cap. 6, pp. 151-152): Καὶ γὰρ δυσὶ τούτοις ἔν τε τῷ ποιῆσαι καὶ διδάξαι τὴν ἐντολὴν τῆς κατὰ Χριστὸν τελειότητος θεωρουμένης τοσούτῳ δυσχερῆ μᾶλλον εἶναι τῆς ποιήσεως τὴν δίδαξιν ὅσῳ καὶ τὸ πολλοὺς συμβιβάζειν πρὸς ἀρετὴν τοῦ ἑαυτὸν ῥυθμίζειν ὑπάρχει βιαιότερόν τε καὶ ἐργωδέστερον. Πολυσχιδοῦς γὰρ τῆς γνώμης καὶ πολυτροπωτάτης τῶν διδασκομένων τυγχανούσης καὶ ῥᾷον μὲν πρὸς κακίαν ἐπολισθαινούσης, ὡς τὰ πολλὰ δὲ πρὸς τὴν ἀρετὴν ἀντιτεινούσης καὶ βιαίως καταδεχομένης οὐ μικροῖς οὐδὲ τοῖς τυχοῦσι περιπίπτειν πράγματι τὸν ἀληθῶς ἱεράρχην ἐσόμενον καὶ τῆς τῶν πολλῶν σωτηρίας οὐ παρέργως ἐφιέμενον.

[49] P.G. 105, col. 512 B/C; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Capp. 23-24, pp. 36-38, ll. 27-29/1-12: Εὐθὺς γὰρ ἀκούσας οὐκ ἐφιλοσόφησε πρὸς τὴν ἀγγελίαν, οὐ τὴν ἰδίαν ὡς φρόνιμος συνεκάλυψεν αἰσχύνην, τοὺς ἐπὶ χειροτονίᾳ δὲ κληροὺς τῶν αὐτοῦ χειρῶν ἀπορρίψας καὶ καταναιδευσάμενος πάσης ἐνώπιον τῆς ἐκκλησίας ἐσχάτως διελοιδορεῖτο τὸν ἀναίτιον καὶ λύκον ἀντὶ ποιμένος ἐπεισιέναι τῇ ἐκκλησίᾳ μανιωδῶς διϊσχυρίζετο [cfr. At. 20, 28-29]· ὃ καὶ Πέτρος ὁ Σάρδεων ὁ λεγόμενος Δείλαιος, πρὸς δὲ καὶ ὁ Ἀπαμείας Εὐλάμπιος καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν ἀσημοτέρων εἴποντο κληρικῶν ἀλόγως τῆς Ἐκκλησίας ἀπορρηγνύμενοι. Ἐν ὅλοις μὲν οὖν ἕνδεκα χρόνοις τῆς πρώτης αὐτοῦ ἱεραρχίας ὁ Ἰγνάτιος ἀποπειρώμενος καὶ πᾶσαν μὲν λόγων, πᾶσαν δὲ δωρεῶν προτεινόμενος φιλοτιμίαν οὐχ οἷός τ᾽ ἐγεγόνει τὴν τοῦ Ἀσβεστᾶ κακίαν κατασβέσαι. Διήρχετο δὲ πάσας οἰκίας τῶν δυναστῶν μάτην διαλοιδορούμενος καὶ διασύρων πικρῶς καὶ μηδὲ Χριστιανὸν ὀνομάζειν τὸν ἅγιον ὁ ἐναγὴς ἀξιῶν [...]. Su Pietro di Sardi ed Eulampio di Apamea cfr. *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, a cura di R.-J. Lilie, C. Ludwig, T. Pratsch, I. Roschow et al., Berlin 1999, n. 6088 e n. 1672. Riguardo al controverso ruolo e le ingerenze dei δυνατοί e dei δυνάσται, il cui operato è spesso causa di diversi malumori politico-sociali ed oggetto di critica secondo uno schema comune alla retorica pagana ed alla omiletica cristiana sin dalle sue origini cfr. E. PATLAGEAN, *Povertà ed*

il quale, subito dopo la celebrativa ed apologetica sezione dedicata al primo patriarcato ignaziano, presenta l'impietoso ritratto del potente Bardas e la turbolenta vicenda del proprio incesto con la nuora Eudocia in seguito alla morte del figlio[50]. Una simile condotta, che peraltro Niceta descrive come una diffusa diceria senza insistere con altri particolari, si presenta come una palese violazione dei canoni ecclesiastici che tanto avrebbe irritato Ignazio dando origine, come sottolinea con decisione l'agiografo, agli scandali che avrebbero definitivamente sconvolto tanto la pace della Chiesa costantinopolitana quanto del suo stesso presule[51]. Come tramanda Niceta, il patriarca si sarebbe adoperato da subito per tentare di porre fine ad una simile condotta, per l'appunto senza tenere in nessun conto l'importanza del personaggio in questione (τὸ μέγεθος τοῦ προσώπου) e, di conseguenza, senza passar sopra al peccato da lui commesso, cercando di poter immediatamente correggere lo stesso Bardas[52]. Sfortunatamente tale era stata l'ira sorta in quest'ultimo al diniego dell'eucaristia da parte di Ignazio nel giorno dell'Epifania (τὰ Θεοφάνια) in Santa Sofia, quale punizione esemplare, che la reazione conseguente appare colma di una diabolica μανία la quale affligge il peccatore così da muoverlo contro il giusto presule, tanto che Ignazio - anche in questo caso pronto a controbattere con la sua consueta παρρησία – rivolge la sua preghiera a Dio così che Bardas

emarginazione a Bisanzio, IV-VII secolo, Bari 1986, pp. 138-140 e pp. 198-205 (traduzione it. parziale di *Pauvreté économique et pauvetré sociale à Byzance, 4ème-7ème siècles*, Paris-La Haye 1977); E. P. GLUSCHANN, *Der Militäradel des frühen Byzanz*, Barnaul 1991, p. 190 e sgg.; A. CARILE, *Gerarchie e caste*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, (XLV Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo), Spoleto 1998, pp. 123-175.

[50] P.G. 105, col. 504 A/B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 17, p. 24, ll. 20-27: Τὸν Βάρδαν ἐκεῖνον οἶδ' ὅτι πάντες ἀκούετε ὃς Θεοδώρας μὲν τῆς ἀγαθῆς βασιλίδος ἀδελφὸς ἦν, οὐκ ἀγαθὸς δέ, ἀλλὰ καὶ λίαν πικρὸς καὶ ἀπάνθρωπος· ὃν σπουδαῖον μὲν εἶναι καὶ δραστήριον περὶ τὴν τῶν πολιτικῶν πραγμάτων μεταχείρισιν, οὐδεὶς δὲ περὶ τὴν Ἐκκλησίαν χρηστὸν ἔφησε γενέσθαι· τοῦτον τῇ ἰδίᾳ φασὶν οὕτως ἐπιμανῆναι νύμφῃ ὡς ἀνὰ πᾶσαν τοῦτο τὴν πόλιν περιβομβηθῆναι καὶ οὐκ ἄχρι τῶν πολλῶν μόνων, ἀλλὰ καὶ μέχρις αὐτοῦ τοῦ ἀρχιερέως τὴν πονηρὰν φήμην ἐλθεῖν.

[51] *Ivi*, coll. 504 A-508 C; *Ivi*, Capp. 17-18, pp. 24-32. Sulla incestuosa relazione di Bardas con la nuora Eudocia (*Ivi*, col. 504 B-C; *Ivi*, Cap. 17, pp. 24-26, ll. 27-32/1-8): […] Οὐ τὸ μέγεθος ηὐλαβήθη τοῦ προσώπου οὐδὲ συνεσκίασε τὸ ἀμπλάκημα τῇ σιωπῇ, | ἀλλὰ καὶ ἤλεγξε κατὰ τὴν ἐντολήν, ἀλλὰ καὶ ἐπετίμησεν, ἀλλὰ καὶ παρεκάλεσε φείσασθαί τε τῆς ἰδίας ψυχῆς καὶ τὸ φρικτὸν τουτὶ μῦσος ἀπορρίψασθαι· ὁ δὲ οὐ μόνον οὐκ ἀπέσχετο τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας (ἑορτὴ δὲ τῶν ἁγίων Θεοφανίων ἦν) καὶ αὐτὸς ἀναιδῶς προσῆλθε τῶν θείων μεθέξων μυστηρίων. Τί δὲ ὁ ἀρχιερεύς; Ἀποβάλλεται τῆς κοινωνίας, ἀνάξιον τοῦτον τῆς τοῦ Δεσποτικοῦ σώματος κρίνει μεταλήψεως. Ὃ δὲ μαίνεται μανίᾳ πικρᾷ καὶ κατὰ τῆς ἰδίας ὁπλίζεται ψυχῆς· ἀπειλεῖ τὸ οἰκεῖον ξίφος τοῖς σπλάγχνοις τοῦ ἱεράρχου καταχῶσαι· ὁ δὲ ἀνταπειλεῖ τὸν δυνάμενον ἐκκαλούμενος ἐπιστρέψειν τὴν ῥομφαίαν αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν. Αὕτη γίνεται σκανδάλων ἀρχή· αὕτη πρώτη τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκαταστασίας ἀφορμή. Cfr. anche l'Anonimo autore del *Bìos* di Nicola Studita (P.G. 105, col. 908 A-B); IOANNES SCYLITZAE, *Synopsis Historiarum*, Editio princeps H. Thurn, Berlin 1973 (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 5) , Cap. 17, p. 106, ll. 25-35.

[52] Gregorio di Nissa (in *La Vita di Mosè*…, cit., II 92-94, p. 110) commentando, allegoricamente, la morte dei primogeniti degli Egiziani (Es. 12, 22-23) esprime la necessità di estirpare il male sin dal suo primo insorgere: Τὸ δὲ δόγμα τοιοῦτόν ἐστι τὸ δεῖν πρὸς τὴν κακίαν τινὰ δι'ἀρετῆς συμπλεκόμενον τὰς πρώτας τῶν κακῶν ἀρχὰς εἰς ἀφανισμὸν ἄγειν. Τῇ γὰρ ἀναιρέσει τῆς ἀρχῆς καὶ τὸ μετ'ἐκείνην συναφανίζεται, καθὼς διδάσκει διὰ τοῦ εὐαγγελίου ὁ κύριος [Mt. 5, 22-27] […].

rivolga piuttosto contro se stesso la sua spada quasi come auspicato dai versi del salmista (Sal. 36, 14-15)[53] che sembrerebbero aver ispirato il Paflagone nel redigere questa pagina scabrosa, la cui importanza egli sottolineava definendola, appunto, σκανδάλων ἀρχή dei futuri, tristi eventi della vita di Ignazio[54].

3. *Come lucerna sul candelabro: la consacrazione di Ignazio.*

Le difficoltà, per Ignazio, non mancarono di palesarsi nel corso del suo patriarcato ma la scelta che lo vide giungere al vertice della Chiesa, certo per volontà anche dell'imperatrice Teodora (815 ca.-post 867), è confortata, nel racconto di Niceta, da un tema molto caro già all'antica letteratura agiografica bizantina e che rifiorisce nel IX-XI sec. in quanto

[53] In questo spirito si muove l'esegesi di Eusebio di Cesarea nei suoi *Commentaria in psalmos* (P.G. 23, coll. 328 C-329 A, *ΤΟΥ ΔΑΥΙΔ* Λς/). Si veda anche l'interpretazione proposta da Origene il quale ritrova, celata nel testo, la traccia dell'opera del demonio verso coloro i quali, scossi ed agitati dai vizi e preda del peccato, agiscono *e gladio diaboli utuntur et jaculis maligni* (P.G. 12, col. 1340 C, *Homilia III in Psal. XXXVI. De eodem psalmo ab illa parte* Gladium evaginaverunt peccatores [Sal. 36, 14]). Infine Atanasio di Alessandria ne mette in luce, primariamente, la funzione ammonitoria (P.G. 27, *Expositiones in psalmos*, ΨΑΛΜΟΣ τῷ Δαυῒδ Λς΄, coll. 176 D e 180 C) e nella *Epistola ad Marcellinum*, che accompagna il testo delle *Expositiones*, lo raccomanda quale salmo da recitare innanzi agli improbi che perpetrano le proprie iniquità affinché coloro che assistono non abbiano ad imitarne la scandalosa condotta (P.G. 27, col. 28 B, Καὶ ὁ μὲν ἐν παραινέσει Λς΄, Cap. 14).

[54] Pressocché simile il breve resoconto della vicenda nel *Bìos* di Nicola Studita, per quanto l'agiografo non citi mai il nome di Bardas (ma la vicenda - per il lettore - doveva essere ancora ben nota) e presenti l'episodio di Santa Sofia come un atto in linea con la politica di moralizzazione delle unioni contrarie alla legge ed ai canoni portata avanti dal patriarca con spirito di *misericordia* (ἔλεος), certo frainteso da colui il quale muta τὴν δυναστείαν εἰς τυραννίδα (P.G. 105, coll. 905 C-908 A): Ἀλλ'ὁ τῆς παρανόμου μίξεως ἔρως οὐκ εἴα τὸν ἐλεεινὸν ἀνανῆψαι τὸ σύνολον. Πλὴν ὡς εἶδε ἐκκεκυφότα τὸν ἄθλιον, καὶ δοῦλον τῆς ἁμαρτίας εἰς τέλος γινόμενον, εἴργει τῶν τῆς ἐκκλησίας οὐδῶν, ἐντεῦθεν τὴν διόρθωσιν αὐτῷ προβαλλόμενος. Ὁ δὲ τῷ θυμῷ παραλόγως τῇ ἐπιθυμίᾳ συμπεριπείρεται, καὶ τὴν δυναστείαν εἰς τυραννίδα σοβαρῶς μετατίθησι· καὶ πανδημεὶ βρέμων τὸν νεὼν κατειληφὼς ἐν ὑπερέχοντι τῷ φρονήματι, τῶν τε ἀδύτων ἔνδον γενόμενος, τὴν τῶν φρικτῶν μυστηρίων πρὸς τοῦ ἀρχιερέως ἐξῄτει μετάληψιν. Per Bardas a nulla valgono gli ammonimenti e l'allontanamento dalla chiesa, essendo ormai preda di una insanabile μανία che lo porta a fare uso della propria potenza per trovare vendetta (P.G. 105, col. 908 A): Ὁ δὲ ζηλωτὴς ἐκεῖνος τῷ σειρομάστῃ τῶν λόγων δημοσίᾳ τῆς παρανομίας αὐτῷ προτείνας τὸν ἔλεγχον, καταφρένα δεινῶς ἐξεκέντησε, καὶ κενὸν καὶ κατῃσχυμμένον τῆς ἐκκλησίας ἀπήλασεν. Ὁ δὲ μανεὶς καταφρένα, τέλος πείθει τὸν ἄνακτα κατελευσθῆναι [leg. καθαιρεθῆναι] τοῦ θρόνου τὸν μέγαν Ἰγνάτιον, ὅπερ οὐ μετ'οὐ πολὺ καὶ συνέβαινεν. Un esempio di μανία che mette da canto il retto giudizio e conduce ad una folle crudeltà si ritrova in due *enkomia* dello stesso paflagone: il primo (*BHG* 1580) è dedicato da Niceta al protomartire palestinese Procopio di Cesarea († 303 ca.) ed in esso l'agiografo ricorda lo spietato interrogatorio cui il martire sarebbe stato sottoposto per volontà del non meno terribile giudice Flaviano, ὠμότατός τε πάντων ἀνθρώπων καὶ μανικώτατος (cfr. F. HALKIN, *Le panégyrique du martyr Procope de Palestine par Nicétas le Paphlagonien*, Analecta Bollandiana, 80/1962, p. 188); il secondo (*BHG* 646 c) celebra i Cinque Martiri di Satala (Eustrazio, Aussenzio, Eugenio, Mardario ed Oreste), la cui guida, Eustrazio, viene condotta innanzi al giudice Lisia, ὁ δοὺξ ἐπὶ τὸν δικαστικὸν θρόνον, il è presentato come φοβερός e δεινός per poi rivelarsi, con la sua crudeltà pronta a deridere i martiri, anche ὁ μανιώδης (cfr. F. HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient*…, cit., IV. *Νικήτα, δούλου Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ φιλοσόφου, ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον καὶ πανεύφημον τοῦ Χριστοῦ ἀθλοφόρον Εὐστράτιον καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ Αὐξέντιον, Εὐγένιον, Μαρδάριον καὶ Ὀρέστην*, Cap. 3, p. 136).

riconoscimento di una compiuta santità e prova di un ordinato piano divino: la veggenza[55]. L'agiografo, dunque, inserisce nella propria narrazione due episodi che denotano la provvidenzialità della scelta di Ignazio per il soglio patriarcale.

Nel primo episodio è narrato il carismatico intervento dell'anacoreta Ioannicio (752/754-846), noto per le sue posizioni critiche verso il movimento studita; egli, su richiesta dell'imperatrice Teodora la quale, dopo la morte del patriarca Metodio, a lui domandava di scoprire con l'aiuto di Dio chi altri mai potesse essere degno dell'onore patriarcale, conferma profeticamente la preferenza per Ignazio, tra i tanti candidati, espressa dalla sinodo costantinopolitana e concedendo la propria approvazione. L'intervento di Ioannicio nella biografia ignaziana sembra, però, una forzatura cronologica operata dallo stesso Niceta David (probabilmente per sottolineare la continuità tra il patriarcato metodiano e quello ignaziano) poiché l'anacoreta sarebbe morto nel novembre 846, dunque, prima della morte dello stesso predecessore di Ignazio, il patriarca Metodio appunto, nell'847[56].

Nel secondo episodio, anch'esso molto significativo, l'agiografo ricorda le premonitrici parole rivolte dal cenobiarca Teofane il Sigranita (760ca.-817/818) all'ancor giovane Ignazio annunciando a lui, avendone avuto visione ἐν σημείοις καὶ θαύμασι, la prossima e deificante χάριν τῆς ἱεραρχίας ed accompagnando a tale profezia la non casuale imposizione della propria mano destra sul capo del giovane monaco sia come benedizione che prefigurazione di una futura ed effettiva consacrazione (cfr. il modello veterotestamentario di Es. 24, 13 e Num. 27, 15-20)[57].

[55] Cfr. per esempio P. VAN DEN VEN, *La Vie ancienne de saint Syméon Stylite le jeune* (*BHG* 1689-1691), t. 1 (Introd. et texte grec), t. 2 (trad. comm.), Bruxelles 1962-1970, capp. 57 e 78; O. LAMPSIDES, *Ὁ ἐκ Μόντου ὅσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε*, Ἀρχεῖον Μόντου, 13/1982; in ambito agiografico italo-greco cfr. S. CARUSO, *La χώρα Σαλινῶν nell'agiografia storica italo-greca*, in PAN (Studi del Dipartimento di Civiltà Euro-Mediterranee e di Studi Classici, Cristiani, Bizantini, Medievali, Umanistici) *Quaderni* 1, Palermo 2004, pp. 15-16 n. 53.

[56] P.G. 105, col. 501 B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 16, p. 22, ll. 8-11: Πρὸ πάντων δὲ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν λαῶν τῆς βασιλίδος ἀποστειλάσης καὶ ἀξιωσάσης διὰ Κυρίου γνωρίσαι τὸν ἄξιον προφητικῶς ὁ μέγας τοῦτον Ἰωαννίκιος ψηφίζεται [...]. Simili accenti sono impiegati nella *Vita* anonima dell'imperatrice Teodora (cfr. A. MARKOPOULOS, *Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας* [*BHG* 1731], Symmeikta, 5/1983, p. 266), dove Ioannicio appare nel novero τῶν ὁσίων καὶ τρισμακαρίων πατέρων (insieme ad Arsacio, Isaia e Metodio) che profetizzano il ritorno della pace nella Chiesa dopo la tempesta dell'eresia iconoclastica. Il dubbio passo della biografia ignaziana si offre però ad un significativo parallelo con l'anonimo testo del *Bìos* (*BHG* 1296-1297) di Michele Sincello (761-846), probabilmente opera di un monaco del monastero costantinopolitano di Chora dove Michele fu igumeno negli ultimi anni della sua vita (843-846), e che racconta dell'avvento al soglio patriarcale nell' 843 dell'immediato predecessore di Ignazio, il patriarca Metodio, anche in questo caso grazie all' intervento di Ioannicio (ma in questo caso la cronologia degli eventi appare verosimile). Secondo il resoconto agiografico, infatti, pochi giorni dopo la deposizione dell'ultimo patriarca iconoclasta Giovanni VII Grammatico (837-843), l'imperatrice Teodora avrebbe inviato (anche in questo caso) una delegazione presso il monte Olimpo di Bitinia, composta da due chierici e con a capo uno spathario per consultare Ioannicio in merito alla scelta del nuovo patriarca ed in seguito al rifiuto di Michele Sincello di ricoprire tale carica. Trascorsi sette giorni in preghiera, Ioannicio avrebbe fatto ricadere la propria scelta su Metodio (cfr. *The Life of Michael the Synkellos*, ed. by M.B. Cunningham, Belfast 1991, pp. 102-104).

[57] P.G. 105, col. 500 B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 14, pp. 18-20, ll. 28-32/1-2: Οὕτω δὲ τὴν μέλλουσαν ἐπ᾽ αὐτὸν ἐμφανήσεσθαι χάριν τῆς ἱεραρχίας ὁ θαυμάσιος τοῖς ὁρῶσιν ἐπεδείκνυεν ὥστε καὶ Θεοφάνην ἐκεῖνον τὸν μέγαν ἐν τοῖς ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας ἀγῶσι καὶ πολὺν ἐν σημείοις καὶ θαύμασι, τὸν

La successiva nomina e consacrazione patriarcale avviene così per attività ed operazione congiunta della ἐνέργεια θείου Πνεύματος, palesatasi per il tramite dei due santi, e della συνεργία καὶ ψῆφος dei sacerdoti di Dio membri della sinodo col beneplacito imperiale[58]. Così come la precedente consacrazione sacerdotale di Ignazio per mano del vescovo iconofilo in esilio Basilio di Pareon (o Parion) in Misia[59], era avvenuta μετὰ τάξει καὶ νόμῳ, ossia *per singulos ecclesiasticos gradus* a differenza dei *nullos ecclesiasticos gradus* di Fozio, come ricordato nella sua corrispondenza anche da papa Nicola I sulla base delle decisioni dei propri predecessori (i pontefici Leone IV [847-855] e Benedetto III [855-858])[60], ed al contempo ψῆφος θείου πνεύματος, ψῆφος τῶν ὑπὲρ εὐσεβείας ἀγωνιζομένων καὶ δεδιωγμένων θεοφόρων ἱεραρχῶν che scelgono un

τῆς καλουμένης Σιγριανῆς λέγω μονῆς οἰκιστήν, ἐπιδεδημηκότι πότε πρὸς αὐτὸν τῷ μακαρίῳ νέῳ ἔτι τυγχάνοντι τὴν δεξιάν, ὡς λόγος, ἐπιβαλεῖν καὶ ὡς πατριάρχην αὐτὸν εὐλογεῖν.

[58] *Ivi*, coll. 501 A-502 B; *Ivi*, Cap. 16, p. 22, ll. 5-8: [...] καὶ τὸν ὄγκον τοῦ ἀξιώματος ἀποδιδράσκων πανευλαβῶς, ὅμως ἐνεργείᾳ μὲν Θεοῦ Πνεύματος, συνεργίᾳ δὲ καὶ ψήφῳ ἀρχιερέων Θεοῦ τῆς θείας ἱεραρχίας ἀξιοῦται καὶ τῷ θρόνῳ τῆς βασιλίδος ἐνίδρυται [...]. Cfr. anche l'encomio (*BHG* 1364d) dedicato da Niceta David a Nicola di Mira (in F. HALKIN, *Saints de Byzance*…, cit., V. *Νικήτα τοῦ Παφλαγόνος ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν Νικόλαον*, pp. 146-157), dove anche l'elevazione di questi alla cattedra episcopale è decisa ψήφῳ θεοῦ e θείων ἀρχιερέων (Cap. 6, p. 151); e l'anonimo *Bìos* dell'imperatrice Teodora in merito alla nomina patriarcale di Metodio (cfr. A. MARKOPOULOS, *Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας*…, cit., p. 267): Οὕτως τοίνυν ὁ ἀξιάγαστος καὶ ἡγιασμένος τῆς ἐκκλησίας Μεθόδιος, εὐδοκίᾳ τοῦ φιλανθρώπου θεοῦ καὶ συνεργείᾳ τῆς εὐσεβεστάτης βασιλίσσης Θεοδώρας καὶ τῶν ὁσίων, ὡς ἔφημεν, πατέρων, παραλαβὼν τὸ τοῦ Χριστοῦ ποίμνιον, ἐπὶ νομὰς ζωῆς αἰωνίου τοῦτο ὡδήγει· [...].

[59] Sul quale cfr. la testimonianza dei minei in *Acta Sanctorum* (Aprilis), Tomus I, *Synaxarium. Ex Menologio, jussu Basilii Imperatoris collecto, cujus sex postremi menses servantur manuscripti in monasterio Cryptae ferratae in Latio*, *ΚΑΙ ΜΝΗΜΗ ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ* (*S. Basilii Ep. Conf. 12 Aprilis*), Bruxells 1968, p. V; A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μηναίων*, Athinai 1900, pp. 337-342 e 388-395; L. BRÉHIER, *Basile, évêque de Parion (Mysie)*, in *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques*, VI, Paris 1932, col. 1153.

[60] *Monumenta Germaniae Historica*, Epistularum Tomus VI (Karolini Aevi IV), *Nicolai I. papae epistole*, ed. E. Perels, Berolini 1925, Ep. 85 (*Nicolaus Episcopus Servus Servorum Dei piissimo et gloriosissimo filio Michaheli Magno Imperatori*), p. 444, ll. 3-9: *Nos quidem de nobilissimo viro Ignatio patriarcha non tantum haec, verum et illum comperimus, quod non solum genere claruit, verum etiam a primevo suae aetatis per singulos ecclesiasticos gradus ascendens ex monastica vita omni ecclesiastico coetu consentiente, sicut in apicibus, quod sanctissimo Leoni praesuli praedecessori nostro destinaveratis, comperimus, episcopatus culmen promeruit. Photium autem novimus per nullos ecclesiasticos gradus ascendentem, sed tantummodo ex laicali militia episcopum pertinaciter ordinatum* .

padre altrettanto θεοφόρος[61]. I due momenti, culminanti, della vita di Ignazio, e cioè la consacrazione sacerdotale e quella patriarcale (al principio, secondo un procedere classico dell'agiografia, umilmente rifiutata per indegnità)[62] , trovano il loro diretto corrispettivo, sempre in senso negativo secondo il resoconto di Niceta, nella vituperata consacrazione foziana per mano di Gregorio Asbestas e παρὰ κοσμικῶν ἀρχόντων ἀκόσμως[63]. Fozio diviene così un *doppio*, illegittimo e svuotato di ogni autorità, del patriarca legittimo Ignazio; egli giunge all'apice della gerarchia non già segnalandosi per le proprie virtù quanto per il potere acquisito, improvvidamente *creato* quale uomo di Dio (αὐθήμερον ἅγιον πλαττόμενον):

Ὅθεν ἀδόκιμον αὑτοῦ τὴν τῆς ἱεραρχίας καταβαλόμενος ἀρχὴν, ἀκόλουθον ἔσχε τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος. Οὐ γὰρ παρῃτήσατο τὴν ὡς παρὰ | κοσμικῶν ἀρχόντων ἀκόσμως αὐτῷ καὶ ἀθέσμως ἐνδιδομένην Ἐκκλησίαν, οὐδ' ὡς ἑτέρῳ ἀνδρὶ καθηρμοσμένην μοιχικῶς ἑαυτῷ κατεγγυᾶσθαι ηὐλαβήθη· τοὐναντίον μὲν οὖν

[61] P.G. 105, col. 497 A/B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 12, p. 16, ll. 3-12: Ἐν τούτοις τοίνυν ὁ ὅσιος ἐνώπιον εὐαρεστῶν Κυρίου [Sal. 55, 14; Gen. 17, 1] ψήφῳ μὲν Θεοῦ Πνεύματος, ψήφῳ δὲ τῶν ὑπὲρ εὐσεβείας ἀγωνιζομένων καὶ δεδιωγμένων θεοφόρων ἱεραρχῶν τῆς ἁγίας ἱερωσύνης ἀξιοῦται· καὶ χειρὶ μὲν Βασιλείου (τῆς κατὰ τὸ Πάρεον δὲ οὗτος ἱερᾶς ἐκκλησίας ἀρχιερεὺς ὢν πλείσταις ὅσαις ὑπὲρ τῶν ἱερῶν εἰκόνων θλίψεσι τότε προσωμίλει καὶ διωγμοῖς), τούτου χειρὶ τὸ φαινόμενον, αὐτουργίᾳ δὲ τοῦ παναγίου Πνεύματος τὸ νοούμενον πρῶτον μὲν ἀναγνώστης ἤτοι τῶν θείων ἱεροκῆρυξ Γραφῶν εἶτα ὑποδιάκονος εἶτα διάκονος καὶ ἱερεὺς μετὰ ταῦτα τάξει καὶ νόμῳ πνευματικῆς καθίσταται ἀκολουθίας. Sull'utilizzo del termine θεοφόρων in chiave martiriale (come parossitono e nell'accezione di *coloro che portano Dio* ed i segni delle sue sofferenze) nella letteratura agiografica iconofila tra VIII e IX sec. cfr. *Catechesi* 70 *per la fine della Quaresima. Sul dovere di sopportare ogni prova a imitazione di Cristo e dei Santi*, in TEODORO STUDITA, *Nelle prove, la fiducia. Piccole Catechesi*, introduzione, traduzione e note a cura di L. d'Ayala Valva, Magnano 2006, pp. 307-309; in generale W.R. SCHOEDEL (ED.), *A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, pp. 35 e sgg.; H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, Tübingen 1985, p. 22 e sgg. Θεοφόρος è Ignazio nel *Bìos* di Nicola Studita (P.G. 105, col. 905 C) e l'anacoreta Ioannicio per Niceta David (P.G. 105, col. 500 D; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 15, p. 20, l. 26) in veste di anacronistico consigliere del patriarca Metodio nella restaurazione iconofila. Infine, nella biografia ignaziana, il termine è accordato ad Ignazio nella sezione relativa ai suoi miracoli *post mortem* (*Ivi*, col. 561 A e 564 C/ ; *Ivi*, Cap. 80, p. 110, l. 21 e Cap. 86, p. 116, l. 3) e nel congedo dell'agiografo (*Ivi*, col. 573 D; *Ivi*, Cap. 97, p. 132, l. 4).

[62] P.G. 105, col. 501 A; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 16, p. 22, ll. 5-6: Καὶ τὸν ὄγκον τοῦ ἀξιώματος ἀποδιδράσκων πανευλαβῶς […].

[63] L'invadenza del potere civile ed imperiale nell'elezione patriarcale sono parimenti denunciati da papa Nicola I, ad esempio in *Monumenta Germaniae Historica*, Epistularum Tomus VI…, cit., Ep. 85, p. 444, ll. 19-22: *Quia consuetudinem vestram novimus in regia urbe minime apicem archieraticae potestatis aliquem posse habere sine ecclesiasticae plebis consensu atque imperiali suffragio, et ob id Ignatium patriarcham damnare nolumus nec debemus*. L'*animus* che Niceta riversa nella descrizione dell'elezione foziana trova un modello precedente (certamente non meno significativo) nell'elevazione del patriarca iconoclasta Teodoto I Kassiteras (815-821), anch'egli laico e sostenuto dal potere imperiale, ma, e qui sta la differenza fondamentale con Fozio, privo d'ogni forma di *paideia* (P.G. 105, col. 493 A; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 6, pp. 8-10, ll. 27-31/1): Θεόδοτον δέ τινα τῶν ἐν πολιτικοῖς φενακιζομένων ἀξιώμασιν ἄνδρα κοσμικοῖς ἤθεσί τε καὶ πράγμασιν ἐντεθραμμένον, οὐδεμιᾶς δὲ παιδείας οὐ γνώσεως ἀγαθῆς μετεσχηκότα, μόνον δὲ τῆς Χριστιανοκατηγορικῆς τῶν Εἰκονομαχούντων αἱρέσεως ζηλωτὴν νομιζόμενον, κληρικὸν ἀποκείρας ὁ παμβέβηλος [il riferimento è a Leone V l'Armeno] τῷ τῆς βασιλίδος ἐνιδρύει θρόνῳ.

καὶ περιχαρῶς, ἢ ἀναιδῶς μᾶλλον, κατησπάζετο καὶ ὡς ἰδίας τῆς ἀλλοτρίας σαφῶς ἀντεποιεῖτο· καὶ ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτοῦ ἐγαυρία δοξαζόμενος καὶ ἐν τῇ ἀδικίᾳ αὐτοῦ ἐνευλογεῖτο [cfr. Sal. 9, 24] καὶ ἐν ἓξ ταῖς ὅλαις ἡμέραις χερσὶν ἀνθρώπων τελειούμενος τῆς ἐπιθυμουμένης ἐπελαμβάνετο καθέδρας· καὶ ἦν ἀληθῶς ἐκεῖνον ὁρᾶν | αὐθήμερον ἅγιον πλαττόμενον, κατὰ τὴν παροιμίαν. Πρώτῃ γὰρ ἡμέρᾳ μοναχὸς ἀντὶ λαϊκοῦ, τῇ δευτέρᾳ δὲ ἀναγνώστης καὶ ὑποδιάκονος, τῇ ἕξῆς εἶτα διάκονος εἶτα πρεσβύτερος· ἔπειτα τῇ ἕκτῃ (Χριστοῦ δὲ ἦν τὰ γενέθλια) καὶ αὐτὸς τῷ ἱεραρχικῷ προσβὰς θρόνῳ τὴν εἰρήνην τῷ λαῷ προσεφώνει μηδὲν τῆς ἀληθινῆς εἰρήνης ἄξιον ἐννοούμενος[64].

A sua volta papa Nicola I, in una missiva del 20 settembre 860 in risposta a Michele III (842-867) ai primordi della disputa che lo opporrà alla Chiesa di Costantinopoli, mette in relazione (in negativo) la dubbia validità dell'elezione foziana nel novembre/dicembre 858 a quella operata dagli apostoli nella scelta di Mattia proveniente *de septuagenario binarioque numero* di quanti, insieme agli apostoli, seguivano il Cristo sin dal battesimo (At. 1, 21-22); il numero è fissato a settantadue in Eusebio di Cesarea[65], una tradizione ribadita da Niceta David, che all'apostolo dedicherà la sua *Oratio* XIV. L'agiografo paflagone distingue tra i due ordini di seguaci di Gesù leggendo l'elevazione di Mattia come un processo ascensionale graduale e, certamente, non avvenuto *per saltum*, bensì, *per gradus*[66]. Gli apostoli, dunque, per *supplere locum* del traditore Giuda (At. 1, 23-26) nel ministero come nell'apostolato, avrebbero sì tirato le sorti nella scelta del successore dell'Iscariota ma sempre agendo *gratia spiritalis descensus consolidati* e tramite *divinus examen*. Una distanza, quella tra il consesso apostolico ed i membri (*ignorantes*) della sinodo costantinopolitana, che si impone in misura evidente, e per certi versi incolmabile, nelle parole del pontefice dell' Antica Roma[67]; e così appare anche per Niceta David il quale, nella sua

[64] *Ivi*, coll. 509 D-512 A; *Ivi*, Cap. 21, pp. 34-36, ll. 30/1-15. Non sembrerebbe improbabile scorgere in Niceta gli echi, invero mai sopiti, delle parole di accusa e condanna scagliate da Gregorio di Nazianzo, nella sua orazione funebre per Basilio di Cesarea del 1 gennaio 382 (Orazione 43. *Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον ἐπιτάφιος*, in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni* cit., Cap. 11, 26, p. 1060), nei confronti di quanti, piuttosto che assurgere al vescovato seguendo le tappe del sacerdozio, vi giungono in virtù della potenza acquisita.

[65] Cfr. Eusebio di Cesarea, *Historia Ecclesiastica* I, 12 in Eusebii Caesariensis, *Opera*, recognovit G. Dindorfius, vol. IV. *Historia Ecclesiastica* I-X, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1871, p.

[66] P.G. 105, col. 273 B/C, Oratio XIV. Εἰς τὸν ἅγιον καὶ πανεύφημον ἀπόστολον Μαθίαν: Ἄλλως δὲ, οὐδὲ καθ' ἕκαστον τῶν εἰρημένων αὐτῷ, ἢ πεπραγμένων, ὅσα ταῖς μακραῖς περιόδοις κατωρθώσατο διεξιέναι σκοπός· ἀλλὰ πρῶτον μὲν τὴν ἱερὰν κλῆσιν, ἔπειτα τὴν ἀπὸ τῆς δευτέρας τῶν ἀποστόλων τάξεως ἐπὶ τὴν πρώτην αὐτοῦ προσυπομνήσαντες ἀναγωγήν εἶτα τὴν μέθεξιν, ἤτοι λῆψιν τοῦ Πνεύματος, καὶ τὴν ἀποστολικὴν πορείαν ἐπιτέμνοντες, καὶ βραχέα προσφωνήσαντες, ἀφοσιωσόμεθα μετρίως οὕτω τὴν ὀφειλήν.

[67] *Monumenta Germaniae Historica*, Epistularum Tomus VI…, cit., Ep. 82 (*Nicolaus Episcopus Servus Servorum Dei dilecto filio Michaheli glorioso Imperatori Graecorum*), p. 434, ll. 16-26: *O quam presumptiosa temeritas! Ille praeponitur ovili divino, qui nescit adhuc dominari spiritui suo. Nam qui ignorat disponere vitam suam per gradus ecclesiae minime ductus, quomodo corrigere quibit vitam alienam subito electus? Latuisse vos non credimus, quid apostolorum egerit coetus posta acceptum donum sancti Spiritus. Ecce etenim ipsi visione Domini et locutione illius assiduati eiusdemque resurrectione laetificati atque gratia spiritalis descensus consolidati non praesumpserunt de electis septuaginta duobus eligere tam audacter duodecim, qui Iudae praevaricatoris suppleret locum, sed per gradus quosdam, ut ita dicatur, de septuagenario binarioque numero elegerunt duos, Ioseph, qui vocabatur Iustus, et Mathiam*

Oratio XIV, non rinuncerà a presentare la scelta di Mattia quale ψῆφος Θεοῦ[68] in ciò mostrandosi quale fedele epigono della tradizione areopagitica che nella *sorte* (κλῆρος) del racconto evangelico legge un *simbolo*, ovvero la manifestazione e la rivelazione di un dono divino il quale, cadendo su colui che è stato estratto a sorte, si mostra all'intero consesso apostolico[69].

In un clima di vera e propria restaurazione morale nei confronti di una Chiesa ormai "compromessa" Niceta non manca di arricchire la propria severa requisitoria con immagini relative alla legislazione matrimoniale, sia civile che canonica[70] , le quali rimandano alla violazione da parte di Fozio (*moechus et neophyta* che insidia la Chiesa di Costantinopoli) e del suo consacratore Asbestas di quella ierogamia simbolica che unisce il patriarca Ignazio, quale ἀγαθὸς νυμφόστολος[71], alla propria Chiesa e così il Cristo

[cfr. At. 1, 23-26]. *Et sic ex his, quem alteri praeponerent interim ignorantes, divinum examen postulavere electioneque data, qui humanis obtutibus iustior videbatur, coram divinitatis conspectu inferior est inventus*.

[68] P.G. 105, col. 277 A/B: Καὶ οὕτως, ὦ μακαριώτατε σὺ, ἐν μέσοις αὐτοῖς ὡς ἐπισημότατος τῶν ἄλλων προβληθείς τε καὶ παραστὰς, καὶ τῷ ἱερῷ συγκληρωθεὶς Ἰούστῳ· εἶτα, ταῖς τῶν κορυφαίων ἱεραῖς προσευχαῖς, καὶ μᾶλλον τῇ δικαίᾳ τοῦ Θεοῦ ψήφῳ, τοῦ τὰ βάθη τῶν διανοιῶν ὁρῶντος, τοῦ κλήρου πεσόντος ἐπὶ σὲ, ἀναλαμβάνῃ μὲν ἐκ τῶν Ἑβδομήκοντα, τοῖς ἕνδεκα δὲ συγκαταψηφισθεὶς, τὸν τίμιον τῆς δωδεκάδος ἀνέπλησας ἀριθμόν […]. Pensiero ribadito anche nelle lodi conclusive dell'encomio poiché, secondo le parole del salmista (Sal. 83, 5-7) da Niceta attentamente rielaborate, Dio ha disposto nel cuore di Mattia ascensioni (sia spirituali che gerarchiche) ma egli dovrà prima passare dalla valle del pianto (simbolo di un animo umile e contrito) per poi ascendere all'ordine degli apostoli, ed infine, giungere innanzi a Dio nella Gerusalemme celeste (col. 284 A/B).

[69] Cfr. *De Ecclesiastica Hierarchia* V, III 5 in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le Opere*, Introduzione di G. Reale, Traduzione di P. Scazzoso, Revisione di I. Ramelli, Saggio introduttivo, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini, Saggio integrativo di C.M. Mazzucchi, Milano 2009, p. 280 (P.G. 3, col. 513 A): Περὶ δὲ τοῦ θείου κλήρου τοῦ τῷ Ματθίᾳ θειωδῶς ἐπιπεσόντος ἕτεροι μὲν ἄλλα εἰρήκασιν οὐκ εὐαγῶς ὡς οἶμαι, τὴν ἐμὴν δὲ καὶ αὐτὸς ἔννοιαν ἐρῶ. Δοκεῖ γάρ μοι τὰ λόγια κλῆρον ὀνομάσαι θεαρχικόν τι δῶρον ὑποδηλοῦν ἐκείνῳ τῷ ἱεραρχικῷ χορῷ τὸν ὑπὸ τῆς θείας ἐκλογῆς ἀναδεδειγμένον […].

[70] Cfr. G. MATINO, *Il programma macedone di restaurazione e la codificazione di Basilio I e Leone VI*, in *Bisanzio nell'età dei Macedoni*…,cit., pp. 195-216.

[71] P.G. 105, col. 501 D; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 16, p. 24, ll. 4-6: [...] ἀλλ' ὥσπερ αὐτὸς τὴν ἄμωμον ὁδὸν τοῦ Κυρίου ἀμώμως ἐπορεύετο, οὕτω καὶ τὴν ἐκείνου νύμφην ὡς ἀγαθὸς νυμφοστόλος, ἐν ἀμώμῳ προῆγε πολιτείᾳ. Niceta David nella sua *Oratio* IV sull'apostolo Andrea, aveva indugiato in immagini sponsali per poter descrivere al meglio ancora una volta l'idea di unione con il divino - in questo caso - della mente (la sposa) del santo apostolo che anela al Cristo suo sposo (P.G. 105, col. 60 C): […] καὶ τὸν νυμφαγωγὸν καταλιπὼν, νοερώτατα τῷ Νυμφίῳ προσεφύου· οἷα μὲν νύμφον ἄμωμον, τὴν διάνοιαν προσάγων αὐτῷ, καὶ μυστικῶς προσαρμοζόμενος· προσάγων δὲ καὶ τὸ σῶμα, καὶ παρ' αὐτῷ μένειν ζητῶν καὶ μαθητιῶν (ὃ τῆς πίστεως), καὶ αὐτῷ δι' αἰῶνος συνεῖναι καὶ διακονεῖσθαι παρακαλῶν. Poco oltre, giunto ad una estrema vecchiezza, Andrea può finalmente celebrare quelle nozze quale premio per la sua santa vita e Niceta, con un afflato di mistico lirismo, descrive l'approntarsi nei cieli del casto talamo (decorato con ogni virtù) attorniato da un coro di Serafini che intonano l'inno *trisaghion*, di Cherubini ne proclamano la gloria e, infine, dei Troni e delle Potenze celesti che lo accolgono (P.G. 105, col. 73 A): […] ἐκάλει δὲ τοῦτον ἄνωθεν ὁ ὑπερουράνιος Νυμφίος πρὸς ἑαυτόν· καὶ ὁ Πατὴρ δὲ ὁ ὑπέρθεος, τὰς ἀγκάλας ὑφηπλωκὼς, εἰς τοὺς γάμους προσεδέχετο τοῦ Μονογενοῦς, καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ὡδοποίει τούτῳ τὴν ἄνοδον καὶ κατίθυνε· τε νυμφὼν αὐτῷ ὡς πανάγνῳ παγκάλως διηνέῳκτο, καὶ οἱ Σεραφεὶμ μὲν κύκλωθεν ἑστῶτες τὴν τρισάγιον αἴνεσιν ἡρμόζοντο [cfr. Is. 6, 3]· οἱ Χερουβεὶμ δὲ, τῷ ἐπὶ τοῦ θρόνου τὴν δόξαν εὐλογημένην ἀνεβάλλοντο [cfr. Ez. 3, 12], καὶ οἱ Θρόνοι πρὸς

alla Chiesa Universale; un matrimonio, quest'ultimo, il quale, come successivamente sostenuto da Simeone il Nuovo Teologo all'apice della sua speculazione mistica, trova riverbero in ciascuno dei santi[72]. Il racconto di tali vicende, quando esclusivamente rivolto ad Ignazio, ci appare così permeato da un senso "provvidenzialistico" ed all'interno di un sistema che vede nella successione patriarcale il prosieguo del piano salvifico divino, poiché l'ordine episcopale, come ribadito da Epifanio di Cipro nel *Πανάριον*, è orientato verso la "generazione": esso genera dei padri per la Chiesa[73]. Sembrerebbe così realizzarsi nella persona del patriarca Ignazio l'armonico compendio (tuttavia non sempre possibile) tra le due tipologie di successione apostolica che il vescovo di Diokleia Kallistos Ware (1982 – in carica) riconosce all'interno della storia della Chiesa: da una parte una successione *visibile* che riguarda le gerarchie vescovili, dall'altra una successione *carismatica* che si riconosce nelle figure di padri e madri spirituali e, dunque, fortemente radicata all'interno del *tagma* monastico (sia nella sua declinazione eremitica che in quella cenobitica)[74]. Questo ritorno all'unità (Mt. 6, 33; Gv. 17, 23) è per Niceta evidente nel momento stesso della morte di Ignazio quando, con un lessico che tiene ben presenti i passi più ispirati dello Ps. Dionigi Areopagita, l'agiografo descriverà il passaggio alla nuova vita del suo patriarca: ἀρχιερεύς che si ricongiunge πρὸς τὸν ἀρχιερέα τὸν μέγαν [...] Χριστόν, ovvero la forza unificatrice che dissolve le molte alterità della vita e, per il tramite del sacerdozio, permette

---

ὑποδοχὴν, καὶ πᾶσαι δὲ τῶν οὐρανίων αἱ Δυνάμεις τῷ τιμιωτάτῳ τοῦ Θεοῦ παιδὶ πρὸς δεξίωσιν παρεσκευάζοντο […]. Sempre Niceta David nella *Oratio* X (*BHG* 231) per l'apostolo Bartolomeo definisce il santo una stella luminossima (ἀστὴρ φωτοφανέστατη) che decora, insieme agli altri apostoli e discepoli, la corona di gloria che il Cristo/sposo celeste pone sul capo della Chiesa/sposa (P.G. 105, col. 212 B, Λόγος Ι΄. *Εἰς τὸν ἅγιον καὶ πανεύφημον ἀπόστολον Βαρθολομαῖον*): Χαῖρε, ἀστὴρ φωτοφανέστατη καὶ περίοπτε, περικαλλέστατε καὶ περίβλεπτε· ὁ τοῖς ἕνδεκα συνηρμοσμένος, καὶ εἰς τὸν στέφανον τὸν πλακέντα τῆς δόξης συγκαταστεριζόμενος [Is. 66, 7; Apoc. 12, 1] καὶ συνταττόμενος, ὃν ὁ οὐράνιος νυμφίος, κατὰ τὸ μυστικώτατον λόγιον, τῇ τῆς νύμφης ἐφήρμοσε κεφαλῇ. Si noti, infine, che la distinzione operata da Niceta nella *Oratio* IV tra i tre ordini della prima gerarchia delle intelligenze celesti (Serafini, Cherubini e Troni) appare in liena con quella formulata da Dionigi Areopagita in *Tutte le Opere*…, cit., *De Coelesti Hierarchia* VII, 1, pp. 112-114 (P.G. 3, col. 205 B/D); distinzione che nella tradizione patristica appare spesso rimossa come in Didimo di Alessandria (P.G. 39, col. 545 A, *De Trinitate* II, Cap. VI, § XVIII) dove i Serafini sono identificati con i Troni ed in Gregorio di Nissa (P.G. 45, col. 348 A/B, *Contra Eunomium* I) per il quale i Serafini sono da identificare con le Potenze ed i Cherubini con i Troni.

[72] Cfr. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Traités théologiques et éthiques,* a cura di J. Darrouzès, I, Paris 1966, I. 9 (*Εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ Εὐαγγελίου· «Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βασιλεῖ* [Mt. 22, 1-4]*» καὶ τίς ἐστιν ὁ μυστικὸς τοῦ Θεοῦ*), pp. 250-252, ll. 75-80.

[73] P.G. 42, col. 508 D, *ΚΑΤΑ ΑΕΡΙΟΥ - ΝΕ΄ ἡ καὶ ΟΕ΄. Δ΄* : [...] Ἡ μὲν γάρ ἐστι πατέρων γεννητικὴ τάξις· πατέρας γὰρ γεννᾷ τῇ Ἐκκλησίᾳ· ἡ δὲ, πατέρας μὴ δυναμένη γεννᾷν, διὰ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας τέκνα γεννᾷ τῇ Ἐκκλησίᾳ, οὐ μὴν πατέρας ἢ διδασκάλους. Cfr. I. ZIZIOULAS, *Ἡ ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεία Εὐχαριστία τοῦ ἐπισκόπου κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Athinai 1990[2], pp. 96-190; V. KALLIAKMANIS, *Μετάνοια καὶ πνευματικὴ πατρότητα*, Βελλά, 4/2007, p. 128 e sgg.

[74] Cfr. K. WARE, *The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian*, Studia Patristica, 28/1989, p. 299; I. ALFEEV, *Simeone Studita e Simeone il Nuovo Teologo*, in *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli*, Atti del X Convegno Ecumenico Internazionale di Spiritualità Ortodossa (sezione bizantina), Bose 15-17 settembre 2002, a cura di S. Chialà e L. Cremaschi, Magnano 2003, p. 53.

di percorrere la via che avvicina alla sacra stabilità delle nature superiori[75]. Proprio un passaggio del *Bìos*[76], riguardante la preparazione del corpo del patriarca per la sepoltura, al quale Niceta dedica una significativa attenzione, rimanda al contesto gerarchico e di legittimità gerarchica sopra delineato, proiettando simbolicamente il lettore sino alle origini stesse della Chiesa: ovvero all'episcopato di Giacomo il Fratello del Signore (o il Giusto nella tradizione occidentale) del quale, peraltro, ci è tramandato un sentito encomio ad opera dello stesso Niceta David[77]. Secondo il resoconto agiografico, non appena defunto, Ignazio venne rivestito, in ossequio alla prassi usuale, con i propri paramenti patriarcali (τὴν ἱεραρχικὴν στολήν) ma, al di sopra di essi, fu posto un prezioso dono giunto da Gerusalemme pochi anni prima: una venerabile epomide (τὴν σεβασμίαν ἐπωμίδα)[78]

[75] P.G. 105, col. 560 D; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 78, p. 110, ll. 7-10: Δέκα μὲν οὖν ἔτη τὸ δεύτερον, τὰ πάντα δὲ τριάκοντα καὶ μικρόν τι πρὸς ὁ μέγας ἀρχιερατεύσας Ἰγνάτιος, ὀγδοηκοστὸν δὲ ἤδη γεγονὼς ἔτος ἐν εἰρήνῃ πρὸς τὸν Ἀρχιερέα τὸν μέγαν ἀνελήφθη Χριστόν [cfr. Ebr. 4,14]. Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le Opere*...,cit., *De Coelesti Hierarchia* IV, 4 pp. 106-107 (P.G. 3, coll. 181 B/D) e VII, 3 pp. 116-119 (*Ivi*, coll. 209 A/D); *De Ecclesiastica Hierarchia* I, 1 pp. 196-199 (*Ivi*, coll. 369 D-372 B).

[76] P.G. 105, col. 557 C/D; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 75, p. 106, ll. 19-29: Εὐθὺς οὖν κηδεύουσι τὴν ζωήν, ὡς ἄν τις εἴπῃ αὐτόν· ζωὴ γάρ, ἐπεὶ μετέστη πρὸς τὴν ζωήν, καὶ ἔστι καὶ γέγονε· καὶ τὴν ἱεραρχικὴν οἱ οἰκεῖοι, | ὡς ἔθος, ἀμφιεννύντες στολήν ἐπ᾽αὐτῇ καὶ σεβασμίαν αὐτῷ ἐπωμίδα τοῦ ἀδελφοθέου σεβασμίως ἐπιβάλλουσιν, ἣν πρὸ χρόνων τινῶν ἐξ Ἱεροσολύμων ἀποσταλεῖσαν αὐτῷ οὕτως ἐτίμα καὶ πανευλαβῶς ἐσέβετο ὡς αὐτὸν ἐκεῖνον Ἰάκωβον τὸν μέγαν ἀπόστολον καὶ πρῶτον ἱεράρχην ἐν αὐτῇ καθορῶν· ταύτην αὐτῷ διὰ τοῦτο καὶ συνταφῆναι κατεδέξατο. Καὶ μέντοι κατὰ τὴν ἐκείνου μνήμην - εἰκάδι γὰρ τρίτῃ Ὀκτωβρίου - καὶ αὐτὸς ἀπῆρε πρὸς Κύριον. Ἔνδειγμα τοῦτο σαφὲς τῆς πρὸς τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου οἰκειώσεώς τε αὐτοῦ καὶ μεταστάσεως.

[77] *BHG* 766a; cfr. F. Halkin, *Saints de Byzance et du Proche-Orient*…, cit., 1.*Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον καὶ πανεύφημον ἀπόστολον καὶ ἱεράρχην Ἰάκωβον τὸν ἀδελφόθεον* (*e codice Parisino 755, fol. 243-253, collato Atheniensi 217*), pp. 108-115. Gli *Acta* di Giacomo, oggi perduti, e dai quali Niceta David avrebbe attinto nel redigere l'encomio, sembrano aver goduto di una lunga circolazione nel mondo bizantino, come attesterebbe il loro utilizzo anche da parte di Niceforo Callisto Xanthopoulos nelle sue *Ecclesiasticae Historiae* (P.G. 145, coll. 756 D-761 A. Lib. II, Cap. III. *Περὶ τῆς χειροτονίας Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοθέου καὶ διήγησις περὶ τοῦ γένους Ἰωσὴφ τοῦ μνήστορος καὶ Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ, καὶ τῆς ἁγνῆς Θεομήτορος· ἐκ τῶν Κλήμεντος τοῦ στρωματέως, Εὐωδίου τε καὶ Ἱππολύτου, οἱ διάδοχοι τῶν ἀποστόλων ἐγένοντα.* Coll. 761 A-764 C, Cap. IV. *Περὶ τῶν παρ᾽Ἑβραίοις ἀρχιερέων, ὅσοι ἀπὸ Ἀαρὼν μέχρι Ἰακώβου τοῦ πρώτου Ἱεροσολύμων ἐπισκόπου, καὶ αὐτῆς ἁλώσεως Ἱερουσαλὴμ διεγένοντο*). Il Lipsius (*Acta Apostolorum Apocrypha*, ed. R.A. Lipsius, M. Bonnet, II, Hildesheim 1890, p. 233) ipotizzava una dipendenza diretta di questi capitoli delle *Historiae* dello Xanthopoulos dal testo di Niceta David; una posizione criticata, a favore di un utilizzo indipendente da parte di entrambi gli autori della medesima fonte, da F. BOVON, *Byzantine Witnesses for the Apochryphal Acts of the Apostles*, in *The Apocryphal Acts of the Apostles*, F. Bovon, A.G. Brock and C.R. Matthews eds., Cambridge Mss. 1999, pp. 87-98.

[78] Sulla corrispondenza, soprattutto simbolica e liturgica, tra l'*ephod* (Es. 28, 6-7/29, 5; 2 Sam. 6, 14) del culto sacerdotale ebraico (sorta di corpetto composto da due parti congiute sulle spalle, sul quale era poi posto il pettorale *ḥošen*) e la cristiana ἐπωμίς (secondo la traduzione dei Settanta), similmente composta ed usata nella liturgia da sacerdoti e diaconi al momento dell'eucarestia, cfr. COSMAS INDICOPLEUSTÈS, *Topographie chrétienne*, Introd., texte critique, ill., trad. et notes par W. Wolska-Conus, II, Paris 1970, Lib. V, 203-204; *The Christian Topography of Cosmas, an egyptian monk*, Translated from the greek and edited with Notes and Introduction by J.W. McCrindle, New York 2010 [rist. dell'edizione del 1897], V, 203, pp. 154-155; CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromati. Note di Vera Filosofia*, Introduzione, traduzione e note di G. Pini, Milano 1985, V/6, 37. 3 e V/6, 38. 2-4, pp. 574-575 n. 36.

appartenuta proprio a san Giacomo il Fratello del Signore, apostolo e primo vescovo di Gerusalemme (τὸν μέγαν ἀπόστολον καὶ πρῶτον ἱεράρχην)[79] , una reliquia che Ignazio teneva in grande onore e solenne riverenza, tanto da poter quasi rivedervi lo stesso Giacomo (ἐν αὐτῇ καθορῶν) come in una icona[80]. Si trattava di un omaggio del patriarca gerosolimitano Teodosio (860-878), che di Ignazio fu corrispondente epistolare, oltre che dichiarato oppositore di Fozio, e la cui missiva, inviata a Costantinopoli per il concilio anti foziano dell'869-870, menzionava dei doni, trasmessi *ex amore et dilectionis copia* al suo omologo costantinopolitano tramite i propri legati Elia il Sincello e Tommaso metropolita di Tiro[81]. Tra essi menzionava anche la *pontificalem stolam sancti Jacobi* (τὴν ἱεραρχικὴν στολὴν τοῦ ἁγίου Ἰακώβου) tradizionale paramento che, come testimoniato dalla redazione latina dell'epistola di Teodosio, veniva utilizzato dai vescovi e patriarchi di Gerusalemme durante le celebrazioni liturgiche[82]. Nel racconto di Niceta è certamente il grande riguardo dimostrato dal patriarca verso la reliquia a spiegarne l'inserimento nel corredo funebre: eppure non è la sola ragione.

[79] L'antica tradizione cristiana riteneva Giacomo un devoto ed assiduo frequentatore del Tempio gerosolimitano, tanto da supporne una probabile mansione sacerdotale prima di divenire il primo vescovo della città: cfr. S. CLEMENTIS ROMANI, *Recognitiones*, Rufino Aquilei. Presb. Interprete. Ad Librorum Mss. et Edd. Fidem expressae curante E.G. Gersdorf, *Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum Selecta* Vol. 1, Lipsiae 1838, I 66-71, pp. 35-38; P.L. 35, S. EUSEBII HIERONYMI, *De Viris Illustribus Liber ad Dextrum Praefectum Praetorio*, Caput II, col. 641 C-642 A. La testimonianza di Egesippo è parimenti riportata da Eusebio di Cesarea, *Historiae Ecclesiaticae (Libri I-X)*, in EUSEBII CAESARIENSIS, *Opera*, recognovit G. Dindorfius, Lipsiae 1871, II 23, 19-20, p. 179; a sua volta una tradizione simile a quella testimoniata da Eusebio si ritrova in Epifanio di Salamina (P.G. 41, coll. 393 C-397 A, *Adversus Haereses*, Lib. I, T. II, Haeres. XXIX. *ΚΑΤΑ ΝΑΖΩΡΑΙΩΝ*, IV). Per una analisi delle fonti cristiane e la probabile enfatizzazione del rango sacerdotale d Giacomo cfr. J. PAINTER, *Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition*, Edimburgh 1999, pp. 125-133.

[80] Nel prologo del suo *Ἐγκώμιον*, per definire la natura episcopale della missione del santo all'interno della Chiesa nascente, Niceta David indugia in laudatorie espressioni che rimandano proprio al vestiario sacerdotale in modo tale che Giacomo diviene egli stesso l'*ephod* della gerarchia sacerdotale e la sua stola una *icona* di virtù (cfr. F. HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient*…, cit., p. 108): […] τὸ τῶν ἱερέων στόλισμα καὶ καλλώπισμα [...], τὸ τῆς ὑψηλῆς ἱεραρχίας ἐφούδ, ἐφ' οὗ τὸ δωδεκάφυλον, οὐ τοῦ κατὰ σάρκα, ἀλλὰ τοῦ κατὰ πνεῦμα νοερῶς Ἰσραὴλ ἐνεσημάνθη, ὁ ποδήρης ὁ ἱερός· καὶ γὰρ οὐκ ἀπεικὸς οἶμαι τὴν ἱερατικὴν πᾶσαν στολὴν εἰς εἰκόνα τῆς ὑμετέρας νοεῖν ἀρετῆς.

[81] Il sincello gerosolimitano ed il metropolita di Tiro erano presenti a Costantinopoli sin dalla prima sessione (P.L. 129, *Actio* I, col. 29 B-C). Per il ruolo dei legati durante i lavori conciliari cfr. D. Stiernon, *Costantinopoli IV* cit., pp. 92-94, 111-118, 130-139, 192.

[82] Cfr. il testo dell'epistola negli *Acta* di Anastasio Bibliotecario (P.L. 129, *Actio* I, *Per omnia sanctissimo fratri et comministro domino Ignatio, gubernacula moderanti nominatissimae Constantinopoleos, universali patriarchae, Theodosius servus Jesu Christi Hierosolymorum*, col. 35 B/C): *Praeterea sperans penes sacratissimam et solertissimam affectionem tuam impetrare quae cordi sunt, poderem et superhumerale cum mitra, pontificalem stolam sancti Jacobi apostoli et fratris Domini et primi archiepiscoporum, quam antecessores mei patriarchae circumamicti, semper in Sancta sanctorum ingrediebantur, sacerdotio fungentes* […]. E nella redazione greca degli Acta (G.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum*…, cit., XVI, coll. 313 E-315 A): Ἐστείλαμεν τὸν ποδήρη καὶ τὴν ἐπωμίδα σὺν τῇ μίτρᾳ, τὴν ἱεραρχικὴν στολὴν τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοθέου, τῇ σῇ περιποθήτῳ καὶ τιμίᾳ κεφαλῇ· ἅμα δὲ καὶ ἱερὸν σκεῦος τῶν κειμελίων τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως, κρατῆρα ἀργύρεα ἐν εἰκόνι διάγλυφον, πρὸς ἁγιασμὸν τῆς καθ' ὑμᾶς Ἐκκλησίας. Per i rapporti tra i patriarchi Teodosio ed Ignazio cfr. M. GIL, *A History of Palestine 634-1099*, Trowbridge 1992, pp. 640-641; D. STIERNON, *Costantinopoli IV*…, cit., pp. 94-95.

Ignazio, infatti, era venuto a mancare nel *dies festus* di san Giacomo (23 ottobre 877) ed è lo stesso patriarca a definirlo - umilmente - il proprio δεσπότης, alla cui mediazione sembra affidarsi poco prima di emettere le ultime parole[83]. Ciò, nell'ottica di Niceta, si presenta come un chiaro indizio (ἔνδειγμα σαφὲς) dell'affinità che lega i due sommi sacerdoti[84] e gerarchi[85], ed un particolare che, a nostro avviso, svela anche la natura, al

[83] P.G. 105, col. 557 B/C; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 74, p. 106, ll. 11-18: Καὶ ὁ μακάριος ἠρέμα τῇ χειρὶ τὸ στόμα σφραγίσας καὶ τὰ τίμια χείλη βραχὺ κεκινηκώς μόλις διακουομένῃ τοῖς ἔγγιστα παρεστῶσιν ἐπύθετο τῇ φωνῇ· *Τίνος ἁγίου σήμερον μνήμη;* Οἱ δέ· *Ἰακώβου φασί τοῦ ἀδελφοθέου, τοῦ φίλου σου, ὦ δέσποτα.* Ὁ δὲ μακάριος πρὸς αὐτούς· *Τοῦ δεσπότου μου* κατανυκτικῶς ἔφη· *λοιπὸν σώζεσθε.* Εἶτα λέγει· *Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* Ἀμήν. Καὶ ἅμα τῇ δοξολογίᾳ περιαπῆλθε καὶ τῇ εὐχαριστίᾳ συγκατέληξε τὴν ζωήν.

[84] La riconosciuta *pietas* religiosa di Giacomo è ampiamente descritta da Niceta David (cfr. F. HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient*…, cit., Cap. 4, p. 112), che la interpreta quale preparazione al sacerdozio cristiano che a lui giunge attraverso la τάξις di Aronne, Mosè e Melchisedek : Διὰ ταῦτά σοι καὶ ἡ τῆς ὑψηλῆς ἱεραρχίας προσετέθη χάρις, ἆθλον τῆς καθ'ὑπερβολὴν δηλονότι ὁσιότητος, ἐν ᾗ νομοθετεῖς μὲν ἐπισκόποις καὶ ἱερεῦσι καὶ λειτουργοῖς, νομοθετεῖς δὲ ἱεροκήρυξι καὶ θεραπευταῖς καὶ ψαλτῳδοῖς καὶ παντὶ τῷ ἱερῷ καὶ χριστωνόμῳ λαῷ· καί γε ταῖς ἐκκλησίαις θεοῦ πάσαις ὡς ποιμὴν ἐπιστατεῖς ἀγαθός· […] ἐπὶ τρίβους δὲ δικαιοσύνης καὶ μάνδρας αἰωνίους καὶ ἀνεπιβούλους εἰσελαύνεις καὶ καθοδηγεῖς, νόμος μὲν δικαιοσύνης καὶ ὁσιότητος καὶ ἀληθείας δεικνύμενος τοῖς λαοῖς, κανὼν δὲ πάσης τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας καὶ ἱεραρχίας, ναὶ δὴ καὶ ἱεροθέτης ἀκριβὴς τῆς κατὰ τὸν Ἰησοῦν τὸν ἀρχιερέα τὸν μέγαν ἱερωσύνης καὶ ἱεροτελεστίας ἀναπέφησας. Καὶ ὅπερ Ἀαρὼν [cfr. Es. 40, 14; Lv. 8, 12; Num. 25, 13] ἐκεῖνος ὁ πάλαι τῇ ἐν σκιᾷς ἔτι καὶ νόμῳ καὶ γράμματι γέγονεν ἱερωσύνῃ, ὑπὸ Μωσεῖ μὲν τῷ οἰκείῳ ταττόμενος καὶ νομοθετούμενος ἀδελφῷ, τῶν ἄλλων δὲ πάντων κατὰ τὴν τάξιν τῆς κατ'αὐτὸν προηγούμενος ἱεραρχίας τὰς ἐν τύποις λατρείας ᾗ θέμιτον ἦν αὐτοῖς ἀνέφερε τῷ θεῷ· τοῦτο δὴ καὶ αὐτὸς τῇ κατὰ τὴν τάξιν Μελκισεδὲχ [cfr. Ebr. 5, 6] ἀντ'ἐκείνης ἀνισταμένῃ κεχρημάτικας ἱερωσύνῃ ὑπὸ Χριστῷ […]. Il ruolo estremamente elevato occupato dalla memoria cristiana di san Giacomo τὸν ἀδελφόθεον è confermato anche dall'arte figurativa come mostrano, ad esempio, i mosaici nel braccio nord del Katholikon della chiesa del monastero di Hosios Loukas in Beozia; qui è effigiato (in solenni e candidi abiti vescovili) tra le più altre gerarchie celesti su di un medaglione, nel lato occidentale della volta, insieme al Cristo e due arcangeli (cfr. H. MAGUIRE, *The Icons of theri Bodies. Saints and their Images in Byzantium*, Hong Kong 2000, pp. 93-96).

[85] Nell'encomio di Niceta la "consacrazione" di Giacomo a vescovo di Gerusalemme è operata dallo stesso Cristo dopo la resurrezione. Egli lo ritiene degno tanto dell' apostolato quanto della guida dei fedeli affidandogli la Chiesa/Sposa gerosolimitana; l'agiografo sembra rifarsi al passo di 1 Cor. 15, 7, ove il Cristo risorto, apparso a Giacomo che ne è la guida, appare, di conseguenza, a tutti gli apostoli, inserendo così in quel momento la consegna della sua Chiesa nelle mani del fratello (cfr. F. HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient*…, cit., Cap. 3, p. 111): Σαφὴς δὲ τῶν εἰρημένων πίστις, ὅτι καὶ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν τριήμερον ἀνάστασιν πρὸς οὐρανούς τε καὶ τὸν πατέρα κατεπειγόμενος ὁ κύριος τὴν αὐτοῦ νύμφην, τὴν ἄμωμον τὴν ἀγαπητὴν καὶ ἐκλεκτήν, ἣν διὰ οἰκείου αἵματος περιπεποίηται, τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις φημὶ δὴ τῶν ἁγίων ἐκκλησίαν ὡς ἀδελφῷ γνησίῳ καὶ οἰκειοτάτῳ τῶν ἄλλων τῷ Ἰακώβῳ ἐγχειρίζεται. Καὶ γὰρ Πέτρον μὲν καὶ Ἀνδρέαν καὶ τοὺς λοιποὺς εἰς ἀποστολὴν ἀφώριζε τῶν ἐθνῶν· τὸν δὲ τοῖς ἐκ περιτομῆς ποιμένα τε μέγαν καὶ ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον ὡς ἄλλον ἑαυτὸν καθιστᾷ· καὶ οὐκ ἐλάττονος ἢ κατὰ τοὺς δώδεκα τιμῆς αὐτὸν ἀξιῶν τοῖς ἑβδομήκοντα συνηρίθμησεν, ἀλλ'ὥστε πλείονος θεοῦ χαρίτων καὶ δωρεῶν παναγάθων καθαξιῶσαι μετουσίας. Καὶ γὰρ οὐ τῷ ἀποστολικῷ μόνον ἀξιώματι ὁ κύριος τὴν ἱερὰν κοσμεῖν ἐβούλετο κορυφήν, ἀλλὰ καὶ τῷ τῆς ἱεραρχίας χαρίσματι σεμνύναι […]. Per le diverse tradizioni sull'argomento cfr. *Historiae Ecclesiaticae (Libri I-X)*, in EUSEBII CAESARIENSIS, *Opera*…, cit., II 1, 2-3, p. 45.

contempo simbolica e diplomatica, del dono del patriarca Teodosio e del suo utilizzo in ambito ignaziano.

Seguendo l'esegesi in direzione vescovile ed istituzionale del *Corpus areopagiticum* (la quale tralascia la possibile lettura interiore) inaugurata da Giovanni Scolastico, vescovo di Scitopoli (536-550 ca.), e destinata ad una certa fortuna nella tradizione orientale (da Massimo il Confessore a Gregorio Palamas)[86], Niceta paragona Ignazio, per via del suo valore umano e sacerdotale, ai grandi vescovi e patriarchi del passato. Egli ora fa parte a pieno titolo della serie quale figura carismatica e lucerna posta sul candelabro insieme alle altre: pari a loro per splendore di santità, poiché, in fondo, la gerarchia è essa stessa espressione di una luminosa teofania, cui i membri della gerarchia stessa si rendono (o almeno dovrebbero rendersi) conformi[87]; una luce che esprime i doni dello Spirito ed illustra la Chiesa,

[86] Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, Scholastik, 15/1940, pp. 16-38; P. ROREM-J. LAMOREAUX, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Oxford-New York 1998, pp. 62-64; A. GOLITZIN, *Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita with Special Reference to its Eastern Christian Predecessor*, Analecta Vlatadon, 59/1994, pp. 401-413.

[87] P.G. 105, col. 502 B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 16, p. 22, l. 8: [...] καὶ τῇ λυχνίᾳ ὁ λύχνος ἐπιτίθεται [Mt. 5, 15; Mc. 4, 21; Lc. 8, 16 e 11, 33]. Tale è Giovanni Climaco, una volta scelto quale igumeno del monastero del Santo Monte del Sinai dai confratelli e οἱ καλοὶ δοκιμασταὶ, nel *Bìos* (*BHG* 882) di Daniele di Raito (P.G. 88, col. 605 A, *Βίος ἐν ἐπιτομῇ τοῦ ἀββᾶ Ἰωάννου τοῦ ἡγουμένου τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ*): Εἶτα ἀγάμενοι πάντες τὰ πάντες τὰ πάντα αὐτοῦ ἐν ἅπασι κατορθώματα, ὡς νεοφανῆ τινα Μωσέα, βίᾳ ἐπὶ τὴν ἀδελφῶν ἡγεμονίαν ἀνεβίβασαν ἐπὶ τῆς ἀρχικῆς λυχνίας τὸν λύχνον […]. Gregorio di Nissa (in *Vita di Mosè*…, cit., II 184, p. 168), interpretando allegoricamente le diverse componenti della *tenda terrena* costruita da Mosè, dopo la visione di quella celeste sul Sinai (Es. 25, 40), come *typos* della Chiesa afferma che tutti coloro i quali sostengono la Chiesa stessa con il proprio impegno e la illuminano con le proprie opere sono detti, appunto, colonne e lampade: […] ἀλλὰ πάντες οἱ δι'ἑαυτῶν τὴν ἐκκλησίαν ἐρείδοντες καὶ οἱ διὰ τῶν ἰδίων ἔργων φωστῆρες γινόμενοι [Fil. 2, 15] καὶ στῦλοι καὶ λύχνοι λέγονται. Il *lumen ecclesiae*, dunque, risplende estinguendo la lucerna degli empi come in Gb. 21, 17-18, passo che, probabilmente, influenzò il giudizio di Niceta David in merito all' impossibilità di domare l'odio dell'indomabile (τοῦ δεινοῦ ἐκείνου Σικελοῦ) Gregorio Asbestas (P.G. 105, col. 512 D; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 24, p. 38, ll. 9-10): [...] οὐχ οἷός τε ἐγεγόνει τὴν τοῦ Ἀσβεστᾶ κακίαν κατασβέσαι. Il passo biblico è ripreso anche da Fozio: Ἀσεβῶν λύχνος σβεσθήσεται· ἐλεύσεται δὲ αὐτῶν ἡ καταστροφή, <καὶ ἔσονται> ὥσπερ ἄχυρα ἀπὸ ἀνέμου (in FOZIO, *Sentenze Morali*…, cit., 163. pp. 78-79) e nelle *Sententiae sive loci communes* dello Ps. Antonio Melissa (X-XI sec.) in P.G. 136, col. 1228 C, Pars II, ΛΟΓΟΣ ϛΔ΄. (*Sermo* XIC [al. CLVII]), *Περὶ ἀμοιβῆς τῶν ἐν κακίᾳ καὶ ἀθέσμως βιωσάντων· καὶ ὅτι διηνεκὴς καὶ ἀπέραντος ἡ ἀποκειμένη αὐτοῖς κόλασις*: Οἱ σπείροντες τὰ ἄτοπα ὀδύνας θερίζουσιν ἑαυτοῖς. Ἀσεβῶν λύχνος σβεσθήσεται. Ἐλεύσεται δὲ ἡ καταστροφὴ αὐτῶν, καὶ ἔσονται ὥσπερ ἄχυρα ὑπὸ ἀνέμου. Cfr. anche L. STERNBACH, *Opusculum paraeneticum*, Cracoviae 1893, pp. 2-27. Per il ruolo teofanico e luminoso della creazione gerarchica ed il suo tendere a Cristo cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le Opere*…, cit., *De Coelesti Hierarchia* I, 1-2, pp. 82-85 (P.G. 3, coll. 120 B-121 C), *De divinis Nominibus* I, 7, pp. 372-373 (P.G. 3, coll. 596 C-597 A) e V, 2-3 pp. 460-462 (P.G. 3, col. 820 A/C); in ambito latino si veda l'appellativo cristico di *dominus lucis* utilizzato da Aquilino Giovenco in chiusura dei suoi *Evangeliorum libri quattuor*, IV, v. 812 e poco prima al v. 655 (in AQUILINO GIOVENCO, *Il Poema dei Vangeli*, a cura di L. Canali e M. Pellegrini, Milano 2011, p. 228 e 238) analizzato in J. FONTAINE, *Dominus Lucis: Un titre singulier du Christ dans le dernier vers de Juvencus*, in *Mémorial A.-J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève 1984 (*Cahiers d'Orientalisme*, 10), pp. 131-141. In generale sulla φωτοχυσία che accompagna le manifestazioni del potere tanto laico quanto religioso cfr. J. PERL, *Symbol, Sacrament and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite*, The Greek Orthodox Theological Review, 39/1994, pp. 345-349; A. CARILE, *La prossemica del potere: spazi e distanze nei cerimoniali di corte*, in *Uomo e spazio nell'alto*

promanando dall'antico candelabro del Tempio gerosolimitano, e così il vescovo, il santo e l'uomo di Dio, come scrive Niceta nella sua Oratio XX. *In laudem sancti Gregori Theologi* ripercorrendo un cammino tipico dell'esegesi allegorica e già patristico, diviene - sulle orme del Cristo – mensa, altare e sacrificio, facendosi Tempio e santuario egli stesso[88]. Le virtù che caratterizzano Ignazio, di derivazione prettamente monastica, sono il frutto di un intenso viaggio spirituale il cui traguardo, per Ignazio, è certo la perfezione. Sono raggiunte lentamente, nel tempo, con impegno e dedizione (certo non *per saltum* come per Fozio e come Niceta sembrerebbe fare intendere al lettore) sino ai livelli più alti (τὰ τελεώτερα), riassumendosi nella triade *fede*, *speranza* e *carità*, le quali apriranno a lui la via al sacerdozio ed al patriarcato; poiché, secondo l'insegnamento ascetico di Giovanni Climaco certo non ignoto a Niceta[89], il loro luminoso vincolo è il traguardo finale dell'*itinerarium* d'unione del vero πνευματικὸς per Dio ed in Dio[90]. Eppure le summenzionate virtù non sono ignote neanche alla

Medioevo (L Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 4-8 aprile 2002), Spoleto 2003, pp. 589-656.

[88] P.G. 105, col. 474 C/D: *Idem pariter candelabrum septem habens lucernas constituitur* [cfr. Es. 25, 31]*, qui scilicet septem Spiritus donis Ecclesiam illustret. Constituitur et mensa, panem illum summe mysticam probe esurientibus oppositum habens* [cfr. Is. 11, 12]*. Constituitur enim altare, nedum thymiamatum, velut suavissimos suffitus, precem jugiter hostias submittens* [cfr. Es. 25, 23]*; verum etiam holocaustorum, pietate pinguens animas sacrificii ritu in ipso faciens* [cfr. Es. 30, 1]. Sulla *laudatio* di Niceta David cfr. *In laudem Gregorii Nazianzeni* 10-20, ed. et trans. J.J. Rizzo, Subsidia Hagiographica, 58/1976, pp. 36-64. Sul paragone del santo con il Cristo, tramite l'utilizzo di immagini solitamente caratteristiche di quest'ultimo, cfr. TH. GOUMA-PETERSON, *Christ as Ministrant and the Priest ad Ministrant of Christ in a Palaeologan Program of 1303*, Dumbarton Oaks Papers, 32/1978, pp. 199-216; H. MAGUIRE, *The Art of Comparing in Byzantium*, The Art Bulletin, 70/1988, pp. 94-99.

[89] Cfr. Giovanni Climaco nella *Scala Paradisi*, in P.G. 88, coll. 1153 D-1156 A, Gradus XXX. *Περὶ τοῦ συνδεσμοῦ τῆς ἐναρέτου τριάδος ἐν ἀρεταῖς*: Νυνὶ δὲ λοιπὸν, μετὰ πάντα τα προειρημένα, μένει τὰ τρία ταῦτα, τὰ τὸν σύνδεσμον πάντων ἐπισφίγγοντα καὶ κρατοῦντα, *πίστις, ἐλπὶς, ἀγάπη· μείζων δὲ πάντων ἡ ἀγάπη* [1 Cor. 13, 13]· Θεὸς γὰρ ὀνομάζεται [cfr. 1 Gv. 4, 8-16]. Πλὴν ἔγωγε τὴν μὲν ἀκτῖνα ὁρῶ, τὴν δὲ φῶς, τὴν δὲ κύκλον· πάντα δὲ ἕν ἀπαύγασμα καὶ μίαν λαμπρότητα. Ἡ μὲν γὰρ πάντα δύνασται καὶ ποιεῖν [cfr. Mc. 9, 23; Mt. 17, 20], καὶ δημιουργεῖν· τὴν δὲ ἔλεος Θεοῦ περικυκλοῖ, καὶ ἀκαταίσχυντον ποιεῖ [cfr. Rm. 5, 5]· ἡ δὲ οὐδὲ πίπτει οὐδ᾽ ἑστήκει τοῦ θέειν· οὐδὲ τρωθέντα ἠρεμεῖν λοιπὸν τῆς μακαρίας μανίας ἐᾷ.

[90] P.G. 105, col. 496 B/C; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 9, pp. 12-13, ll. 28-31/1-4: Ἔπειτα καρποφορεῖ τῷ Θεῷ τὰ τελεώτερα, πίστιν δὴ λέγω καὶ ἐλπίδα καὶ ἀγάπην· πίστιν τελείαν ἐκ τελείας καὶ ὁλοκλήρου διανοίας τῷ τελείῳ προσαγομένην Θεῷ· πίστιν ἀνυπόκριτον, ἐλπίδα ἀκαταίσχυντον, ἀγάπην εἰλικρινῆ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας πρὸς τὸν Θεὸν [cfr. 1 Tim. 1, 5] καὶ τὸν πλησίον κατὰ τὴν ἐντολὴν [cfr. Mt. 19, 19] κατορθουμένην. Ταῦτα καρποφορῶν ὁ θεῖος Ἰγνάτιος κἀν τούτοις ἐκ νεαρᾶς ἡλικίας τοῖς κατορθώμασι συζῶν πάντα τὸν χρόνον ᾧ τὸν Θεὸν οἱ ἀσεβοῦντες παρεπίκραινον αὐτὸς πρὸς τὴν εὐσέβειαν κατωρθοῦτο τελειότητα. Per altre occorrenze di questo processo ascensionale di virtù all'interno del *Bìos* ignaziano cfr. P.G. 105, col. 516 A; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 26, p. 42, ll. 8-11 e P.G. 105, col. 556 A; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 72, p. 102, ll. 8-16. Le tre virtù sono riassunte anche dagli apostoli Pietro e Paolo nell'encomio loro dedicato da Niceta David (P.G. 105, Oratio III. *Laudatio sanctorum ac principum apostolorum Petri et Pauli*, col. 41 C/D): Ὑμῶν τὴν πίστιν, ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης πρῶτος ἐμακάρισεν, ἄγγελοι ὕμνησαν, δαίμονες ἔπτηξαν, ἡ κτίσις ἐδόξασεν. Ὑμῶν τὴν ἐλπίδα, οὐ πυκναὶ βροχαὶ καὶ συνεχεῖς λογισμῶν ἐκτόπων, παρεσάλευσαν· οὐ πονηροτάτων καταιγίδες γλωσσῶν καὶ βαρύτητες, ὡς ποταμοὶ προσπίπτοντες διέλυσαν· οὐ κινδύνων καὶ θανάτων ἐσμὸς, ὡς ἀνέμων βία προσρήσσουσα κατέῤῥαξεν.

Sede romana, se il già citato papa Nicola I, scrivendo al basileus Michele III nel marzo dell'862, ricordava come ne fosse stato edotto non solo tramite *epistolas*, ma anche tramite *synodicis vocibus*[91]. Il rapporto che Niceta istituisce tra Ignazio ed i patriarchi che lo hanno preceduto denota un tratto caratteristico della produzione agiografica del Paflagone ed al contempo topico della produzione agiografico-encomiastica bizantina, cioè la tendenza, a delineare figure che appaiano esemplari, integre nella loro condotta umana e spirituale, espressioni di un modello di santità che, paragonato alle gesta di quanti li hanno preceduti, si perpetua nella storia della Chiesa arricchendosi di nuove esperienze e permettendo, come vedremo in ambito esegetico, la stessa crescita e maturazione spirituale dei fedeli (sia laici che membri del clero)[92]. Così nell'encomio dello stesso Paflagone, dedicato a Giovanni Climaco, l'igumeno del Sinai diviene prototipo del perfetto monaco, e viene iscritto in una genealogia che coinvolge l'intera storia della salvezza sin dalle sue origini veterotestamentarie: egli viene paragonato a modelli eccellenti come i profeti (Davide, Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele), gli apostoli (Pietro e Paolo) ed alcuni tra i gerarchi più illustri della Chiesa (come Basilio di Cesarea), alcuni dei quali anche vescovi di Costantinopoli (Gregorio di Nazianzo e Giovanni Crisostomo)[93]. Non diversamente da quanto visto per Ignazio ed il Climaco, in due dei suoi *encomia* dedicati agli apostoli Niceta, in ossequio al genere, torna su questa sua tendenza all'accostamento di figure di illustre santità ai propri predecessori. Così nella *Oratio* VII, Tommaso viene raffrontato ad Andrea, Pietro ed ai figli di Zebedeo, innanzi ai quali egli non risulta inferiore[94]; di seguito, nella *Oratio* X, Bartolomeo,

---

Ὑμῶν τὴν ἀγάπην, οὐκ Ἀρχαὶ, οὐκ Ἐξουσίαι, οὔτε ζωὴ, οὔτε θάνατος, ἀλλ᾽οὐδὲ πᾶς ὁ κόσμος ἰταμώτατα συγκινηθεὶς, τῆς οἰκείας αὐτὴν βεβαιότητος μετεκίνησε καὶ μονιμότητος.

91 Cfr. *Monumenta Germaniae Historica*, Epistularum Tomus VI…, cit., Ep.85, p. 443, ll. 31-36: *Denique considerare libet, quid sibi vult hoc, quod per duodecim fere iam annos regiae urbis vestrae innocue sacerdotium agere et sanctis virtutibus pudicitiae castitatisque florere fatum virum Ignatium non solum ipsi per vestras innotuistis epistolas, verum etiam synodicis vocibus eius sub tempore habitis magnis honoribus, ut epistolae vestrae fatentur, quae prae manibus tenemus, laudastis iugiter et extulistis, minime eum ad apostolicam sedem invasoris vel alicuius criminis opinione notantes, nunc improvide dampnastis*.

92 Sulla opportunità della comparazione ed il suo impiego nella riflessione bizantina sul genere panegiristico cfr. HERMOGENIS, *Προγυμνάσματα*, in IDEM, *Opera*, edidit H. Rabe (adiectae sunt II Tabulae), *Rhetores Graeci* VI, Lipsiae 1913, 7. *Περὶ ἐγκωμίου* 40, p. 17, ll. 5-12; NICOLAI, *Progymnasmata*, edidit I. Felten, *Rhetores Graeci* XI, Lipsiae 1913, *Περὶ ἐγκωμίου καὶ ψόγου*, p. 43, ll. 3-19; in generale H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 1 (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, XII. 5. 1.), Münich 1978, pp. 106-108.

93 Cfr. *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Ἰωάννην τὸν τῆς Κλίμακος* (*BHG* 883c) in F. HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient*…, cit., Cap. 1, p. 159, e Cap. 12, pp. 166-167, per il quale cfr. S. PASCHALIDES, *Νικήτας Δαβίδ Παφλαγών*…, cit., pp. 181-183. L'encomio climacheo è modellato sul *Bìos* redatto da Daniele di Raito (P.G. 88, coll. 596 A-612 A); i paragoni biblici sui quali indugia Niceta, peraltro tradizionali nel canone agiografico (si veda JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, a cura di J.C. Guy, Paris 2001, p. 37), si ritrovano, ad esempio, nelle *laudationes* finali del *Bìos* di Nicola Studita, dove l'agiografo indugia in un percorso che dall'AT giunge sino all'età apostolica (P.G. 105, coll. 920 B-921 A).

94 P.G. 105, col. 133 C, *Λόγος Ζ΄. Εἰς τὸν ἅγιον καὶ πανεύφημον ἀπόστολον Θωμᾶν* (*BHG* 1842): Ὥσπερ οὖν ἐν τούτοις, οὐδὲν Ἀνδρέου καὶ Πέτρου, καὶ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου ἀπελείφθη Θωμᾶς, οὕτω καὶ τοῦ τέλους συστοίχου τοῖς πρώτοις ἐπιτετυχὼς, ἀκολούθως καὶ δόξης ἐκείνοις τῆς αὐτῆς, καὶ ἴσης παρὰ τῷ διδασκάλῳ καὶ Θεῷ τετυχήκει τιμῆς [...].

non appena vide τὸν ποιμένα τὸν καλόν, fu riconosciuto degno di essere di essere scelto e posto tra i dodici completandone così la τιμίαν δυοδεκάδα[95]. A sua volta Ignazio diviene ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς che chiama a sé i membri del proprio gregge κατ᾽ ὄνομα, conducendoli verso pascoli immortali (Gv. 10, 3-4) ed allontanandoli così dai λύκοι che minacciano l'unità della Chiesa[96]. Ma il pastore della Chiesa viene successivamente contestato da Gregorio Asbestas il quale, allontanatosi dalla cerimonia di consacrazione di Ignazio poiché cacciato da quest'ultimo, lo apostrofa quale λύκον ἀντὶ ποιμένος[97]. Per descriverci la scomposta reazione del metropolita di Siracusa innanzi al clero ed al popolo riunito ed accentuarne al contempo il livore da lui covato verso il neo-patriarca (oltre la falsità delle accuse a quest'ultimo rivolte), Niceta David ribalta allora l'immagine pastorale precedente impiegata in lode di Ignazio (ὁ ποιμὴν ὁ καλός) rimodellandola sulla base del preoccupato discorso di congedo di Paolo in chiusura degli At. 20, 29-30, il quale mette in guardia dalle pericolose dottrine diffuse nella comunità da parte di λύκοι βαρεῖς[98].

4. *La Ὑπόθεσις dei salmi ed il Bìos ignaziano.*

In un'altra opera, ritenuta coeva alla redazione della biografia ignaziana, e cioè la *Ὑπόθεσις* dei salmi (907 ca.)[99], è possibile riscontrare i medesimi intenti e contenuti. Sono, questi, gli anni del maggior impegno letterario di Niceta David, segnato dalla scelta, drammatica quantunque voluta e necessaria, di ritirarsi a vita monastica ed eremitica in un luogo imprecisato del Ponto Eusino per reazione alla questione della tetragamia di Leone VI nella prima metà del 907[100]. Il ritiro ebbe però un epilogo non tra i

[95] *Ivi*, col. 201 C: Ὅμοῦ δὲ τὸν ποιμένα τὸν καλὸν εἶδεν, καὶ οὗτος αὐτὸν κατὰ τὸ βάθος ἐκέγνω διανοίας, ἐπεγνώσθη τε παρ᾽ αὐτοῦ, ὡς τῆς ἀνωτάτω καὶ πρώτης ἐκλογῆς κατηξιῶσθαι, καὶ τοῖς κορυφαίοις τῶν ἁποστόλων συντετάχθαι, καὶ τὴν ἱερὰν καὶ τιμίαν δυοδεκάδα συμπληροῦν [...].

[96] *Ivi* , col. 501 B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap. 16, p. 22, ll. 11-16: […] καὶ οὕτως διὰ τῆς θύρας ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς εἰς τὴν αὐλὴν τῶν προβάτων εἰσελθὼν τὰ ἴδια πρόβατα ἐκάλει κατ᾽ ὄνομα [Gv. 10, 2-3]· καὶ πάσης μὲν νομῆς θανασίμου καὶ βλαβερᾶς, πάσης δὲ λύμης καὶ ἀπωλείας ἐξῆγεν αἱρετικῆς πρὸς τὰς ἀειζώους δὲ καὶ ἀειθαλεῖς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως καὶ δικαιοσύνης ὡδήγει καὶ εἰσῆγε νομάς [...]. Cfr. anche il prologo della *Vita di Costantino-Cirillo*, a cura di Garzaniti, in A.E.N. TACHIAOS, *Cirillo e Metodio*…, cit., I, 2-3, pp. 170-171.

[97] P.G. 105, col. 512 C; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit.Cap. 23, p. 38, ll. 2-3: [...] καὶ λύκον ἀντὶ ποιμένος ἐπεισιέναι τῇ ἐκκλησίᾳ μανιωδῶς διισχυρίζετο [...] (cfr. At. 20, 28-29). L'immagine del lupo, il quale, ἀντὶ ποιμένος, si fa largo nel gregge di Dio, è rievocata anche da Nicola I (con intenti ovviamente opposti a quelli di Gregorio Asbestas) nel rivolgersi all'episcopato orientale in *Monumenta Germaniae Hostorica*, Epistolarum Tomus VI…, cit., Ep. 86, p. 447, ll. 35-37: […] *sollicitos esse et ad speculationem dominici gregis tantum ferventius anhelare, quantum hunc avidi lupi ad dilaniandam hinc inde patentia ora exquirunt, quod et audiendo cognoscimus et experiendo comprobamus*.

[98] Toni simili si ritrovano in Sinesio di Cirene nel suo *ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΑ ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ* (I, 19) in *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, Operette, Inni*, a cura di A. Garzya, Torino 1989, p. 426.

[99] Cfr. G. DORIVAL, *Le* Commentaire sur les Psaumes *de Nicétas David (début du 10^{e} siècle). Une oeuvre inconnue dans un manuscrit de la Bibliothèque de Leyde*, Revue des Études Byzantines, 39/1981, pp. 251-300.

[100] Cfr. S. PASCHALIDES, *Νικήτας Δαβίδ Παφλαγών*..., cit., pp. 104-105. La scelta eremitica di Niceta David viene descritta nel Cap. XVI della *Vita* del patriarca Eutimio di Costantinopoli. Il testo lo presenta come un anacoreta il

più felici; intercettato ed arrestato dallo stratego di Tracia nella località di Medeia sul Mar Nero non troppo distante dai confini con la Bulgaria[101], Niceta sarebbe stato condotto presso il basileus ed accusato di aver composto opere infamanti contro lo stesso sovrano ed il patriarca: alle accuse seguì la prigionia[102]. Tuttavia, grazie all'intervento del patriarca Eutimio (907-912), la prigionia venne mutata in un esilio monastico ed il luogo prescelto fu il *metochion* di Ta Agathou, dove Niceta avrebbe dimorato tra il 907/908 ed il 910, centro posto alle dipendenze del monastero di Psamathia nell'omonimo quartiere costantinopolitano[103]. In seguito a tale scelta Niceta inaugura una stagione certo produttiva sul versante esegetico ed agiografico e, al contempo, non meno polemica e radicale su quello ideologico ed etico, sia volgendo lo sguardo verso le passate vicende ignaziane che nei confronti dei propri contemporanei, come dimostrerebbero, ad esempio, alcuni accenti critici indirizzati all'attività esegetica (ed omiletica) del suo antico maestro Areta di Cesarea[104].

---

quale, una volta donati i propri averi ai poveri ed ai suoi discepoli, decide di condurre una vita solitaria: Οὗτος πάντα τὰ ἐν κόσμῳ καταφρονήσας τοῖς τε πένησι καὶ τοῖς μαθηταῖς διανείμας τὴν ὕπαρξιν ἀναχωρεῖ ἐπί τινα τοῦ Εὐξείνου πόντου τόπον ἔχοντα σπηλοειδὲς οἰκητήριον ἐν ᾧ εἰσιὼν ἡσύχαζεν (cfr. P. KARLIN-HAYTER [ED.], *Vita Euthymii Patriarchae CP.*, Byzantion. 25/1955, p. 111, ll. 21-24). Si rintracciano accenti simili alla notizia relativa all'eremita Tolomeo di Scala (Κλίμακα) nel deserto di Scete riportata da Palladio nella *Historia Lausiaca* (*ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ ΛΑΥΣΙΑΚΟΝ*) quale esempio di una scelta eremitica tanto radicale quanto negativa; tacciata di superbia nel suo isolamento totale che non prevede contatti con alcuna comunità monastica o la partecipazione alle liturgie (cfr. PALLADIO, *La Storia Lausiaca*, a cura di G.J.M. Bartelink, Rocca San Casciano 1998, Cap. 27. *Περὶ Πτολεμαίου*, 1-2 p. 143).

[101] Sulla località di Medeia (l'odierna Midye in Turchia) ed il vicino monastero delle grotte di San Nicola dove, in un romitorio non troppo lontano, Niceta avrebbe scelto di condurre una vita di preghiera ed *esychia*, cfr. R. JANIN, *La hiérarchie ecclésiastique dans le diocèse de Thrace*, Revue des Études Byzantines, 17/1959, pp. 143-145; C. ASDRACHA, *La Thrace Orientale et la Mer Noire: Géographie ecclésiastique et Prosopographie (VIII^e^-XII^e^ siècles)*, in H. Ahrweiler (ed.), *Géographie Historique du Monde Méditerranéen*, (*Byzantina Sorbonensia* 7), Paris 1988, p. 313; I. KARAGHIANNOPOULOS, *Χάρτες Μέσης Βυζαντινῆς Περιόδου (565-1081)*, Thessaloniki 1991, p. 15 e sgg.; A. KUELZER, *The byzantine road system in Eastern Thrace: some remarks*, in *Byzantine Thrace Evidence and Remains* (4th International Symposium on Thracian Studies – Komotini, 18-22 April 2007), *Proceedings* edited by Ch. Bakirtzis, N. Zekos and X. Moniaros, *Byzantinische Forschungen* XXX, Amsterdam 2011, pp. 179-201; A. KÜLZER, *Tabula Imperii Byzantini* , 12. *Ostthrakien (Eurōpē)*, Wien 2008, pp. 519-522 e tavole 102-104.

[102] Cfr. S. PASCHALIDES, *Νικήτας Δαβίδ Παφλαγών*…, cit., p. 104; W. TREADGOLD, *The lost* Secret History *of Nicetas the Paphlagonian*, in *The steppe lands and the word beyond them. Studies in honor of Victor Spinei on his 70th birthday*, editors Florin Curta, B.-P. Maleon, Iaşi 2013, pp. 650-651.

[103] Per il *metochion* di Ta Agathou cfr. H. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I: Le siège de Constantinople et le patriarcat Oecumenique,* 3..., cit., p. 116; KARLIN-HAYTER (ED.), *Vita Euthymii Patriarchae*…, cit., Cap. XVI, p. 109; EADEM, *Testament of Euthymios for the Monasteries of Psamathia and Ta Agathou*, in *Byzantine Monastic Foundation Documents*, edited by J. Thomas and A. Constantinides, with the assistance of G. Constable, Translated by R. Allison et al., with an administrative commentary by J. Thomas, vol. I, (*Dumbarton Oaks Studies* XXXV), Washington D.C. 2000, pp. 120-124.

[104] Cfr. G. DORIVAL, *Le* Commentaire…, cit., pp. 269-270. Per l'attività di esegesi ai Salmi di Areta di Cesarea cfr. ARETHAE ARCHIEPISCOPI CAESARENSIS, *Scripta Minora*, vol. I, recensuit L.G. Westerink, Lipsiae 1968, 3. *Ἑρμηνεία εἰς τὰ ἐπίλοιπα τοῦ α^ου^ ψαλμοῦ*, pp. 19-29, e 4. *Εἰς τὸν λε̄ ψαλμόν*, pp. 30-46. Sui dissapori tra Niceta ed Areta a causa delle posizioni meno rigoriste assunte da quest'ultimo in merito alla *tetragamia* di Leone VI cfr. R. J. H. JENKINS-B. LAOURDAS, *Eight Letters of Arethas on the Fourth Marriage of Leo the Wise*, Ἑλληνικά, 16/1956, pp. 293-372; *Appendix* II. *Nicetae Paphlagonis epistulae*, in Arethae Archiepiscopi Caesariensis, *Scripta Minora*, vol. II, recensuit L.G. Westerink, accedunt Nicetae Paphlagonis Epistulae, Leipzig 1972, pp. 140-182.

Niceta sembra ritenere la propria generazione e la stessa Chiesa costantinopolitana pronte a trarre infine l'insegnamento dovuto dal racconto della vita e delle vicende occorse ad Ignazio, che fungono sì da esempio ma che, proprio in quanto tali, necessitano di essere degnamente presentate e narrate. Adenguandosi alla cultura della συλλογή[105] di età macedone ed alla tendenza in essa diffusa alla rielaborazione del sapere che investe le diverse branche della tradizione letteraria, Niceta rimarca il fatto che le vite dei santi, soprattutto di quelli lontani nel tempo, si presentano quali soggette al trascorrere stesso del tempo ed al conseguente rischio che le verità ivi contenute possano essere progressivamente falsate e rese irriconoscibili da una tradizione poco attenta:

Τὸ γὰρ ἀρχαῖον καὶ πάμπολυ κατὰ χρόνον διεστός, εἰ καὶ πιστεύεται τῇ ἀξιοπιστίᾳ τῆς γραφῆς, ἀλλὰ καὶ θᾶττον ἂν τοῖς πολλοῖς πρὸς τὴν μίμησιν ἀπογινώσκοιτο [...][106].

Il biografo sente la necessità di riproporre una esperienza come quella del patriarca Ignazio in ossequio anche e non solo ad un *topos* caratteristico della letteratura agiografica; una esperienza sgombra dalle critiche di matrice foziana e ricondotta alla verità (a sua volta parziale e partigiana) degli eventi. Il *Bìos* ignaziano, oggetto di tali cure, viene allora presentato da Niceta ai propri lettori, colmando una grave lacuna. Ma i propositi della biografia ignaziana non sembrerebbero del tutto isolati in quanto appaiono collimare con le medesime intenzioni della Ὑπόθεσις dei salmi che abbiamo incontrato poco sopra. Secondo l'autore, che così sancisce anche l'originalità del proprio modello esegetico raccogliendo e portando a maturazione i "semi" sparsi da un suo illustre predecessore quale novello γεωργός, i propri contemporanei sarebbero più maturi e dotati di una dimensione spirituale che li rende pronti ad accogliere in completezza la vera natura dell'insegnamento custodito nei salmi per la cui complessità, al contrario, non sarebbero stati ancora adatti i contemporanei di Basilio di

[105] Cfr. P. ODORICO, *La cultura della συλλογή*, Byzantinische Zeitschrift, 83/1990, pp. 1-21.

[106] P.G. 105, col. 488 B; NICETAS DAVID, *The Life*..., cit., Cap.1, p. 2, ll. 16-19. Cfr. A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, vol. II, Leipzig 1938, pp. 306-318; I. ŠEVČENKO, *Level of Style in Byzantium*, in *XVI, Internationaler Byzantinistenkongress, Akten I/1*, Wien 1981, pp. 289-312. Per l'impegno nella raccolta e nella edizione rivolto da Niceta David alle più antiche testimonianze agiografiche, come nel caso della leggenda relativa agli Ἅγιοι Θεόδωροι, cfr. H. DELEHAYE, *Acta Sanctorum Novembris*, IV, Bruxellis 1925, pp. 11-89; IDEM, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909, pp. 11-43, 127-201; C. WALTERS, *Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot-Burlington 2003, p. 46; F. D'AIUTO, *Tre canoni di Giovanni Mauropode in onore dei santi militari*, Roma 1994, pp. 34-51.

Cesarea (suo modello di esegeta dei salmi e primo ἐπιτυχὴς γεωργός)[107] . Niceta, rivolgendosi ai propri lettori, cerca pertanto di fornire una spiegazione possibile al perché colui il quale si era profuso nei misteri delle Scritture nutrito di ispirazione divina, illuminando lo spirito di quanti si erano accostati alle sue opere, avrebbe deciso di non comporre un commento alla totalità del Salterio (limitandosi a quindici omelie) poiché se tale progetto fosse stato svolto nella sua interezza certo non avrebbe necessitato dell'intervento dello stesso Niceta (o di qualcun'altro) tanto spirituale, divina e celeste era l'attitudine di Basilio nell'affrontare argomenti divini di tale portata[108]. Tuttavia, malgrado una simile premessa, il presule di Cesarea avrebbe preferito misurarsi con insegnamenti dal forte significato ed indirizzo pastorale e catechetico come Dio, Cristo, la Chiesa ed i suoi sacramenti, con un taglio quantunque mistico che non manca di echeggiare l'antico insegnamento di Origene:

> Ἐπειδὴ δὲ ὁ μὲν περὶ ἄλλα μυστικά τε καὶ θεῖα διδάγματα καὶ μυσταγωγήματα κατατεινόμενος ταύτην οὐκ ἀπέπλησε τὴν ἐξήγησιν· τάχα δὲ οὐδ' ἄξιον ἐκρίθη τῷ καιρῷ καὶ ταῖς ἐκείνων γενεαῖς τῶν ἀνθρώπων τὰς ἐγκεκρυμμένας ταῖς ἱεραῖς ταύταις γραφαῖς ἱερογνωσίας ἀποκαλυφθῆναι· οὐ τολμηρὸς ἂν ἴσως οὐδὲ περιττὸς νομισθείην ἐγώ, εἰ καλῶν οὕτω σπερμάτων καὶ παρὰ τοιούτου ἐπιτυχὼν γεωργοῦ πολυπλασιάζειν ἐπιχειρήσαιμι τὸν καρπόν· οὔτε δὲ πρὸς αὐτοῦ ἐκείνου ἢ παντὸς ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ εὐγνώμονος μέμψεως ἀπενέγκαιμι γραφήν, μᾶλλον δὲ οἶμαι καὶ προσεπαινεθήσεσθαι εἴπερ ἀξιολό‖γους οὕτω καὶ ἀφορμὰς παρὰ τοῦ θείου πατρὸς καλλίστας λαβὼν ἀναπλήσειν ἥλπικα τούτου τὸ ὑστέρημα[109].

[107] In un passo di una delle sue *Omelie sull'Esamerone* Basilio paragona l'impegno degli agricoltori, capaci di sanare i naturali difetti delle piante e renderle da amare dolci, a quello dell'anima nel suo incedere nella virtù la quale, in tal modo, riesce a superare qualsiasi naturale debolezza (ἡ δὲ κατ'ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια, δυναστή ἐστι παντοδαμῶν ἀρρωστημάτων ἐπικρατῆσαι): cfr. BASILIO DI CESAREA, *Sulla Genesi (Omelie sull' Esamerone)*, a cura di M. Naldini, Rocca San Casciano 1999, *Omelia* V. *Περὶ βλαστήσεως γῆς* (Gen. 1, 11), V. 7, 4, pp. 152-153, e V. 7, 7-8, pp. 154-155, sul paragone tra il fico fertile ed il fico selvatico, dove il primo impiega tutte le sue forze per non far deteriorare il proprio frutto. Si tratta, comunque, di una immagine già cara al pensiero antico: cfr. Th.A. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1988, pp. 59-67; G. VLASTOS, *Studi socratici*, Introduzione di G. Reale, Milano 2003, p. 128 e n.5, p. 140; infine Macrobio (*In Somnium Scipionis* I 17, 6), in un contesto filosofico latino di ispirazione neoplatonica, commentando un passo tratto dal testo ciceroniano (*Somnium Scipionis* 4, 1-3=*Repubblica* VI, 17) riguardante lo *sphaerarum ordo* celeste ricorda come l'arpinate -*hoc loco*- avesse, anch'egli da novello agricoltore, gettato dei semi offrendo, proprio alle ricerche di Macrobio, molti campi da coltivare (cfr. MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione*, Saggio introduttivo di I. Ramelli, Traduzione, bibliografia, note e apparati di M. Neri, Milano 2009, p. 372).

[108] Cfr. G. DORIVAL, *Le* Commentaire…, cit., pp. 280-282, ll. 171-177: Οὗτος ἐν ἄλλαις τε πλείοσι τῶν ἱερῶν γραφῶν ἐξηγήσεσι καὶ δὴ κἀνταῦθα τῷ τῶν ψαλμῶν προοιμίῳ [cfr. P.G. 29, *Homilia in psalmum primum*, coll. 209 A-228 B] τὴν θεοκί|νητον γλῶσσαν ἐπαφιεὶς ἀποχρώντως ταῖς αὐτοῦ θεηγορίαις τὸν ἡμέτερον κατηύγασε νοῦν· καὶ εἴπερ αὐτῷ ἐξεγένετο προθυμουμένῳ πᾶσαν ἐξηγήσασθαι τῶν ἱερῶν ψαλμῶν τὴν γραφήν, οὔθ'ἡμῶν οὔτ'ἄλλων ἔτι χρεία τυχὸν πρὸς ταύτην τὴν ἐπιχείρησιν ἦν· οὕτω πνευματικῶς τε καὶ θείως καὶ ὡς ἄν τις εἴποι οὐρανίως ὁ οὐράνιος ἐκεῖνος τοῖς θείοις ἐπέβαλλε νοῦς. Per il testo basiliano del commentario ai Salmi (*Homiliae in Psalmos*) cfr. P.G. 29, coll. 209 B-494 D, e l'analisi di J. GRIBOMONT, *Exploration dans les homéliaires de l'Orient*, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, 14/1978, pp. 229-241.

[109] Cfr. G. DORIVAL, *Le* Commentaire…, cit., p. 282, ll. 178-187. La predilezione per una esegesi al Salterio di matrice spirituale ed allegorica, piuttosto che letterale e tipologica, coinvolge anche il dato iconografico nei Salteri

Per quanto critica, questa severa distinzione, che riguarda i fedeli nel loro divenire spirituale, non sembra mettere in crisi l'idea che la Chiesa goda in ogni epoca della medesima pienezza di carismi dei quali godeva sin dai tempi più antichi poiché, come accennavamo poco sopra e come Niceta stesso ha doviziosamente precisato nella sua "ricostruzione", non è certo l'impreparazione di Basilio ad indirizzarne le scelte contenutistiche e compositive quanto l'oggettiva situazione dei fedeli a lui coevi[110]; inoltre sembrano potersi cogliere, in questa opposizione tra i fedeli di un tempo (ai quali era dedicato un impegno esegetico storico-letterale) e quelli della sua generazione (finalmente destinatari di una esegesi ben più profonda e genuinamente spirituale perché promanante dallo Spirito)[111], echi di stampo origeniano modellati sulla base di 1 Cor. 3, 1-2[112] e di 1 Cor. 9, 9-10[113], i quali richiamano la ripartizione della formazione cristiana in due categorie: gli incipienti e quelli che ormai appaiono in deciso progresso verso la perfezione o che, come nel caso prospettato da Niceta, sembrerebbero aver raggiunto un livello di formazione particolarmente elevato. Niceta torna, infine, sulla differenza che intercorre tra i cristiani delle età più antiche ed i suoi contemporanei, per quanto venga a mancare il severo giudizio che caratterizza il testo del *prooimion* della *Ὑπόθεσις*, in apertura della *Oratio* X dedicata all'apostolo Bartolomeo, dove egli mette in evidenza come dal

bizantini con decorazioni marginali tra IX e XI secolo. Dalla presenza (quasi esclusiva) di santi e figure legate direttamente alla narrazione neotestamentaria (un commento dunque tipologico e "letterale") si passa alla scelta anche di santi e figure legate alla storia cristiana di età post-apostolica e della temperie iconoclastica (commento allegorico-spirituale). Su questa tematica cfr. L. MARIÉS, *L'irruption des saints dans l'illustration du psautier byzantin*, Analecta Bollandiana, 68/1950, pp. 153-162; J. GOUILLARD, *Art et littérature théologique à Byzance au lendemain de la querelle des images*, Cahiers de civilisation médiévale, 5/1962, p. 5 e sgg.; CH. WALTER, *Christological Themes in the Byzantine Marginal Psalters from the Ninth to the Eleventh Century*, Revue des Études Byzantines, 44/1986, pp. 269-287; IDEM, *"Latter-Day" Saints and the image of Christ in the ninth-century Byzantine Marginal Psalters*, Revue des Études Byzantines, 45/1987, pp. 205-222.

[110] Su questa tematica cfr. B. KRIVOCHÉINE, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien, 949-1022: Vie-Spiritualitè-Doctrine*, Chevetogne 1980, pp. 26-43.

[111] Per Niceta, infatti, se l'insegnamento dei Padri non va ripetuto (poiché sarebbe superfluo) tuttavia non può essere neppure rigettato il loro modo di comprendere le Scritture (in questo caso una azione esecrabile), soprattutto quando esso è dispensato dallo Spirito poiché solo su di esso sarà possibile edificare un luogo che possa esprimere chiaramente la verità dei detti divini (cfr. G. DORIVAL, *Le* Commentaire…, cit., p. 274, ll. 46-53): Οὗτος μὲν οὖν ὁ τρόπος καὶ τῆς ἐξηγήσεως ἡμῖν ὁ σκοπὸς μήτε πάντη τοῖς πρεσβυτέροις ταυτολογεῖν· περιττὸν γάρ· μήτ᾽οὖν τὴν ἐκείνων ἔννοιαν ἀθετεῖν· ἄτοπον γάρ· πνευματικήν τε καὶ ὠφέλιμον οὖσαν δηλονότι ὡς κατὰ καιρὸν ὑπ᾽αὐτοῦ τοῦ ἁγίου πνεύματος οἷς ἠθέλησε χορηγουμένην. Ἐπὶ γοῦν τῷ τῶν ἱερῶν πατέρων ἡμεῖς ἐποικοδομοῦντες θεμελίῳ καὶ εἴ τι λεῖπον πρὸς διασάφησιν πλείω τῆς ἐν τοῖς λογίοις ἀληθείας *παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος* [Gc. 1, 5] ‖ αἰτοῦντες καὶ μέντοι πίστει πιστεύοντες ἀδιακρίτῳ λαβεῖν […].

[112] Cfr. *Homiliae in Leuiticum* I, 4; *Homiliae in Iosue* VI, 1 - IX, 9; *De Oratione* 27, 1. Il passo paolino, strettamente legato al modello esegetico origeniano, viene ricordato (e in parte mitigato) nell'epistola *Beatissimo papae Damaso Hyeronimus* che precede la traduzione latina (*fideliter magis quam ornate interpretatus sum*) delle due omelie di Origene al *Cantico dei Cantici*, dedicate a papa Damaso da Girolamo intorno al 383(cfr. ORIGENE, *Omelie sul Cantico dei Cantici*, a cura di M. Simonetti, Farigliano 2003, p. 16, ll. 12-16); ed in Gregorio di Nissa, *Εἰς τὸν βίον Μωυσέως* II, 140, in GREGORIO DI NISSA, *La Vita di Mosè*…, cit., p. 138, ll. 6-10.

[113] Cfr. J. DANIÉLOU, *Messaggio Evangelico e Cultura Ellenistica*, Trebaseleghe 2010, pp. 332-342.

solo ricordo delle gesta del discepolo, dalla sola memoria di esse (τὸ ἐπὶ μνήμης μόνον) il proprio lettore potrà osservare quanto occorso all'apostolo ai tempi della sua predicazione come attraverso uno specchio (1 Cor. 13, 12-13) che ne custodisca intatta la *vera imago*[114], l'εἰκών[115]. Infine, e qui si svela la genuina finalità dell'encomio, il fruitore coevo a Niceta ne trarrà ἁγιασμός e φωτισμός non minore (se non per certi versi maggiore) di coloro che poterono osservare ed udire Bartolomeo durante la sua vita terrena[116]. Potremmo così ravvisare nel modello diacronico della santità "eroica" degli apostoli e di Ignazio, così come elaborata da Niceta, il suo essere manifestazione divina e, in quanto tale, non appartenente ad una generazione o ad un periodo lontano nel tempo, remoto e di conseguenza percepito come ormai ineguagliabile o irraggiungibile[117]; così come gli

[114] Tra le diverse qualità riconosciute allo specchio, nella cultura antica greco-romana, vi è proprio quella di poter catturare l'immagine di chi vi si riflette (e così facendo anche di rivelarne - talvolta - la vera natura) tanto da renderla riconoscibile e fruibile a chiunque come ben espresso da Stazio (*Silvae*, Krohni copiis usus iterum edidit A. Klotz, Lipsiae 1911, III 4. *Capilli Flavi Earini*) dove un fanciullo, facente parte del corteggio di Afrodite Citerea, porge alla dea uno *speculum* aureo invitandola a specchiarsi (*vultus hic usque relinque*) e lo specchio *reclusit imagine rapta* (vv. 93-98, p. 94). Cfr. G. GUIDORIZZI, *Lo specchio e il doppio: un sistema di intersezioni*, in *La maschera, il doppio e il ritratto. Strategie dell'identità*, a cura di M. Bettini, Roma-Bari 1991, p. 31 e sgg.; M. BETTINI, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000, pp. 156-158.

[115] In ambito cristiano si segnala un significativo passo tratto da un lettera tradizionalmente assegnata a Basilio di Cesarea (trattato ricondotto dalla critica moderna al fratello Gregorio di Nissa cfr. C. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Cinisello Balsamo 2003, p. 24 n. 34) ove l'autore, occupandosi della distinzione tra *persona* e *sostanza* della Trinità, volendo chiarire la relazione che intercorre tra il Padre ed il Figlio ricorre all'immagine dello specchio nel quale l'osservatore, contemplando la forma che in esso vi appare, acquisisce una conscenza precisa del πρόσωπον (cfr. SAINT BASILE, *Lettres*, t. I, texte établi et traduit par Y. Courtonne, Paris 1957, XXXVIII. *ΓΡΗΓΟΡΙΩ ΠΕΡΙ ΔΙΑΦΟΡΑΣ ΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΣ*, p. 92, ll. 13-23). Il simbolismo dello specchio, quale tramite della contemplazione divina, trova una formulazione simile a quella espressa da Niceta David nella successiva tradizione esicastica e palamitica: cfr. *ΛΟΓΟΣ ΥΠΕΡ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΗΣΥΧΑΖΟΝΤΩΝ ΤΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ Ο ΤΡΙΤΟΣ ΠΕΡΙ ΦΩΤΟΣ ΙΕΡΟΥ* 2, 3 (in Gregorio Palamas, *Atto e Luce Divina. Scritti filosofici e teologici*, introduzione, traduzione e apparati di E. Perrella, con la collaborazione di M. Zambon, S. Georgopoulos, E. Greselin, Bompiani, Milano 2003, Cap. 24, p. 660) e *Omelia* LIII. *L'ingresso nel Santo dei Santi ed in esso la vita di specie divina della purissima Nostra Signora Madre di Dio e sempre vergine Maria* (in *Che cos'è l' Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, introduzione, traduzione, note e apparati di E. Perrella con la collaborazione di C. Castagnola [*Vita di Pietro Atonita*], L. Lamastra [*Lettere*]. E. Greselin [*Omelie* 1-28; 34-5; 37; 40; 46-63], S. Georgopoulos [*Omelie* 29-33; 36; 38-9; 41-5], Bompiani, Milano 2006, Cap. 53, p. 1528 - Cap. 60, p. 1532).

[116] P.G. 105, col. 201 A/B: Ἔμπνευσον νοῦν, ἔμπνευσον λόγον· νοῦν, θεωρητικὸν τῆς σῆς ἁγιοπρεπείας καὶ θεότητος· λόγον, τῆς ὑμετέρας ἐκφαντορικὸν θαυμασιότητος, ἵν' ἀμφότερα καὶ νοῦς καὶ λόγος ἡμῖν ἁγιάζηται καὶ λαμπρύνηται, τὰ σὰ θαυμάσια καὶ διανοουμένοις καὶ διηγουμένοις· ἐπεὶ καὶ τὸ ἐπὶ μνήμης μόνον λαβεῖν, ἁγιασμός τε καὶ φωτισμὸς, οὐχ ἧττον ἡμῖν τοῖς μόνῳ κατοπτριζομένοις τῷ πνεύματι, ἢ τοῖς πρὶν μετὰ τοῦ ἱεροῦ σκήνους ὁρῶσιν ἀναστρεφόμενον ἐπὶ γῆς. Cfr. anche Fozio, *Sentenze Morali* cit., pp. 28-29 n. 18: Κατόπτροις ἐοίκασιν οἱ λόγοι· καὶ ὥσπερ ἐν ἐκείνοις ὁ τοῦ σώματος τῆς μορφῆς ἐμφανίζεται τύπος, οὕτως ταῖς ὁμιλίαις τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος χαρακτηριζόμενον καθορᾶται.

[117] Si veda l'invito che Niceta rivolge al proprio uditorio nell'esordio dell'*Oratio* IV sull'apostolo Andrea: vera e propria lode della preghiera quale momento di dialogo con il divino e di effusione dello Spirito. L'agiografo è consapevole delle difficoltà che comporta il narrare in maniera degna la vita dell'apostolo e, proprio perché ne è perfettamente conscio, chiede ai presenti di collaborare con *inesprimibili preghiere* (cfr. Rom. 8, 26) le quali gli permetteranno, quasi che il santo appaia innanzi a lui, di poter procedere nel tanto desiderato encomio (P.G. 105, col. 56 A/B): Οὐκοῦν διαναστῶμεν, ὦ ἄνδρες ! πρὸς τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα· κοινὸς γὰρ ἅπασι πρόκειται σήμερον ὁ ἀγών· ἐμοὶ μὲν, τὴν κορωνίδα τῶν μαθητῶν, τῶν ἀποστόλων τὴν κορυφὴν, τὸν τῆς ἀνδρίας

stessi salmi non sono soltanto parole particolarmente sagge ed ispirate pronunciate da Davide, ma le parole *tearchiche* ed *attuali* di Dio al contempo rivolte per il tramite dello Spirito, non già all'Antico Israele, quanto alla Chiesa stessa[118].

ἐπώνυμον Ἀνδρέαν, τοῖς ἐπαίνοις τῶν λόγων, ὡς ἄνθεσι ῥόδων ἀναδῆσαι, καὶ τῆς μνήμης κατατρυφῆσαι· καὶ ὥσπερ αὐτῷ παρόντι καὶ ὁρωμένῳ προσλαλῆσαι· καὶ τοῖς περὶ αὐτοῦ διηγήμασιν ἐγκαλλωπίσασθαι· ὑμῖν δὲ, τῆς ἀγωνίας ἐμοὶ κοινωνεῖν, καὶ ὅση δύναμις συνεργεῖν, τῷ προσευχαῖς ἀλαλήτοις κάμνοντι τὸν νοῦν, συμπονεῖν, καὶ πρὸς τὸ τῆς ὑποθέσεως μέγεθος τὸν λόγον ὀκλάζοντι, διὰ βαθείας σιγῆς παραθαῤῥύνειν καὶ προσοχῆς. Poco oltre (P.G. 105, col. 56 B), con il medesimo trasporto, Niceta elenca i diversi modi per mezzo dei quali la memoria di Andrea prende forma e si realizza nei desideri dei fedeli (cantici, inni e preghiere ad esempio). Essi generano virtù essenziali per un cristiano come il *timore di Dio* (φόβος Θεοῦ), la *continenza* (ἐγκράτεια) e l'*umiltà* (ταπεινοφροσύνη), le quali permettono all'apostolo di essere degnamente lodato ed ai fedeli di offrire un dono estremamente prezioso, che ne attualizza il messaggio e la missione, come quello della *imitatio* / μίμησιν (P.G. 105, col. 56 B/C): Οὕτως γὰρ ὁ μέγας Ἀπόστολος ἐν ἡμῖν δοξασθήσεται, ἄλλου πρὸς ἄλλο τι τῶν ἐκείνου κατορθουμένου καλῶν, καὶ πάντων ὁμοῦ τρανεστέραν τὴν πρὸς αὐτὸν ἐπιδεικνυμένων ὁμοιότητα· καὶ ὥσπερ τι δῶρον ἑόρτιον τὴν μίμησιν αὐτῷ καρποφορούντων τῆς ἀρετῆς. Οὕτω καὶ Χριστὸς αὐτὸς, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, καὶ δοξαζόμενος ἐν δοξαζομένοις, παρ᾽οὗ πᾶσα πρὸς ἀρετὴν κίνησις, καὶ ὅς ἐστι πάσης πράξεως ἀγαθῆς ἀρχὴ καὶ μεσότης καὶ τελευτή.

[118] Cfr. G. DORIVAL, *Le* Commentaire…,cit., p. 272, ll. 24-27: [...] ἀλλ᾽ὡς θεοῦ τῷ ἄρτι φωναῖς, οὐκ ἐξ ὄρους τινὸς ὡς πάλαι τῷ παλαιῷ φωνουμέναις δι᾽ ἀγγελικῶν στομάτων Ἰσραήλ, ἀλλ᾽ὡς ἐκ τῶν οὐρανῶν ‖ διὰ τοῦ ὑπερουρανίου πνεύματος ἐμβοωμέναις ἐντεύξεσθαι μέλλοντι, καὶ ὡς θεαρχικαῖς ταύταις προσβάλλοντι θεολογίαις.

LA CHIRURGIA A BISANZIO

Alessio Cittadini
Lucia Braccini

L'eredità greco-romana.

Il termine "Chirurgia" deriva dal Greco χειρουργία , unione di χείρ "mano" e ἔργον "opera", a indicare la cura delle malattie o delle lesioni traumatiche con atti manuali o operazioni strumentali[119].

Già in Ippocrate troviamo nettamente espressi questi concetti, allorché egli ammette che alla chirurgia si ricorre quando sia riconosciuta l'insufficienza dei mezzi dietetici e medicamentosi, ed esalta la potenza e l'efficacia del ferro chirurgico. «Quaecumque non sanant medicamenta, ea ferrum sanat; quae ferrum non sanat, ea ignis sanat; quae ignis non sanat, ea incurabilia putare oportet» dice Ippocrate nell'*Aphorisma* LXXXV, sez. 7ª [120]. Non esiste dunque in Ippocrate distinzione fra malattie mediche e malattie chirurgiche, ma solamente fra qualità di mezzi terapeutici. Tale concetto unitario influenzerà a lungo i secoli successivi.

In Grecia e a Roma la pratica chirurgica ebbe un notevole sviluppo; all'epoca di Ippocrate (quinto-quarto secolo a.C.) risale un testo contenente descrizioni accurate di operazioni, nel quale si specificano anche le qualità che il chirurgo deve possedere.

Durante l'età ellenistica fioriscono importanti centri di sapere a Pergamo, Smirne, Efeso e soprattutto nella grande Alessandria.

Numerosi sono gli strumentari chirurgici che sono giunti sino a noi, e testimoniano elevati standard qualitativi.

All'inizio del primo secolo d.C., fondamentale importanza ebbe l'opera di Aulo Cornelio Celso *De Medicina*, che aveva per oggetto tutta la medicina e i cui libri di chirurgia (il 7° e l'8°) contengono fra l'altro la descrizione dei sintomi dell'infiammazione, norme per il trattamento degli ascessi, un metodo di plastica cutanea con scorrimento dei lembi (autoplastico), istruzioni per la riduzione dei visceri addominali e per la sutura di ferite profonde dell'addome con la descrizione di una particolare posizione da far assumere al malato, corrispondente a quella detta oggi di Trendelenburg («resupinandus autem homo est, coxibus exterioribus»). Secondo Celso, il chirurgo dovrebbe essere giovane o comunque di carattere giovanile; essere capace di usare tanto la mano destra che la sinistra; possedere una vista netta e chiara; essere dotato di spirito audace; essere animato da sentimenti di pietà e desideroso di curare il paziente, ma non mosso dalle sue grida ad agire con eccessiva fretta e ad asportare meno di quanto non sia necessario; agire sempre, infine, senza emozioni[121].

Notevole anche la figura di Antillo: Visse probabilmente nel secondo secolo d. C. e fu considerato come uno dei più grandi chirurghi dell'antichità. I suoi scritti più importanti furono un trattato dei movimenti e una grande opera di chirurgia. La sua fama va legata soprattutto alla sua

[119] G. ARMOCIDA – R. DIONIGI, *Chirurgia Basi teoriche e chirurgia generale,* Milano 2002, pp. 3-4.
[120] A. CASTIGLIONI, *Il volto d'Ippocrate*, Milano 1925.
[121] AULO CORNELIO CELSO, *De Medicina,* a cura di A. Del Lungo – D.Pieraccioni, Firenze 1985.

dottrina degli aneurismi e della loro cura. Ragguardevoli sono anche le sue indicazioni di chirurgia plastica delle palpebre, della fronte, del naso e delle guance[122].

Per quanto riguarda Galeno di Pergamo (130-200 ca.) occorre ricordare che, oltre ad aver offerto ai medici un 'sistema' dottrinale in cui si trovavano coniugate oltre alle teorie mediche ippocratiche anche la filosofia neoplatonica e la biologia aristotelica, la sua abilità come chirurgo era indiscussa: praticava con perizia suture intestinali per ferite penetranti nell'addome[123].

Nel frattempo nell'Impero va affermandosi una religione nuova, il Cristianesimo, portatrice di idee per certi versi rivoluzionarie, che non mancherà di influenzare la pratica medica e quindi la chirurgia con i valori di carità e filantropia[124]. Non a caso il miracolo più importante dei due santi medici "per eccellenza", Cosma e Damiano, è proprio un intervento chirurgico, ovvero un trapianto di gamba[125].

Il millennio bizantino.

Nel 330 d.C. Costantino fonda sul sito dell'antica Bisanzio la capitale che da lui prende il nome, inaugurando di fatto il millennio bizantino (330 -1453 d.C.).

La storia della medicina bizantina presenta in questo arco di tempo due fasi salienti di evoluzione; la prima termina nel 632, anno dell'invasione araba di Alessandria ed è contraddistinta dall'influsso esercitato dalla fiorente scuola alessandrina, in cui si studiavano e si commentavano i classici della filosofia e della medicina; la seconda che si estende dal VII sec. fino al 1453, anno della caduta dell'Impero bizantino per mano turca, vede l'emergere della cristiana Costantinopoli quale centro di cultura e di studi superiori[126].

Lungi dall'essere semplici "compilatori" o "emulatori", come in passato sono stati accusati, i medici bizantini dimostrarono grande vivacità e autonomia nella trattazione di taluni aspetti della loro arte, non precludendosi aprioristicamente la possibilità di avvalorare o di arricchire il proprio patrimonio teorico con i risultati dell'esperienza[127].

Il primo, significativo esponente della medicina bizantina (e quindi della chirurgia) è Oribasio di Pergamo (325-403 d.C.), discepolo della prestigiosa scuola di Alessandria. Medico di corte e amico dell'Imperatore Giuliano, con il quale condivise il suo progetto politico-religioso,

fu esiliato dagli imperatori cristiani Valente e Valentiniano, che però dovettero richiamarlo a causa del suo enorme prestigio. Visse il resto della sua vita a Bisanzio, praticando medicina e scrivendo testi medici. Stando alla tradizione, fu proprio su commissione di Giuliano che Oribasio compose un'opera monumentale, le *Synagogae Medicae*, la più completa

[122] Gli studî più importanti su Antillo sono quelli di F. C. F. Wolz (Jena 1842) e quelli pubblicati da Lewy e Landsberg, in *Janus*, 1847-1848, che ne raccolsero tutti i frammenti.
[123] J.C. SOURNIA – G. LICINIO, *Storia della medicina*, Bari 1994.
[124] E. DINKLER, *Christus und Asklepios*, Heidelberg 1980.
[125] B.CONOLLY– M.BENANZIO, *Cosmas and Damian Revisited*, Hand Transplantation (2007), pp 3-10.
[126] B. CAVARRA*, Medioevo Rinascimento - La scienza bizantina e latina (prima dell'influsso della scienza araba): SCIENZE DELLA VITA E MEDICINA,* Capitolo X, in *Enciclopedia italiana Treccani,* Roma 2012.
[127] A. CITTADINI, *La medicina a Bisanzio,* Porphyra n. 14-2/ 2010.

"enciclopedia" medica della sua epoca, di oltre 70 libri (giunti a noi purtroppo solo in parte) e un compendio, *Synopsis ad Eusthatium*, dedicato a suo figlio, anch'egli medico[128]. Note per essere una raccolta completa di scritti galenici, in realtà esse racchiudono estratti anche da altri autori, ritenuti tradizionalmente fonti di dottrina per quanto riguarda temi e materie specifiche (Dioscuride, Rufo di Efeso, Mnesiteo di Atene, Asclepiade di Bitinia, soltanto per citarne alcuni). Gli altri scritti che hanno trasmesso la scienza medica degli antichi al mondo bizantino sono legati ad Ezio di Amida (502-575 d.C.), medico alla corte di Giustiniano. Egli fu un medico cristiano (ad una farmacopea ormai classica, non teme di aggiungere invocazioni cristiane) e scrisse i sedici *Libri medicinales*, detti anche *Tetrabiblion* perché divisi in 4 sezioni. Da segnalare sono il Libro VII, in cui l'autore dimostra una conoscenza articolata e puntuale dell'oftalmologia, e il Libro XVI, che offre un resoconto completo delle conoscenze in campo ostetrico e ginecologico[129].

Una vera miniera di informazioni è l'opera di Paolo di Egina (circa 625-690 d.C.), forse il più grande dei chirurghi bizantini. Formatosi anch'egli alla scuola alessandrina compose un compendio in sette libri, l' Επιτομῆς ἰατρικῆς βιβλία ἑπτά, che raccoglie in maniera completa ed esauriente la descrizione di più di 120 interventi e degli strumenti impiegati. Sua è anche la suddivisione delle malattie chirurgiche in due grandi settori: affezioni delle ossa e dei tessuti molli, proprio come i chirurghi del ventesimo secolo[130].

Notevole è il numero di procedimenti chirurgici che erano parte integrante della realtà quotidiana.

L'otorinolaringoiatria era altamente avanzata: nelle Pandette possiamo trovare un riferimento di Ulpiano, il grande legislatore (170-228 d.C.) che attesta come alcuni medici fossero specialisti in disturbi dell'orecchio e della laringe[131].

Abbiamo così descrizioni di drenaggio di ascessi tonsillari mediante lo *smilarione* (a forma di piccola lancia), di tonsillectomie, per le quali Oribasio consigliava il solo trattamento medico, mentre Ezio consiglia l'asportazione: «Il paziente è fatto sedere, col viso rivolto al sole, a bocca aperta. Ogni tonsilla viene tirata con un uncino e rimossa, tagliando solo la parte che protrude in modo anormale, perché qualora il chirurgo asporti la carne normale con quella anormale alla base della tonsilla, può essere responsabile di emorragia estremamente pericolosa. Dopo l'asportazione delle tonsille al paziente viene dato *oxycraton* (una mistura di aceto e latte) freddo, e poi acqua molto fredda. Una volta cessata l'emorragia e trascorso un tempo adeguato, il paziente assume *melykraton* (una mistura di miele, latte ed erbe). Il giorno dopo si aggiungono unguenti sulla bocca ferita»[132]. Paolo fornisce ulteriori dettagli: «Dopo che il paziente viene fatto sedere con il viso rivolto al sole a bocca aperta, un assistente gli blocca la testa mentre un altro con un *glossocathon* (abbassalingua) sposta la lingua in

[128] A.CASTIGLIONI, *A History of Medicine*, New York 1947, pp. 247–305.
[129] EZIO DI AMIDA*, Libri medicinales V-VIII*, a cura di A.Olivieri , Berlino 1950.
[130] I. HEIBERG, *Paulus Aegineta*, Berlin 1924, pp 113–118.
[131] J. LASCARATOS– D. ASSIMAKOPOULOS*, Surgery on the larynx and pharynx in Byzantium (AD 324-1453): early scientific descriptions of these operations,* Otolaryngology - Head and Neck Surgery, 4/2000, pp 579-583.
[132] EZIO DI AMIDA, *Librorum medicinalium tomus primus*, a cura di A. Asulani, Venezia 1534, p. 162.

basso. Il chirurgo quindi fora le tonsille con un uncino più duramente che può, quindi le taglia alla base con un angiotomo (una sorta di scalpello). Ci sono due strumenti di questo tipo, uno per ogni tonsilla, destra e sinistra, che hanno apposita curvatura. Dopo che una tonsilla viene rimossa, si esegue lo stesso procedimento per l'altra». Dopo l'operazione il paziente è istruito ad eseguire gargarismi con acqua fredda e oxycraton. Qualora sopraggiunga emorragia vengono somministrati unguenti tiepidi di estratto di mora, rosa e foglie di mirtillo, e se questa persiste si aggiunge la famosa "terra di Lemno" disciolta in oxycraton »[133] .

Anche la tracheotomia, procedura tutt'ora rischiosa, viene descritta minuziosamente.

«Quando il paziente presenta infiammazione della bocca o del palato o quando le tonsille ostruiscono la trachea, se quest'ultima è sana è naturale ricorrere alla tracheotomia per evitare il rischio di soffocamento. Per cominciare si apre una parte della trachea, ma non tutta, cosa che è pericolosa, l'incisione è fatta all'apice, dopo 3-4 anelli. Tale posizione è idonea, perché lontana dai vasi sanguigni. Spingiamo quindi indietro la testa del paziente per mettere la trachea in rilievo, dopodiché procediamo ad un'incisione trasversa tra due anelli, senza tagliare le cartilagini ma la membrana che le unisce». Una volta cessato il pericolo si lavavano i margini della ferita e si suturava sono la cute, non la cartilagine e quindi si applicavano emostatici. Lo stesso trattamento era consigliato in quanti si lesionavano la laringe con intenti suicidi[134].

Parimenti dettagliata la descrizione dell'uvulectomia, raccomandata in caso di tosse persistente, insonnia o soffocamento e sempre in assenza di infiammazione.

«Il paziente viene posto alla luce del sole a bocca aperta. Con uno strumento chiamato mydion tiriamo l'ugola e si attacca una *stafilagra* (forcipe) alla sua parte mediana o esterna. Con questi strumenti spingiamo l'ugola verso l'alto, tirandola come una corda. Assumerà un colore nero ma non sanguina facilmente; per questa ragione dobbiamo tenere premuto almeno fino a quando il paziente non menifesti segni di insofferenza. Quindi rimuoviamo la porzione localizzata sotto lo strumento. Molti medici, vuoi per errore o per inesperienza, rimuovono l'ugola alla base arrecando danno al paziente»[135].

Per completare il campo otorinolaringoiatrico non mancano suggerimenti per rimuovere corpi estranei da naso, esofago e laringe, e anche per protesi facciali in caso di deformità o amputazioni[136].

La riparazione delle ernie inguinali e scrotali arrivava a livelli di elevata professionalità.

Si praticava un incisione obliqua lunga tre dita all'apice della protrusione. Quindi il chirurgo separava le membrane del sottocute dal grasso. Si applicava quindi una sonda all'apice del sacco erniario e si premeva, spingendo gli intestini all'interno. La parte di peritoneo protudente

[133] R. BRIAU, *Chirurgie de Paul d'Egine*, Parigi 1855, pp 154-167.
[134] Ibidem.
[135] EZIO DI AMIDA, , *Libri medicinales V-VIII…*,cit., pp.463-488.
[136] Ibidem.

sull'altro versante veniva cucita con ago e filo, dopodiché si rimuoveva la sonda[137].

Per la chirurgia vascolare troviamo testimonianze sia per la patologia arteriosa sia per quella venosa.

Abbiamo descrizioni di interventi sulle vene varicose [138] : «Il giorno prima dell'intervento il chirurgo dovrebbe far lavare il paziente con acqua calda e marcare le vene varicose. Si eseguono delle incisioni cutanee lungo la direzione delle varici . Il paziente viene quindi messo disteso, coprendo tutte le membra tranne quelle interessate dalle varici. Prendiamo quindi degli uncini, chiamati *cirsulci*, che hanno una lieve curvatura simile alla lettera greca G. Con questi pinziamo la superficie all'apice del rigonfiamento, che riconosciamo per l'ombra azzurrina dovuta al contenuto di sangue e tiriamo via la vena varicosa con un uncino a punta smussa, il *typhlagistron*».

La cura chirurgica degli aneurismi va annoverata tra le più antiche operazioni ricordate nella storia della chirurgia. Oribasio parla di aneurismi in cui l'arteria ha subìto una dilatazione circoscritta e aneurismi in cui l'arteria è stata lacerata e versa il sangue nelle carni vicine. Accenna alle controindicazioni operatorie, affermando la necessità di decidere caso per caso l'opportunità di intervenire chirurgicamente. Tratta della difficoltà e dei pericoli di operare gli aneurismi molto voluminosi e quelli dei grossi vasi. Descrive infine l'operazione come veniva praticata da Antillo, il quale incideva gli strati più superficiali e, arrivato sulla sacca aneurismatica, la isolava accuratamente in modo da mettere in evidenza l'arteria "sana" sopra e sotto la sacca, allontanava la vena o le vene satelliti e praticava la legatura dell'arteria sopra e sotto la sacca. Assicurata così l'emostasi, passava all'incisione della sacca aneurismatica, vuotandone accuratamente il contenuto; sconsigliava invece l'estirpazione della sacca per il timore che la violenza della pressione del pneuma (si riteneva erroneamente che le arterie fossero piene d'aria, donde il nome) potesse far saltare via le legature.

Ezio riconosce e definisce per la prima volta gli aneurismi della fossa antecubitale[139].

Anche l'ambito ostetrico/ginecologico ricorre frequentemente nelle testimonianze dei medici bizantini. Troviamo infatti descrizioni diverse malattie come mastiti, vaginiti, infiammazione e cancro della cervice uterina, prolasso dell'utero, atresia dei genitali, emorragie, amenorrea e dismenorrea, sterilità, aborti ricorrenti e contraccettivi topici[140].

Troviamo svariati interventi senologici, con asportazioni parziali della mammella (in caso di ascessi) e mastectomie complete in presenza di patologie tumorali[141]. E' ormai certo che l'Imperatrice Teodora, moglie di

[137] J. LASCARATOS–C.TSIAMIS–A. KOSTAKIS, *Surgery for inguinal hernia in Byzantine times (A.D. 324-1453): first scientific descriptions.,* World Journal of Surgery, 27/2003, pp.1165-1169.

[138] J. LASCARATOS–C. LIAPIS–M.KOUVARAKI, *Surgery on varices in Byzantine times (324-1453 CE),* Journal of Vascular Surgery, 33/2001, pp.197-203.

[139] J. LASCARATOS–C. LIAPIS–C. IONIDIS, *Surgery on Aneurysms in Byzantine Times (324-1453 A.D.)*, European Journal of Vascular and Endovascular Surgery, 15/1998), pp.110-114.

[140] J. LASCARATOS– D.LAZARIS – G. KREATSAS, *A tragic case of complicated labour in early Byzantium (404 A.D.)*, European Journal of Obstetrics & Gynecology and Reproductive Biology, 105/2002, pp. 80–83.

[141] EZIO DI AMIDA, *Sermo Sextidecimus et Ultimus*, a cura di S. Zervos, Leipzig, 1901.

Giustiniano, morì di cancro al seno con metastasi diffuse, che i medici avevano reputato inoperabile[142].

In particolare Paolo era un convinto assertore della radicalità dell'asportazione chirurgica rispetto alla cauterizzazione consigliata dagli autori più antichi.

Per il prolasso dell'utero era consigliata l'isterectomia. «Per prima cosa si rimuovono le feci con un clistere e si drena l'urina dalla vescica mediante catetere, perché, per la particolare posizione dell'utero tra ano e vescica, il prolasso ostacola la normale minzione e defecazione, che vanno ad intralciare il lavoro del medico. La donna viene posta quindi supina con le gambe alzate, aperte e curve. Applichiamo copiosamente olio d'oliva tiepido, oppure burro o decotti di malvone, bietola, altea e tiglio sull'utero prolassato. Quindi prendiamo della lana, la modelliamo a forma della vagina della donna e la imbeviamo di pasta di acacia o ipocisto. Applichiamo il tutto all'utero prolassato e lo spingiamo gentilmente nella sua posizione naturale, con la lana che aderisce alla vagina. Dopodichè ricopriamo i genitali con lana imbevuta di vino e bendiamo l'area. La donna deve mantenere la posizione con le gambe incrociate. Il terzo donno la donna viene fatta sedere in un bagno di vino tiepido o decotti di varie erbe. Dopo il bagno la donna viene posta in posizione supina con le gambe in alto, si cambia la medicazione per tre volte. Se la parte prolassata presenta putrefazione, si procede all'isterectomia[143]. »

Per la cura degli ascessi uterini, l'operazione è la seguente: «La paziente dev'essere sistemata in posizione supina su uno speciale sedile chiamato *difros* [simile al moderno tavolo "Boom"] in fronte alla luce dell'alba. Con i suoi avambracci tiene le gambe aperte e le piega sull'addome. Il chirurgo si pone alla destra della paziente e introduce un *diottro* [speculum vaginale] di un'ampiezza appropriata per l'età della paziente. Il medico dovrebbe misurare preventivamente la profondità della vagina con una sonda, in modo che l'asticella dello speculum non sia troppo lunga da comprimere l'utero. Se la profondità della vagina fosse più grande dell'asticella, allora si posizionerebbero garze sulle labbra e su questo materiale protettivo si applica il diottro. Il chirurgo dovrebbe tenere lo strumento in modo che la sua vite guardi in alto. Il chirurgo regge lo speculum, mentre il suo assistente gira la vite in modo da separare e allargare le due ali dello speculum, in modo da allargare la vagina. Quindi se vediamo che l'ascesso è maturo e i tessuti sovrastanti sono sottili, usando un piccolo spathion curvo o retto, incidiamo l'apice dell'ascesso, che sarà quindi completamente drenato di pus. Dopodiché viene inserita nella cavità dell'ascesso una striscia sottile di lana morbida impregnata di olio di rose, senza bendaggio in modo da consentire il drenaggio continuo. Il terzo giorno la paziente può sedersi in un bagno caldo di acqua e olio d'oliva o una mistura di malva. Viene quindi cambiata la medicazione, e si ripeterà il procedimento fino a quando l'area operata sarà libera e pulita dall'infiammazione. »[144]

[142] J. LASCARATOS, E. POULAKOU-REBELAKOU, *Did Justinian the Great (527–565 CE) suffer from syphilis?,* International Journal of Dermatology , 38/1999, pp.787-791.
[143] EZIO DI AMIDA, *Sermo Sextidecimus et Ultimus…,* cit., pp.109-112.
[144] Ivi, pp. 134-137.

Per la correzione di fimosi (formazione di restringimento sulla cervice uterina, esito di infiammazioni o ulcere) vengono proposte dilatazioni progressive mediante spugne imbevute con vari medicamenti.

Nel caso di atresia dei genitali (assenza di apertura nel passaggio dell'utero), si distinguevano tre tipi: nel primo nei genitali esterni troviamo una membrana, nel secondo l'ostruzione è a livello della vagina, nel terzo a livello dell'imboccatura dell'utero.

«La donna è posta nella posizione solita. Nel primo caso rompiamo le membrane in modo da restaurare lo stato fisiologico della paziente. Una volta praticata l'incisione piazziamo delle garze in modo da evitare che i tessuti collabiscano ancora.

Nel secondo caso introduciamo un catetere vescicale che funga da guida, in modo da evitare che l'uretra sia danneggiata per errore. A questo punto incidiamo sotto il catetere utilizzando uno strumento apposito, *il lonchiticon* [a forma di piccola lancia], praticando un taglio in modo che l'intera vagina sia esposta normalmente. Quindi tiriamo con due uncini le due labbra della ferita. La paziente rimarrà dapprima in posizione eretta in modo da favorire il drenaggio dei liquidi, poi una volta sdraiata verrà inserito in vagina un batuffolo impregnato di vino e olio. Il giorno dopo verrà inserito un tubicino che rimarrà in sede fino alla completa guarigione.

Nel terzo caso, dopo aver posto la donna nella posizione usuale si utilizza uno speculum per visualizzare la membrana. Quindi agganciamo e tiriamo con un uncino la membrana in questione e, tenendola ben tesa, la tagliamo con uno smilarione. Si applica quindi una poltiglia di unguenti con il batuffolo precedentemente descritto, cambiato regolarmente. »

Non mancano, infine, descrizioni di interventi per emorroidi uterine, calcoli uterini, exeresi di condiloni, ricucitura di membrane ferite da parto eccessivamente violento.[145]

La celebre ginecologa Metrodora suggerisce anche il restauro chirurgico dell'imene virginale[146]. Non abbiamo notizie certe se i medici bizantini praticassero il taglio cesareo, che del resto si diffuse solo dopo il Rinascimento. La vita della madre, va sottolineato, non era reputata inferiore a quella del nascituro, visto che, in caso di gravidanza a rischio, i medici non esitavano ad effettuare l'embriotomia (taglio e asportazione dell'embrione) in urgenza. Non a caso l'intervento salvifico del santo di turno resterà un topos particolarmente ricorrente nelle agiografie [147].

In ambito ortopedico , pur essendo generalmente mantenute le teorie di Ippocrate, Galeno e Sorano riguardo a fratture e lussazioni, troviamo delle novità. Venivano operate fratture nasali, craniche e mascellari a degli arti. In particolare la descrizione di Paolo della trapanazione differisce da quelle dei suoi predecessori. Inoltre è il primo, sorprendentemente, a definire le fratture della rotula e il loro trattamento [148].

Anche la chirurgia di guerra era trattata diffusamente: Paolo nei suoi commentari sulle ferite penetranti e i modi di estrarre frecce e altre armi da

[145] Ivi, pp.145-149, 154-156.

[146] M-H. Congourdeau ‘‘*Metrodora’’ et son oeuvre. ’’* In: Patlagean B, editor. Maladie et Socie´te´ a´ Byzance. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 1993. p. 57–96.

[147] E. POULAKOU–J. LASKARATOS–SG. MARKETOS, *Abortions in Byzantine times (325-1453 AD),* Vesalius : Acta Internationales Historiae Medicinae" , 2/1996, pp19-25 .

[148] F.ADAMS, *On patella,*(section 103). In The seven book of Paulus Egineta (Book 6), pp. 468, London 1844-1847.

ogni regione del corpo umano, inclusi cuore, polmoni e cavità addominale dimostra notevole capacità ed originalità, anche rispetto agli autori precedenti[149]. Sosteneva inoltre l'importanza di legare il vaso per arrestare l'emorragia prima di estrarre la freccia o arma che si fosse conficcata in prossimità dei grossi vasi, come la giugulare interna, le carotidi o le grandi arterie delle ascelle o dell'inguine [150].

In caso di traumi penetranti dell'addome « se parte dell'intestino è fuoriuscito, un tentativo dovrebbe essere fatto per espellere l'aria eventualmente presente e ripristinare l'intestino nella cavità addominale. Ciò si ottiene premendo sui visceri per spingere l'aria nel cavo intestinale ancora rimasto integro applicando una spugna imbevuta di acqua tiepida o vino tiepido ad alto contenuto alcolico. Se, nonostante queste pratiche, l'intestino non torna a posto, la ferita viene incisa con una sorta di bisturi, o con un lama falciforme senza punta e un solo lato tagliente, secondo Paolo, una tecnica usata anche oggi. Il paziente viene quindi adagiato convenientemente con le gambe sollevate e la testa all'indietro se la ferita si trova nel basso addome, sulla destra se la ferita si trova a sinistra e viceversa. L'assistente del chirurgo deve essere abile a riposizionare i visceri fuoriusciti e mantenerli nella cavità addominale, premendo con entrambe le mani e allo stesso tempo lasciando al chirurgo lo spazio via via sufficiente per suturare la ferita. Se l'omento fuoriuscito è diventato livido e nero, il chirurgo lo taglia, ma per evitare l'emorragia prima stringerà con cappio la parte sana e taglierà il resto, il punto cadrà poi in seguito alla suppurazione della ferita » [151].

La ferita addominale è irrigata con l'aiuto di una cannula usando vino rosso tiepido ad alto contenuto alcolico; l'irrigazione è necessaria quando l'intestino è tagliato e il suo contenuto fuoriuscito.

Nella manualistica di genere, come lo *Strategikon* e i *Taktika* scritti dall'imperatore *Leone* VI, viene ribadita la necessità della figura del chirurgo militare con un corpo scelto di barellieri ed apposite carrozze "ambulanze" per il pronto soccorso dei feriti.

Appare sorprendente anche il numero delle patologie oftalmologiche trattate chirurgicamente: cataratte, stafilomi, fistole del dotto lacrimale, ipopion, pterigio, calazio, trichiasi, simblefaron, lagoftalmo ed ectropion[152].

Per la chirurgia del tratto genitourinario abbiamo rappresentazioni di interventi per fimosi, ipospadia, cancro del pene, circoncisione, idrocele e varicocele, nonché la descrizione di instillazione di farmaci attraverso il catetere vescicale.

Per la rimozione di calcoli « Prendiamo uno strumento chiamato *litotomo*, e tra ano e testicolo, non in mezzo al perineo, ma da un lato, attraverso il gluteo sinistro, pratichiamo un' incisione obliqua, tagliando sul punto dove protrude il calcolo, cosicché l'incisione esterna sia ampia, mentre quella interna sia delle dimensioni giuste per farlo uscire. In certi casi è sufficiente la sola pressione del dito per far saltar fuori il calcolo

[149] CF. SALAZAR,*Getting the point, Paul of Aegina on arrow wounds*, Sudhoffs Archiv Bd. 82, 2/1998, pp. 170-187.
[150] F. ADAMS, *On the extraction of weapons,*(section 88). In The seven book of Paulus Egineta (Book 6), London 1844-1847, pp. 418-427.
[151] Briau R., *Chirurgie de Paul d' Egine*. Paris 1855, pp. 228–236.
[152] LASCARATOS J. –MARKETOS S.*, A historical outline of Greek ophthalmology from the Hellenistic period up to the establishment of the first universities,* Documenta ophhtalmologica, 68/1988, pp. 157-69.

appena praticata l'incisione, senza ricorrere all'estrazione, ma se così non è dobbiamo estrarlo col forcipe apposito » [153].

Per rimanere in tale ambito Paolo descrive anche argomenti considerati scabrosi come la chirurgia dell' ermafroditismo e la castrazione [154].

Vengono riportati quattro tipi di condizioni di ermafroditismo, tre a predominanza maschile e uno femminile.

Nel primo tipo nel perineo è reperibile una formazione rassomigliante gli organi genitali femminili, con peli pubici. Nel secondo tipo tale formazione è presente nello scroto. Il terzo tipo è analogo al secondo ma con un canale dove fuoriesce urina.

Il quarto tipo prevede accanto alla presenza di una vulva normale di un micropene ed di strutture similtesticolari.

Solo il terzo tipo era considerato incurabile, mentre per gli altri l'intervento consisteva nella rimozione delle formazioni superflue, che si sarebbero cicatrizzate senza reliquati.

Nonostante fosse condannata a più riprese dalle autorità civili e religiose, la castrazione sarà un metodo ampiamente praticato per la creazione di eunuchi per tutto il millennio bizantino[155]. Il valore degli eunuchi derivava dal fatto che, essendo incapaci di procreare, erano impossibilitati a raggiungere il trono imperiale, e questo ne faceva consiglieri fidati. Molti divennero generali, come Narsete, e Patriarchi, alcuni arrivarono perfino a governare nell'ombra dietro monarchi deboli. Tale era il prestigio sociale che non mancavano i casi di automutilazione.

La castrazione formalmente era permessa solo in caso di cancro incurabile dei testicoli certificato da un medico e doveva essere praticata esclusivamente da chirurghi, ma verrà esercitata come punizione per schiavi, prigionieri di guerra e avversari politici. Quest'ultimo è il caso dei figli maschi dell'Imperatore Leone V, l'Armeno (813-820), fatti castrare per ordine del successore Michele II. Uno morì subito, un altro rimase a lungo muto per il trauma[156].

La descrizione di Paolo della procedura di asportazione dei testicoli sembra quindi rispondere ad esigenze di ordine etico ed umanitario: consapevole che fosse una metodica rischiosa, spesso praticata in clandestinità, e gravata quindi da un alto tasso di mortalità, voleva fornire informazioni atte a garantire il più possibile la sopravvivenza del malcapitato futuro eunuco.

E' rilevante notare come, sebbene l'eziologia microbica delle infezioni fosse lungi dall'essere appurata, i chirurghi bizantini si attenessero ad elementari norme di igiene, approntando grembiuli e teli , lavando con spugne imbevute di acqua tiepida e disinfettando con vino ad alta gradazione. L'azione antisettica del vino, nota fin dal tempo dei poemi

[153] F. ADAMS, *On calcolus,*(section 60). In The seven book of Paulus Egineta (Book 6), London 1844-1847, pp. 354-363.

[154] J.LASCARATOS–A.KOSTAKOPOULOS, *Operation on Hermaphrodites and castration in Byzantine Times (324-1453 AD),* Urologia Internationalis, 58/1997), pp. 232-235.

[155] STEVENSON W**.,** *The Rise of Eunuchs in Greco-Roman Antiquity*, Journal of the History of Sexuality, 5/1995, pp. 495-511.

[156] J. LASCARATOS*, Otorhinolaryngological diseases in Byzantium (AD 324-1453): Information from non-medical literary sources*, Journal of Laryngology and Otology, 110/1996, pp. 913-917.

omerici, oggi è attribuita più al fenolo che non alla stessa gradazione alcolica stessa[157].

Ci sono frequenti testimonianze di interventi eseguiti in pubblico, con l'allestimento di appositi "teatri operatori" per eventuali spettatori. Vari motivi sono stati addotti per giustificare tale consuetudine.

S. Giovanni Damasceno pensava che i medici fossero ansiosi di dimostrare come la scienza sconfiggesse la malattia[158], S. Giovanni Nesteutes credeva che quanti assistessero potessero essere spinti a contrizione davanti alle altrui sofferenze[159], e S. Giovanni Crisostomo asseriva che da queste visioni l'uomo fosse spinto a salvaguardare la propria salute, compresa quella spirituale[160].

Conservazione, non stagnazione

Oribasio, Ezio e Paolo rappresentano ciascuno il culmine della chirurgia del proprio tempo, mostrando senza ombra di dubbio i progressi raggiunti rispetto agli albori ippocratici.

Se tuttavia guardiamo oltre attraverso i secoli, dalla dinastia Isaurica a quella Paleologa fino al fatale anno 1453, la pratica dell'attività chirurgica non sembrano essere seguita da un interesse paragonabile. Non viene prodotta nessuna antologia lontanamente paragonabile al Libro Sesto di Paolo.

Teodoro Crisobalante, erroneamente apostrofato come "Nonno", nella sua enciclopedia medica (decimo secolo) ha poco da dire riguardo alla chirurgia, se si esclude la pratica dei salassi. Allo stesso modo uno dei principali autori dell'undicesimo secolo, Michele Psello, fornisce ben poche informazioni degne di nota nel suo dizionario delle malattie, nel suo poema medico in 1373 trimetri e nel resto della sua opera, mentre il coevo Simeone Seth preferisce dedicare la sua attenzione allo studio dei cibi e delle erbe. Infine Giovanni Actuario, l'ultimo grande medico bizantino nel quattordicesimo secolo, sebbene descriva una nuova tecnica nella chirurgia degli aneurismi mediante uno strumento in grado di incidere e cauterizzare allo stesso tempo[161] , sarà ricordato ben più per la sua acuta conoscenza delle proprietà dei liquidi organici che non per la sua attività chirurgica[162].

Di tutte le "autorità" bizantine in campo medico l'unico che sembri mettere a disposizione informazioni di un certo rilievo è Leone Iatrosofista (nono secolo) [163]. Nella sua Epitome della Medicina possiamo trovare menzione di oltre 40 operazioni e circa 15 strumenti chirurgici e attrezzi parachirurgici. E tuttavia quasi mai Leone entra nel dettaglio di una particolare procedura, annotando quasi frettolosamente, ad esempio, che varicocele, cirsocele e vari disturbi oculari sono trattati dia χειρουργίαs. La stessa mancanza di attenzione è ravvisabile nella descrizione dello

[157] G. MAJNO, *The Healing Hand*, Harward 1975, pp. 186–197.
[158] *Sacra parallela,* a cura di H. Karl, Leipzig 1897.
[159]GIOVANNI IL DIGIUNATORE, *Sermo de poenitentia*, Patrologia Graeca, 88, col. 1973.
[160] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Ecloga de adversa valetudine* a *medicis*, Homil. XIII, Patrologia Graeca, 63, col. 656.
[161] J. LASCARATOS, *Surgery on Aneurysms… ,* cit., p 114.
[162] J. BLIQUEZ LAWRENCE, *Two Lists of Greek Surgical Instruments and the State of Surgery in. Byzantine Times*, Dumbarton Oaks Papers, 38 /1984, pp 187-204.
[163] IDEM, *The surgical instrumentarium of Leon Iatrosophistes,* Medicina nei Secoli arte e scienza, 11/1999, pp. 291-322.

strumentario. Laddove ci aspetteremmo la denominazione specifica di un attrezzo, Leone preferisce la forma generica: kauthr, ad esempio, mentre Paolo di Egina distingueva tra trianoeides kauthrion (Paolo 6.48), maχairwtos kauthr (Paolo 6.42), purhnoeides kauthrion (Paolo 6.25) , gammoeides kauthrion (Paolo 6.62). Inoltre il suo repertorio sembra limitato. Sebbene affronti interventi per tonsille, disturbi oculari, cisti, fistole e pratichi salassi, risalta l'assenza di operazioni per empiema o calcoli vescicali. Non viene citata nemmeno la mastectomia, pure ampiamente documentata precedentemente. Non vengono menzionate ferite da arma da taglio, estrazioni dentarie, trapanazioni craniche, fratture ossee o amputazioni di qualsiasi tipo, né c'è traccia di ostetricia e ginecologia.

Si sarebbe pertanto portati a credere che, dopo i rimarchevoli successi dei primi secoli, lo stato dell'arte chirurgica cadesse nella stagnazione prima, e nel declino poi[164].

Fortunatamente a smentire questa pessimistica teoria hanno contribuito due liste di strumenti chirurgici e le fonti non mediche.

La più antica di queste liste, Codex Parisinus Latinus 11219, è datata al nono secolo, e riporta i nomi di 66 strumenti e attrezzi chirurgici, tutti in greco tranne due in latino. La lista più recente, Laurentianus gr. LXXIV 2 , è dell'undicesimo secolo, con 89 nomi, tutti in greco[165].

Lungi dall'essere compilate per interesse antiquario, tali documenti dovevano rispondere ad esigenze pratiche: non a caso l'intestazione recita «en tais χειρουργίαις χrwmeza», pertanto sono state paragonate a delle moderne "checklist".

Più degli scritti medici "ufficiali" tali elenchi sono fondamentali per ridefinire lo stato della chirurgia dell'età bizantina di mezzo.

Troviamo infatti bisturi di ogni tipo da modelli speciali per l'escissione di polipi, tonsille, pterigio e fistole, ai "litotomi" per la rimozione dei calcoli vescicali, e svariate forbici chirurgiche. Abbondano gli specilli per procedure otorinolaringoiatriche, aghi di ogni genere, divaricatori e abbassalingua. Vengono descritti forcipi per procedure oculistiche e odontoiatriche. Altrettanto ricco è il campionario ortopedico: seghe, trapani, scalpelli, martelli e appositi strumenti per rimuovere proiettili o altri corpi contundenti.

In ambito ginecologico-ostetrico troviamo dilatatori uterini, specula, e bisturi specifici per l'asportazione del feto abortito.

E' ovvio quindi che le suddette liste sono la più sicura evidenza che la maggior parte dell'attività chirurgica dai tempi di Paolo e dei suoi predecessori era ancora praticata al tempo della dinastia Macedone, fino ai Comneni e probabilmente anche ai Paleologhi.

Occorre puntualizzare che in epoca bizantina non era costume seppellire con i defunti gli attrezzi di lavoro, per cui non abbiamo reperti archeologici paragonabili a quelli che ci sono pervenuti dal mondo greco-romano.

L'aspetto più rilevante, se non decisivo, è tuttavia un altro. Tra tutti i nomi identificati 32 non sono riscontrabili negli scritti di Paolo di Egina, né in età precedente o nell'Occidente Medievale contemporaneo. E' la riprova, quindi, che lo stato dell'arte non sono si conservò lungo i secoli dell'età

[164] M. TABANELLI, *Studi sulla chirurgia bizantina*, Firenze 1964.
[165] H. SCHONE, *Zwei Listen Chirurgischer Instrumente*, Hermes, 38/1903, pp. 280-284.

bizantina di mezzo, ma probabilmente compì persino dei passi avanti, come attestano anche fonti non mediche.

Di particolare interesse per la Storia della medicina e dell'Urologia in particolare è un caso di litotrissia (distruzione del calcoli) transvescicale, nella Costantinopoli del nono secolo[166], antecedente di dieci secoli al primo esempio riportato da J. Civiale[167].

Il protagonista-paziente fu lo storico Teofane, detto anche Cronista o Confessore, il quale soffriva di problemi renali, aggravatisi durante la prigionia nell'isola di Samotracia durante la persecuzione iconoclasta. Il suo biografo, il Patriarca Niceforo, nella "Vita e preghiera del nostro santo padre Teofane, figlio di Isacco" descrive l'operazione con queste parole : « gli strumenti vennero inseriti lungo il canale naturale fino alla vescica, e dopo aver distrutto i calcoli estrassero i frammenti in modo che l'urina potesse defluire senza alcun ostacolo».

L'assenza di ulteriori dettagli denota la mancanza di cultura medica dell'autore, ma a maggior ragione l'episodio acquista rilievo trattandosi di un testo storico, ed è altrettanto ovvio che Niceforo ne fosse profondamente colpito.

Ancora più spettacolare fu un intervento eseguito nel decimo secolo, al tempo dell'Imperatore Costantino VII Porfirogenito, ovvero la separazione di due gemelli Siamesi uniti attraverso l'addome superiore, dopo la morte di uno dei due. Per quanto l'operazione in sé fu un insuccesso (l'altro sopravvisse solo tre giorni), dimostra come i chirurghi non avessero remore a sperimentare procedure mai tentate in precedenza[168].

Riguardo alla conoscenza anatomica abbiamo prove che la dissezione di corpi umani venisse praticata assiduamente. Già nel quarto secolo d. C. S. Eustazio di Antiochia descrive l'esercizio, notando come a tale scopo venissero impiegati i cadaveri di criminali condannati[169]. Al tempo dell'Imperatore Costantino V risale addirittura un macabro episodio di vivisezione. Racconta Teofane[170] che nell'anno 756 venne arrestato Cristiano, un principe degli Scamari, apparentemente per motivi religiosi, e consegnato ai medici che lo vivisezionarono al molo di S. Tommaso. Autopsie sono descritte anche da San Simeone Teologo intorno all'undicesimo secolo e da Giorgio Tornice nel dodicesimo[171]. Purtroppo il contributo di tali pratiche a nuove scoperte anatomiche fu pressoché nullo, ma probabilmente giocò un ruolo chiave nel preservare la qualità dell'arte, contrariamente a quanto accadeva nell'Occidente medievale, dove le autopsie vennero abbandonate e il declino della chirurgia è ben noto.

Chirurghi e ospedali

[166] A. REMPELAKOS–C.TSIAMIS, E.KOUTSIARIS–A.THANOS–E. POULAKOU-REBELAKOU**,** *The origin of lithotripsy in byzantine and arab medicine*, atti del XXIV Congresso internazionale di Endourologia (Cleveland, 17-20 Agosto 2006).

[167] J. CIVIALE., *Traite pratique et Historique de la Lithotritie*, Paris 1847.

[168] G.E. PENTOGALOS–J. LASCARATOS, *A surgical operation performed on Siamese twins during the tenth century in Byzantium*, Bulletin of the History of Medicine, 58/1984, pp 99-102.

[169] EUSTAZIO DI ANTIOCHIA, *Commentarius in Hexaemeron,* a cura di L. Allacci, Lyon 1629.

[170] TEOFANE, Chronographia, I :436, pp 16-21, Leipzig 1883.

[171] SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO, *Traites theologiques et ethiques*, vol 2, pp 138-140, Paris 1967 ; J. DARROUZES, Georges et Demetrios Tornikès, *Lettres et discours*, Paris 1970

«Il più glorioso capitolo della medicina bizantina»: così Hunger definisce lo sviluppo degli ospedali nel millennio bizantino[172]. Ancora in epoca romana non esisteva nessuna istituzione permanente dedicata alla cura delle malattie. Solo in epoca cristiana inziano a comparire ostelli e ricoveri per anziani, orfani, bisognosi e stranieri (non a caso gli ospedali vengono chiamati *xenones*, da *xenos*, "straniero"). Sul finire del IV secolo alcune strutture si differenziano dalle altre per la presenza permanente di medici ed infermieri: è il caso di Cesarea con S.Basilio o di Costantinopoli con S. Giovanni Crisostomo. Da qui si diffondono in tutto l'impero, anche nelle piccole città, garantendo la possibilità di cure mediche ad un'ampia parte della popolazione.

Tali strutture offrivano mettevano i chirurghi in condizione di sviluppare e migliorare le loro tecniche e praticare interventi considerati anche oggi complessi e salva-vita. Gli ospedali divennero ben presto istituzioni sofisticate, più simili alla nostra concezione odierna che non a quella medievale. L'organico era costituito da medici (*iatroi*), infermieri professionali (*hypourgoi*) e portantini (*hyperetai*), organizzati secondo una precisa – e decisamente bizantina – gerarchia. Di molti ospedali ci è pervenuto il tipikon, o regolamento. Tra questi, segnaliamo il grande ospedale del Cristo Pantokrator. Fondato nel 1136 ad opera dell'Imperatore Giovanni I e sua moglie Irene, in questo ospedale c'erano cinque sezioni compresa una sezione specificamente femminile, comprensiva di ginecologia e ostetricia. L'ospedale disponeva di 50 posti letto, ogni sezione era gestita da due medici con i loro aiutanti e il personale di servizio. I medici formavano due squadre che si avvicendavano secondo un turno mensile. Tra i loro doveri c'era anche quello di visitare i pazienti di passaggio[173].

Nello specifico i posti letto erano così ripartiti:

- 10 per ferite o fratture
- 8 per pazienti "oculistici", malattie intestinali e infezioni
- 12 per le donne (comprese ostetricia/ginecologia)
- 20 per "malati semplici"

Tra i medici operanti nel reparto femminile c'era una donna medico, e donne erano le sue infermiere e le loro aiutanti.

L'ostetricia/ginecologia era la specializzazione preferenziale per le donne medico, non a caso Leone Iatrosofista consigliava alle donne di rivolgersi alle iatrinai[174].

E' opportuno porre l'accento come per altre necessità assistenziali esistevano istituzioni ben distinte (orfanotrofi, ospizi, ricoveri per nullatenenti), configurando l'ospedale come parte integrante del tessuto sociale, quale unico ente in grado di fornire medicina pubblica e gratuita.

Sempre nel tipikon rileviamo gli interessanti compiti dell'infermiere "strumentista" , akonths in greco. «Deve tenere puliti tutti gli strumenti chirurgici conservati nell'ospedale e usati per le operazioni sul malato. Dovranno essere sempre pronti lancette, ferri cauterizzanti, una catetere, un forcipe dentario, strumenti per lo stomaco e la testa. […]. Dovranno sempre

[172] H. HUNGER, *Die hochsprachliche Literatur der Byzantiner*, München 1978, p. 316.
[173] P. GAUTIER, *Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, Revue des études byzantines, 32/1974, pp. 1-145.
[174] FZ. ERMERINS, *Anecdota medica Graeca*, Amsterdam 1963.

essere a portata di mano bacinelle di bronzo ove il medico possa lavarsi dopo aver prestato al malato le cure appropriate. »

Strano per la nostra *forma mentis*, sembra che in un primo momento gli ospedali non fossero associati all'insegnamento. E' il manoscritto redatto da un chirurgo, Niceta, datato intorno al decimo secolo, nel quale vengono definiti i requisiti e le qualità per insegnare negli xenones, il primo documento a testimoniare che l'istruzione medica è diventata parte integrante della routine ospedaliera[175].

Ulteriori notizie provengono da fonti non mediche. Nei *Miracoli di S.Artemio*, scritti da un autore rimasto anonimo intorno al 650 d.C., troviamo la storia di Stefano. Costui, diacono della chiesa di Santa Sofia, si ammalò di un disturbo all'inguine. Non avendo avuto successo i rimedi domestici, i parenti lo condussero dai chirurghi dell'ospedale di San Sansone. Durante la sua breve permanenza gli venne assegnato un letto accanto al reparto dei pazienti oculistici. Venne operato il terzo giorno e dimesso apparentemente guarito[176]. Il racconto rivela come gli xenones della Capitale accogliessero anche pazienti ben al di sopra della soglia di povertà (in questo caso un diacono benestante della principale chiesa cittadina), che vi si recavano proprio come farebbe un malato ai giorni nostri. Infine lo staff era specializzato, includendo specialisti come chirurghi e oculisti.

Ai medici e chirurghi non era riservata solo la gestione e il controllo di ogni aspetto delle cure mediche, ma potevano anche assurgere al ruolo di amministratore dell'ospedale, in greco *xenodochos* o *nosokomos*. E' un'altra fonte non medica a testimoniarlo, nella fattispecie il poeta del dodicesimo secolo Teodoro Prodomo, che descrive un *nosokomos* di un ospedale ignoto «un medico che praticava chirurgia»[177].

Cenni di anestesia

Durante l'età romana e bizantina le erbe medicinali non erano più utilizzate in connessione alla religione, a differenza della Grecia classica. Si era sviluppata una ricca farmacopea, che aveva permesso di standardizzare i dosaggi terapeutici evitando così gli effetti letali di molte sostanze.

Gli antichi chirurgi avevano a disposizione un'ampia gamma di antidolorifici e sedativi, a cominciare dagli estratti del **Papavero da oppio**, dai semi di **Giusquiamo**, dallo **Stramonio**, dalla **Belladonna** e dalla radice di **Mandragora**. Tutte queste piante fanno parte della famiglia botanica delle Solanacee. Queste sostanze, finemente triturate o ridotte in polvere o estratte come tintura, erano inalate oppure ingerite, disciolte in vino, aceto, latte od olio, miele o grasso, oppure sotto forma di pillole, o di infuso e decotto. Erano somministrate, singolarmente o mescolate in varia composizione tra loro, secondo dosaggi prestabiliti, al paziente, prima dell'intervento chirurgico, per indurre il sonno, che, almeno nell'auspicio del chirurgo, doveva durare tutto il tempo dell'intervento.

L'oppio, estratto del *Papaver somniferum*, era il sonnifero per eccellenza. La mandragora, *Mandragora officinarium* è una pianta con una grossa

[175] A. M. BANDINI, *Catalogus codicum graecorum Bobliothecae Laurentianae*, Firenze 1770, III, p.82 : epigramma 2, ll. 27-33.
[176] PAPADOPOLULOS-KERAMEUS, *Miracula Sanctii Artemii*, In Varia Graeca Sancta , Sankt-Peterburg 1909.
[177] TEODORO PRODROMO, Historische Gedichte, poem. 46, p.432, Wien 1974.

radice spesso panciuta e biforcuta (tale da farle assumere nell'immaginario popolare forme antropomorfe). Contiene alcaloidi come iosciamina e scopolamina. Se ne usava soprattutto l'estratto alcoolico (radice di mandragora macerata nel vino) che veniva fatto bere, ma anche la radice fresca, che veniva data da masticare al paziente, essenzialmente a scopo anestetico, sedativo e narcotico. Veniva impiegata anche come emetico, antidoto per il morso di serpenti. Altrettanto note erano le sue proprietà venefiche. Il Giusquiamo, *Hyoscyamus niger*, contiene alcaloidi con caratteristica sedative, ma anche allucinatorie ed eccitatorie, pericolose ad alte dosi. Veniva impiegato principalmente come analgesico, associato spesso all'oppio. Ezio di Amida suggerisce per l'anestesia locale un impasto di pelle di pesce e uno strato sottile di giusquiamo.

Belladonna, *Atropa Belladonna*, e Strimonio, *Datura Stramonium,* venivano impiegati per gli effetti sonniferi e antispastici[178].

Il principale problema di questi medicamenti era l'impossibilità di adattarne l'effetto alla durata dell'intervento stesso, condizione che sarà raggiunta soltanto con i moderni anestetici nel XX secolo.

Conclusioni

I chirurghi bizantini avevano ricevuto l'eredità culturale del mondo ellenistico romano. Lungi dal limitarsi alla mera tesaurizzazione del sapere scientifico, non rinunciarono a sperimentare nuove procedure e ad aggiungere le proprie esperienze, riuscendo anche a far fronte ai mutamenti politico-culturali (la caduta di Alessandria in mano agli Arabi, ad esempio) e ad adattarsi alle nuove realtà sociali (la nascita degli ospedali).

L'apogeo del connubio tra attività speculativa e pratica venne raggiunto probabilmente con Paolo di Egina.

Se poi la letteratura medica non raggiunse più questo livello, come abbiamo visto la pratica condurrà a risultati di valore, tenendo conto che i veri progressi chirurgici avverranno solo nel ventesimo secolo grazie agli antibiotici e all'anestesia "moderna."

Le loro opere non mancarono di influenzare i secoli successivi. Tutti i grandi medici arabi, Raze, Albucasis, Avicenna, si rifanno ad Oribasio, Ezio e Paolo. Dopo la caduta di Costantinopoli moltissimi intellettuali si rifugiano in Occidente, trasmettendo il loro sapere, e tra essi molti medici.

Con il Rinascimento i testi medici vengono editi a stampa, anche da editori prestigiosi[179], costituendo la base dell'istruzione scientifica nei secoli a venire. Il Libro sesto di Paolo diventa così il manuale di riferimento all'Università di Parigi, e modello ideale per Girolamo Fabrizi (1537-1619), chirurgo e anatomista italiano[180].

[178] I. A. RAMOUTSAKI– H. ASKITOPOULOU– E. KONSOLAKI, *Pain relief and sedation in Roman Byzantine texts:Mandragoras officinarum, Hyosciamus niger and Atropa Belladonna,* International Congress Series, 1242/2002, pp.43-50.

[179] L'opera di Paolo venne edita dal celebre Aldo Manuzio a Venezia nel 1528.

[180] R. GURUNLUOGLU – A. GURUNLUOGLU, *Paul of Aegina: landmark in surgical progress,* World Journal of Surgery *27/*2003*,* pp. 18-25.

L'eminente medico Hermann Boerhaave (1668-1738) asserisce con sicurezza che i lavori di Ezio per i medici hanno la medesima importanza delle Pandette di Giustiniano per i giuristi[181].

Custodi della tradizione, educatori delle nuove generazioni e canale per la trasmissione della loro arte: di questo gli stessi Bizantini erano ben consapevoli.

Testimonianza è l'elogio di un anonimo commentatore al manoscritto illustrato dal chirurgo Niceta nell'undicesimo secolo[182]. Si tratta di 3 epigrammi di 94 versi. Di questi 6 recitano:

«La sua abilità mostra come le membra umane
Per quanto rotte, possano essere riparate.
La giusta maniera è da lui
In parole e figure rappresentata.
Tutta la teoria si sposa con la pratica
Grazie al migliore dei maestri, Niceta. »

[181] A. CASTIGLIONI, *A history ...,* cit.,, pp.250-257.
[182] A. M. BANDINI., *Catalogous*...

ROMAIOI, MIXOBARBAROI, BARBAROI: PROBLÈMES IDENTITAIRES DANS L'EMPIRE BYZANTIN À L'ÉPOQUE MÉDIOBYZANTINE

Vincent Tremblay

Grâce à l'apport de l'archéologie, les historiens, dans les dernières décennies, ont produit plusieurs études reliées à la notion de frontière dans le monde byzantin. La collaboration avec les archéologues a effectivement permis à l'histoire d'illuminer certains aspects du Haut Moyen Âge balkanique que les spécialistes ne pouvaient atteindre par le biais des sources écrites. Une attention particulière a ainsi été apportée à l'*Illyricum* byzantin pendant les migrations slaves ainsi qu'à l'espace balkanique (à partir du VI^{e} siècle). Relativement à l'histoire, la frontière et ses questionnements incitent les chercheurs à analyser le passé au regard d'une compréhension plus profonde des relations entre centre et périphérie. Cette piste théorique est d'un grand intérêt pour l'étude de l'Empire byzantin, puisque les auteurs grecs médiévaux se sont eux-mêmes positionnés sur les limites de leur empire et de leur rapport avec l'Autre.

Cet article souhaite s'insérer dans cette discussion actuelle qui continue d'occuper une place privilégiée dans les récentes publications byzantines concernant la représentation de l'Autre, l'ethnographie et les problèmes reliés à l'identité. Pour ce faire, nous sommes largement tributaires des ouvrages de Paul Stephenson concernant l'espace balkanique au Moyen Âge central, de Paul Magdalino pour les questions de frontières et de perceptions et d'Anthony Kaldellis à l'égard de l'ethnographie byzantine. Nous soutiendrons l'idée que la limite entre romanité et barbarie, fixée au Danube, selon ce que prétendent les sources byzantines, mérite d'être sérieusement revue. En effet, les auteurs romains et byzantins s'accordent, depuis Auguste, à tenir le Danube comme la borne entre le monde civilisé et les étrangers. Cependant, un examen plus attentif de la perception de l'espace provincial byzantin permettra de nuancer cette conception d'une frontière civilisationnelle stable en démontrant les similarités entre l'image constantinopolitaine du provincial et du barbare. Ainsi, si l'Empire byzantin est généralement considéré comme un bloc plus ou moins hétérogène (mais un bloc unifié derrière le *basileus* de Constantinople), les auteurs de la capitale, eux, tendent à articuler l'identité romaine en des termes très exclusifs, et ce, tout au long de l'Antiquité tardive et de la période médiobyzantine. Dès lors, le provincial, qu'il soit orthodoxe ou païen, est globalement perçu aussi négativement que le barbare qui n'est pas soumis à Byzance, et en corollaire seule Constantinople permet d'anoblir la condition et d'amener la vertu. L'importance démesurée accordée à la capitale et la

représentation défavorable de tout ce qui n'est pas constantinopolitain invitent le chercheur à questionner cette dichotomie entre centre et frontières, dualité qui n'avait pas sa raison d'être sous l'empire « urbanisé » de Justinien. Nous estimons à cet effet que l'identité et le snobisme constantinopolitain[183] s'inscrivent dans un *continuum* plus large, initié sous Héraclius (610-641) et accentué sous les Isauriens (717-802). L'identité byzantine résulte ainsi d'une insularité de la capitale causée, dans les Balkans, par les invasions slaves. Le sentiment de supériorité de Byzance, renforcé par la croyance que la ville, qui avait connu plusieurs sièges, était imprenable, a invité les Constantinopolitains à se sentir supérieurs non seulement par rapport aux barbares, mais également aux provinciaux byzantins, hellénisés ou non.[184] L'étude qui suivra illustrera ce phénomène en comparant respectivement la perception constantinopolitaine du barbare à l'extérieur des frontières de Byzance et du Byzantin vivant à l'intérieur des limites de l'empire.

Constantinople et la frontière entre romanité et espace barbare.

Lucien Febvre expliquait, en 1962, que le mot frontière prend son sens moderne de ligne de séparation formelle entre deux ensembles politiques au tournant de la Révolution française. C'est en effet à ce moment que les États s'unifient à l'intérieur de limites de plus en plus strictement définies. Dès lors, la frontière n'est plus une démarcation linéaire, elle est « le contour extérieur d'une nation pleinement consciente d'elle-même et mettant son point d'honneur, sa dignité, toute sa force et sa puissance à assurer la sauvegarde d'un territoire naturel homogène »[185]. Certes, celle-ci représente bien plus qu'un tracé déterminé ou qu'une borne naturelle, mais s'inscrit dans une longue tradition de faits historiques et politiques, une sorte de mémoire qui s'est forgée depuis des siècles.[186] Plus récemment, Susan P. Mattern avançait que les Romains vivant sous Auguste avaient conscience d'une frontière symbolique et militaire entre l'*insider* romain et l'*outsider* barbare[187]. M. Stephenson poursuit cette idée directrice en avançant que la frontière délimite le « soi » et « l'Autre ». À Byzance, elle définit les confins de l'*oikouménè* et marque la rupture entre l'espace civilisé et la barbarie. Par leur éducation, faite dans les grands centres urbains de l'empire, les auteurs byzantins reprennent cette vision dualiste du monde

[183] Le terme snobisme associé aux Constantinopolitains provient de P. MAGDALINO dans *Byzantine Snobbery*, M. ANGOLD éd., The Byzantine Aristocracy : IX to XIII Centuries, Oxford, BAR International Series, 1984, p. 58.
[184] Voir P. MAGDALINO, *Constantinople and the Outsider World*, dans D. SMYTHE éd., Strangers to Themselves: The Byzantine outsider. Papers from the Thirty-second Spring Symposium of Byzantine Studies, Aldershot, Ashgate, 2000, pp. 149-162.
[185] L. FEBVRE, *Pour une histoire à part entière,* p. 16.
[186] L. FEBVRE, *Frontiers, the word and the concept*, dans P. BURKE éd., A New Kind of History from the Writings of Febvre, Londres, Routledge, 1973, p. 215.
[187] S. P. MATTERN, *Rome and the Enemy : Imperial Strategy in the Principate*. Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 66-80.

lorsqu'ils décrivent le barbare comme un être anti-grec et non civilisé, *topos* classique déjà présent dans les sources athéniennes du V^e^ siècle av. J-C. Par exemple, la frontière entre Romains et barbares, fixée sur le Danube, est illustrée par Michel Psellos :

> Ravines, mountains and rivers formed the natural frontiers, reinforced by towns and fortresses constructed by men. The barbarian who rode his mount as far as these was struck by the sight and restrained, not daring to advance further into our lands: the fortress was an obstacle to him. But when this barrier is broken down, all those opposite rush into our lands like the flood of a river when a dyke is breached. Now Romanity and barbarity are not kept distinct, they are intermingled and live together. For this reason the barbarians are at war with us, some at the Euphrates, others on the Danube[188].

Michel Psellos considère encore, au XI^e^ siècle, la frontière danubienne comme la ligne immuable et civilisationnelle séparant la romanité de l'espace barbare. Certes, Psellos, comme l'indique Paul Stephenson, construit son image de la borne danubienne au regard des modèles classiques plutôt qu'à partir de ses propres constatations.[189] En effet, déjà, dans les *Res Gestae*, Auguste fixait la limite de l'Empire romain au Danube,[190] tandis que Tacite, à l'inverse, tenait le Danube pour commencement de la Germanie et donc du monde non civilisé.[191] Michel Psellos fait ainsi partie de ces Byzantins qui, campés à la capitale, affichent leur vision de l'*oikouménè* en préférant parfois la rhétorique plutôt que la recherche de l'exactitude historique[192].

L'idée d'une frontière stable et éloignée de Constantinople se retrouve également dans les écrits de Procope. Celui-ci expose, dans un passage traitant vraisemblablement du mur d'Hadrien, l'aboutissement final d'un processus de réflexion amorcé dès l'*Histoire auguste* stipulant que le

[188] M. PSELLOS, *Michaeli Pselli scripta minora*, E. KURTZ et F. DREXL éd., Milan, Milano Soc. Ed. « Vita e Pensiero », 1941, II, 239; P STEPHENSON, *The Balkan Frontier in the Year 1000*, dans P. MAGDALINO éd., Byzantium in the Year 1000*,* Leiden, Brill, 2009, p. 109.

[189] P STEPHENSON, *The Balkan Frontier in the Year 1000*, pp. 109-110.

[190] AUGUSTE, Empereur de Rome, *Res gestae divi Augusti/Hauts faits du divin Auguste*, J. SCHEID éd., Paris, Les Belles Lettres, 2007, 30; S. P. MATTERN, *Rome and the Enemy : Imperial Strategy in the Principate,* Berkeley, University of California Press, 2002 (1999), p. 111.

[191] TACITE, *Vie d'Agricola/La Germanie,* A-M OZANAM et J. PERRET éd., Paris, Les Belles Lettres, 2010, I.

[192] Une nuance s'impose ici : bien qu'ayant hérité de traditions littéraires, la perception de Psellos relativement à la frontière danubienne n'est pas fausse : un effort considérable de la part de Byzance pour instaurer, à cet endroit, une ligne de défense danubienne a effectivement été déployé. À titre d'exemple, des fouilles ont permis de démontrer que les Byzantins ont construit un complexe fortifié sur l'île du Soleil (Pacuiul lui Soare), qui comprenait une tour de garde et un quai de débarquement. Ces éléments suggèrent que ce complexe a été construit pour servir de base navale afin de protéger le Sud danubien et de prévenir des invasions russes. Voir P. STEPHENSON, *The Byzantine Frontier at the lower Danube in the Late tenth and eleventh Centuries*, dans D. POWER et N. STANDEN éd., Frontiers in Question: Eurasian Borderlands*,* Londres, Macmillan, 1999, p. 86.

mur est une barrière entre romanité et espace barbare, voire entre ordre et chaos.[193] Ainsi, dans les *Guerres*, il écrit :

> In this island of Brittia the men of old built a long wall, cutting off a large part of it, and the air and the soil and everything else is different on the two sides of it. For to the east of the wall there is healthy air, changing with the seasons, moderately warm in summer and cold in winter […] But on the other side everything is the opposite of this, so that it is impossible for a man to live there for half an hour, but the viper and inumberable snakes and all kinds of other wild beasts occupy the place as their own; and strangest of all, the natives say that if a man crosses the wall and goes to the other side, he forthwith dies, unable to bear the pestilential nature of the air there, and likewise death meets and overtakes wild beasts that go there…[194]

Loin d'être marginal, Procope s'inscrit dans une tradition byzantine plus large qui définit la frontière comme une chose distante, mais concrète, tangible et conceptualisée, qui protège l'Empire romain du fléau barbare, qu'il soit chrétien ou non. L'identité religieuse de celui qui n'est pas sous domination byzantine n'est d'ailleurs aucunement une circonstance atténuante permettant de moins déprécier le *barbaros*. Ainsi, au XII[e] siècle, les Serbes christianisés sont considérés comme des pillards qui dévastent certains territoires de l'empire et de nombreuses références à l'environnement montagnard et forestier, de même que des références à la bestialité, sont déployées pour les dépeindre. Anthony Kaldellis affirme même que les affrontements militaires entre Byzantins et Serbes sont traités comme une chasse, l'empereur jouant le rôle de chasseur en chef[195]. Un tel parallèle entre les Serbes, orthodoxes, et des « troupeaux de bovins broutant le gazon en attente d'être abattus »[196], démontre que le rapprochement culturel octroyé par l'adhésion à la même religion permet ni d'atténuer le gouffre qui sépare le Romain du barbare ni de rompre l'idée d'une frontière à la fois politique et culturelle entre les deux identités

Si les auteurs byzantins de l'Antiquité tardive et de l'époque médiobyzantine utilisent des expressions désignant « frontière », ils hésitent à fournir une définition. Constantin VII Porphyrogénète, dans le *De Administrando Imperio,* avance trois termes. Le premier, *synoros* (*σύνορος*), « en bordure de », le second, *akra (ἄκρα)*, peut se traduire par « extrémité » ou « limite », tandis que le troisième est *horismos (ὁρισμός)*, signifiant une bordure linéaire fixe généralement précisée par des bornes en pierre[197].

[193] M. JONES, *Geographical-Psychological Frontiers*, dans R. W. MATHISAN et H. S. SIVAN éd., Shifting frontiers in Late Antiquity, Aldershot, Variorum, 1996, p. 55.
[194] PROCOPE DE CÉSARÉE, *History of the Wars,* éd. H. BRONSON DEWING, Londres, Harvard University Press, 1914, 8. 20. 42-46; M. JONES, *Geographical-Psychological Frontiers...*, p. 54.
[195] A. KALDELLIS, *Le discours ethnographique…,* p. 165
[196] A. KALDELLIS, *Le discours ethnographique…,* p. 165; Nicétas Choniatès, *Historia,* J-L. VAN DIETEN éd, Berlin, De Gruyer, 1971, I, p. 90.
[197] P. STEPHENSON, *Byzantium Balkan Frontier…,* p. 5.

Outre à Constantin VII, le byzantiniste doit considérer la *Souda*, qui mentionne que « les zones aux extrémités des terres sont appelées *eschatia (ἐσχατιά)*, lesquelles sont délimités par une montagne ou une mer »[198]. Compilée au X^e^ siècle, l'encyclopédie byzantine se fait l'écho des traités militaires rédigés à la même époque[199]. En effet, l'auteur du *On Camp Organisation and Tactics* utilise indistinctement « *ἄκρα* » pour se référer aux bordures d'une fortification et aux limites de l'empire.[200] L'usage fréquent de « *ἄκρα* » suggère que les Byzantins (du moins les stratèges et les tacticiens) conceptualisent la frontière de manière spatiale. Celle-ci est ainsi une région marginale ou des pratiques défensives sont déployées contre ceux qui se trouvent au-delà. Celle-ci est le royaume des gardes frontaliers, ou *ἀκρίται*, célébrés à Byzance dans un genre de poésie qui, selon M. Stephenson, s'approche de la *chanson de geste* occidentale. La notion de bordure impériale, telle que véhiculée par les traités militaires, pour en revenir à Procope, est la même tant chez l'auteur de l'époque justinienne qu'auprès des généraux des X^e^-XI^e^ siècles, le premier préférant utiliser les termes *ἄκρα*/ *ἐσχατιά* pour se référer aux confins du *'Ρωμαίον γῆ* (terre romaine). Ainsi, que ce soit à travers les « terres romaines » ou *l'oikouménè* médiévale, les Byzantins percevaient leur empire comme un espace politique fini, où les limites de la souveraineté étaient cernées par des lignes fixes, qui pouvaient tantôt être définies par des frontières naturelles, tantôt par des bornes en pierres (*ὁροθεσία*)[201].

Constantinople face aux provinces.

Si la limite entre romanité et espace barbare apparaît, à première vue, comme claire, elle pose un nombre important de problèmes. En effet, l'image d'une bordure séparant Romains et *barbaroi*, et ce, aux périphéries de l'empire, ne permet pas de définir précisément ceux qui se trouvent entre les murs de Constantinople et lesdites bordures. Pour l'aristocratie lettrée de la capitale, la civilisation est la prérogative de la cour impériale, et donc le terme employé pour distinguer non seulement la frontière, mais également la province, est teinté d'un jugement de valeur négatif[202]. Cette partialité s'avère particulièrement bien explicitée par l'adoption d'un vocabulaire antiquisant. Par exemple, Michel Attaliate et Anne Comnène décrivent les peuples du sud du Danube, au XI^e^ siècle, comme des *mixobarbaroi* (*μιξοβάρβαροι)*. Il s'agit là certainement d'un usage délibérément pernicieux

[198] *Suida Lexicon*, A. S. ADLER éd., Leipzig, Teubner, 1938, I, 432.
[199] P. STEPHENSON, « The Byzantine Frontier at the lower Danube … », p. 81. M. Stephenson explique à cet effet que les deux types de documents reprennent le concept de frontière tel qu'il était déjà explicité dans les écrits du III^e^ siècle de notre ère.
[200] *Three Byzantine Military Treatises,* G. T. DENNIS éd., Washington, CFHB, 1985, 254; 264; 302; P. STEPHENSON, « The Byzantine Frontier at the Lower Danube… », p. 81.
[201] P. STEPHENSON, « The Byzantine Frontier at the Lower Danube… », p. 82.
[202] P. STEPHENSON, « The Byzantine Frontier at the Lower Danube… », p. 82.

du concept grec classique, tel qu'utilisé par Euripide, Xénophon et Platon, désignant un barbare hellénisé vivant sous l'autorité de la loi grecque[203].

Le statut ambivalent des sujets provinciaux de l'Empire byzantin est également attesté dans les sources qui souhaitent définir la condition de citoyen byzantin. Si, comme il a été vu plus haut, Procope semble admettre que l'identité romaine est avant tout politique, Léon VI, dans le *Taktika,* affirme des Slaves qu'ils ont été intégrés à la société byzantine sous Basile I[er], puisqu'ils avaient été convaincus « d'abandonner les anciennes coutumes, d'accepter la domination romaine et le baptême et qu'ils avaient été "grécisés", à savoir les avaient incité à parler le grec »[204]. Certes, l'usage de la langue grecque et son statut supérieur sur tous les autres dialectes sont des éléments importants de l'identité byzantine et sont généralement reconnus comme tels pour la période médiobyzantine.[205] On retrouve un exemple dans les *Miracles de Saint Démétrius,* au VII[e] siècle : un soldat possédé par le démon est traîné de force dans l'église de Thessalonique et est exorcisé par Saint Démétrius pendant la nuit. Le matin venu, il demande à ses collègues *en grec* pourquoi il se retrouve dans un tel lieu saint, ne se souvenant plus comment il s'était rendu là[206]. Toutefois, si le grec est considéré comme supérieur aux autres dialectes, il n'est pas garant de l'identité byzantine. Plus précisément, on ne devient pas Byzantin en choisissant de s'exprimer en grec.

Dans le même ordre d'idée, « la conversion à l'orthodoxie ne transformait personne en Romain, c'est-à-dire en Byzantin à part entière ».[207] C'est le cas pour l'Espagne wisigothique, lorsque Récarède passe de l'arianisme au *credo* nicéen. Ne pouvant plus se servir du prétexte religieux pour démontrer l'altérité des Wisigoths, les diplomates byzantins choisissent de souligner « [qu'ils], (bien que désormais convertis à l'orthodoxie) demeuraient essentiellement *barbaroi* et donc étrangers à la tradition hispano-romaine du gouvernement »[208].

Ainsi, le terme « barbare » est applicable à la fois pour les non-Romains qui vivent au-delà du monde romain et pour certains sujets de l'empire. En effet, ni l'adhésion au christianisme, ni l'usage de la langue grecque, ni la

[203] P. STEPHENSON, « The Byzantine Frontier at the Lower Danube… », p. 82; N. S. TANASOCA, *Les mixobarbares et les formations politiques paristriennes du XI[e] siècle*, Revue d'histoire roumaine, XII/1973, pp. 67.
[204] A. KALDELLIS, *Le Discours ethnographique à Byzance : continuité et ruptures,* Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 53; LÉON VI, *Taktika,* éd. G. DENNIS., Washington, Dumbarton Oaks, 2010, 18. 95.
[205] Sur l'hellénisation des Balkans, voir l'exemple d'Aréthas dans J. HERRIN, *Margins and Metropolis : Authority across the Byzantine Empire,* Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 35.
[206] *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius,* P. LEMERLE éd., Paris, Éditions du CNRS, 1979, 4. 49. L'éditeur remarque en effet la singularité de cette précision, mais mentionne que le fait que le soldat possédé parle grec à la suite de son exorcisme « semble noté pour ajouter à la grandeur du miracle ».
[207] A. KALDELLIS, *Le discours ethnographique…,* pp. 66-67.
[208] A. KALDELLIS, *Le discours ethnographique…,* p. 161.

loyauté envers le *basileus* ne permettent, pour certains peuples, de se détacher de l'étiquette d'étranger. Cette hypothèse s'avère particulièrement fondée quand elle est superposée à l'espace balkanique et plus précisément à la Bulgarie sous domination byzantine. En effet, à aucun moment les Bulgares n'ont été considérés comme des Romains sur le plan culturel, et ce, même s'ils sont sous l'autorité du *basileus*. Michel Attaliate fait également la distinction entre Byzantins et Bulgares, lorsqu'il raconte l'épisode du rebelle Basilakès ayant rassemblé une armée composée de Francs, de Romains, de Bulgares et d'Arvanites, ce qui implique que les Bulgares n'étaient pas des Romains, même s'ils faisaient partie de l'empire.[209]

Par ailleurs, aucune source n'illustre mieux la perception byzantine des Bulgares sous domination byzantine que les œuvres de Théophylacte, archevêque d'Achrida (XII[e] siècle)[210] et de Grégoire Antiochos[211]. Le premier, pur constantinopolitain contraint de se rendre en Bulgarie, décrit ses habitants comme des bêtes et considère sa nouvelle patrie « comme un marais, un désert plein de scorpions ».[212] Dans le même ordre d'idée, Grégoire, encore moins subtil que Théophylacte, critique « le mauvais temps, les vêtements en peau de mouton, les masures pauvres et la nourriture puante des Bulgares »[213]. L'imagerie animale pour déprécier une personne un ou groupe est généralisé dans la littérature byzantine, mais alors que les Byzantins se représentaient les barbares insoumis comme étant bestiaux, ils voyaient les Bulgares sujets de l'empire comme des bêtes, certes, mais apprivoisées.[214] Les deux auteurs démontrent ainsi que l'espace barbare était présent à l'intérieur des frontières de l'*oikouménè*, bien que les *barbaroi* sous domination byzantine soient « moins sauvages » que ceux d'outre-Danube, puisque leur caractère a pu être modifié par le contact civilisationnel de la loi romaine et de la religion chrétienne.[215]

Qui plus est, il est intéressant de remarquer que la distance entre Constantinople et la province n'est pas un facteur lorsque l'on considère la

[209] A. KALDELLIS, *Le discours ethnographique…,* pp. 158-159.
[210] THÉOPHYLACTE D'OCHRIDA, *Lettres,* P. GAUTHIER éd, Thessalonique, Association de recherches byzantines, 1986, 4, II, p. 151.
[211] J. DARROUZÈS, *Deux lettres de Grégoire Antiochos écrites de Bulgarie vers 1173*, Byzantinoslavica, 23/1962, pp. 276-284 et Byzantinoslavica, 24/1963, pp. 65-86.
[212] A. KALDELLIS, *Le discours ethnographique…,* pp. 162. Cette perception négative de Théophylacte doit cependant être nuancée. Si son attitude envers son troupeau de fidèles est condescendante et « snob », l'archevêque salue néanmoins l'arrivée de ces barbares dans le Christ, et affirme qu'en ayant accepté le baptême, les Bulgares ont passé d'une race barbare (*ethnos*) à un peuple de Dieu (*laos theou*). Voir P. STEPHENSON, *Byzantine Conception of Otherness after the Annexation of Bulgaria (1018)*, dans Strangers to themselves: the Byzantine outsider, D. C. SMYTHE éd, Aldershot, Ashgate, 2000, p. 250.
[213] A. KALDELLIS, *Le discours ethnographique…,* pp. 162.
[214] A. KALDELLIS, *Le discours ethnographique…,* pp. 163.
[215] P. STEPHENSON, « Byzantine Conception of Otherness … », pp. 249-250. Par ailleurs, le statut des Bulgares dans l'Empire byzantin est problématique, considérant qu'ils sont à la fois barbares et à la fois investis d'un langage sacré (le cyrillique), grâce auquel ils appartiennent à la grande famille du christianisme.

dépréciation constantinopolitaine des contrées extérieures (ἔξω χώραι). Ainsi, le chroniqueur du XII[e] siècle Jean Zonaras, en exil sur une île de la mer de Marmara, affirme qu'il écrit son histoire « en ce lieu au bout du monde », affirmation étonnante considérant que l'île était à une courte distance navale de Constantinople.[216] Dans le même ordre d'idée, Jean Tzetzes (XII[e] siècle) perçoit les barbares et les Grecs des îles de l'Égée comme des étrangers indésirables.[217] Finalement, Théodore Balsamon (XII[e] siècle), se tient pour « parfaitement constantinopolitain », et dans ses commentaires sur la législation canonique, distingue Constantinople, où les gens connaissent et suivent les règlements et les lois, et les contrées extérieures (*exo khorai*) où règnent le tumulte et l'hérésie.[218]

Une telle étude des sources suppose que Constantinople déprécie à la fois provinciaux et *barbaroi* transdanubien. Toutefois, il semble exister tout de même une hiérarchie décroissante entre Constantinople, les provinces balkaniques et les populations à l'extérieur de la domination byzantine, hiérarchie qui est très bien définie par Anne Comnène et Michel Attaleiatès lorsqu'ils écrivent en termes de Romains, de moitié barbares (*mixobarbaroi*) et de *barbaroi*.

Qui plus est, les témoignages précieux de quelques auteurs ayant fait le chemin inverse, à savoir le passage de la province à la capitale et à la fois le rejet de l'appartenance à sa terre d'origine et l'adhésion aux cercles constantinopolitains démontrent une relation bilatérale, basée sur le prestige de Constantinople et sa capacité à élever la condition sociale des individus[219]. Ces considérations poussent à croire que les Constantinopolitains ont imposé leur identité exclusive comme référence au reste du monde byzantin. De plus, nous estimons que comme la perception du barbare insoumis à Byzance est similaire à celle du provincial byzantin, les conceptions identitaires byzantines fondées sur l'adhésion religieuse (orthodoxie) ou civilisationnelle (*oikouménè*) sont artificielles et qu'elles ne reflètent qu'imparfaitement la leçon des sources.[220] Finalement, si, pour paraphraser George Orwell et *Animal Farm,* tous les Byzantins sont Romains, mais certains le sont plus que d'autres, alors il est tentant d'affirmer que la limite entre romanité et barbarie (au sens de l'altérité et non de l'infériorité) n'est pas le Danube, comme Procope et Attaliate le mentionnaient, mais la première ligne de fortification du mur théodosien.

[216] P. MAGDALINO, « Constantinople and the Outside world », dans D. C. SMYTHE éd., *Stranger to themselves…*, p. 149 .

[217] *Ioannis Tzetzae historiae*, P. A. M. LEONE éd., Naples, Istituto di filologia classica, 1968, Chiliad XIII, 359 ff.

[218] P. MAGDALINO, *Constantinople and the Outside world*, p. 150; P. MAGDALINO, *Constantinople and the ἔξω χώραι in the time of Balsamon*, dans N. OIKONOMIDÈS éd., Byzantium in the 12th century: Canon Law, State and Society, Athènes, Etareia Byzantinon kai Metabyzantinon Meleton, 1991, pp. 179-191.

[219] Voir l'exemple de MICHEL ATTALEIATES, dans *La Diataxis de Michel Attaliate*, P. GAUTHIER éd., Revue des Études byzantines, 39/1981, pp. 18-21.

[220] A. KALDELLIS, *Le discours ethnographique…,* pp. 153-170.

LES REVES DANS LA PEINTURE DE L'EPOQUE DES PALEOLOGUES : EXPRESSION ET INTERPRETATION

Alexandra Karagianni

Depuis les temps les plus anciens, le rêve était considéré comme très important dans la vie de l'homme. Dans le monde ancien, on croyait que les rêves étaient des messages que des forces surnaturelles ou des divinités diverses délivraient aux hommes. Les Égyptiens pensaient que les dieux envoyaient des messages aux mortels pour leur signaler un grand désastre ou un grand bonheur à venir. En Grèce, les malades passaient la nuit dans les sanctuaires d'Asclépios, où le dieu leur indiquait en songe la thérapie qu'ils devaient suivre. Selon Hippocrate, les rêves provenaient des mouvements de l'âme et fournissent des informations importantes sur la santé de celui qui rêve. Aristote croyait que les rêves pouvaient être analysés par des figures significatives, nées d'une continuité de stimulations et de mouvements extérieurs.

La conception des Byzantins sur les rêves est fortement influencée par les théories de l'Antiquité tardive. À l'époque byzantine, le rêve est présent dans l'Écriture sainte, comme il est possible de le constater à travers plusieurs versets de l'Ancien et du Nouveau Testament, et il est parfois utilisé pour la conversion des infidèles et pour la compréhension des mystères dogmatiques. Les Pères de l'Église ne condamnent pas le rêve mais, ils le distinguent de l'annonce diabolique d'un événement.

D'après les Vies des Saints et les miracles qui y sont évoqués, les rêves sont importants car ils fournissent une solution à de nombreuses situations complexes (découverte d'un trésor caché, identification du véritable coupable). Ils transmettent des messages ou bien des ordres (désignation d'un endroit où des reliques se trouvent) et ils dévoilent la volonté divine. De plus, ils témoignent de la croyance populaire et des peurs de l'homme du Moyen Âge concernant l'au-delà, tout en fournissant aux hagiographes une iconographie correspondante (scènes de Justes de la Deuxième Parousie, de l'Enfer et du Paradis etc.)[221].

La représentation de scènes oniriques dans la peinture murale de l'époque des Paléologues (1261-1453) est assez fréquente. Un des rêves le plus souvent représenté dans les églises est l'échelle de Jacob. Il se réfère à la grande échelle reliant la terre et le ciel que le patriarche Jacob voit en rêve. Elle est montée et descendue par quatre anges. Au sommet de cette dernière, apparaît la figure de Dieu promettant la terre de Canaan à Jacob et à ses descendants. Ce songe est relaté au chapitre 28 du Livre de la Genèse.

Les commentaires juifs et la tradition chrétienne et byzantine proposent trois interprétations de ce rêve. La première suit l'exégèse hébraïque selon laquelle l'échelle représente les quatre exils que le peuple juif sera obligé d'endurer avant la venue du Messie, à savoir l'exil à Babylone, en Perse, en Grèce et à Rome. Selon la tradition chrétienne, l'échelle de Jacob représente le Christ qui unit le ciel et la terre, étant à la fois le Fils de Dieu et le Fils de l'Homme. De plus, les anges de Dieu qui montent et descendent l'échelle

[221] G. DRAGON, *The dream and its interpretation according to Byzantine sources*, Archaeology and Arts, 79/2001, pp. 10-22.

représentent l'échange perpétuel entre Dieu et les Hommes grâce au Christ. Les Byzantins au contraire considéraient l'échelle de Jacob comme une préfiguration de la Vierge Marie, qui ayant donné naissance au Christ, représente ainsi l'échelle spirituelle qui unit Dieu et les hommes.

Dans l'église de Sainte Sophie à Trébizonde (1260), l'échelle de Jacob se trouve dans la galerie nord (fig. 1). La scène est représentée de manière claire, comme elle est relatée dans l'Ancien Testament, avec la présence du dormant, de l'échelle avec les anges ainsi que la scène qui suit selon le récit de la Genèse, à savoir la lutte de Jacob avec l'ange. Comme le message délivré à Jacob par Dieu est bien compréhensible, il n'est nul besoin de l'interpréter. Une représentation semblable orne aussi le mur ouest du narthex de l'église de Saint-Clément à Ohrid[222] (fig. 2). En revanche, la scène couvrant le tympan nord de la chapelle funéraire de l'église du Saint-Sauveur-in-Chora à Constantinople est très narrative et très détaillée, avec la présence de la Vierge Marie et de l'Enfant au sommet de l'échelle à la place de Dieu[223] (fig. 3). Ce choix manifeste la volonté des artistes constantinopolitains de rendre culte à la Vierge et de mettre en évidence sa caractéristique comme échelle spirituelle entre le divin et l'humain.

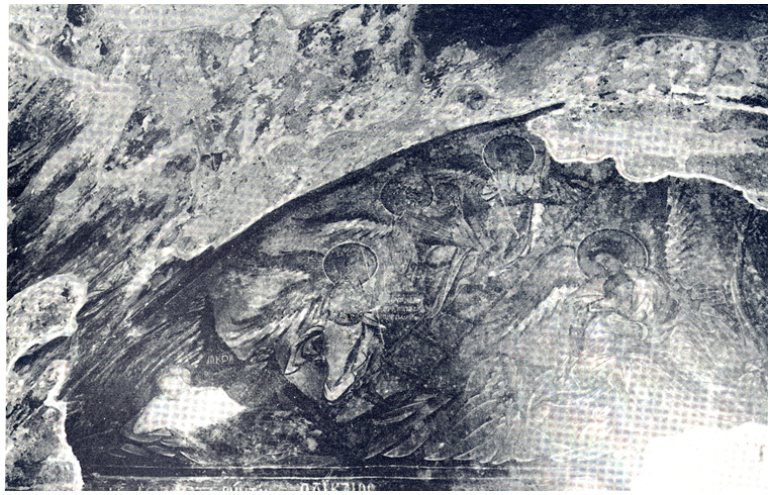


Fig. 1. L'échelle de Jacob, Sainte Sophie à Trébizonde, 1260

(P. A. Underwood, The Kariye Djami, Studies in the art of the Kariye Djami and its Intellectual Background, p. 334)

[222] Μ. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Ελληνική Τέχνη, Βυζαντινές Τοιχογραφίες*, Athènes 1994.
[223] P. A. Underwood, *The Kariye Djami, Historical Introduction and Description of the Mosaics and Frescoes, v*ol. I, New York 1966.

Fig. 2. L'échelle de Jacob,
Saint Clément à Ohrid, 1294 /95
(M. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, Ελληνική Τέχνη,
Βυζαντινές Τοιχογραφίες, σ. 134)

Fig. 3. L'échelle de Jacob,
Saint-Sauveur-in-Chora à Constantinople
(P. A. Underwood, The Kariye Djami,
Studies in the art of the Kariye Djami
and its Intellectual Background, p. 315)

Deux autres scènes de l'échelle de Jacob sont assez différentes : la première est représentée dans la prothèse de l'église du Protaton du Mont Athos (fig. 4), où Jacob est debout narrant son rêve et montrant l'échelle[224]. La seconde est figurée sur le narthex de l'église des Saints-Archanges à Lesnovo (fig. 5), où un ange se trouve aux côtés de Jacob dormant. La présence de l'ange n'est pas mentionnée dans aucune lecture biblique. Elle se trouve seulement dans un exemplaire du IX[e] siècle des *Homilies* de Grégoire de Naziance du Paris gr. 510, auquel les artistes ont dû avoir accès.

Fig. 4. L'échelle de Jacob Protaton du Mont Athos, 1290 église Saint Archange, 1349

[224]Α. Ξυγγόπουλος, *Μανουήλ Πανσέληνος*, Athènes 1956.

,

Fig. 5. L'échelle de Jacob,(A. Ξυγγόπουλος, Μανουήλ Πανσέληνος, p. 18) (G. Millet, La peinture du Moyen Âge en Yougoslavie, p. 12)

Deux rêves moins représentés dans l'iconographie de l'époque des Paléologues sont les songes de Joseph, le fils de Jacob. Dans le premier, Joseph voit en songe onze gerbes de blé s'inclinant devant sa gerbe de blé. Dans le second, Joseph voit onze étoiles, le soleil et la lune se prosternant devant lui. Les onze gerbes et les onze étoiles représentent ses onze demi-frères et par conséquent les onze tribus d'Israël tandis que le soleil et la lune symbolisent respectivement son père Jacob et la femme de ce dernier, Léa. Il s'agit de rêves prophétiques qui montrent l'évolution de la vie de Joseph et prédisent son avenir prometteur. En effet, quelques temps plus tard, ses frères et son père dépendront de lui et se prosterneront devant lui. La narration des rêves fait accroître la jalousie des onze frères qui interprètent le comportement de Joseph comme arrogant. Ils pensent que Joseph veut s'imposer et de les dominer. Pour cette raison, ils fomentent un complot contre lui, ils cherchent à le tuer et ils le vendent finalement à une caravane de marchands.

Les deux rêves de Joseph sont peints sur une petite coupole de l'atrium de la basilique Saint-Marc à Venise[225] (fig. 6). Ils sont représentés dans une scène unique et simple, suivie par la scène de la narration aux frères et au père, par la préparation du complot, par la libération de Joseph et par son arrivée en Egypte. Il s'agit donc d'une scène narrative qui commence par le rêve et qui présente de manière circulaire les autres épisodes de la vie de Joseph.

Les rêves les moins figurés dans les églises de la période des Paléologues sont ceux de Pharaon ainsi que ceux de son maître échanson et ceux de son maître panetier. Il s'agit des songes de chacun des deux serviteurs lorsqu'ils étaient incarcérés avec Joseph. Ces rêves allégoriques exigent une interprétation, à savoir celle de Joseph, pour être compréhensibles. Plus exactement, le maître échanson voit pendant son

[225] O. Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice, The Thirteenth Century*, vol. I, Chicago 1984.

sommeil une vigne avec trois branches d'où pendent des raisins. Dans sa main gauche, il tient la coupe de Pharaon et de l'autre, il presse les raisins au-dessus de la coupe. Le maître panetier rêve de trois paniers blancs posés sur sa tête. Le panier supérieur contient les repas les plus délicieux de Pharaon, qui sont mangés par des oiseaux.

Joseph interprète les trois branches de vigne que le maître échanson a vues comme les trois jours qui précéderont sa libération par Pharaon et la restitution de ses fonctions. Les trois paniers blancs vus par le maître panetier symbolisent, eux, les trois jours après lesquels il sera exécuté par Pharaon et sera attaché sur une croix en bois où des vautours vont dévorer ses chairs (Gen. 40, 12-19). Ces deux rêves sont représentés dans la deuxième petite coupole de la basilique Saint-Marc à Venise (fig. 7). Le schéma iconographique est le suivant : les rêves sont d'abord figurés dans une scène distincte et détaillée, suivie de l'interprétation des songes de Joseph et finalement de la réalisation et des conséquences des rêves, figurées sur les pendentifs de la coupole.

Fig. 6. Les rêves de Joseph, basilique Saint-Marc à Venise, XIII^{e} s.

Fig. 7. Les rêves des serviteurs de Pharaon, basilique Saint-Marc à Venise, XIII^{e} s.

(O. Demus, The Mosaics of San Marco in Venice, The Thirteenth Century, p. 165,166)

Pendant la période où Joseph est au service de Pharaon, le roi égyptien fait deux rêves. Dans le premier, Pharaon est près du Nil duquel sortent sept vaches grasses suivies de sept vaches maigres. Soudainement, les vaches maigres commencent à dévorer les vaches grasses. Dans le second rêve, sept beaux épis pleins s'élèvent sur une seule tige. Sept épis maigres et flétris apparaissent alors, ils engloutissent les premiers. Les rêves de Pharaon sont prophétiques et interprétés de différentes façons : Les sept vaches et les épis représentent soit les sept provinces d'Égypte perdues et les sept provinces gagnées soit symbolisent un cercle de sang avec les sept princesses tuées par les sept princes. D'après l'exégèse de Joseph, elles préfigurent les sept années d'abondance et les sept années de famine que l'Égypte connaîtra.

La représentation des rêves de Pharaon se trouve aux extrémités de la deuxième petite coupole de l'atrium de la basilique de Saint-Marc à Venise ; elle est différente de celle des songes précédents : seul le second rêve est figuré, il montre le Pharaon dormant avec les épis, suivi des scènes de son interprétation (fig. 8). Le premier songe, peint sur les pendentifs de la coupole, est représenté de façon fragmentaire[226].

Fig. 8. Les rêves du Pharaon, Basilique Saint-Marc à Venise, 13e s.

(O. Demus, The Mosaics of San Marco in Venice, The Thirteenth Century, p. 157)

Un rêve assez connu mais plus rarement représenté dans l'iconographie chrétienne est celui du roi Nabuchodonosor. Le souverain babylonien voit dans son sommeil une statue d'une splendeur extraordinaire et d'aspect terrifiant, dont la tête est en or, la poitrine et les bras en argent, le ventre et les cuisses en bronze, les jambes en fer et les pieds en fer et en céramique. Soudain, une pierre se détache d'une montagne, frappe les pieds de la statue et la détruit. Ensuite, la pierre se transforme en une grande montagne qui couvre la terre. Le rêve est allégorique et demande l'interprétation du prophète Daniel pour être compréhensible. D'après l'exégèse de Daniel, les parties de la statue représentent les royaumes terrestres passés, à savoir ceux des Babyloniens, des Mèdes, des Perses, des Grecs et des Romains, tandis que la pierre symbolise la venue du Christ qui détruit les royaumes terrestres et établit le royaume de Dieu.

La figuration du rêve de Nabuchodonosor dans le vestibule sud de l'église des Saints Apôtres à Thessalonique (1310/20) constitue un des rares exemples trouvés dans l'iconographie de l'époque des Paléologues (fig. 9).

[226] O. Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice, The Thirteenth Century*, Vol. I, Chicago 1984.

Dans la scène peinte sur les pendentifs de la coupole du vestibule, on voit le roi babylonien dormant sur son lit royal, le prophète Daniel tenant un rouleau, la pierre sortant de la montagne et la statue située sur une colonne. La scène est narrative et compréhensible par le lecteur.

Fig. 9. Le rêve de Nabuchodonosor, église des Saints Apôtres à Thessalonique, 14e s.

(photo Alexandra Karagianni)

En revanche, les trois rêves de Joseph, le père du Christ, sont souvent représentés dans l'iconographie de la période des Paléologues. Il s'agit des messages divins délivrés à Joseph par l'intervention d'un ange concernant la naissance du Christ, la fuite de la famille en Égypte et le retour à Nazareth. Le premier rêve sert d'annonce faite à Joseph et supprime ses doutes sur la virginité de Marie et la naissance du Christ. Il est figuré sur le mur nord de l'exonarthex de l'église du Saint-Sauveur-in-Chora à Constantinople. La représentation est simple et contient la scène du rêve et ses effets, c'est-à-dire l'acceptation de Marie de la part de Joseph et leur voyage à Bethléem. La scène est complétée par une longue inscription explicative.

Le deuxième rêve de Joseph est plutôt prémonitoire et concerne l'ordre doné par Dieu à Joseph de fuir en Égypte pour échapper au massacre des enfants de Bethléem prévu par Hérode. Sa figuration sur une colonne du vestibule de l'église de Saint-Nicolas à Thessalonique est très simplifiée et conservatrice (fig. 10). Elle se limite aux deux personnages essentiels, l'ange et Joseph. Le troisième rêve, figuré également sur le mur ouest de l'exonarthex de l'église du Saint-Sauveur-in-Chora à Constantinople, se compose de la scène du rêve et du voyage de la sainte famille à Nazareth[227]. Comme les trois messages délivrés par Dieu sont clairs, une interprétation est inutile. Malgré tout, la présence de l'ange qui porte les messages est indispensable.

[227] P. A. Underwood, *The Kariye Djami, Historical Introduction and Description of the Mosaics and Frescoes,* Vol. I, New York, 1966.

Fig. 10. Le rêve de Joseph, l'église de Saint-Nicolas à Thessalonique, 14e s.
(A. Tsitouridou, The mural painting of the church of Saint Nicholas Orphanos of Thessaloniki, p. 55)

Les deux derniers rêves présentés concernent deux épisodes racontés dans la vie de saint Nicolas. Le premier épisode évoque la dotation de trois sœurs par saint Nicolas et le deuxième, la libération de trois généraux de l'empereur Constantin. Plus exactement, les trois sœurs, filles d'un commerçant de Patara, risquent de se faire prostituer par leur père à cause d'une faillite inattendue. Saint Nicolas apparaît alors dans leur maison pendant leur sommeil et y laisse un sac de pièces d'or. Le deuxième épisode relate l'histoire de trois généraux de l'empereur Constantin, accusés injustement d'avoir projeté le renversement de l'empereur et qui sont condamnés à mort. Saint Nicolas apparaît à l'empereur dans son sommeil et lui ordonne de les libérer. Les deux rêves sont également représentés sur le mur est du narthex de l'église Saint-Nicolas à Thessalonique[228]. Il s'agit de rêves qui fournissent une solution à des situations complexes, où la présence du saint délivrant la solution est nécessaire.

Pour conclure, nous pouvons dire que des scènes de rêves sont assez fréquemment représentées dans les coupoles et sur les murs du vestibule et du narthex des églises de l'époque des Paléologues. Cependant, nous pouvons isoler des différences entre les rêves de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau Testament. Les rêves de l'Ancien Testament (l'échelle de Jacob, les rêves de Joseph, de Nabuchodonosor, de Pharaon et de ses serviteurs) sont allégoriques ou prophétiques et exigent l'aide d'un divinateur pour être interprétés. Par contre, les rêves du Nouveau Testament sont clairs et transmettent les ordres de Dieu ou résolvent des situations difficiles. Ils n'exigent pas d'interprétation pour être compréhensibles. Concernant la représentation des rêves dans la peinture byzantine, nous pouvons donc conclure qu'elle se compose le plus souvent du dormant, de

[228] A. Tsitouridou, *The mural painting of the church of Saint Nicholas Orphanos of Thessaloniki*, Théssalonique 1986.

l'intermédiaire qui porte le message (prophète, ange, saint) et des scènes concernant le rêve et son interprétation.

ΟΙ ΑΓΙΟΙ ΠΕΝΤΕ ΜΑΡΤΥΡΕΣ ΑΠΟ ΤΗ ΣΕΒΑΣΤΕΙΑ. ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΣΕ ΜΝΗΜΕΙΑ ΤΟΥ ΕΛΛΑΔΙΚΟΥ ΧΩΡΟΥ.

Γεωργία Παπαγιαννίδου

Οι Άγιοι Ευστράτιος, Αυξέντιος, Ευγένιος, Μαρδάριος και Ορέστης, γνωστοί και ως οι Πέντε Μάρτυρες από τη Σεβάστεια[229] του Πόντου, άθλησαν επί της βασιλείας των αυτοκρατόρων Διοκλητιανού (284-305) και Μαξιμιανού (305-306), σύμφωνα με την αγιολογική γραμματεία.[230] Καθοριστικό ρόλο στη μαρτυρική πορεία των πέντε αγίων, οι οποίοι κατάγονταν από την Αραύρακα της Αρμενίας, έπαιξε ο Ευστράτιος,[231] *σκινιάριος τῆς δουκικῆς ὑπάρχων τάξεως, καὶ πρωτεύων ἐν αὐτῇ*.[232] Οι τέσσερις άνδρες ακολούθησαν τον Άγιο Ευστράτιο στο μαρτύριο. Πρώτος, ο Αυξέντιος, πρεσβύτερος της εκκλησίας των Αραυκηνών, ενώ ακολούθησε ο Ευγένιος, οφικιάλιος, ο Μαρδάριος, εύπορος ιδιώτης και τέλος ο Ορέστης, ένας ικανότατος στρατιώτης. Σύμφωνα με το συναξάρι τους, η μνήμη τους τιμάται στις 13 Δεκεμβρίου,[233] ημέρα κατά την οποία τελούταν η σύναξή τους στον ναό του Ιωάννου του Ευαγγελιστή κοντά στην Αγία Σοφία.[234] Στη γενέτειρά τους, την Αραύρακα,

[229] S. Der Nersessian, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen-âge, II*, Londres, Add.19352, Paris 1970, 33, εικ. 256· *PG* 116, 488· Walter C., «''Latter-Day Saints'' and the Image of Christ in Ninth Century Marginal Psalters», *REB* 45 (1987), 226.

[230] *Synaxarium CP* 305-306· Συμεών Μεταφραστής «Άθλησις των Αγίων Μαρτύρων, Ευστρατίου, Αυξεντίου, Ευγενίου, Μαρδαρίου και Ορέστου»· *PG* 116, 469-506· *BHG* I (1957) 646-646c· Halkin Fr., «L'épilogue d'Eusèbe de Sébastée à la Passion de S. Eustrate et de ses compagnons», *AnBoll* 88 (1970) 279-283.

[231] Η ιδιαίτερη τιμή που αποδίδονταν στους πέντε αγίους οφείλεται στον Άγιο Ευστράτιο, ο οποίος απεικονίζεται μόνος του σε πρώιμα έργα τέχνης, όπως για παράδειγμα στη σταυροθήκη Fieschi –Morgan από το Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης της Νέας Υόρκης (H.C. Evans – W.D. Wixom (eds.), *The Glory of Byzantium, Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843 – 1261, Κατάλογος Εκθέσεως, The Metropolitan Museum of Art, New York, March the 6th - July the 11th 1997,* New York 1997, αρ. 34, 74), καθώς και στα τρία γνωστά ελεφαντοστέινα τρίπτυχα με τη Δέηση και Αγίους του Βατικανού, από το Palazzo Venezia της Ρώμης, την Αποστολική Βιβλιοθήκη του Βατικανό και το Λούβρο, A. Goldschmidt - K. Weitzmann, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X. - XIII Jahrhunders, I, Kasten, Berlin 1930·II, Reliefs*, Berlin 1934, αρ. 31, 32 και 33 αντίστοιχα πρβλ. και *Glory of Byzantium*, αρ. 79, 80, 131-134.

[232] *PG* 116, 469.

[233] *Synaxarium CP*, 305-306.

[234] Επιπλέον, στο προαύλιο του ναού της Θεοτόκου Πηγής στην Κωνσταντινούπολη υπήρχε παρεκκλήσι αφιερωμένο στον άγιο Ευστράτιο (Janin R., *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin: Le Siège de Constantinople et le Patriarchat Oecuménique, III. Les églises et les monastères*, Paris 1969^2, 119), όπως αντίστοιχα παρεκκλήσια αφιερωμένα στον Άγιο Ευστράτιο ή και στους πέντε υπήρχε στη Μονή της Λαύρας στο Άγιο Όρος (Chatzidakis-Bacharas T., *Les Peintures murales de Hosios Loukas. Les chapelles occidentals*, Athens 1982, 80, σημ. 270) και στη Μονή Σινά, Weitzmann K., «Illustrations to the Lives of the Five Martyrs of Sebaste», *DOP* 33 (1979) 108.

ανεγέρθηκε ναός-μαρτύριο όπου μεταφέρθηκαν τα λείψανά τους από τη Σεβάστεια.[235]

Μοναδική γραπτή πηγή άντλησης πληροφοριών για τα φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά των πέντε μαρτύρων αποτελεί ένα κείμενο πολύ μεταγενέστερο (18ος αι.), η «Ερμηνεία της ζωγραφικής τέχνης» του Διονυσίου εκ Φουρνά.[236] Μοναδική εξαίρεση αποτελεί η πληροφορία από το κείμενο του Συμεών Μεταφραστή για τον Άγιο Ορέστη ότι ήταν «*ἀνὴρ εὐμεγέθης καὶ εὐπρεπὴς τῷ εἴδει*».[237] Ωστόσο δεν είναι λίγες οι φορές που στην Ερμηνεία του Διονυσίου εκ Φουρνά χρησιμοποιούνται όροι αντικρουόμενοι για την περιγραφή του ίδιου προσώπου. Το γεγονός αυτό, αποτυπωμένο εν μέρει και στις σωζόμενες παραστάσεις των πέντε μαρτύρων, καταδεικνύει την ύπαρξη διαφορετικών εικονογραφικών παραδόσεων.

Οι πέντε μάρτυρες, η πρωιμότερη απεικόνιση των οποίων απαντά στο Μηνολόγιο του Βασιλείου Β΄ (Vaticanus gr. 1613, fol. 241),[238] αποτελούν προσφιλέστατη ομάδα στη μνημειακή ζωγραφική του ελλαδικού χώρου ήδη από τη μεσοβυζαντινή περίοδο. Από τον 11ο αιώνα θα τους δούμε και σε φορητές εικόνες και μικρογραφίες χειρογράφων.[239]

Ο ναός της Παναγίας των Χαλκέων[240] στη Θεσσαλονίκη (1028) αποτελεί ένα από τα πρωιμότερα παραδείγματα απεικόνισης των αγίων στη μνημειακή ζωγραφική του ελλαδικού χώρου. Οι δύο Άγιοι, Ορέστης και Μαρδάριος, θα απεικονιστούν στον βόρειο τοίχο του Διακονικού,[241] ενώ

[235] Maraval P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, 375.

[236] Ο Διονύσιος εκ Φουρνά τους περιγράφει ως εξής· τον Ευστράτιο γέρων οξυγένη, τον Αυξέντιο γέρων οξυγένη, σφουροκέφαλο, τον Μαρδάριο γέρων στρογγυλογένη, τον Ευγένιο νέο αρχιγένειο και τέλος τον Ορέστη αγένειος, βλ. Διονύσιος εκ Φουρνά, *Ερμηνεία της Ζωγραφικής Τέχνης*, Πετρούπολη: Κιρσμπάουμ 1909, 159. Για την εικονογραφία τους βλέπε επίσης *LCI* VI (1976) 200-201· *ODB* II (1991) 789.

[237] *PG* 116, 485.

[238] *Il Menologio di Basilio II.* (Cod. Vaticanus gr. 1613, *Codices e Vaticanis selecti prototypice expressi, VIII*), Torino 1907, pl. 241· Weitzmann 1979, 100, εικ. 7. Πρβλ. και τις λίγο μεταγενέστερες απεικονίσεις τους στον κώδικα Ε89 της Αμβροσιανής Βιβλιοθήκης του Μιλάνου, Weitzmann 1979, 99-100, εικ. 4-5.

[239] Lavarev V., *Storia della pittura bizantina*, Torino 1967, 188, εικ. 218.

[240] Για το εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού βλ. Ευαγγελίδης Δ., *Η Παναγία των Χαλκέων*, Θεσσαλονίκη 1955· Kreidl-Papadopoulos K., *Die Wandmalereien des XI. Jahrhunderts in der Kirche Παναγία των Χαλκέων in Thessaloniki*, Graz 1966· Τσιτουρίδου Α., *Η Παναγία των Χαλκέων,* Θεσσαλονίκη 1975· Skawran K., *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece*, South Africa 1982, 158-159.

[241] Εντός του διακονικού και συγκεκριμένα στο ΝΑ σταυροθόλιο θα απεικονιστούν στο ναό του Αγίου Γεωργίου του Καλαμά στον Μυλοπόταμο της Κρήτης (τέλη 12ου αι.). Απουσιάζει η μορφή του Αγίου Ευγενίου, ενώ η απόδοση της μορφής του Αγίου Μαρδαρίου ομοιάζει με αυτήν στον ναό της Παναγίας των Χαλκέων, όπου και στις δύο περιπτώσεις

στην Πρόθεση θα απεικονιστεί ένας από τους Αγίους Θεοδώρους μαζί με έναν αδιάγνωστο ακόμη Άγιο.[242] Οι δύο συναθλητές αποδίδονται με έντονα φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά. Πρώτος θα απεικονιστεί ο Άγιος Ορέστης με στρατιωτική ενδυμασία.[243] Ενώ θα περίμενε κανείς ότι αμέσως μετά θα ακολουθούσε η μορφή του Αγίου Μαρδαρίου, κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει, καθώς παρεμβάλλεται η μορφή ενός ακόμη Αγίου από τη Σεβάστεια, αυτή του επισκόπου Βλασίου.[244] Ο Άγιος Μαρδάριος (εικ. 1), που ακολουθεί, αποδίδεται με μαύρα κοντά μαλλιά και γένια, ενώ φέρει πίλο στο κεφάλι,[245] εικονογραφικό στοιχείο το οποίο υιοθετείται και σε μεταγενέστερες απεικονίσεις του. Η προσθήκη αυτή έγκειται ίσως στην επιθυμία των καλλιτεχνών να διαφοροποιήσουν τον Άγιο Μαρδάριο από την υπόλοιπη ομάδα, καθώς ήταν ένας απλός ιδιώτης.

Εικ. 1. Παναγία Χαλκέων, Θεσσαλονίκη.
Άγιος Μαρδάριος, (Skawran, εικ. 91).

φοράει πίλο, Spatharakis I., *Byzantine wall paintings of Crete vol. II, Mylopotamos province*, Leiden 2010, 4, σημ. 15). Πολύ αργότερα και στο καθολικό της μονής Πετράκη στην Αθήνα (οι τοιχογραφίες του ναού χρονολογούνται τον 18ο αι.), στον ίδιο χώρο, δηλαδή στο Διακονικό, όπου στο κατώτερο τμήμα της αψίδας του θα απεικονισθούν ολόσωμοι και μετωπικοί οι Άγιοι Ευστράτιος και Ευγένιος, Στουφή-Πουλημένου Ι., *Ιερά Μονή Πετράκη. Ιστορία – Αρχιτεκτονική-Γλυπτός Διάκοσμος-Ζωγραφική,* Αθήνα 2002, 161, εικ. 132.

[242] Skawran 1982, 159.

[243] Τσιτουρίδου 1975, 49 Πρβλ. ανάλογη απεικόνιση με στρατιωτική ενδυμασία συναντάμε στο ευαγγελιστάριο της Βιβλιοθήκης του Βατικανού (Vat. gr. 1156, fol. 270v, Weitzmann 1979, εικ. 6), στο τετραευαγγέλιο της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Βιέννης (Theol. gr. 154, fol. 270^{v}), στο μηνολόγιο της Αμβροσιανής Βιβλιοθήκης (κωδ. Ε. 89 inf., Weitzmann, 211^{r}, εικ. 4, 6) και στις τοιχογραφίες του αριθ. 33 του Kiliclar της Καππαδοκίας, Restle M., *Byzantine wall painting in Asia Minor*, II, Recklinghausen 1967, εικ. 288.

[244] Τσιτουρίδου 1975, 49· Skawran 1982, 159.

[245] Τσιτουρίδου 1975, 49.

Η παρουσία των δύο μαρτύρων δεν είναι τυχαία στον ναό της Παναγίας των Χαλκέων, αν αναλογιστούμε ότι ο δωρητής του ναού, Χριστόφορος, ήταν *πρωτοσπαθάριος και κατεπάνω της Λαγουβαρδίας*, όπως πληροφορούμαστε από τη σχετική κτητορική επιγραφή.[246] Η απεικόνιση, λοιπόν, των στρατιωτικών[247] αυτών αγίων αλλά και του Θεοδώρου, επίσης στρατιωτικού αγίου, αποδείκνυε την ιδιαίτερη τιμή που αποδίδονταν σε αυτούς λόγω του στρατιωτικού βαθμού του Χριστόφορου.

Η παρουσία τους οφειλόταν και σε ένα επιπλέον λόγο. Σύμφωνα με τους μελετητές του μνημείου, Ευαγγελίδη[248] και Τσιτουρίδου,[249] εντός του Ιερού Βήματος και στην κατώτερη διακοσμητική ζώνη του ημικυλινδρίου και των πλαγίων τοίχων συναπεικονίζονταν επτά ανάργυροι Άγιοι, ο Ιωάννης, ο Κύρος, ο Ερμόλαος, ο Θαλλέλαιος, ο Κοσμάς, ο Δαμιανός και ο Παντελεήμων,[250] καθώς επίσης και ο επίσκοπος Βλάσιος[251] μαζί με τους επίσης αναργύρους αγίους, Ορέστη και Μαρδάριο.[252] Η έντονη, λοιπόν, παρουσία των αναργύρων Αγίων εντός του Ιερού Βήματος οφείλονταν στην προσωπική επιθυμία του ίδιου του κτήτορα, ο οποίος επικαλείται τις θεραπευτικές ιδιότητές τους. Επιπλέον, με βάση το γεγονός ότι ο τάφος του κτήτορα βρίσκεται στο αρκοσόλιο του βόρειου κλίτους, προσδίδοντας στον ναό κοιμητηριακό χαρακτήρα, η παρουσία των αναργύρων αγίων θα μπορούσε να θεωρηθεί και ως επιλογή του ίδιου του κτήτορα, προκειμένου να μεσολαβήσουν για τη σωτηρία του.[253]

[246] «*+ Ἀφιερώθη ὁ πρὶν βέβηλος τόπος εἰς ναὸν περίβλεπτον τῆς Θ(εοτό)κου παρὰ Χριστοφό(ρου) ἐνδοξοτά(του) βασιλικοῦ (πρωτο)σπαθαρίου κ(αὶ) κατεπάνω Λαγουβαρδίας κ(αὶ) τῆς συμβίου αὐτοῦ Μαρίας κ(αὶ) τῶν τέκνων αὐτῶν Νικηφό(ρου), Ἄννης κ(αὶ) Κατακαλῆς μηνί Σεπτεμβρίῳ ἰνδ(ικτιῶνο)ς ιβ', ἔτ(ους) 6537* +», ό.π., 10.

[247] Ο Walter εντάσσει τους πέντε μάρτυρες στην κατηγορία των στρατιωτικών αγίων. Εν τούτοις, μόνο ο Άγιος Ορέστης ήταν στρατιωτικός, ενώ ο Άγιος Ευστράτιος αν και αναφέρεται ως στρατιωτικός άγιος (Chatzinikolaou A., «Heilige», *LBK* 2 1050) δεν έχει απεικονιστεί με ανάλογο τρόπο, Walter C., *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, England 2003, 219-211.

[248] Ευαγγελίδης 1954, 41,

[249] Tsitouridou A., *The church of the Panagia Chalkeon*, Thessaloniki 1985 (first English edition), 43-44.

[250] Διονύσιος εκ Φουρνά 1909, 278.

[251] Θεωρείται ιαματικός άγιος ανθρώπων και ζώων. Για τον βίο του βλ. *Synaxarium CP* 457· Συμεών Μεταφραστής, *PG* 116, Λόγος ΡΛΑ΄, 819-830· *BHG* II (1957) 276-277.

[252] Σε μία πηγή της Ερμηνείας οι δύο αυτοί άγιοι εντάσσονται στην κατηγορία των Αγίων Αναργύρων, Διονύσιος εκ Φουρνά 1909, 278.

[253] Στην αφιερωματική επιγραφή στην κόγχη της αψίδας διαβάζουμε «*..κατεπάνω ἅμα τῇ συμβίῳ αὐτοῦ Μαρίᾳ ἀνέστησαν εὐκτήριον τῆς Παναγίας Θεοτόκου ὑπέρ λύτρου καὶ ἀφέσεως τῶν ἐγκλημάτων αὐτῶν..*», Tsitouridou A., «Die Grabkonzeption des ikonographischen Programms der Kirche Panagia Chalkeon in Thessaloniki» *JÖB* 32/5 (1982) 435-441 κυρίως 439.

Ο Μαντάς,[254] μελετώντας το εικονογραφικό πρόγραμμα του Ιερού Βήματος, επαναλαμβάνει ουσιαστικά την άποψη των δύο προηγούμενων ερευνητών, λέγοντας μάλιστα ότι η παρουσία αναργύρων αγίων εντός του Ιερού Βήματος είναι γνωστή ήδη από την παλαιοχριστιανική εποχή, με χαρακτηριστικό παράδειγμα την Ευφρασιανή Βασιλική του Παρεντίου (6ος αι.), όπου οι Άγιοι Κοσμάς και Δαμιανός εικονίζονται εντός κόγχης που βρίσκεται στα βόρεια της αψίδας του ναού.[255] Ωστόσο, σύμφωνα με τον ίδιο, η παρουσία τους οφειλόταν και στην αναφορά που γίνεται στους αναργύρους αγίους κατά την ακολουθία της Προσκομιδής, κατά την διάρκεια της οποίας μερίδα του Αμνού θύεται «εἰς τιμὴν καὶ μνὴμην τῶν θαυματουργῶν Ἀναργύρων».[256]

Οι πέντε μάρτυρες θα απεικονιστούν σε τρία από τα σπουδαιότερα ελληνικά μεσοβυζαντινά μνημεία του 11ου αιώνα. Πρόκειται για τις ψηφιδωτές διακοσμήσεις του Καθολικού της μονής του Οσίου Λουκά στη Βοιωτία (αρχές 11ου αι.) και της Νέας Μονής Χίου (μέσα 11ου αι.) και του Δαφνίου στην Αττική (τέλη 11ου-αρχές 12ου αι.). Την ίδια εποχή, στον ναό του αγίου Γεωργίου του Διασορίτη στη Νάξο (11ος αι.) θα απεικονισθεί στο δυτικό τμήμα του βορειοδυτικού πεσσού μόνο ο Άγιος Ευστράτιος μαζί με τους αναργύρους Αγίους Τρύφωνα, Μηνά και Βίκτωρα, την επίσης ανάργυρη Αγία Ιουλίττα αλλά και τον στρατιωτικό Άγιο Γεώργιο.[257]

Στο καθολικό της μονής του Οσίου Λουκά βλέπουμε μόνο τον Άγιο Αυξέντιο εντός στηθαρίου στο ΝΑ σφαιρικό τρίγωνο αριστερά της παράστασης της Γέννησης.[258] Ο Άγιος, κρατώντας το σταυρό του μαρτυρίου με το δεξί χέρι, αποδίδεται ως γεροντική μορφή, με άσπρα μαλλιά και κοντά γένια.[259] Φοράει χιτώνα, ενώ επάνω από το δεξί του ώμο πορπώνεται ο μανδύας του.

[254] Μαντάς Α., *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Ιερού Βήματος των μεσοβυζαντινών ναών της Ελλάδας (843-1204),* Αθήνα 2001, 166-168, βλ. επίσης Gerstel S., *Monumental painting and eucharistic sacrifice in the Byzantine sanctuary: the example of Macedonia*, New York 1993, 12-16.

[255] Prelog M., *The Basilica of St Euphrasius in Poreč*, Zagreb 1986, 19, εικ. 12, 24, 32, 37-38, 45. Η πρακτική αυτή ακολουθήθηκε και για τον γραπτό διάκοσμο καππαδοκικών ναών της μεσοβυζαντινής περιόδου, Jolivet-Lévy C., *Les* églises byzantines de Cappadoce. *Le programme iconographique de l'abside et de ses abords,* Paris 1991, 79, 119.

[256] Τρεμπέλας Π., *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Ἀθῆναι 1935, 3.

[257] Skawran 1982, 163-164· Αχειμάστου-Ποταμιάνου Μ., *Νάξος*, Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης, Αθήνα 1989, 69.

[258] Στίκας Ε., *Ο κτίτωρ του καθολικού της Μονής οσίου Λουκά*, Αθήνα 1974, 113, πίν. 50β· Χατζηδάκη-Μπαχαρά Θ., *Όσιος Λουκάς*, Αθήνα 1996, 44 εικ. 13. Για το εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού βλ. επίσης Skawran 1982, 154, 157-158.

[259] Η απόδοσή του συμφωνεί εν μέρει με την περιγραφή του Διονυσίου εκ Φουρνά, Διονύσιος εκ Φουρνά 1909, 159.

Όπως συνέβη με την παρουσία των δύο συναθλητών του στον ναό της Παναγίας των Χαλκέων, έτσι και εδώ η δική του παρουσία δεν είναι τυχαία, διότι και εδώ απεικονίζεται ένας μεγάλος αριθμός αναργύρων Αγίων, όπως οι Άγιοι Βίκτωρ, Μηνάς, Τρύφων, Παντελεήμων, Ανανίας και φυσικά ο Άγιος Αυξέντιος.[260] Ενδιαφέρον προκαλεί το γεγονός ότι και στον νάρθηκα[261] η παρουσία των Αγίων αναργύρων, ανδρών και γυναικών,[262] είναι εξίσου έντονη.

Ο τόσο μεγάλος αριθμός αναργύρων αγίων οφείλεται ίσως στο γεγονός ότι το λείψανο του οσίου Λουκά αποτελούσε πόλο έλξης για τους πιστούς, καθώς σύμφωνα με το κείμενο του βίου του είχε επιτελέσει πολλά θαύματα.[263] Η ικανότητα, λοιπόν, αυτή του λειψάνου φαίνεται να επηρέασε και το εικονογραφικό πρόγραμμα τόσο του καθολικού όσο και του νάρθηκα. Όπως άλλωστε λέει χαρακτηριστικά η Guerassimenko, η παρουσία των αναργύρων αγίων στο καθολικό του Οσίου Λουκά εκφράζει την έντονη επιθυμία των πιστών για ίαση όχι μόνο σωματική αλλά και πνευματική.[264]

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον προκαλεί το γεγονός, ότι και οι πέντε μάρτυρες αυτήν τη φορά εν συνόλω θα απεικονιστούν για δεύτερη φορά ολόσωμοι, και στον νότιο τοίχο του βορειοδυτικού παρεκκλησίου του καθολικού, αποδεικνύοντας την ιδιαίτερη τιμή που αποδίδονταν στο πρόσωπό τους. Ξεκινώντας από τα δεξιά προς τα αριστερά και έχοντας στο κέντρο της παράστασης τον Άγιο Ευστράτιο, τονίζοντας τον ηγετικό του ρόλο μεταξύ των υπολοίπων, θα απεικονιστεί πρώτος ο Άγιος Μαρδάριος με το χαρακτηριστικό πίλο στο κεφάλι του,[265] ενώ ακολουθούν ο Αυξέντιος και ο

[260] Ό.π., 278. Σε εικόνα του 11ου-12ου αι. από τη Μονή της Αγίας Αικατερίνης στο Όρος Σινά ο άγιος Ευστράτιος παρουσιάζεται ως ανάργυρος άγιος να εκτελεί θαύματα, δίχως την παρουσία των συναθλητών του, Weitzmann 1979, 108.

[261] Γκιολές Ν., «Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Νάρθηκα του Καθολικού της Μονής του Όσιου Λουκά», *ΕΕΒΣ* 53 (2007-2009) 152-153.

[262] Connor C., «The portraits of female saints in the mosaics of Hosios Loukas», *ΛΑΜΠΗΔΩΝ, Αφιέρωμα στη μνήμη της Ντούλας Μουρίκη*, τ. 1, Αθήνα 2003, 137-144, της ίδιας, «Women in art: The byzantine image of female sanctity», στο *Women of Byzantium,* New Haven and London, 2004.

[263] Στο κείμενο του βίου του Οσίου Λουκά γίνεται αναφορά για τα μεταθανάτια θαύματά του αναφορικά με τέσσερις γυναίκες, Σοφιανός Δ., *Όσιος Λουκάς: ο βίος του Οσίου Λουκά του Στειριώτη*, Αθήνα 1989, 209-213.

[264] Guerassimenko N., «The Representation of Physician Saints in the Katholikon of the Monastery of Hosios Loukas, Phokis», στο *S. Lamia (eds.) Decorations for the Holy Dead: Visual Embellishment on Tombs and Shrines of Saints*, Turnhout, 2002, 175.

[265] Chatzidakis-Bacharas 1982, 78.

Ευστράτιος (εικ. 2). Ο τελευταίος κρατάει κλειστό ειλητάριο,[266] δείγμα της ρητορικής του δεινότητας με την οποία «νίκησε» τους διώκτες του κατά τη διάρκεια της δίκης του.[267] Χαρακτηριστικό στοιχείο της εικονογραφίας του, το οποίο συναντάμε πρώτη φορά εδώ, είναι το άσπρο μαντήλι[268] γύρω από τον λαιμό του. Το εικονογραφικό αυτό στοιχείο επιβιώνει και σε έργα της παλαιολόγειας περιόδου. Ακολουθεί ο Άγιος Ευγένιος. Οι τρεις Άγιοι φοράνε χιτώνα και μανδύα. Τον κύκλο των μαρτύρων κλείνει ο Ορέστης, ο οποίος φοράει στρατιωτική στολή.[269]

Εικ. 2. Βοιωτία, Βορειοδυτικό παρεκκλήσι καθολικού μονής Οσίου Λουκά.
Οι Άγιοι Ευγένιος, Ευστράτιος και Αυξέντιος, (Chatzidakis-Bacharas, εικ. 13).

[266] Αντίστοιχη απεικόνιση συναντάμε στο μηνολόγιο της Biblioteca Ambrosiana του Μιλάνου (κώδ. E. 89 inf.) και σε φορητή εικόνα από τη Μονή της Αγίας Αικατερίνης στο Όρος Σινά (13ος αι.), Weitzmann 1979, εικ. 14.
[267] Μουρίκη Ντ., *Τα ψηφιδωτά της Νέας Μονής Χίου*, Αθήνα 1985, 161.
[268] Σύμφωνα με τον Ξυγγόπουλο, πρόκειται για τη ζώνη του αγίου (Ξυγγόπουλος Α., *Η ψηφιδωτή διακόσμησις του ναού των Αγίων Αποστόλων Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1953, 51. Πρβλ. του ιδίου «Τα ψηφιδωτά του ναού των Αγίων Αποστόλων εν Θεσσαλονίκη», *AE* 1932, 136), άποψη την οποία η Μουρίκη απορρίπτει. Σύμφωνα με την ίδια, οι προσωπογραφίες του αγίου στο Elmali Kilise στο ***Göreme*** και στην εκκλησία των Σαράντα Μαρτύρων στο Sövis της Καππαδοκίας (Jerphanion de G., *Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce*, Paris 1925-1942, Planches, II, πίν. 118.2, Planches, III, πίν. 163.2), οδηγούν σε μία νέα υπόθεση. Και στις δύο αυτές απεικονίσεις ο άγιος φοράει άσπρο σφαιρικό κάλυμμα στο κεφάλι από το οποίο ξεκινούν δύο άσπρες ταινίες που διασταυρώνονται εμπρός στο στήθος του, όπως και η λευκή ταινία σε πολλές απεικονίσεις του. Στο σημείο αυτό πρέπει να σημειωθεί ότι το λευκό κάλυμμα του κεφαλιού χαρακτηρίζει ορισμένες κατηγορίες διοικητικών υπαλλήλων του βυζαντινού κράτους, όπως βλέπουμε να συμβαίνει στις απεικονίσεις των προσώπων που συνοδεύουν τον αυτοκράτορα Νικηφόρο Βοτανειάτη σε μικρογραφία των ομιλιών του Χρυσοστόμου στην Εθνική Βιβλιοθήκη στο Παρίσι (Paris, Bill. Nat. Coisl. 79), Omont H., *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale du VIe au XIe siècle*, Paris 1929[2],
πίν. LXIII). Το ίδιο εικονογραφικό στοιχείο απαντά σε μορφές που απεικονίζονται στο Μηνολόγιο του Βασιλείου (Vat. gr. 1613, Menologio, fol. 241) και στον εξωνάρθηκα του καθολικού της Μονής της Χώρας (Kariye Camii), Underwood P. A., *The Kariye Djami. Historical introduction and description of the mosaics and frescoes*, New York 1966, II (Plates), πίν. 286.
[269] Chatzidakis-Bacharas 1982, 74-81.

Σύμφωνα με τη Χατζηδάκη,[270] οι Άγιοι, στρατιωτικοί και ιαματικοί, τόσο του βορειοδυτικού όσο και του νοτιοδυτικού παρεκκλησίου χωροθετούνται με βάση τη σειρά τους στον εορτολογικό κύκλο. Οι πέντε στρατιωτικοί Άγιοι του νοτιοδυτικού παρεκκλησίου, Νικήτας (15 Σεπτεμβρίου), Σέργιος και Βάκχος (7 Οκτωβρίου), Δημήτριος (26 Οκτωβρίου) και Νέστορας (27 Οκτωβρίου) απεικονίζονται βάσει της ημέρας εορτής τους. Επιπλέον, ο Άγιος Ιωάννης ο Κολοβός (9 Νοεμβρίου) και ο Ιγνάτιος (Δεκέμβριος 20) εορτάζουν κατά τους πρώτους μήνες του λειτουργικού έτους. Με αντίστοιχη ακολουθία απεικονίζονται και στο βορειοδυτικό παρεκκλήσιο ο Άγιος Μηνάς (11 Νοεμβρίου) και οι πέντε μάρτυρες από τη Σεβάστεια (13 Δεκεμβρίου).[271]

Στη Νέα Μονή Χίου[272] οι εξεταζόμενοι μάρτυρες θα απεικονιστούν στον κεντρικό τρουλλίσκο του εσωνάρθηκα του Καθολικού, ένα από τα μοναδικά ίσως παραδείγματα απεικόνισής τους σε τρούλλο. Ξεκινώντας από τα αριστερά προς τα δεξιά, πρώτος απεικονίζεται *Ὁ ἍΓΙΟΣ [Ὁ]ΡΈΣΤΗΣ*, ως νέος, αγένειος, ενδεδυμένος με στρατιωτική ενδυμασία. Με το δεξί χέρι κρατά δόρυ, ενώ με το αριστερό κρατά τη θήκη του σπαθιού του, όπως ακριβώς απεικονίζεται και στο βορειοδυτικό παρεκκλήσι του Οσίου Λουκά. Το εικονογραφικό στοιχείο του σταυρού, που τον πρόδωσε στους διώκτες του, σύμφωνα με το κείμενο του βίου του, εδώ απουσιάζει.[273] Έπεται *Ὁ ἍΓΙΟΣ ΜΑΡΔΆΡΙΟΣ*, ο οποίος παριστάνεται ως γεροντική μορφή. Φοράει μανδύα και χιτώνα, ενώ έχει καλυμμένο το κεφάλι. Σε αντίθεση με τον Άγιο Ορέστη κρατάει με το αριστερό χέρι διπλό σταυρό, τυπικό στοιχείο της εικονογραφίας του (εικ. 3).

[270] Ό.π., 104-106.

[271] Και στον ναό της Παναγίας στο Φόδελε (1323) της Κρήτης θα απεικονιστούν στο σταυροθόλιο του βορειοδυτικού διαμερίσματος, Spatharakis I., *Dated byzantine wall paintings of Crete*, Leiden 2001, 68.

[272] Στη Χίο υπήρχε παρεκκλήσιο, μετόχι της Νέας Μονής, αφιερωμένο στους πέντε μάρτυρες. Κτίστηκε το 1402. Είναι πολύ πιθανόν πηγή έμπνευσης για την ανέγερσή του να υπήρξε η παρουσία των πέντε μαρτύρων στη Νέα Μονή, Φωτεινός Γ., *Τα Νεαμονήσια: δύο βιβλία, ων το μεν α΄ εκδοθέν τω 1804 υπό του ιεροδιδασκάλου Νικηφόρου, το δε β΄ συνταχθέν υπό του Καθηγουμένου Γρηγορίου Φωτεινού, συνεξεδόθη μετά του α΄ διορθωθέντος υπό του αυτού*, εν Χίω 1865, 72-75, 113.

[273] PG 116, 471· Μουρίκη 1985, 73, 158.

Εικ. 3. Νέα Μονή Χίου.
Ο Άγιος Μαρδάριος (Μουρίκη).

Ο φυσιογνωμικός τύπος του αγίου δεν διαφοροποιείται στις διάφορες παραστάσεις του. Σε γενικές γραμμές ο τρόπος απόδοσής του αποδεικνύει ότι ο εκάστοτε καλλιτέχνης ακολουθούσε πιστά το κείμενο του βίου, αποδίδοντάς τον ως έναν απλό ιδιώτη, σε συνδυασμό με ορισμένες γνώσεις για τον τύπο της ενδυμασίας στις ανατολικές περιοχές, καθώς ο Άγιος, συγκριτικά με τους υπόλοιπους τέσσερις, αποδίδεται ως η πιο «εξωτική»[274] μορφή. Δίπλα του απεικονίζεται *Ὁ ἅγιος Εὐγένιος*. Παριστάνεται σε ώριμη ηλικία φορώντας τη στολή του αυλικού αξιωματούχου. Με το δεξί χέρι κρατά το σταυρό.[275] Δίπλα του απεικονίζεται *Ὁ ἅγιος Αὐξέντιος* με χιτώνα, χλαμύδα και χρυσό ταβλίο. Με το δεξί κρατά τον σταυρό του μαρτυρίου, όπως και ο Ευγένιος.[276] Τον κύκλο των αγίων κλείνει *Ὁ ἅγιος Εὐστράτιος*, επίσης με χιτώνα, μανδύα και άσπρο μαντήλι γύρω από

[274] Ό.π., 74, 158-159. Η φυσιογνωμία θυμίζει αυτήν στην Παναγία Χαλκέων, στο βορειοδυτικό παρεκκλήσιο του Οσίου Λουκά στη Βοιωτία, την απεικόνισή του στο ευαγγελιστάριο της Βιβλιοθήκης του Βατικανού (Vat. gr 1156) και αυτήν στο Μηνολόγιο της Αμβροσιανής Βιβλιοθήκης (κώδ. E. 89 inf.). Σύμφωνα με μία άλλη παράδοση, ο άγιος φέρει και αυτός την τυπική ενδυμασία του αξιωματούχου με μοναδικό κατάλοιπο το κάλυμμα στο κεφάλι, Weitzmann 1975, εικ. 14.
[275] Μουρίκη 74, 159.
[276] Ό.π., 74-75, 159.

τον λαιμό. Με το αριστερό κρατάει κλειστό ειλητάριο.[277] Στον εξεταζόμενο ναό απεικονίζεται τελευταίος στη σειρά, εάν την υπολογίσουμε με φορά από τα αριστερά προς τα δεξιά. Η μετατόπιση αυτή οφείλεται στους διαφορετικούς κανόνες που εφαρμόζονται στην ιεραρχία του διακόσμου του τρούλλου. Βάσει αυτών, οι σημαντικότερες μορφές προς ανατολάς αποκτούν περισσότερη σημασία, πράγμα που ως έναν βαθμό επιτυγχάνεται στην περίπτωση αυτή.[278]

Η επιλογή των αγίων του εσωνάρθηκα αντιπροσωπεύει τις κλασικές κατηγορίες των αγίων που επιλέγονται για το εικονογραφικό πρόγραμμα ενός ναού. Ιδιαίτερη σημασία αποδίδεται στους μάρτυρες λόγω θέσης και αριθμού αλλά και τους Αγίους μοναχούς. Σύμφωνα με τη Μουρίκη,[279] για την εικονογράφηση του τρουλλίσκου του εσωνάρθηκα επιλέγονται άγιοι, ιδιαίτερα δημοφιλείς κατά τον 11ο αιώνα. Πιο συγκεκριμένα, ο Άγιος Θεόδωρος ο Στρατηλάτης επελέγη ως ο σπουδαιότερος στρατιωτικός άγιος του Βυζαντίου, ενώ οι άγιοι Σέργιος και Βάκχος κατείχαν σταθερή θέση στη βυζαντινή λατρεία. Ιδιάζουσα φαίνεται να είναι η περίπτωση των πέντε μαρτύρων, ωστόσο η παρουσία τους στο σημείο αυτό θα μπορούσε να δικαιολογηθεί βάσει της καταγωγής τους, καθώς ήταν ζωτικής σημασίας για την ιστορία του βυζαντινού κράτους. Επιπλέον παράγοντας αποτέλεσαν και οι ημέρες εορτής τους, καθώς οι ημερομηνίες εορτασμού τους συμπίπτουν με τους πρώτους μήνες του βυζαντινού ημερολογίου, δηλαδή από το Σεπτέμβριο μέχρι τον Φεβρουάριο.[280] Οι οκτώ ολόσωμοι, στρατιωτικοί άγιοι του τρούλλου, ιδιαίτερα αγαπητοί στα εικονογραφικά προγράμματα του 11ου αιώνα, συνδέονται άμεσα με την Παναγία του τρουλλίσκου του εσωνάρθηκα, την οποία «φρουρούν», όπως δορυφορούν και οι άγγελοι τον Παντοκράτορα στον κατεστραμμένο τρούλλο του κυρίως ναού. Η παρουσία των στρατιωτικών αυτών αγίων συμπληρώνεται από τα στηθάρια των Αγίων Νικήτα και Μηνά στις κορυφές του βορείου και νοτίου τόξου.[281]

[277] Ό.π., 75.
[278] Ό.π., 161.
[279] Ό.π., 227.
[280] Ό.π, 228. Η Μουρίκη επαναλαμβάνει ουσιαστικά την άποψη της Χατζηδάκη-Μπαχαρά για τους αγίους των παρεκκλησίων του καθολικού του Οσίου Λουκά.
[281] Ό.π.

Σύμφωνα με τη Μουρίκη, η απεικόνιση στρατιωτικών αγίων κοντά στην Παναγία είναι εντελώς ασυνήθιστη ως τρουλλαία διακόσμηση και παραπέμπει σε φορητές εικόνες της πρώιμης βυζαντινής εποχής.[282] Εντούτοις, ο Maguire[283] σχετίζει τον εικονογραφικό αυτό τύπο με ένα σύντομο ανώνυμο επίγραμμα που, ίσως, περιέγραφε μια τέτοια εικόνα, παραγγελία του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Μονομάχου (1042-1055), ο οποίος σχετίζεται άμεσα με τη Νέα Μονή. Διαβάζουμε στο επίγραμμα: «*Εἰς τήν εἰκόνα τῆς ἀκαταμαχήτου Θεοτόκου ἥν κατεσκεύασε Κωνσταντῖνος Βασιλεύς ὁ Μονομάχος. Εἰσί δέ οἱ στίχοι ἀπό προσώπου τῆς εἰκόνος:)*» *Τήν ἀκαταμάχητον, ὦ Μονομάχε,* / *ἐν ταῖς μάχαις ἔχων μέ σύμμαχον μάχου*».

Η παρουσία των πέντε μαρτύρων από τη Σεβάστεια δεν θα μπορούσε να απουσιάζει από τον ψηφιδωτό διάκοσμο του καθολικού της Μονής Δαφνίου (11ος αι.) στην Αττική, ναός αφιερωμένος στη Θεοτόκο. Οι πέντε μάρτυρες[284] απεικονίζονται στο νοτιοδυτικό διαμέρισμα. Συγκεκριμένα οι άγιοι Ευγένιος και Αυξέντιος στην ανατολική αψίδα και ο άγιος Ευστράτιος στον νότιο τοίχο (εικ. 4), φορώντας πολυτελή ενδυμασία με λευκό μαντήλι και κρατώντας κλειστό ειλητάριο. Τον κύκλο κλείνουν οι άγιοι Ορέστης,[285] ο οποίος απεικονίζεται με στρατιωτική ενδυμασία και κρατώντας το σπαθί του και τέλος ο Μαρδάριος. Για άλλη μία φορά η απεικόνιση των πέντε μαρτύρων θα σχετιστεί με δύο ζεύγη αγίων, τους στρατιωτικούς, Σέργιο και Βάκχο[286] και με τους αναργύρους, Ανεμπόδιστο, Ελπιδοφόρο, Πηγάσιο, Αφθόνιο και Ακίνδυνο.[287] Άλλωστε και οι ίδιοι ανήκουν στις συζυγίες αυτές. Και εδώ, όπως και στη Νέα Μονή, οι ημερομηνίες εορτασμού τους συμπίπτουν με τους μήνες του βυζαντινού ημερολογίου.[288]

[282] Ό.π., 162, 228. Ο εικονογραφικός αυτός τύπος παραπέμπει στην εγκαυστική εικόνα (6ος αι.) από το Όρος Σινά, όπου η Παναγία πλαισιώνεται από τους στρατιωτικούς αγίους Θεόδωρο και Γεώργιο, βλ. πρόχειρα Λόουντεν Τζ., *Πρώιμη Χριστιανική και Βυζαντινή τέχνη*, Αθήνα 2003[2], 99-100, εικ. 57.
[283] Maguire H., «The Mosaics of Nea Moni; an Imperial Reading,», *DOP* 46 (1992) 212.
[284] Από τους πέντε μάρτυρες μόνο ο Άγιος Ευστράτιος απεικονίζεται στηθαίος, ενώ οι υπόλοιποι τέσσερις ολόσωμοι.
[285] Millet G., *Le monastère de Daphni*, Paris 1899, 123, εικ. 58.
[286] Walter 2003, 146-162.
[287] Διονύσιος εκ Φουρνά 1909, 278.
[288] Millet 1899, 77-78.

Εικ. 4. Αττική, Μονή Δαφνίου.
Ο Άγιος Ευστράτιος (Λαζαρίδης, Μονή Δαφνίου, εικ. 39).

Στη Βόρειο Ελλάδα και συγκεκριμένα στην περιοχή της Μακεδονίας οι πέντε μάρτυρες ήταν ιδιαίτερα αγαπητοί καθώς πέρα από την πόλη της Θεσσαλονίκης θα απεικονιστούν αρκετές φορές σε βυζαντινούς ναούς της Καστοριάς και της Βέροιας τόσο κατά τη μεσοβυζαντινή όσο και την παλαιολόγεια περίοδο, όπως θα δούμε παρακάτω.

Για πρώτη φορά στην πόλη της Καστοριάς η ομάδα των πέντε μαρτύρων απαντά στον ναό του Αγίου Νικολάου του Κασνίτζη, ενώ λίγες δεκαετίες αργότερα οι μορφές τους φιλοτεχνούνται στο καθολικό της μονής της Παναγίας Μαυριώτισσας. Στον ναό του Αγίου Νικολάου του Κασνίτζη (12ος αι.) οι πέντε μάρτυρες εικονίζονται στηθαίοι στη μεσαία ζώνη του νότιου τοίχου του κυρίως ναού μαζί με τους στρατιωτικούς Αγίους, Δημήτριο, Γεώργιο, Νέστορα και Μερκούριο, οι οποίοι απεικονίζονται στην κατώτερη ζώνη του ίδιου τοίχου.[289] Ξεκινώντας από τα αριστερά προς τα δεξιά πρώτος απεικονίζεται ο άγιος Ευστράτιος με πολυτελή ενδυμασία να κρατά με το αριστερό χέρι κλειστό ειλητάριο, όπως και στον ναό της Παναγίας Μαυριώτισσας.[290] Οι τέσσερις άγιοι που ακολουθούν κρατάνε με

[289]Πελεκανίδης Στ., *Καστοριά Ι, Βυζαντιναί τοιχογραφίαι. Πίνακες,* Θεσσαλονίκη 1953, πίν. 54β, 56· Malmquist T., *Byzantine 12th Century Frescoes in Kastoria: Agioi Anargyroi and Agios Nikolaos tou Kasnitzi*, Uppsala, 1979· Skawran 1982, 170· Πελεκανίδης– Χατζηδάκης, *Καστοριά*, *Η Βυζαντινή Τέχνη στην Ελλάδα,* 1992[2], 54, εικ. 4-5· Μουτσόπουλος Ν., *Εκκλησίες της Καστοριάς, 9ος-11ος αι*., Θεσσαλονίκη 1992, 401-411.
[290] Αντίστοιχη απεικόνιση του αγίου απαντά και στο ναό της Μεταμόρφωσης (Ανδρομονάστηρο) της Μεσσηνίας (τέλη 12ου- αρχές 13ου αι.), όπου, σύμφωνα με τον Καλοκύρη, απεικονίζεται εντός στηθαρίου, κρατώντας κλειστό ειλητάριο, Καλοκύρης Κ., *Βυζαντιναί εκκλησίαι της Ι. Μητροπόλεως Μεσσηνίας,* Θεσσαλονίκη 1973, 102-103, εικ. 47β.

το δεξί χέρι το σταυρό του μαρτυρίου, ενώ με το αριστερό δέονται. Φοράνε χιτώνα και πορπούμενο μανδύα. Πρώτος απεικονίζεται ο άγιος Αυξέντιος, η μορφή του οποίου αποδίδεται σε προχωρημένη ηλικία. Ακολουθεί ο άγιος Μαρδάριος με μαύρα μαλλιά και γένια, ενώ τον κύκλο κλείνουν οι άγιοι Ευγένιος και Ορέστης, νέοι και αγένειοι. Όπως συνέβη με το καθολικού του Οσίου Λουκά έτσι και στους δύο ναούς της Καστοριάς η απεικόνιση των πέντε μαρτύρων σχετίζεται με την έντονη παρουσία των αναργύρων αγίων, Κοσμά και Δαμιανού, Παντελεήμονα, Κύρου, Ερμόλαου, Εύπλου και τέλος του Αγίου Ιωάννη του Ανάργυρου,[291] οι μορφές των οποίων απαντούν στους ναούς αυτούς. Ο έντονος ιαματικός χαρακτήρας του εικονογραφικού προγράμματος του Αγίου Νικολάου ενισχύεται και από την παρουσία δύο ακόμη αναργύρων γυναικών αγίων, της Μαρίνας και της Βαρβάρας,[292] οι οποίες απεικονίζονται στον βόρειο τοίχο του νάρθηκα.[293]

Με ανάλογο τρόπο θα απεικονισθούν στον νότιο τοίχο του νάρθηκα της Παναγίας Μαυριώτισσας (μέσα 12ου αι.), με μοναδική διαφορά ότι ο Άγιος Ευστράτιος εικονίζεται στο κέντρο της σύνθεσης έχοντας στα αριστερά τους Αγίους Μαρδάριο και Αυξέντιο, ενώ στα δεξιά τους Αγίους Ευγένιο και Ορέστη.[294]

Η εξεικόνιση, λοιπόν, του τόσου μεγάλου αριθμού ιαματικών αγίων είχε άμεση σχέση με τη δημόσια και ατομική υγεία κυρίως σε περιοχές, όπως η Μακεδονία,[295] όπου η επιδημία της πανώλης και άλλων θανατηφόρων ασθενειών αποτελούσε απειλή για τον πληθυσμό. Η συχνή, επομένως, απεικόνιση ιαματικών αγίων ήταν συνυφασμένη με το γεγονός αυτό. Στην πόλη της Καστοριάς η παράδοση αυτή υφίσταται ήδη από τον 12ο αι. και εξής,[296] όπου σημαντικός αριθμός ναών αφιερώνεται σε ιαματικούς αγίους, μεταξύ αυτών και ο ναός των Αγίων Αναργύρων, όπου ο αφιερωτής επικαλείται τις θεραπευτικές ιδιότητες των αγίων προς όφελος της

[291] Διονύσιος εκ Φουρνά 1909, 278.
[292] Ό.π., 278-279.
[293] Skawran 1982, 171.
[294] Για τη Μονή της Παναγίας Μαυριώτισσας βλ. Ορλάνδος Α., «Τα βυζαντινά μνημεία της Καστοριάς», *ΑΒΜΕ* Δ΄ (1938), 186 κ.ε.· Skawran 1982, 180· Μουτσόπουλος Ν., *Καστοριά, Παναγία η Μαυριώτισσα*, Αθήναι 1967· του ίδιου 1992, 412-430· Γούναρης Γ., *Η Παναγία η Μαυριώτισσα της Καστοριάς*, Θεσσαλονίκη 1993[2].
[295] Grozdanov Cv., *La peinture murale d'Ohrid au XIV siècle* (γαλλική περίληψη), Αχρίδα 1980, 189.
[296] Tomekovic S., «Les Répercussions du choix des saint patron sur le programme iconographique des églises du 12e siècle en Macédoine et dans le Péloponnèse», *Zograf* 12 (1981) 25-42, figs. 1-11 25-42.

οικογένειάς του, όπως πληροφορούμαστε από την αφιερωματική επιγραφή.[297] Η τακτική αυτή, η οποία συνεχίστηκε μέχρι και τον 17ο αι.,[298] εφαρμόστηκε και σε ναούς που τιμούνται στη μνήμη άλλων αγίων, όπως για παράδειγμα στον ναό του Αγίου Νικολάου του Κασνίτζη.

Μερικές δεκαετίες αργότερα στον ναό της Παναγίας της Κουμπελίδικης (τέταρτη εικοσαετία 13ου αι.) στην Καστοριά βλέπουμε σε προτομή τη μεμονωμένη απεικόνιση του Αγίου Μαρδαρίου στο νότιο τμήμα του εσωρραχίου του τόξου της εισόδου που οδηγεί στον κυρίως ναό.[299] Η απεικόνισή του για άλλη μία φορά θα σχετιστεί με την παρουσία των αναργύρων Αγίων Κοσμά και Δαμιανού, όπως επίσης και με τις αδιάγνωστες μορφές στρατιωτικών αγίων.

Οι πέντε μάρτυρες δεν απουσιάζουν και από τα εικονογραφικά προγράμματα των μεσοβυζαντινών ναών της Πελοποννήσου. Στον ναό της Επισκοπής (1200)[300] στην Κίττα της Μάνης, ναός τιμώμενος στο όνομα της Παναγίας, φαίνεται να απεικονίζεται χαμηλά στο τύμπανο του ΒΔ πλάγιου διαμερίσματος μόνον ο Άγιος Ευστράτιος, σύμφωνα με τον Δρανδάκη.[301] Η απόδοση της μορφής του δεν διαφέρει από αυτές που έχουμε συναντήσει μέχρι τώρα. Δυστυχώς η τοιχογραφία είναι αρκετά κατεστραμμένη και δεν είναι δυνατόν να διακρίνουμε εάν ο άγιος κρατάει κάτι με τα χέρια του ή απλώς δέεται. Και εδώ η παρουσία του σχετίζεται με την παρουσία των αναργύρων Αγίων Προκοπίου, Κύρου, Ιωάννη, Μηνά και Βίκτωρα[302] αλλά και του επισκόπου Σεβάστειας, Βλασίου. Ανάλογη απεικόνιση των τριών μαρτύρων αυτή τη φορά απαντά και στον ναό του Αη – Στράτηγου (τέλη 12ου αι.) στους Άνω Μπουλαρίους της Μάνης, όπου οι τρεις άγιοι, Ευστράτιος, Αυξέντιος και Μαρδάριος θα απεικονισθούν σε προτομή με

[297] Σύμφωνα με την αφιερωματική επιγραφή ο Θεόδωρος, *κλών Λημνιωτών όσφύος,* αφιερώνει τον ναό στους ιατρούς αγίους Αναργύρους παρακαλώντας τους για *«ρώσιν σαρκός ησθενημένης και την δωρεάν* σωματικής ευεξίας», Δρακοπούλου Ε., *Η πόλη της Καστοριάς τη Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή εποχή (12ος-16ος αι.): ιστορία-τέχνη-επιγραφές*, Αθήνα 1997, 45.

[298] Παϊσίδου Μ., *Οι τοιχογραφίες του 17ου αιώνα στους ναούς της Καστοριάς: συμβολή στη μελέτη της μνημειακής ζωγραφικής της Δυτικής Μακεδονίας*, Αθήνα 2002, 238.

[299] Αποδίδεται με ρυτίδες, δείγμα της προχωρημένης ηλικίας του. Με το δεξί χέρι κρατάει τον σταυρό του μαρτυρίου, χαρακτηριστικό στοιχείο των μαρτύρων, ενώ με το αριστερό δέεται. Φοράει πράσινη χλαμύδα και χιτώνα χρώματος κόκκινου και κεραμιδί, Μαυροπούλου-Τσούμη Χρ., *Οι τοιχογραφίες του 13ου αιώνα στην Κουμπελίδικη της Καστοριάς*, Θεσσαλονίκη 1973, 66. Για το εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού βλ. επίσης Πελεκανίδης – Χατζηδάκης 1992², 84-91.

[300] Δρανδάκης Ν., *Βυζαντινές τοιχογραφίες της Μέσα Μάνης*, Αθήναι 1995, 156.

[301] Ό.π., 203-204, εικ. 52.

[302] Ό.π., 180.

τον σταυρό του μαρτυρίου στο δεξί χέρι, στην ανώτερη ζώνη της καμάρας του βορειοδυτικού πλάγιου χώρου, ενώ στην κατώτερη ζώνη εικονίζονται οι άγιοι Μερκούριος και Γεώργιος.[303]

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον προκαλεί η απεικόνιση των μαρτύρων από τη Σεβάστεια στον ναό του Αγίου Γεωργίου στον Μυλοπόταμο Κρήτης[304] (τέλη 11ου-12ου αι.), όπου οι τρεις από τους πέντε αγίους και συγκεκριμένα ο Αυξέντιος, ο Μαρδάριος και ο Ορέστης θα απεικονισθούν στην Πρόθεση, μαζί με σκηνές από το μαρτύριο του Αγίου Γεωργίου, επιβεβαιώνοντας την άποψη ότι οι ανάργυροι άγιοι απεικονίζονται εντός του Ιερού Βήματος λόγω της μνημόνευσής τους στην ακολουθία της Προσκομιδής.[305]

Μεμονωμένες παραστάσεις των μαρτύρων από τη Σεβάστεια συναντάμε και σε ναούς της Άρτας. Πιο συγκεκριμένα στον ναό του Αγίου Νικολάου της Ροδιάς (αρχές 13ου αι.) θα απεικονιστεί εντός στηθαρίου στον ανατολικό τοίχο του νάρθηκα μόνο ο άγιος «ΑΥΞΕΝΤΙΟC»,[306] όπως περιγράφεται στην Ερμηνεία του Διονυσίου του εκ Φουρνά, σε γεροντική δηλαδή ηλικία με λευκά σγουρά μαλλιά και κοντά γένια,[307] ενώ στους ναούς της Παναγίας Βλαχέρνας (μέσα 13ου αι.) και της Παρηγορήτισσας (τέλη 13ου αι.) βλέπουμε μόνο τον άγιο Μαρδάριο. Στον ναό της Παναγίας Βλαχέρνας Ο ΑΓΙΟC ΜΑΡΔΑΡΙΟC[308] εικονίζεται στηθαίος εντός μεταλλίου στο νοτιοδυτικό λοφίο του τρούλλου στο νότιο κλίτος κάτω από την παράσταση της Πεντηκοστής.[309] Με πολυτελή ενδυμασία και τον χαρακτηριστικό πίλο στο κεφάλι, εμφανίζεται στην τυπική στάση των μαρτύρων, όπως απεικονίζεται και στον νότιο τοίχο της Παρηγορήτισσας, μαζί με τους Αγίους Δημήτριο, Γεώργιο και Τρύφωνα.[310] Ίσως και στα

[303] Ό.π., 404.
[304] Spatharakis I., *Byzantine Wall Paintings of Crete: Rethymnon Province,* vol. 1, London, 1999, 4, σημ. 15. Και στον ναό του αγίου Ιωάννη του Ευαγγελιστή (14ος αι.) στον Κάτω Πόρο της Κρήτης οι πέντε άγιοι θα απεικονισθούν εντός μεταλλίων στον νότιο τοίχου του Ιερού Βήματος, Spatharakis 1994, 112-113, 120.
[305] Πρβλ. τον ναό της Παναγίας των Χαλκέων (1028).
[306] Γιαννούλης Δ., *Οι τοιχογραφίες των βυζαντινών μνημείων της Άρτας κατά την περίοδο του Δεσποτάτου της Ηπείρου*, (αδ. διδακτ. διατριβή) Ιωάννινα 2007, 133-134, εικ. 96.
[307] Διονύσιος εκ Φουρνά 1909, 159.
[308] Η μορφή του ομοιάζει με τη μορφή του αγίου Αυξεντίου του καθολικού της μονής του Οσίου Λουκά στη Βοιωτία Αχειμάστου-Ποταμιάνου Μ., *Η Βλαχέρνα της Άρτας, Τοιχογραφίες*, Αθήναι 2009, 41.
[309] Γιαννούλης 2007, 367· Αχειμάστου-Ποταμιάνου 2009, 41, εικ. 28, 104.
[310] Ορλάνδος Α., *Η Παρηγορήτισσα της Άρτας*, Αθήναις 1963, 142-143.

άλλα λοφία της Παναγίας Βλαχέρνας, σύμφωνα με την Αχειμάστου-Ποταμιάνου,[311] να απεικονίζονταν και οι τέσσερις συναθλητές του, κατ' αναλογία με το καθολικό της μονής του Οσίου Λουκά και της Νέας Μονής, όπου απεικονίζονται σε αντίστοιχα σημεία.

Όπως είδαμε να συμβαίνει μέχρι τώρα, έτσι και εδώ, η παρουσία των εξεταζόμενων αγίων σχετίζεται με την παρουσία στρατιωτικών και αναργύρων αγίων, οι μορφές των οποίων δεν απουσιάζουν σχεδόν ποτέ από τον εντοίχιο διάκοσμο των ναών.[312] Επιπλέον, στον ναό του Αγίου Νικολάου η μορφή του Αυξεντίου θα σχετιστεί με τη σπάνια και ταυτόχρονα συμβολική παράσταση των «Τριών Παίδων εν καμίνω»,[313] παράσταση την οποία θα συναντήσουμε και στον ναό του Αγίου Αθανασίου του Μουζάκη στην Καστοριά, για τον οποίο θα γίνει λόγος παρακάτω. Το σπάνιο εικονογραφικό θέμα των Τριών Εβραίων Παίδων της Βαβυλώνας αντιπροσωπεύει τη νίκη επί του θανάτου.[314] Άλλωστε και η παρουσία των μαρτύρων από τη Σεβάστεια παραπέμπει σε εσχατολογικούς συμβολισμούς.[315]

Στον ναό της Κοιμήσεως της Θεοτόκου στην Επισκοπή Ευρυτανίας[316] (13ος αι., εντάσσεται χρονικά στην τρίτη φάση εικονογράφησης) απαντά ένας διαφορετικός τρόπος απόδοσης των μαρτύρων διότι εμφανίζονται ολόσωμοι και εντός μεταλλίου. Σώζονται μόνο οι μορφές των Αγίων Ορέστη και Ευγενίου (εικ. 5) στον νότιο τοίχο του βορειοδυτικού γωνιαίου διαμερίσματος.[317] Το γεγονός ότι το δεξιό τμήμα της αρχικής σύνθεσης είναι κατεστραμμένο, μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι ίσως

[311] Αχειμάστου-Ποταμιάνου 2009, 21-22.
[312] Για αναλυτική παρουσίαση των στρατιωτικών και αναργύρων αγίων στους δύο αυτούς ναούς βλέπε Γιαννούλης 2007 και Αχειμάστου-Ποταμιάνου 2009.
[313] Το συγκεκριμένο εικονογραφικό θέμα γνωρίζει ευρύτατη διάδοση κυρίως κατά την παλαιοχριστιανική περίοδο, σποραδικά κατά τη μεσοβυζαντινή, ενώ επανέρχεται κάπως συχνότερα στην παλαιολόγεια και μεταβυζαντινή εποχή. Στον ναό του αγίου Νικολάου Ροδιάς απεικονίζεται στο τύμπανο του νοτίου γωνιακού διαμερίσματος του κυρίως ναού, βλ. Γιαννούλης 2007, 108 κ.ε. όπου και αναλυτική παρουσίαση του συγκεκριμένου εικονογραφικού θέματος.
[314] G. Gerov – A. Kirin, «Church of Sveti Nikola (St. Nicholas) in Kalotina», *Zograf* 23-24 (1993-1994) 60, εικ. 17.
[315] Gabelić S., «Представе Петозарних мученика у цркви Светог Стефана у Кончи», *Zograf* 29 (2002-2003) 191-199, 198, σημ. 54-58, (με αγγλική μετάφραση, «Representation of the Five Martyrs of Sebaste in the Church of St. Stephen at Konče»).
[316] Οι τοιχογραφίες, αποτοιχισμένες πλέον, βρίσκονται στο Βυζαντινό Μουσείο Αθηνών.
[317] Χατζηδάκης Μ., *Τοιχογραφίες Επισκοπής Ευρυτανίας, Βυζαντινές τοιχογραφίες και εικόνες, Εθνική Πινακοθήκη Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1976, (κατάλογος εκθέσεως)*, Αθήνα 1976, 36, πίν. XII, εικ. 35γ.

συναπεικονιζόταν ο Άγιος Ευστράτιος. Αν ισχύει η υπόθεση αυτή, τότε μπορούμε να υποθέσουμε, ότι η μορφή του ακολουθεί τα μέχρι τώρα εικονογραφικά πρότυπα. *Ο ΑΓ[ΙΟΣ] ΟΡΕΣΤΗΣ*[318] απεικονίζεται στα αριστερά της παράστασης. Αποδίδεται με ηρωικό ανάστημα, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Αχειμάστου-Ποταμιάνου,[319] στον καθιερωμένο φυσιογνωμικό τύπο με νεανικά χαρακτηριστικά, ακατάστατη κώμη και λεπτό μουστάκι. Φέρει στρατιωτική εξάρτυση, κοντό λευκό χιτώνα και χλαμύδα.[320] Φοράει λευκές μπότες με μαύρες ταινίες, ενώ με το αριστερό υψώνει το δόρυ του, στοιχείο παρμένο από το κείμενο του βίου του. Με το δεξί συγκρατεί την ασπίδα του διακοσμημένη με στοιχεία, από σχοινοειδείς λαβές προσδεδεμένες σε μεταλλικούς κρίκους.[321] Παραπλεύρως, μέσα σε μετάλλιο απεικονίζεται Ο ΑΓΙΟΣ ΕΥΓΕ[ΝΙΟΣ],[322] με το λευκό σταυρό του μάρτυρος και στολή αυλικού ως οφικιαλίου. Και εδώ παρατηρείται συσχετισμός με το ζεύγος των αναργύρων Αγίων Κοσμά και Δαμιανού από τη Μ. Ασία.[323]

[318] Σύμφωνα με τη σωζόμενη επιγραφή, ό.π., 36· Βλ. επίσης *Glory of Byzantium*, αρ. 17, 52.
[319] Αχειμάστου Μ., *Εικόνες του Βυζαντινού Μουσείου Αθηνών*, Αθήνα 1998, 107, εικ. 84.
[320] Η μορφή του ομοιάζει με αυτήν της Νέας Μονής Χίου με μόνη διαφορά ότι εκεί κρατάει ξίφος. Η απόδοση της στρατιωτικής του στολής αποτελεί παραλλαγή της ελληνορωμαϊκής στρατιωτικής στολής γνωστή από τα τέλη του 10ου αι., η οποία από τον 11ο αι. και εξής απαντά σε απεικονίσεις ναών του ελλαδικού χώρου, της Βαλκανικής και σε καππαδοκικά μνημεία, Underwood, *The Kariye Djami I* 1966, 252-253· Vocotopoulos P., «Fresques du XIe siècle à Corfou», *CahArch* 21 (1971) 159, fig. 11· Thierry N. et M., *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce, Région de Hasan Dağı*, Paris 1963, πίν. 94· Jolivet-Lévy C., *Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords,* Paris 1991, 329-330.
[321] Χατζηδάκης 1976, 27-37, πίν. XIV, εικ. 35γ.
[322] Σύμφωνα με τη σωζόμενη επιγραφή, ό.π., 36· Πρβλ. *Glory of Byzantium*, αρ. 17, 52.
[323] Απεικονίζονται στο βόρειο τοίχο της δυτικής κεραίας εκατέρωθεν της μητέρας τους, Θεοδότης, Skawran 1982, 151.

Εικ. 5. Επισκοπή Ευρυτανίας.
Οι Άγιοι Ορέστης και Ευγένιος, (Χατζηδάκης ΧΙΙ, 35γ).

Η συνεχής παρουσία των πέντε μαρτύρων, άλλοτε στο σύνολό τους και άλλοτε με λιγότερα μέλη, είναι ιδιαίτερα έντονη και κατά την παλαιολόγεια περίοδο, κυρίως σε ναούς της Μακεδονίας, με ενδεικτικά παραδείγματα τον ναό του Χριστού στη Βέροια[324] (αρχές 14ου αι.) και τον ναό του Αγίου Αθανασίου του Μουζάκη στην Καστοριά (1383/4),[325] όπου οι τέσσερις[326] από τους πέντε μάρτυρες θα απεικονιστούν εντός στηθαρίων στη μεσαία ζώνη του νότιου τοίχου του κυρίως ναού. Ξεκινώντας από τα αριστερά προς τα δεξιά για άλλη μία φορά επικεφαλής των αγίων προτάσσεται «*Ο ΑΓ(ΙΟΣ) ΕΥΣΤΡΑΤΙΟΣ*», ενώ ακολουθούν «*Ο ΑΓ(ΙΟΣ) ΑΥΞΕΝΤΙΟΣ*» *και* «*Ο ΑΓ(ΙΟΣ) ΕΥΓΕΝΙΟΣ*». Τον κύκλο των μαρτύρων κλείνει «*Ο ΑΓ(ΙΟΣ) ΜΑΡΔΑΡΙΟΣ*»,[327] ο οποίος υψώνει με το δεξί χέρι το σταυρό του

[324] Πελεκανίδης Στ., *Καλλιέργης, όλης Θετταλίας άριστος ζωγράφος*, Αθήναι 1973, πίν. ΙΒ΄, ΙΔ΄ και 60-62. Παραλείπεται η μορφή του αγίου Ευστρατίου, ενώ ο άγιος Μαρδάριος φέρει το χαρακτηριστικό πίλο στο κεφάλι. Για το εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού βλ. πρόχειρα Γούναρης Γ., Χριστός Βέροιας, Θεσσαλονίκη 1991.

[325] Χατζηδάκης 1992^2, 106.

[326] Παραλείπεται η μορφή του Ορέστη.

[327] Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το κάλυμμα της κεφαλής του αγίου Μαρδαρίου, εικονογραφικό στοιχείο το οποίο συναντήσαμε και σε προγενέστερες απεικονίσεις του.

μαρτυρίου, όπως και οι προηγούμενοι συναθλητές του.[328] Την ίδια περίπου εποχή θα απεικονιστούν στο καθολικό της μονής της Ολυμπιώτισσας (τέλη 13ου αι.)[329] στην Ελασσόνα, στο καθολικό της Μονής Χελανδαρίου (δεύτερη δεκαετία 14ου αι.),[330] στον ναό των Αγίων Αποστόλων στη Θεσσαλονίκη (αρχές 14ου αι.)[331] αλλά και στον ναό της Αγίας Φωτεινής (α΄ φάση τοιχογράφησης, τέλη 14ου με αρχές 15ου αι.) στη Βέροια, όπου οι πέντε μάρτυρες θα απεικονιστούν σε προτομή εντός μεταλλίων.[332]

Όπως ήδη αναφέρθηκε για τους μεσοβυζαντινούς ναούς της Καστοριάς, εκτός από τα θέματα της Δέησης και της Έσχατης Κρίσης, που απεικονίζονται σε αυτούς, επιλέγονται από τον 12ο αι. κι έπειτα ανάργυροι κυρίως άγιοι, η εξεικόνιση των οποίων συνδέεται με την επιθυμία των κτητόρων για υγεία και μακροημέρευση, όσο βρίσκονταν εν ζωή. Εν τούτοις, στον ναό του Αγίου Αθανασίου η παρουσία αναργύρων αγίων ξεπερνά κάθε συγκριτικό παράδειγμα στην πόλη της Καστοριάς, αφού σχεδόν όλοι οι στηθαίοι άγιοι, άνδρες και γυναίκες, μεταξύ αυτών και οι μάρτυρες από τη Σεβάστεια, ανήκουν στη συζυγία αυτή. Έτσι λοιπόν, ο τόσο μεγάλος αριθμός ιαματικών αγίων σε συνδυασμό με τα σπάνια εικονογραφικά θέματα που επιλέγονται για τον εντοίχιο διάκοσμο ενισχύουν τον ιαματικό χαρακτήρα του χώρου.

Φυσικά και κατά τη μεταβυζαντινή περίοδο η παρουσία των πέντε μαρτύρων εξακολουθεί να είναι εξίσου έντονη. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον προκαλεί το γεγονός ότι μέχρι τον 15ο αι. δεν εντοπίζονται σκηνές από τον βιογραφικό τους κύκλο, σε αντίθεση με τον 16ο αι. και εξής όπου τα παραδείγματα πληθαίνουν. Την περίοδο αυτή οι πέντε μάρτυρες εξακολουθούν να απεικονίζονται εντός στηθαρίων. Ενδεικτικό παράδειγμα η απεικόνισή τους επάνω από τη δυτική είσοδο στη Μολυβοκκλησιά

[328] Για αναλυτική παρουσίαση του εικονογραφικού προγράμματος του ναού βλ. Παζαράς Ν., *Οι τοιχογραφίες του ναού του αγίου Αθανασίου του Μουζάκη και η ένταξή τους στη μνημειακή ζωγραφική της Καστοριάς και της ευρύτερης περιοχής (Καστοριά, Μ. Μακεδονία, Β. Ήπειρος),* (αδ. διδακτ. διατριβή), Θεσσαλονίκη 2013, 223-230.
[329] Constantinides E., *The Wall Paintings of the Panagia Olympiotissa at Elasson in Northern Thessaly*, Athens 1992, vol. I, 199-200, πίν. 169-170a-b.
[330] Τσιγαρίδας Ε., *Τοιχογραφίες της περιόδου των Παλαιολόγων σε ναούς της Μακεδονίας,* Θεσσαλονίκη 1998, 16.
[331] Ξυγγόπουλος 1953, πίν. 35. 1-2, 36. 1, 37 2. 38. 1-4.
[332] Τσιγαρίδας 1998, 171.

(1541)[333] του Αγίου Όρους, ενώ έναν χρόνο αργότερα θα τους βρούμε μεταξύ των τοιχογραφιών της δεύτερης ζωγραφικής φάσης της μονής του Αγίου Νικολάου Φιλανθρωπηνών (1542) στη νήσο των Ιωαννίνων.[334] Στον ίδιο ναό και συγκεκριμένα στον βόρειο εξωνάρθηκα απαντούν και σκηνές του μαρτυρίου τους, οι οποίες εντάσσονται χρονικά στην τρίτη φάση εικονογράφησης του ναού (1560).[335] Στους Αγίους Αποστόλους (1547) της Καστοριάς οι πέντε άγιοι θα απεικονιστούν για άλλη μία φορά εντός στηθαρίων στον βόρειο τοίχο του κυρίως ναού.[336] Την ίδια περίπου εποχή και εντός στηθαρίου της μεσαίας ζώνης στον νότιο τοίχο του νάρθηκα του ναού του Αγίου Δημητρίου Βέροιας (1570) συναντάμε τη μεμονωμένη μορφή του Αγίου Μαρδαρίου.[337]

Από τους ναούς του 17ου αι. αναφέρουμε ενδεικτικά τον ναό του Αγίου Νικολάου Βίτσας Ζαγορίου (1612),[338] όπου αποδίδονται εντός στηθαρίων στην ανώτερη ζώνη του νότιου τοίχου. Η παρουσία τους θα σχετιστεί και εδώ με τα τρία ζεύγη ιατρών αγίων, του Κοσμά και Δαμιανού, του Κύρου και του Ιωάννη του Ανάργυρου καθώς επίσης με τη σπάνια απεικόνιση των ιατρών αγίων, Σαμψών και Διομήδη.[339] Τα ζεύγη των ιαματικών αγίων συμπληρώνει η μορφή του Αγίου Παντελεήμονα. Τον 18ο αι. τους συναντάμε στους ναούς της Αγίας Παρασκευής Καλομοίρας (1779), του

[333] Παντζαρίδης Σ., *Οι τοιχογραφίες του παρεκκλησίου Κοιμήσεως Θεοτόκου (Μολυβοκκλησίας) Καρυές Άγιον Όρος*, Θεσσαλονίκη 2006, 165-168, εικ. 134-138. Για απεικονίσεις τους στο Άγιον Όρος βλ. επίσης Τουτός, Ν. - Φουστέρης Γ., *Ευρετήριον της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος-17ος αιώνας*, Αθήναι: Κέντρο Έρευνας της Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Τέχνης, Ακαδημία Αθηνών 2010.

[334] Αχειμάστου-Ποταμιάνου Μ., *Οι τοιχογραφίες της Μονής των Φιλανθρωπηνών στο νησί των Ιωαννίνων*, Αθήνα 2004, 134. Σκηνές του μαρτυρίου τους συναντάμε στον νάρθηκα της μονής Γαλατάκη (1586) στην Εύβοια, Κανάρη Τ., «Η επίδραση της κρητικής τέχνης στη ζωγραφική του νάρθηκα και του παρεκκλησίου του Καθολικού της Μονής Γαλατάκη (εργαστήριο Γεωργίου και Φράγκου Κονταρή, 1586)», *ΑΕΜ* 32 (1996-1997) 161, εικ. 2β, όπου και σχετικά παραδείγματα απεικόνισης σκηνών του μαρτυρίου τους στον νάρθηκα. Επίσης σκηνές του μαρτυρίου τους συναντάμε στην τρίτη ζώνη της δυτικής καμάρας στο καθολικό της Μονής Βαρλαάμ (16ος αι.) στα Μετέωρα (Χατζούλη Γ., *Ο τοιχογραφικός διάκοσμος της λιτής του καθολικού της μονής Βαρλαάμ. Συμβολή στη μελέτη της μεταβυζαντινής ζωγραφικής του 16ου αιώνα*, (αδ. διδακτ. διατριβή), Θεσσαλονίκη 2002, 368-371, εικ. 175) και στη Μονή Ρουσάνου (16ος αι.), Αναγνωστόπουλος Α., *Οι τοιχογραφίες του καθολικού της μονής Ρουσάνου Μετεώρων*, (αδ. διδακτ. διατριβή), Θεσσαλονίκη 2010, 259, εικ. 249-252.

[335] Ό.π., 172, 178-200.

[336] Πελεκανίδης 1953, πίν. 199β, 200β· Γούναρης Γ., *Οι τοιχογραφίες των αγίων Αποστόλων και της Παναγίας Ρασιώτισσας στην Καστοριά. Συμβολή στη μελέτη της μεταβυζαντινής ζωγραφικής*, Θεσσαλονίκη 1978, 49-51, πίν. 8α, 16α-β. Συναπεικονίζονται με τους Αγίους Βλάσιο, Ερμόλαο, Παντελεήμονα, Δαμιανό και Κοσμά.

[337] Παπαευαγγέλου Π., *Μεταβυζαντινός ναός του αγίου Δημητρίου εν Παλατιτσίοις Βεροίας*, Θεσσαλονίκη 1976, 34.

[338] Η ιστόρηση του ναού ολοκληρώθηκε έξι ή επτά χρόνια με την ίδρυση του ναού σύμφωνα με την κτητορική επιγραφή, ***Τούρτα Α.***, *Οι ναοί τον αγίου Νικολάου στη* **Βίτσα** *και του αγίου Μηνά στο Μονοδένδρι*, Αθήνα 1991, 29.

[339] Παραλείπεται η μορφή του Αγίου Ορέστη. Οι μορφές τους ομοιάζουν με τις αντίστοιχες απεικονίσεις τους στη μονή Διονυσίου του Αγίου Όρους και με αυτήν στη Μολυβοκκλησιά, ό.π., 162-165, πίν. 91α-β.

Αγίου Δημητρίου Ψηλώματος (1791)[340] στα Τρίκαλα, ενώ στην ιερά μονή του Ταξιάρχη Μιχαήλ του Πανορμίτη (18ος αι.) στη Σύμη φαίνεται να απεικονίζεται μόνο ο «*ΑΓΙΟΣ ΜΑΡΔΑΡΙΟΣ*».[341]

Συνοψίζοντας θα μπορούσαμε να πούμε τα εξής· οι πέντε μάρτυρες από τη Σεβάστεια, ιδιαίτερα αγαπητοί στη βυζαντινή τέχνη, εντάσσονται στον εντοίχιο διάκοσμο ναών του ελλαδικού χώρου ήδη από πολύ νωρίς.

Από τη σύντομη και επιλεκτική παρουσίαση των σχετικών μνημείων προκύπτει ότι, σε γενικές γραμμές, οι εικονογραφικοί τύποι των αγίων στα μεταγενέστερα μνημεία αντλούν, κατά κύριο λόγο, τα πρότυπά τους από εικονογραφικούς τύπους, που καθιερώθηκαν κατά τον 11ο αιώνα, οπότε και εντοπίζονται οι πρωιμότερες απεικονίσεις τους. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν και περιπτώσεις διαφοροποίησης.

Οι άγιοι εικονίζονται ολόσωμοι, ενταγμένοι στη χορεία των αγίων, οι οποίοι κοσμούν τις κατώτερες ζώνες των τοίχων του ναού, σύμφωνα με τη διάταξη του εικονογραφικού προγράμματος όπως αυτό διαμορφώθηκε στους μεταεικονομαχικούς ναούς. Για συγκεκριμένους λόγους, στους οποίους ήδη αναφερθήκαμε, συναπεικονίζονται με τους αγίους αναργύρους ή με αγίους στρατιωτικούς. Ωστόσο, οι απεικονίσεις τους σε προτομή μέσα σε μετάλλια φαίνεται να είναι πολύ περισσότερες, γεγονός που ίσως οφείλεται στην έλλειψη διαθέσιμου χώρου των μικρών συνήθως διαστάσεων ναών.

Οι πέντε άγιοι αποδίδονται συνήθως στην τυπική μετωπική στάση των μαρτύρων με τον σταυρό του μαρτυρίου στο δεξί χέρι, τυπικό στοιχείο της εικονογραφίας ενός μάρτυρα, και το αριστερό σε στάση δέησης μπροστά στο στήθος. Φέρουν την ενδυμασία του μάρτυρα ήτοι χιτώνα και μανδύα πορπούμενο στον ώμο. Δεν εκλείπουν ωστόσο οι περιπτώσεις όπου, με αφορμή κάποια βιογραφικά στοιχεία, η ενδυμασία τους διαφοροποιείται. Για παράδειγμα, ο άγιος Ορέστης αποδίδεται άλλοτε ως μάρτυρας και άλλοτε ως στρατιωτικός. Τον άγιο Ευστράτιο τον βλέπουμε συνήθως με πολυτελή ενδυμασία να κρατάει κλειστό ειλητάριο, δείγμα της ρητορικής

[340] Παππάς Ν., *Χιον(ι)αδίτες ζωγράφοι. Το έργο τους στη ΒΔ Θεσσαλία (1779-1821)*, (αδ. διδακτ. διατριβή), Θεσσαλονίκη 2010, 99, 117.

[341] Ασφενταγάκης Μ., «Οι τοιχογραφίες του καθολικού της Ιεράς Μονής Πανορμίτου Σύμης: Συμβολή στη μελέτη της μεταβυζαντινής ζωγραφικής στα Δωδεκάνησα», *Δωδεκάνησος* περ. Α, τ. 6 (2011) 175.

δεινότητάς του, ενώ από πολύ νωρίς υιοθετείται και το μαντήλι, το οποίο καθίσταται στοιχείο αναπόσπαστο της εικονογραφίας του. Ο άγιος Μαρδάριος φέρει τον χαρακτηριστικό πίλο, εικονογραφικό στοιχείο που ίσως οφείλεται στην επιθυμία των ίδιων των καλλιτεχνών να διαφοροποιήσουν τον συγκεκριμένο άγιο από τους υπολοίπους, καθώς ήταν ένας απλός ιδιώτης.

Αναφορικά με τα φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά των πέντε μαρτύρων παρατηρούμε ότι αποκρυσταλλώνονται ήδη από τις πρώιμες απεικονίσεις τους. Βέβαια, όπως είδαμε να συμβαίνει με τους εικονογραφικούς τους τύπους, έτσι, και στην περίπτωση αυτή, δεν ακολουθούνται πάντοτε τα προγενέστερα πρότυπα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο εκάστοτε καλλιτέχνης απομακρυνόταν δυναμικά από αυτά.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει και το γεγονός ότι η θέση τους δεν είναι σταθερή εντός του ναού. Θα τους δούμε, κατά κύριο λόγο, στον κυρίως ναό. Ωστόσο, τους εντοπίζουμε, αν και είναι ελάχιστες αυτές οι περιπτώσεις, και εντός του Ιερού Βήματος, λόγω της μνημόνευσης τους κατά την ακολουθία της Προσκομιδής. Η ιδιάζουσα περίπτωση της απεικόνισής τους στον τρούλλο του καθολικού της Νέας Μονής στη Χίο και της Παρηγορήτισσας στην Άρτα, τα μοναδικά παραδείγματα που εντοπίστηκαν, τονίζει ίσως την ιδιαίτερη τιμή που αποδίδονταν στους Αγίους του τρούλλου των ναών αυτών.

Εν κατακλείδι, οι συχνές σχετικά εικονιστικές μαρτυρίες των πέντε αυτών μαρτύρων από την Ανατολή, τόσο οι πρώιμες όσο και οι μεταγενέστερες, αναδεικνύουν τη διαδεδομένη τιμή τους στον ελλαδικό χώρο.

Συντομογραφίες / Abbreviazioni

AnBoll	Analecta Bollandiana
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca
CahArch	***Cahiers archéologiques***
DOP	Dumbarton Oaks Papers
JÖB	***Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik***
LCI	Lexikon der christlichen Iconographie
LBK	***Lexikon*** der byzantinischer ***Kunst***
ODB	Oxford Dictionary of Byzantium
PG	***Patrologiae Graecae*** Cursus Completus, Series Graeca, I.P Migne ed.
REB	***Revue des études byzantines***
Synaxarium CP	Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae
AE	Αρχαιολογική Εφημερίς
ABME	Αρχείον Βυζαντινών Μνημείων Ελλάδος
AEM	Αρχείο Ευβοϊκών Μελετών
ΕΕΒΣ	Επετηρίς Εταιρίας Βυζαντινών Σπουδών

Βιβλιογραφία / Bibliografia

A. Goldschmidt – K. Weitzmann, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X. - XIII Jahrhunders, I, Kasten, Berlin 1930·II, Reliefs*, Berlin 1934.

Chatzidakis-Bacharas T., *Les Peintures murales de Hosios Loukas. Les chapelles occidentals*, Athens 1982.

Connor C., «The portraits of female saints in the mosaics of Hosios Loukas», *ΛΑΜΠΗΔΩΝ, Αφιέρωμα στη μνήμη της Ντούλας Μουρίκη*, τ. 1, Αθήνα 2003.

—, «Women in art: The byzantine image of female sanctity», στο: *Women of Byzantium,* New Haven and London, 2004.

Constantinides E., *The Wall Paintings of the Panagia Olympiotissa at Elasson in Northern Thessaly*, Athens 1992.

G. Gerov – A. Kirin, «Church of Sveti Nikola (St. Nicholas) in Kalotina», *Zograf* 23-24 (1993-1994).

Gabelić S., «Представе Петозарних мученика у цркви Светог Стефана у Кончи», *Zograf* 29 (2002-2003), (με αγγλική μετάφραση, *Representation of the Five Martyrs of Sebaste in the Church of St. Stephen at Konče*).

Gerstel S., *Monumental painting and eucharistic sacrifice in the Byzantine sanctuary: the example of Macedonia*, New York 1993.

Grozdanov Cv., *La peinture murale d'Ohrid au XIV siècle* (γαλλική περίληψη), Αχρίδα 1980.

Guerassimenko N., «The Representation of Physician Saints in the Katholikon of the Monastery of Hosios Loukas, Phokis», στο: *S. Lamia (eds.) Decorations for the Holy Dead: Visual Embellishment on Tombs and Shrines of Saints*, Turnhout, 2002.

H. C. Evans – W. D. Wixom (eds.), *The Glory of Byzantium, Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843 – 1261, Κατάλογος Εκθέσεως, The Metropolitan Museum of Art, New York, March the 6th - July the 11th 1997,* New York 1997.

Halkin Fr., «L'épilogue d'Eusèbe de Sébastée à la Passion de S. Eustrate et de ses compagnons»*, AnBoll* 88 (1970), 279-283.

Il Menologio di Basilio II. (Cod. Vaticanus gr. 1613, Codices e Vaticanis selecti prototypice expressi, VIII), Torino 1907.

Janin R., *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin: Le Siège de Constantinople et le Patriarchat Oecuménique, III. Les églises et les monastères*, Paris 1969[2].

Jerphanion de G., *Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce*, Planches, II, III , Paris 1925-1942.

Jolivet-Lévy C., *Les* églises byzantines de Cappadoce*. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords,* Paris 1991.

Kreidl-Papadopoulos K., *Die Wandmalereien des XI. Jahrhunderts in der Kirche Παναγία των Χαλκέων in Thessaloniki*, Graz 1966.

Lavarev V., *Storia della pittura bizantina*, Torino 1967.

Maguire H., «The Mosaics of Nea Moni; an Imperial Reading», *DOP* 46 (1992).

Malmquist T., *Byzantine 12th Century Frescoes in Kastoria: Agioi Anargyroi and Agios Nikolaos tou Kasnitzi*, Uppsala, 1979.

Maraval P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985.

Millet G., *Le monastère de Daphni*, Paris 1899.

Omont H., *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale du VIe au XIe siècle*, Paris 1929[2].

Prelog M., *The Basilica of St Euphrasius in Poreč*, Zagreb 1986.

Restle M., *Byzantine wall painting in Asia Minor*, II, Recklinghausen 1967.

S. Der Nersessian, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen- âge, II*, Londres, Add.19352, Paris 1970.

Skawran K., *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece*, South Africa 1982.

Spatharakis I., *Byzantine wall paintings of Crete vol. II, Mylopotamos province*, Leiden 2010.

—, *Byzantine Wall Paintings of Crete: Rethymnon Province,* vol. 1, London, 1999.

—, *Dated byzantine wall paintings of Crete*, Leiden 2001.

Thierry N. et M., *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce, Région de Hasan Dağı*, Paris 1963.

Tomekovic S., «Les Répercussions du choix des saint patron sur le programme iconographique des églises du 12e siècle en Macédoine et dans le Péloponnèse», *Zograf* 12 (1981).

Tsitouridou A., «Die Grabkonzeption des ikonographischen Programms der Kirche Panagia Chalkeon in Thessaloniki», *JÖB* 32/5 (1982).

—, *The church of the Panagia Chalkeon*, Thessaloniki 1985 (first English edition).

Underwood P. A., *The Kariye Djami. Historical introduction and description of the mosaics and frescoes*, New York 1966.

Vocotopoulos P., «Fresques du XIe siècle à Corfou», *CahArch* 21 (1971).

Walter C., «''Latter-Day Saints'' and the Image of Christ in Ninth Century Marginal Psalters», *REB* 45 (1987).

—, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, England 2003.

Weitzmann K., «Illustrations to the Lives of the Five Martyrs of Sebaste», *DOP* 33 (1979)

Αναγνωστόπουλος Α., *Οι τοιχογραφίες του καθολικού της μονής Ρουσάνου Μετεώρων*, (αδ. διδακτ. διατριβή), Θεσσαλονίκη 2010.

Ασφενταγάκης Μ., «Οι τοιχογραφίες του καθολικού της Ιεράς Μονής Πανορμίτου Σύμης: Συμβολή στη μελέτη της μεταβυζαντινής ζωγραφικής στα Δωδεκάνησα», *Δωδεκάνησος* περ. Α, τ. 6 (2011).

Αχειμάστου Μ., *Εικόνες του Βυζαντινού Μουσείου Αθηνών*, Αθήνα 1998.

Αχειμάστου-Ποταμιάνου Μ., *Η Βλαχέρνα της Άρτας, Τοιχογραφίες*, Αθήναι 2009.

—, *Νάξος, Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης*, Αθήνα 1989.

—, *Οι τοιχογραφίες της Μονής των Φιλανθρωπηνών στο νησί των Ιωαννίνων*, Αθήνα 2004.

Γιαννούλης Δ., *Οι τοιχογραφίες των βυζαντινών μνημείων της Άρτας κατά την περίοδο του Δεσποτάτου της Ηπείρου*, (αδ. διδακτ. διατριβή) Ιωάννινα 2007.

Γκιολές Ν., «Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Νάρθηκα του Καθολικού της Μονής του Όσιου Λουκά», *ΕΕΒΣ* 53 (2007-2009).

Γούναρης Γ., *Η Παναγία η Μαυριώτισσα της Καστοριάς*, Θεσσαλονίκη 1993[2].

—, *Οι τοιχογραφίες των Αγίων Αποστόλων και της Παναγίας Ρασιώτισσας στην Καστοριά. Συμβολή στη μελέτη της μεταβυζαντινής ζωγραφικής*, Θεσσαλονίκη 1978.

—, *Χριστός Βέροιας*, Θεσσαλονίκη 1991.

Διονύσιος εκ Φουρνά, *Ερμηνεία της Ζωγραφικής Τέχνης*, Πετρούπολη: Κιρσμπάουμ 1909.

Δρακοπούλου Ε., *Η πόλη της Καστοριάς τη Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή εποχή (12ος-16ος αι.) : ιστορία-τέχνη-επιγραφές*, Αθήνα 1997.

Δρανδάκης Ν., *Βυζαντινές τοιχογραφίες της Μέσα Μάνης*, Αθήναι 1995.

Ευαγγελίδης Δ., *Η Παναγία των Χαλκέων*, Θεσσαλονίκη 1955.

Καλοκύρης Κ., *Βυζαντιναί εκκλησίαι της Ι. Μητροπόλεως Μεσσηνίας,* Θεσσαλονίκη 1973.

Κανάρη Τ., «Η επίδραση της κρητικής τέχνης στη ζωγραφική του νάρθηκα και του παρεκκλησίου του Καθολικού της Μονής Γαλατάκη (εργαστήριο Γεωργίου και Φράγκου Κονταρή, 1586)», *ΑΕΜ* 32 (1996-1997).

Λόουντεν Τζ., *Πρώιμη Χριστιανική και Βυζαντινή τέχνη*, Αθήνα 2003[2].

Μαντάς Α., *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Ιερού Βήματος των μεσοβυζαντινών ναών της Ελλάδας (843-1204),* Αθήνα 2001.

Μαυροπούλου-Τσούμη Χρ., *Οι τοιχογραφίες του 13ου αιώνα στην Κουμπελίδικη της Καστοριάς*, Θεσσαλονίκη 1973.

Μουρίκη Ντ., *Τα ψηφιδωτά της Νέας Μονής Χίου*, Αθήνα 1985.

Μουτσόπουλος Ν., *Εκκλησίες της Καστοριάς, 9ος-11ος αι*., Θεσσαλονίκη 1992.

—, *Καστοριά, Παναγία η Μαυριώτισσα*, Αθήναι 1967.

Ξυγγόπουλος Α., *Η ψηφιδωτή διακόσμησις του ναού των Αγίων Αποστόλων Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1953.

—, «Τα ψηφιδωτά του ναού των Αγίων Αποστόλων εν Θεσσαλονίκη», *ΑΕ* 1932.

Ορλάνδος Α., «Τα βυζαντινά μνημεία της Καστοριάς», *ΑΒΜΕ* Δ΄ (1938).

—, *Η Παρηγορήτισσα της Άρτας*, Αθήναις 1963.

Παζαράς Ν., *Οι τοιχογραφίες του ναού του Αγίου Αθανασίου του Μουζάκη και η ένταξή τους στη μνημειακή ζωγραφική της Καστοριάς και της ευρύτερης περιοχής (Καστοριά, Μ. Μακεδονία, Β. Ήπειρος),* (αδ. διδακτ. διατριβή), Θεσσαλονίκη 2013.

Παϊσίδου Μ., *Οι τοιχογραφίες του 17ου αιώνα στους ναούς της Καστοριάς: συμβολή στη μελέτη της μνημειακής ζωγραφικής της Δυτικής Μακεδονίας*, Αθήνα 2002.

Παντζαρίδης Σ., *Οι τοιχογραφίες του παρεκκλησίου Κοιμήσεως Θεοτόκου (Μολυβοκκλησίας) Καρυές Άγιον Όρος*, Θεσσαλονίκη 2006.

Παπαευαγγέλου Π., *Μεταβυζαντινός ναός του Αγίου Δημητρίου εν Παλατιτσίοις Βέροιας*, Θεσσαλονίκη 1976.

Παππάς Ν., *Χιον(ι)αδίτες ζωγράφοι. Το έργο τους στη ΒΔ Θεσσαλία (1779-1821)*, (αδ. διδακτ. διατριβή), Θεσσαλονίκη 2010.

Πελεκανίδης Στ., *Καλλιέργης, όλης Θετταλίας άριστος ζωγράφος*, Αθήναι 1973.

—, *Καστοριά Ι, Βυζαντιναί τοιχογραφίαι. Πίνακες*, Θεσσαλονίκη 1953.

Πελεκανίδης– Χατζηδάκης, *Καστοριά*, *Η Βυζαντινή Τέχνη στην Ελλάδα,* 1992[2].

Σοφιανός Δ., *Όσιος Λουκάς: ο βίος του Οσίου Λουκά του Στειριώτη*, Αθήνα 1989.

Στίκας Ε., *Ο κτίτωρ του καθολικού της Μονής οσίου Λουκά*, Αθήνα 1974.

Στουφή-Πουλημένου Ι., *Ιερά Μονή Πετράκη. Ιστορία – Αρχιτεκτονική-Γλυπτός Διάκοσμος-Ζωγραφική,* Αθήνα 2002.

Τούρτα Α., *Οι ναοί τον αγίου Νικολάου στη* Βίτσα *και του αγίου Μηνά στο Μονοδένδρι*, Αθήνα 1991.

Τουτός, Ν., - Φουστέρης Γ., *Ευρετήριον της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος-17ος αιώνας*, Αθήναι: Κέντρο Έρευνας της Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Τέχνης, Ακαδημία Αθηνών 2010.

Τρεμπέλας Π., *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Ἀθῆναι 1935.

Τσιγαρίδας Ε., *Τοιχογραφίες της περιόδου των Παλαιολόγων σε ναούς της Μακεδονίας,* Θεσσαλοκίκη 1998.

Τσιτουρίδου Α., *Η Παναγία των Χαλκέων, Θεσσαλονίκη* 1975.

Φωτεινός Γ., *Τα Νεαμονήσια: δύο βιβλία, ων το μεν α΄ εκδοθέν τω 1804 υπό του ιεροδιδασκάλου Νικηφόρου, το δε β΄ συνταχθέν υπό του Καθηγουμένου Γρηγορίου Φωτεινού, συνεξεδόθη μετά του α΄ διορθωθέντος υπό του αυτού*. Εν Χίω 1865.

Χατζηδάκη-Μπαχαρά Θ., *Όσιος Λουκάς*, Αθήνα 1996.

Χατζηδάκης Μ., *Τοιχογραφίες Επισκοπής Ευρυτανίας, Βυζαντινές τοιχογραφίες και εικόνες, Εθνική Πινακοθήκη Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1976, (κατάλογος εκθέσεως)*, Αθήνα 1976.

Χατζούλη Γ., *Ο τοιχογραφικός διάκοσμος της λιτής του καθολικού της μονής Βαρλαάμ. Συμβολή στη μελέτη της μεταβυζαντινής ζωγραφικής του 16ου αιώνα*, (αδ. διδακτ. διατριβή), Θεσσαλονίκη 2002.

UNA VECCHIA IPOTESI DA RIVALUTARE CIRCA IL PASSAGGIO DELLA SINDONE DA GERUSALEMME A LIREY? LA PISTA DI SMIRNE

Roberto Romano

Ian Wilson e l'identificazione Sindone/Mandylion [342].

Già dalla fine degli anni Sessanta, Ian Wilson[343] si stava occupando dell'itinerario seguito dal Sacro Velo[344] da Gerusalemme a Lirey, dove la sua presenta è per la prima volta attestata in Europa.

M. Green[345] testimonia che, per la stesura del suo contributo, contattò Wilson "with whom I have been in close correspondance". Per via epistolare, Wilson aveva comunicato al collega di stare raccogliendo materiali in vista di una identificazione fra Sindone di Torino e *Mandylion* di Edessa[346] .

I risultati ufficiali della ricerca furono presentati alla comunità scientifica dei sindonologi in occasione del Convegno di Albuquerque "U.S. Conference of Research on the Shroud of Turin"(1977)[347]. Dopo ulteriori approfondimenti lo studioso diede alle stampe due fondamentali monografie[348], le quali furono accolte con favore da numerosi sindonologi 'addetti ai lavori' e da appassionati divulgatori[349].

Secondo la teoria di Wilson, il *Mandylion*, che aveva impresse le sembianze del volto di Cristo, fu portato da Gerusalemme ad Edessa. Per il re Abgar, reperto sacro agli Armeni, non era altro che la stessa Sindone, ripiegata più volte e posta in una sorta di contenitore che ne lasciava intravedere solo la parte in cui appariva il volto. Tutto ciò, sia per evitare che si vedesse il corpo nudo e martoriato, di fronte e di dietro, sia perché,

[342] Per le citazioni bibliografiche *in extenso* vedi Appendice.

[343] Laureato 'with honours' presso il Magdalen College-Oxford University, in storia moderna (1963), dopo aver pubblicato vari scritti sulla Sindone, si è trasferito nel Queensland (Australia) nel 1995, dove ha proseguito, non senza aggiornamenti all'estero, i suoi prolifici studi. Ha partecipato, con relazioni o comunicazioni, ai più importanti congressi internazionali sulla Sindone.

[344] Per quanto riguarda l'autenticità della Sindone, dal punto di vista dell'indagine scientifica, sembra che gli autenticisti siano in leggero vantaggio: P. BAIMA BOLLONE-P. BENEDETTO, *Alla ricerca*, pp. 105-129; K.E. STEVENSON-G.R. HABERMAS, *Verdetto*, pp. 113-137; E. MARINELLI, *La Sindone*, pp. 109-116; P. BAIMA BOLLONE, *Sindone*, pp. 119-234; O. PETROSILLO-E. MARINELLI, *La Sindone*, pp. 245-275; M. G. SILIATO, *Il mistero*, pp. 31-147; M GUSCIN, *Il mistero*, pp. 85-116; G. FANTI-S. GAETA, *Il mistero, passim*, e altri.

[345] M. GREEN, *Enshrouded in Silence*, pp. 333-334.

[346] Sulla storia di questa immagine 'achiropita' mi limito a citare: E. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, pp. 102-196 (trad. it.: *Immagini di Cristo*, Milano 2006, pp. 91-148); A(VERIL) CAMERON, *The Mandylion and the Byzantine Iconoclasm*, in *The Holy Face and the Paradox of Representation*, a cura di H.L. Kessler-G. Wolf, Bologna 1998, pp. 33-54; H.L. KESSLER, *Il mandylion*, in *Il volto di Cristo*, a cura di G. Morello-G. Wolf, Milano 2000, pp. 67-78.

[347] I. WILSON, *The Shroud's History.*

[348] IDEM, *The Shroud of Turin*; IDEM, *The Turin Shroud.*

[349] Mi limito ad addurre: P. BAIMA BOLLONE-P. BENEDETTO, *Alla ricerca*, pp. 90-91; K.E. STEVENSON-G.R. HABERMAS, *Verdetto*, pp. 27-34; D. C. SCAVONE, *The Shroud of Turin*, pp. 114-115; G. ZANINOTTO, *L'immagine*, pp. 57-62; E. MARINELLI, *La Sindone*, spec. p. 142; A. BENVENUTI, *Il mistero della Sindone*, pp. 37-39; P. BAIMA BOLLONE, *Sindone*, p. 208; O. PETROSILLO-E. MARINELLI, *La Sindone*, pp. 50-51; R. ROMANO, *In margine*, pp. 22-26; M. G. SILIATO, *Il mistero*, *passim*; E. MARINELLI, *La Sindone e l'iconografia*, pp. 16-18.

per gli Armeni monofisiti, la carnalità del Salvatore era solo umbratile ed apparente, prevalendo la natura divina.

Ingegnosamente, lo studioso 'copriva', così, il periodo di assenza di fonti certe fra la Resurrezione e la consegna ufficiale del *Mandylion* all'imperatore *pro tempore* Romano I Lacapeno (944).

Di quest'evento abbiamo la testimonianza autoptica di Gregorio il Referendario che scrisse un apposito sermone[350] . Dopo alcune segnalazioni di G. Zaninotto[351] il testo di questa fondamentale testimonianza non fu edito e tradotto che nel 1997 da parte di A.-M. Dubarle[352], quantunque il codice si trovasse proprio alla Biblioteca Vaticana (cod. *Vat. Gr.* 511, saec. X, ff. 143-150v).

Un passo dell'omelia[353] sembra veramente alludere, se avulso dal resto del testo, alle macchie di sangue della Sindone, anche perché si parla di "gocce del suo stesso costato (*pleurà)*".

La testimonianza del *Synaxarion* della Chiesa bizantina[354] invece parla di una sindone su cui si impresse l'immagine del Cristo vivente (= *Mandylion* di Edessa), di una sindone su cui si impresse l'immagine del Cristo morto (= la Sindone vera e propria), e di una tegola, su cui si impresse 'per contatto' l'immagine di Edessa, essendo la tegola venuta a contatto col *Mandylion*[355] .

Non mancarono le voci discordi, che facevano notare specialmente come un *fazzoletto* come il *Mandylion* non potesse essere scambiato per la Sindone, lunga oltre 4 mt.[356] .

La ricostruzione storica di Wilson traccia dunque il seguente percorso: Gerusalemme → Edessa → Costantinopoli. E il segmento Costantinopoli → Lirey?. Lo stesso Wilson 'provvide' a una nuova teoria.

Ian Wilson e la Sindone in possesso dei Templari.

Anni fa, in un libricino sui Templari, ebbi a scrivere[357]:

"I Templari sono stati cucinati in tutte le salse. Si è scritto di tutto. Goffredo di Buglione, il capo della I Crociata, discendente dei re merovingi, discendenti a loro volte dall'unione di Gesù con maria Maddalena. Hugues de Payns, il fondatore dei Templari, che si accoda ai Crociati e si stabilisce sul Tempio di Salomone col fine di scavare nei sotterranei e trovarvi documenti o suppellettili giudaiche o giudeo-cristiane. I Templari depositari della verità sulla natura unicamente umana di Cristo. I Templari custodi

[350] Mi permetto di rinviare a R. ROMANO, *Gregorio Referendario, Sermone intorno all'Immagine edessenica,* in stampa (premessa, traduzione e commento).
[351] G. ZANINOTTO, *Orazione*; IDEM, *L'immagine.*
[352] A.-M DUBARLE, *L'Homèlie.*
[353] § 27:<< Questo riflesso, tuttavia – e ciascuno sia ispirato dalla spiegazione – è stato impresso solo dal sudore del volto di colui che ha creato la vita, sudore che cadeva come gocce di sangue, e grazie al dito di Dio. Perciò, queste sono le bellezze che hanno dato colore alla vera Immagine di Cristo. Dopo che le gocce caddero, essa fu abbellita di gocce del suo stesso costato. Entrambe sono cose altamente istruttive – sangue e acqua là, qui sudore e immagine. O eguaglianza di eventi, dopo che entrambe traggono la loro origine dalla stessa persona>>.
[354] Nuova edizione a cura di M. GUSCIN, *The Image of Edessa*, Leiden 2009 (*The Medieval Mediterranean*, 82), pp. 89-91 e 112-113.
[355] Quando entrambi furono murati su una porta di Edessa per sottrarli ai Persiani durante l'assedio di Cosroe I nel 544.
[356] Vedi A(VERIL) CAMERON, *The Sceptic*; P.A. GRAMAGLIA, *Le ultime "scoperte"*; J.M. FIEY, *Image d'Edesse*; A. LOMBATTI, *Impossibile identificare*; E. POULLE, *Le Linceul.*
[357] R. ROMANO, *I Templari. Soldati di Cristo o soldati del demonio?*, Cosenza 2009 (*Graecia Maior*, 4), p. 7.

della Sindone, oppure che l'uomo della Sindone non è Gesù, ma l'ultimo Gran Maestro, Jacques de Molay, torturato dagli aguzzini del re di Francia. I Templari scopritori dell'Arca dell'Alleanza. I Templari detentori del Santo Graal (…). I Templari precursori della Massoneria. I Templari dediti a riti magici, iniziati a misteri esoterici, dediti a orge contro natura. E così via".

Dopo cinque anni il mio giudizio sul librume pseudo-templare che abbonda in librerie anche qualificate, e sulle bancarelle, non è mutato, anche constatata la continua proliferazione di 'sette' neotemplari.

Comunque, Wilson individuò nei Templari i possessori del prezioso reperto, basandosi sul dato di fatto che un Geoffroy de Charney, Precettore del Tempio in Normandia, era omonimo del Geoffrey de Charny (o de Charney), il nobile francese che promosse le ostensioni della Sindone in pubblico a Lirey dal 1450 circa. Il Templare de Charney era stato arso sul rogo a Parigi, assieme a altri quattro grandi Dignitari dell'Ordine, nel 1314[358] . Secondo Wilson, il fatto che il primo possessore della Sindone e il Templare condannato al rogo con de Molay fossero omonimi dimostra che appartenevano alla medesima famiglia e che nel Tempio di Parigi la reliquia era stata nascosta, fra gli altri cimeli dei Templari. Prima degli arresti del 1307, arbitrariamente decisi da Filippo il Bello, la Sindone sarebbe stata messa al sicuro presso la famiglia de Charney, per poi riapparire, una volta calmate le acque, dopo l'accanimento contro i Templari, a Lirey, non senza l'ostilità della Chiesa locale, che la considerava un falso.

Che i Templari conoscessero la Sindone sarebbe provato dal fatto che nella residenza templare di Templecombe nella contea di Somerset (Gran Bretagna), durante la riparazione di un muro, fu scoperto nel 1940 un pannello ligneo raffigurante un'immagine del Cristo simile a quella della Sindone.

La ricostruzione di Wilson trovò una forte opposizione in Malcom Barber, il più grande storico dei Templari[359]. In particolare, non convince la data del 1307. I Templari furono presi completamente alla sprovvista, in quanto l'operazione di arresto era stata programmata in estrema segretezza. Quando i soldati francesi irruppero nel Tempio, non opposero resistenza, perché non sapevano nulla delle trame del re di Francia Filippo il Bello. Quindi, non avrebbero mai pensato di mettere al sicuro la Sindone, e gli altri tesori, preventivamente.

E poi, si sa che nel Medioevo le reliquie venivano sempre esposte e sbandierate ai quattro venti dai loro possessori, laici o ecclesiastici che fossero. Perché la Sindone fu tenuta accuratamente nascosta dai Templari e nessuna fonte ci parla del possesso della Sindone da parte loro, data l'eccezionalità del reperto?

Barbara Frale e le teorie di Wilson.

[358] Jacques de Molay, Gran Maestro, Raynbaud de Caron, Precettore d'Oltremare, Geoffrey de Gonneville, Precettore d'Aquitania, Hugues de Pérraud, Precettore di Francia.
[359] M. BARBER, *The Templars*, pp. 206-225.

La fama di Barbara Frale[360] inizia nel 2001 col casuale reperimento di una pergamena (custodita nell'Archivio Segreto Vaticano) dell'agosto 1308, la quale testimonia l'assoluzione e la riammissione ai Sacramenti 'volute' da papa Clemente V per i dignitari dell'Ordine del Tempio imprigionati nel castello di Chinon.

Si tratta di un unico foglio, di grandi dimensioni, che contiene la relazione sull'inchiesta che il papa – convinto dell'innocenza dell'Ordine, ma debole, malato, e succube del re di Francia – fece condurre a tre legati apostolici: Bérenger Frédol, cardinale prete, Etienne de Suisy, cardinale prete, Landolfo Brancacci, cardinale diacono. Interrogati, i cinque capi dell'Ordine di cui al § prec.

I tre legati, considerati il pentimento di Jacques de Molay e degli altri Dignitari del Tempio, e la loro richiesta di perdono, dopo formale riconoscimento dei peccati loro imputati, in quanto tali, reintegrarono il vertice dell'Ordine nella comunità della Chiesa.

Nel 2007 venne data, dal Vaticano, ufficialmente la notizia della pubblicazione della pergamena. Cosa che avvenne il 25 ottobre: il voluminoso tomo del *Processus contra Templarios* , editato in sole 799 copie, fu presentato dal Prefetto mons. Pagano. Oltre agli Atti processuali, ampio rilievo venne dato alla "pergamena di Chinon" e alla sua scopritrice, la Frale, che era riuscita a reperirla malgrado fosse stata catalogata erroneamente[361].

L'evento fu interpretato da taluni come un'apertura del Vaticano all'Ordine del Tempio, allora (e ancor più tuttora), frazionato, però, in decine di Ordini, Priorati, Precettorie, Commende, autonomi, in lotta fra loro.

Dopo l'innegabile successo scientifico, la Frale volle ampliare la propria ricerca investigando sul rapporto Sindone/Templari, ed aggiungendo così altri due corposi volumi alla già imponente bibliografia sull'argomento. Sul versante divulgativo, i "nani che camminano sulle spalle dei giganti" si moltiplicarono, malamente, spesso, scopiazzando Wilson e poi la stessa Frale.

Seguendo le orme di Wilson, la Frale fece sua l'ipotesi che la Sindone fosse stata portata in Europa e conservata in segreto dall'Ordine del Tempio, che, dopo la fine delle grandi Crociate (1292), aveva accumulato ingenti quantità di tesori e reliquie[362] . Nello stesso anno venne pubblicata la sostanziosa monografia [363] in cui l'A. sviluppava peraltro una teoria già elaborata dal fisico nucleare André Marion e dall'ing. ottico Anne-Marie Courage, Università di Orsay[364].

Secondo i due ricercatori francesi, scannerizzando la Sindone e ingrandendo, sono visibili alcune parole scritte in greco. La Frale, con un ingegnoso lavorìo interpretativo, non senza difficoltà leggeva:

[360] Storica e diplomatista, è Officiale dell'Archivio Segreto Vaticano. Si è occupata prevalentemente di Templari e Crociate.
[361] B. FRALE, *I Templari*, pp. 167-169.
[362] Vedi EADEM, *I Templari e la Sindone.*
[363] EADEM, *La Sindone*; vedi anche il successivo contributo, EADEM, *Remains.*
[364] Vedi A. MARION, *Discovery*; A. MARION - A.-M. COURAGE, *Nouvelles decouvertes.*

"Yeshua Nazareni. Trovato <[365] che sobillava il popolo>. Messo a morte nell'anno 16 di Tiberio. Sia deposto [oppure: veniva rimosso] all'ora nona. < Sia reso in > *Adar<sheni>*[366] . Chi esegue gli obblighi è < … >.".

Secondo alcuni, le scritte sulla Sindone non esistono affatto: presupponendo la buona fede degli studiosi francesi, è tutta colpa della scannerizzazione e dell'ingrandimento che hanno dato l'impressione ai ricercatori di intravedere, sul tessuto 'a spina di pesce' della Sindone, lettere che non esistono. La 'connessione' delle parole fra loro, poi (ammesso che si leggano veramente) è del tutto arbitraria e si presta anche ad altre interpretazioni.

Andrea Nicolotti e la destrutturazione delle teorie di Wilson e della Frale.

Dopo aver anticipato i risultati delle sue ricerche con un intervento pubblicato sul numero doppio della rivista Micromega, 4/2010[367], Andrea Nicolotti[368] 'irruppe' nel mondo degli studi sindonici con due monografie[369]in cui si sosteneva, in conclusione, che, prima del XIV secolo, non esistono testimonianze certe della Sindone di Lirey.

Esaminate accuratamente le fonti bizantine e occidentali, per quanto riguarda la Sindone, e le fonti greche ed armene per il Mandilio, non senza l'ispezione, ove necessario, di quelle siriache ed arabe, Nicolotti dimostrò, senza ombra di dubbio, che i due reperti hanno avuto storie diverse e diverso destino[370], e che la storia del Mandilio è del tutto leggendaria e priva di certezza storica.

Quanto ai Templari come possessori della Sindone, non v'è alcuna probabilità che ciò sia avvenuto. Dagli autori bizantini si ricavano solo notizie vaghe e fuorvianti: del resto, gli elenchi di reliquie possedute dalle chiese di Costantinopoli, forniti dalle fonti bizantine, sono risibili per la loro ingenuità[371]. Insomma, anni ed anni di studi sulla Sindone – da Wilson a Zaninotto, dalla Marinelli alla Frale – inficiati da forzature (di parte) nella lettura delle fonti e da equivoci vari, passati da autore in autore, completamente da mandare al macero, perché le pubblicazioni prodotte sono carenti di acume critico e animate dal preconcetto dell'autenticità del reperto.

Per la parentela del Templare Geoffrey de Charney con il cavaliere crociato Geoffrey de Charny niente da fare; si tratta solo di una mera coincidenza. Nicolotti, ricostruito l'albero genealogico del crociato, dimostrò che nessun omonimo vi compare nelle generazioni precedenti.

[365] < … > = integrazioni della Frale.
[366] Mese ebraico; i parenti, secondo la Frale, avrebbero potuto recuperare la salma in questo mese.
[367] *La leggenda delle scritte sulla Sindone*, in *L'inganno della Sindone* (=Micromega, 4/2010), pp. 67-79. Il numero, con premessa di P. FLORES D'ARCAIS, era stato realizzato come 'contraltare' all'ostensione della Sindone del 2010, avvalendosi della collaborazione di noti sindonologi anti-autenticisti.
[368] Laureato presso l'Università di Torino, già assegnista di Storia presso la stessa Università, si è occupato a fondo del problema dell'autenticità della Sindone e della sue vicende.
[369] A. NICOLOTTI, *Il Templari*; IDEM, *Dal Mandylion*; vedi anche IDEM, *Forme e vicende.*
[370] Il Mandilio, custodito a Parigi nella Sainte-Chapelle assieme ad altre reliquie raccolte in Oriente dal re Luigi IX detto il Santo, andò perduto per l'irruzione e il saccheggio operati dai rivoluzionari francesi.
[371] Vedi *infra*, § **Prospettive per una nuova ricerca.**

Anzi: "de Charny" o "de Charney" non è un cognome, ma un predicato: Charny/Charney è peraltro attestato più volte come toponimo francese.

Ai due volumi di Nicolotti rispose Emanuela Marinelli[372] facendo notare le numerose incongruenze e gli errori dello studioso negazionista. Ma, nel suo complesso, la ricostruzione storica di Nicolotti 'regge' in quanto risale direttamente alle fonti, e non è di seconda mano, come è accaduto a sindonologi autenticisti e non, sia a livello scientifico, sia, specialmente, divulgativo.

Non esiste dunque una nuova pista, che consenta di collegare Gerusalemme a Lirey? La Sindone, così come è presentata dai Sinottici, al suo primo possessore trecentesco?

Un dimenticato saggio di storia religiosa sulla Sindone.

Fra gli anni Settanta e Ottanta il gesuita P. Paul de Gail[373] pubblicò diversi saggi sulla Sindone, fondando anche una rivista scientifica (Bulletin de les Amis), organo ufficiale dell'Associazione "Messagers de Turin. Les amis de la Sainte Face", che uscì fra il 1977 e il 1983.

Paul de Gail, coniugando felicemente una logica che potrebbe essere definita 'cartesiana', con la convinzione che il reperto torinese fosse l'autentica testimonianza della Passione, diede vita a ricerche che, nel *mare magnum* della bibliografia sulla Sindone, sono passate quasi inosservate.

In uno di questi contributi[374]il dotto studioso accenna, *en passant*, ad un particolare della vita del primo possessore della Sindone, il già più volte citato Geoffrey de Charny. Questo nobile francese partecipò, fra l'altro, alla campagna (ma fu una vera e propria Crociata) di Smirne.

Nato verso il 1305, si distinse nel mestiere delle armi e, a partire dal 1337, partecipò a diverse battaglie contro gli Inglesì. Nel 1342, catturato in combattimento, riuscì a fuggire; rientrato nei ranghi, fu incaricato di comandare la retroguardia del duca di Normandia, il futuro re Giovanni II, il Buono.

Intanto, nel vicino Oriente, approfittando dell'indebolimento del potere centrale a causa dell'invasione dei Mongoli (1243), nella seconda metà del XIII secolo, i *bey* turchi di Anatolia si erano resi semi-indipendenti, costituendo, alle spese del Sultanato di Rum, vari micro-reami, peraltro in conflitto fra loro. L'impero bizantino, in quel momento, non era in condizioni di approfittare del disfacimento del Sultanato a causa della lotta fra Nicea e l'impero latino d'Oriente, prima, e poi a causa dei conflitti balcanici.

Lungo le coste anatomiche s'erano consolidati quattro staterelli turchi (sotto i *bey* dei Karesioğullari, dei Sarahanidi, degli Aydinidi, dei Mentesheidi e di Tekke), i quali, pur ostili l'uno all'altro, promuovevano la pirateria sulle coste cristiane delle isole egee appartenenti alle repubbliche di Venezia e di Genova. La conquista di Smirne si data al 1320, ad opera di Mehmed *bey*, sovrano degli Aydinidi. Il figlio di Mehmed, Umur (Omar)

[372] E. MARINELLI, *Un colpo di spugna*; EADEM, *Un piccolo panno.*

[373] Fu ordinato prete nel 1939, dopo un noviziato iniziato nel 1925. Dedicò la sua vita allo studio della Sindone, come testimonianza autentica della Passione.

[374] P. DE GAIL, *Histoire*, pp. 131-141.

bey, appoggiò Giovanni Cantacuzeno contro Giovanni V Paleologo (fra il 1341 e il 1347).

In questo quadro, il papa Clemente VI (1291-1352)[375], concepì l'idea di una Crociata per la riconquista di Smirne[376], onde evitare le incursioni saracene e scompaginare ulteriormente la situazione di caos e divisione fra i Turchi.

Aderirono alla Crociata, sotto il comando di Ugo IV di Cipro, re titolare di Gerusalemme, oltre Veneziani e Genovesi, anche i cavalieri Ospitalieri di Rodi e nobili del Delfinato.

In una prima fase (1344) le venti navi crociate (delle quali solo quattro fornite dal papa), sconfissero la flottiglia del *bey* e fecero sbarcare i soldati, che occuparono il porto, ma non la cittadella. Poi i Crociati si reimbarcarono, lasciando la parte occupata in custodia agli Ospitalieri, che l'abbandonarono poco dopo.

Il papa tentò allora di rilanciare l'offensiva (1345) e affidò il comando a Umberto II di Vienne e de-la-Tour-du-Pin, Delfino di Francia. Il doge Andrea Dandolo non poté aiutare molto i Crociati per la crisi di Zara[377]. Pur tuttavia, la flotta si mosse nella primavera del 1345 e a Mitilene sconfisse i Turchi (febbraio 1346), riconquistando le posizioni perdute. Umur *bey,* che assediava Smirne, fu sconfitto nel giugno dello stesso anno. Si ripeté allora la stessa situazione del 1344: il porto era in mano degli Occidentali e la cittadella in mani turche. I Crociati provvedevano a fortificare il porto, quando giunse la notizia della morte del Gran Maestro degli Ospitalieri Villeneuve; allora, per il suo successore, Dieudonné de Gozon, vi furono 'grattacapi' per la contesa fra Armeni e Mamelucchi, nella quale l'Ordine si era invischiato. Umberto II, poi, tornò in patria (settembre 1347), lasciando di nuovo la 'rogna' nelle mani degli Ospitalieri che, tuttavia, riuscirono a tenere le posizioni fino al 1402, quando il presidio fu spazzato via da Tamerlano.

Orbene, nel giugno del 1346 Geoffrey de Charny combatté a Smirne, ma, a quanto pare, vi restò molto poco perché nell'agosto dello stesso anno rientrò in patria per essere ordinato Cavaliere durante l'assedio di Aiguillon. Dopo essere stato leale e valente combattente sotto Giovanni il Buono, morì, difendendo il re nella sua qualità di *porte-oriflamme* (alfiere reale), nella battaglia di Poitiers, il 19 settembre 1356.

Mentre il mondo della sindonologia era tutto preso dal 'conflitto' fra autenticisti filo-wilsoniani e negazionisti, solo un cenno, per quanto ho potuto accertare consultando la bibliografia citata in Appendice (senz'altro carente, dato l'enorme numero delle pubblicazioni) è stato dedicato all'ipotesi di de Gail.

D.C. Scavone[378] in sede di conclusione alla sua rassegna commentata di documenti riguardanti la Sindone, citò, dopo la nota teoria, allora imperante, di Wilson, l'ipotesi di de Gail, notando però che "however, de Gail was unable to produce a single document supportino his otherwise

[375] Pierre Roger, quarto Pontefice del periodo della 'cattività avignonese'. Per la sua bolla *Insurgentibus contra fidem* vedi J. GAY, *Le Pape Clément VI et les affaire d'Orient (1342-1352)*, Paris 2004.
[376] Mi limito a rinviare a A.S. ATIYA, *The Crusade in the Later Middle Ages*, London 1938, pp. 290-318.
[377] La città era minacciata dai Genovesi.
[378] D.C. SCAVONE, *The Shroud of Turin*, pp. 124 e 128, note 42 e 48.

plausible supposition. Nor the records of Smyrna or Cyprus, his choises, claims the Shroud was ever in those places[379]".

Il Convegno negazionista del CICAP del 2000.

Presso il Politecnico di Torino fu tenuto, il 24 ottobre 2000, il Convegno "Le origini della Sindone" (con interventi di Carlo Papini, Antonio Lombatti, Luigi Gonella, Luigi Garlaschelli), organizzato dal CICAP (Comitato Italiano per il Controllo delle Affermazioni sulle Pseudoscienze)[380].

In tale consesso, C. Papini, direttore editoriale della Editrice Claudiana delle Chiese Evangeliche, nella sua relazione, negò che la Sindone possa risalire al primo secolo cristiano. In quel tempo, i fedeli non avevano interesse per le reliquie. La Sindone ha origini medio-orientali e fu acquisita da Geoffrey de Charny nel 1346 a Smirne. La presenza di pollini provenienti dall'oriente sul tessuto si spiegherebbe facilmente con la contraffazione, dato che esistevano colà vere e proprie officine per la confezione di reliquie 'taroccate', da rifilare agli occidentali sprovveduti.

Anche Antonio Lombatti, direttore della rivista scientifica laica Approfondimento Sindone, nella sua relazione parlò di manufatto artificiale, in pieno accordo con la datazione a mezzo del controllo del C 14, effettuata nel 1988, che datava il reperto al XIII-XIV secolo. Lombatti proseguì indicando, anche lui, Geoffrey de Charny – secondo un manoscritto da lui rinvenuto negli archivi dell'Aube, a Troyes – come colui che prese con sé la Sindone a Smirne nel 1346. Sindone, evidentemente, falsa.

La mancanza di una bibliografia non consente di accertare donde i due relatori abbiano ricavato le informazioni per i loro interventi.

Ian Wilson e l'ipotesi di Smirne.

Dopo aver dato alle stampe nel 2010 un ponderoso volume riassuntivo delle ricerche sulla Sindone[381] ed aver fatto il punto circa i rapporti fra le sue indagini e quelle della Frale[382], Ian Wilson affrontò *ex professo* il problema della presenza a Smirne di Geoffrey de Charny fra il 1344 e il 1346[383].

Senza citare de Gail, lo studioso ripercorse la carriera del nobile francese in relazione specialmente alla sua militanza con Edward de Beaujeu, altro nobile suo quasi coetaneo, e alle imprese militari che li coinvolsero, durante la guerra dei Cent'anni, e la Crociata di Smirne.

Avvalendosi degli studi su Geoffrey di Philippe Contamine[384] e di Daniel Raffard de Brienne[385], il sindonologo accennò anche alla attività di

[379] *Ivi*, p. 124.
[380] Per quante ricerche fatte via internet, sembra che gli Atti di questo Convegno non siano stati pubblicati. Ho potuto reperire una cronaca nel sito: www.cicap.org/piemonte/cicap.php?content=sindone...convegni (ultima consultazione 24. V. 2014).
[381] I. WILSON, *The Shroud. The 2000-Year-Old Mystery.*
[382] IDEM, *The Shroud, the Knights Templar.*
[383] IDEM, *Geoffrey de Charny.*
[384] Professore all'Università Paris IV: Paris-Sorbonne: PH. CONTAMINE, *Geoffroy de Charny (début du XIVe siècle-1356)*, in *Histoire et société.* Melanges offerts à Georges Duby, Aix-en-Provence, 1992.

scrittore del cavaliere[386] e alle testimonianze su di lui, ed i suoi compagni d'arme, forniteci dai contemporanei Jean Froissart[387] e Philippe de Mézières[388].

La prima testimonianza citata da Wilson è proprio quella di Philippe de Mézières:

"Il Delfino di Brienne[389] fu poi a Smirne e affatto da lì a poco vi fu un'altra carica di cavalleria e l'invasione dei Turchi. Il giovane e povero *Ardent Desir*[390] divenne cavaliere colà, anche se non ne era degno. Era l'anno dopo che il coraggioso barone di Beaujeu, che fu maresciallo di Francia, Geoffroy de Charny, Boucicaut, che fu maresciallo di Francia, Xaintre ed altri valorosi cavalieri, erano stati a Smirne, che fu allora l'anno di Nostro Signore 1346 oppure press'a poco".

L'altra testimonianza, di Froissart, si riferisce alla delegazione che fu inviata da Filippo VI re di Francia al re d'Inghilterra Eduardo III (1347) per avviare negoziati. Ancora una volta vengono citati assieme de Charny e de Beaujeu.

"Dopo messa, il mattino successivo il re Filippo inviò quattro delegati, su parere del suo consiglio, al re d'Inghilterra[391]. I delegati erano: Geoffrey de Charny, Eustache de Ribemont, Guy de Nesle e il signore di Beaujeu. Con il permesso del conte di Derby, essi passarono il ponte a Nieuley, e, appena arrivarono, guardarono attentamente, da vicino, le sue opere fortificate di difesa e si fecero un'alta opinione del conte e dei suoi uomini che erano di guardia. Essi cavalcarono oltre, senza subire alcun danno, secondo gli ordini del re Eduardo, finché giunsero dove il re[392] era in attesa, circondato da un gran numero dei suoi cavalieri".

Le due testimonianze complementari confermano l'identità di Geoffrey ed escludono eventuali omonimi.

Dopo cinque pagine di rievocazioni, Wilson concluse, proprio come Scavone:

"What fresh significance, therefore might all this new historical understanding have for our otherwise continuing total ignorance of how, when and from whom, Geoffrey de Charny obtained the cloth, that we today know as the Turin Shroud?".

[385] Membro del CIELT (Centre International d'études sur le Linceul de Turin): D.RAFFARD DE BRIENNE, *Document, Voyage de Geoffroy de Charny en Orient*, Revue Internationale du Linceul de Turin, 14/1999, pp. 23-25.
[386] Vedi *infra*, Appendice.
[387] *Les Chroniques*, testo fondamentale per la conoscenza della Guerra dei Cent'anni: si cita dalla traduzione antologica di G. BRERETON, *Froissart, Chronicles,* selected, translated and edited, 1968 (*Penguin Books*): trad. it. dello scrivente.
[388] Partecipò alla Crociata di Smirne dopo essere stato al servizio di Andrea, figlio di Carlo I d'Ungheria, marito della regina Giovanna I di Napoli. Fu autore di una cronaca di cui D. Raffard de Brienne riporta il passo di cui *infra* (tratto dal manoscritto della "Bibliothèque de l'Arsenal", Parisinus 2251 [153 B.F.]), tradotto in it. dallo scrivente.
[389] Umberto II.
[390] Così di autodenomina l'A. stesso, riferendo in terza persona.
[391] Che controllava allora con le sue truppe il porto di Calais.
[392] *Scil.* Eduardo stesso.

Quando il lettore attendeva 'lumi' da uno dei maestri della sindonologia, siamo invece punto e d'accapo!.

Prospettive per una nuova ricerca.

Se è certo che Geoffrey de Charny fu a Smirne per la Crociata di liberazione, ammettendo, per il momento, che la Sindone sia stata allora a Smirne, chi potrebbe avervela portata?

Prima ipotesi. S. Giovanni Apostolo o S. Policarpo di Smirne.

Sappiamo bene che il *Vangelo secondo Giovanni*, quarto del canone, è tradizionalmente attribuito, malgrado la sua tarda stesura, a S. Giovanni Apostolo, del quale l'ultima menzione troviamo negli *Atti degli Apostoli* (2, 7-18):

"Ma, al contrario, vedendo che essa era stata affidata a me[393] l'evangelizzazione degli incirconcisi – poiché colui[394] che assistette Pietro nell'apostolato tra i circoncisi, assistette me nell'apostolato tra i gentili – ed avendo riconosciuto la grazia a me concessa, Giacomo, Cefa e *Giovanni*, che erano reputati come le colonne, porsero a me e a Barnaba le destre in segno di unione, affinché noi andassimo fra i gentili, essi invece fra i circoncisi. Ci pregarono soltanto di ricordarci dei poveri, cosa che mi son dato pensiero di fare".

Gli *Atti degli Apostoli* sono datati al 40/50. Circa 40/50 anni dopo venne fuori, dall'ambiente cristiano di Efeso, il quarto Vangelo, com'è era conosciuto dal punto di vista del testo.

Negli anni successivi, che non sono stati narrati dagli *Atti degli Apostoli*, si localizza per tradizione l'apostolato di S. Giovanni in Asia Minore. Ce lo testimonia Ireneo di Lione (*Adv. Haer.*, III 1,1):

"Giovanni, il discepolo del Signore, quello che riposò pure sul petto di lui, anch'egli rese pubblico un Vangelo, mentre soggiornava in Efeso di Asia"[395].

Non si sa bene se il primo evangelizzatore di Smirne sia stato S. Paolo[396] oppure S. Giovanni. Gli apocrifi *Atti di Giovanni*[397] , databili alla seconda metà del II secolo, asseriscono che l'Apostolo rinunciò a recarsi a Smirne; sappiamo però che discepoli di Giovanni furono Papia di Ierapoli e Policarpo di Smirne.

[393] S. Paolo.
[394] S. Barnaba.
[395] Riecheggia il paso di Ireneo di Lione EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. Eccl.* , V 24, 2-3, e vedi anche III 31,3: << Giovanni, che si era chinato sul petto del Signore, che fu sacerdote e portò il *pètalon,* che fu testimone e maestro, è morto a Efeso>>. Ma anche altrove Eusebio colloca in Asia la predicazione di S. Giovanni: *Hist. Eccl.*, III 39, 1-17.
[396] La *Lettera alla Chiesa di Smirne* compresa nell'*Apocalisse* attribuita a S. Giovanni, dà un'idea dell'importanza di Smirne, *temporibus illis* la quarta città dell 'Impero, dopo Roma, Alessandria e Antiochia.
[397] Rinvio a B. ALTANER, *Patrologia*, trad. it. 1952, § 55, p. 45.

Quanto al quarto Vangelo, la moderna critica neotestamentaria, partendo proprio da Joh., 21, 24[398], esclude che l'attuale *Vangelo secondo Giovanni* sia opera dell'Apostolo.

Ci si interroga su quali rapporti intercorressero fra i Sinottici e Giovanni. I Sinottici dipendono da Giovanni? Giovanni dipende dai Sinottici? Giovanni deriva da una tradizione indipendente, che sta anche alla base dei Sinottici? L'orientamento attuale della critica è, appunto, che Giovanni derivi da una tradizione indipendente, ma risalente alla più antica predicazione evangelica.

Lungo tempo è trascorso prima di giungere alla versione d'uso corrente nelle Chiese cristiane. Raymond E. Brown[399] , lo specialista del *Vangelo secondo Giovanni*, fissò in cinque stadi l'elaborazione dello scritto.

Primo stadio: predicazione in base alla memorizzazione delle tradizioni evangeliche.

Secondo stadio: stesura delle raccolte letterarie.

Terzo stadio: una prima edizione, previo coordinamento dei materiali raccolti.

Quarto stadio: una seconda edizione, con aggiornamenti dovuti alle contingenze oggettive dei contrasti entro la comunità.

Quinto stadio: una terza edizione, forse prima, o dopo, la morte dell' Apostolo, curata da un redattore o diascevaste diverso dall'Autore.

Quindi, vista la genesi del quarto Vangelo, come giudicare il noto passo (Joh., 20, 4-8), in cui, in relazione alla morte di Gesù, non viene citata la Sindone?[400] Si parla di bende (*othònia*) che avvolgevano il corpo di Gesù, e di un sudario (*sudàrion*) che era stato posto sul suo capo.

Avvolgere il cadavere con bende[401] è più consono all'uso ebraico, ma potrebbe non esservi contraddizione fra i Vangeli, secondo quanto ha asserito Mark Guscin[402]: al Cristo schiodato fu applicato sul volto un panno[403] per fermare l'emorragia dal naso; poi fu avvolto nella Sindone, che 'fissò', mediante imprecisabile ed arcano processo chimico-fisico, l'immagine del corpo, ancora sanguinante; poi il corpo fu avvolto da bende e gli fu posto il sudario sul capo, dopo essere stato lavato ed unto, e fu posto nel sepolcro.

Ritornando al *Vangelo secondo Giovanni*, per la moderna critica neotestamentaria l'ultima edizione può essere datata al 90-100. L'ultimo capitolo, l'epilogo, è stato certamente aggiunto da un redattore, pur sempre erede del messaggio dell'Apostolo.

Per quanto riguarda l'apostolato di S. Giovanni ad Efeso, fra i suoi discepoli vi fu S. Policarpo di Smirne (69-155)[404] che fu dall'Apostolo consacrato vescovo di Smirne. Fu autore di una *Lettera ai Filippesi*, sulla fede dei cristiani delle origini, ed altre opere, che non ci sono pervenute.

[398] "Questo è il discepolo che rende testimonianza su questi fatti e li ha scritti, e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera".
[399] R. E. BROWN, *The Gospel According to John*, I-XII, New York 1966-1970 (*Anchor Bible Series*, 29).
[400] Di cui notoriamente i Sinottici: Matth., 27, 59-60; Marc., 15, 46; Luc., 23, 53.
[401] Si consideri anche l'episodio della resurrezione di Lazzaro: Joh., 11, 44: "Egli uscì subito, legato mani e piedi con fasce e col viso coperto da un sudario"
[402] M. GUSCIN, *Il mistero del Sudario*, pp. 62-64.
[403] Secondo alcuni, l'attuale "Sudario di Oviedo"; vedi *ibidem*.
[404] Il suo discepolo IRENEO DI LIONE, lo menziona in *Adv. Haer.*, III 3-4; altre fonti sono S. GIROLAMO, *De vir. illustr.,* 18; EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. Eccl.,* IV 15, 1-43.

Certo è che nella lettera non parla di una Sindone né le testimonianze su di lui ne danno notizia. Ma Eusebio stesso (IV 15,43 citato) ci informa che il suo sangue, dopo il martirio, fu raccolto dai fedeli, che ne inzupparono i loro panni. Uno dei primi esempi di culto di reliquia di un martire.

Seconda ipotesi. I Bizantini, trovata la Sindone a Gerusalemme o altrove, l'hanno portata a Smirne.

Ancora meno probabile della prima. Tutto quel che i Bizantini trovavano, trattandosi di reliquie famose, veniva portato sempre a Costantinopoli. È questo il caso dell'immagine Camuliana di Cappadocia, di cui riferisce Giorgio di Pisidia (VII secolo)[405] e della più celebre e citata immagine achiropìta, il Mandilio.

Le Chiese di Costantinopoli era piene di reliquie "taroccate": in attesa di uno studio esaustivo[406], cito qui, a mo' di esempio, alcune testimonianze su risibili reliquie.

COSTANTINO VII PORFIROGENITO, *Demegoria* (958); ed. di R. VÀRI, *Zum historischen Exzerptenwerke des Konstantinos Porphyrogennetos*, Byzantinische Zeitschrift, 17/1908, pp. 75-85.

<<Ecco, dai simboli puri e venerabilissimi della Passione di Cristo, vero Dio nostro, dai pregevoli legni e dalla intatta lancia, dall'iscrizione pregevole[407] e dal calamo che compie miracoli, dal sangue che dà la vita, sgorgato dall'onorabile costato, dal chitone augustissimo, dalle sacre bende e dalla sindone che ha portato Dio, avvolto in essa, da altri simboli della sua pura Passione, avendo cosparso d'unguento, mandammo a voi una suppellettile consacrata perché foste purificati, in onor vostro, e, per mezzo di questa, foste unti, e indossaste una forza divina, che viene dal cielo, a guisa di veste>>[408].

CRISTOFORO DI MITILENE, *Satira del monaco Andrea* (XI sec.); ed. e trad. di R. ROMANO, *La satira bizantina dei secoli XI-XV*, Torino 1999 (*Classici greci. Autori della Tarda Antichità e dell'età bizantina*), p. 182 (vv. 6-20).

<<Tu peraltro possiedi molte teche di reliquie sante, che apri e mostri ai tuoi amici: hai dieci mani del martire S. Procopio, quindici mascelle di S. Teodoro, fin otto piedi di S. Nestore, e insieme quattro teste di S. Giorgio, cinque mammelle della martire S. Barbara, e ancora dodici ossa delle braccia del glorioso martire S. Demetrio, e poi venti gambe, tutte intiere, di S. Panteleimone. Quale abbondanza! Tu affermi di procurarti con fede tutte queste cose, senza mai esitare, senza aver mai dubbi nel venerare di cuore le teche, e prostrarti loro avanti come se veramente vi fossero i martiri di Cristo>>.

[405] Mi permetto di rinviare a: R. ROMANO, *Il misterioso 'velo' conservato nel paesino abruzzese di Manoppello: una seconda Sindone?*, in IDEM, *Conferenze*, Napoli 2012, pp. 13-19.

[406] Sto raccogliendo materiali in vista di un contributo dal titolo: *Testimonianze inutili o fuorvianti per una storia dell'itinerario della Sindone da Gerusalemme a Lirey.*

[407] Il *titulos crucis.*

[408] C.M. MAZZUCCHI, *La testimonianza*, attribuì molta importanza a questo brano, anche se riconobbe che <<non si parla, dunque, di una sindone figurata>> (*ibidem).*

L'Autore, nella sua satira implacabile contro l'ingenuità del monaco Andrea, certamente esagera, ma una verità dovette essere alla base dell'invettiva: la 'proliferazione' di false reliquie, che le chiese di Costantinopoli avidamente si procuravano, in concorrenza fra loro, per fare colpo sugli ingenui fedeli.

MARTINO DI PAIRIS[409], *Historia captae a Latinis Constantinopoleos* (1208/1210); ed. di P. RIANT, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, I, Genève 1877 = *Patrologia Latina*, CCXII, coll. 253-254.

"Prima cosa, la principale, e degnissima di ogni venerazione, è quanto è stato conservato del sangue del Signor nostro Gesù Cristo, che fu versato per la redenzione di tutto il genere umano. Secondo è il legno della Croce del Signore, sulla quale il Figlio è stato immolato al Padre, quale nuovo Adamo, ed ha pagato il debito dell'antico Adamo. Terzo, è una non insufficiente parte di ossa di S. Giovanni il Precursore del Signore. Quarto è il braccio di S. Giacomo Apostolo, la cui memoria è considerata venerabile per la Chiesa universale. Vi sono inoltre le reliquie di altri Santi, che qui di séguito vengono nominati: S. Cristoforo martire, S. Giorgio martire, S. Teodoro martire, S. Cosma martire (un piede), S. Cipriano martire (un pezzo del cranio), S. Pantaleone martire, S. Lorenzo (un dente), S. Demetrio martire, S. Stefano protomartire, S. Vincenzo, S. Adiutorio, S. Maurizio e compagni di lui, S. Crisanzo e S. Daria martiri. SS. Gervasio e Protasio martire, S. Primo martire, SS. Sergio e Bacco martiri, S. Proto martire, SS. Giovanni e Paolo martiri.

Frammenti e reliquie: del luogo della Natività, del Calvario, del S. Sepolcro, della pietra tombale che rotolò, del luogo dell'Ascensione, della pietra dove stette S. Giovanni quando battezzò il Signore, del luogo dove Cristo resuscitò Lazzaro, della pietra sulla quale stette Cristo presentato nel tempio, della pietra sulla quale Giacobbe dormì, della pietra dove Cristo digiunò, della pietra dove Cristo pregò, della tavola sulla quale Cristo cenò, del luogo dove Cristo fu catturato, del luogo dove la Madre del Signore si rifugiò, del sepolcro di lui, del sepolcro di S. Pietro Apostolo, le reliquie dei SS. Apostoli Andrea e Filippo, del luogo dove il Signore diede la Legge a Mosé, dei Santi tre patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe. E poi di S. Nicola vescovo, di S. Adeleo vescovo, di S. Agnicio vescovo, di S. Giovanni Crisostomo, di S. Giovanni Elemosiniere, quanto è stato conservato del latte della Madre del Signore. E poi reliquie delle vergini S. Margherita, S. Perpetua, S. Agata, S. Agnete, S. Lucia, S. Cecilia, S. Adelgonda, S. Eufemia.

Quest'inventario è stato compilato nell'anno dell'Incarnazione del Signore 1205, regnando Filippo Romano[410], essendo papa della Sacrosanta Chiesa Innocenzo (III), Sommo Pontefice, sotto i vescovi Lutaldo Basiliense e Enrico Argenteinense.

Nessun fedele pertanto deve o credere o ritenere altrimenti, perché tutto questo fu compiuto con rispetto della divina Grazia, affinché tante e tanto

[409] Monaco cistercense, si appropriò, durante la presa di Costantinopoli del 1204, delle reliquie rinvenute nella chiesa del Pantocrator. Fornisce un elenco dettagliato delle reliquie e delle suppellettili allora trafugate.

[410] Filippo II Augusto (1180-1223), detto Romano in riferimento alla regalità del suo soprannome *Augustus.*

importanti celebri reliquie, conservate da un uomo, con sì grande umiltà, fra tanti impedimenti degli eventi, pervenissero alla nostra Chiesa".

Terza ipotesi. I Crociati hanno trovato la Sindone e Gerusalemme o in qualche altro luogo del vicino Oriente, e l'hanno portata a Smirne.

Sembrerebbe la più verisimile rispetto alle prime due.

Da un vecchio repertorio di storia dei dogi veneziani[411] siamo informati del sacco di Smirne del 1098, durante il quale i Veneziani trafugarono alcune reliquie, custodite nella chiesa di S. Giovanni, e le traslarono a Venezia:

"Correva l'anno 1098 quando sotto il doge Vitale Michele creato due anni circa innanzi, i Veneziani posta insieme una grande armata s'avviarono colla Crociata in Soria. Comandanti n'erano Giovanni Michele figliuolo del doge. E Arrigo Contarini vescovo Castellano. Una delle prime imprese fu quella di dare il sacco alla città di Smirne. Ebbero però di mira i Veneziani di salvare dalla profanazione le reliquie de' santi non solo, ma di trasportarle a Venezia; e saputo che nella chiesa di s. Giovanni riposavano i corpi di Teodoro martire, di Nicolò nipote, e di Nicolò zio, tutti e tre antichi vescovi di quella città, li portarono via. Non fu peraltro senza grande difficoltà questo sacro furto: imperciocché i Pisani, i quali colla loro flotta erano alla stessa impresa di Terrasanta, vogliosi non meno de' nostri di reliquie, tentarono di far altrettanto, tale zuffa tra le due nazioni nacque, che convenne da Venezia mandar navigli di rinforzo, per cui i nostri rimasero vittoriosi".

Una versione un po' diversa dello stesso avvenimento dà lo storico francese P. Daru[412]:

"Il primo armamento della repubblica fu fatto nel 1098 sotto il doge Vitale Michieli: e consisteva in dugento bastimenti da guerra o da trasporto, la metà dei quali era stata fornita dalle città della Dalmazia. Arrigo Contarini, vescovo di Castello, volle entrare in quella spedizione. L'armata comandata dal figliuolo del doge diede le vele e navigò da prima verso a Rodi. All'altura di quest'isola si scontrò coll'armata de' pisani, che veleggiavano pure alla Terra Santa. Le due repubbliche erano in pace, ed ambo i navigli andavano per lo stesso scopo. Alcuni veneziani discesero nell'isoletta di san Nicolò per pigliarvi le reliquie del santo avvocato. I calogeri che le custodivano non le volevano vendere per nessun conto, i pellegrini se ne impadronirono per forza: ma i pisani, testimoni di questo ratto, volevano aver parte della sacra preda: la contesa si accalorò, si venne alle mani (…). Dopo questa battaglia anziché recarsi sulle costiere della Siria dove i crociati stanziavano già da buon tempo, l'armata si diresse nell'Arcipelago, si affacciò a Smirne sprovveduta di difesa e il primo atto de' crociati veneziani fu il sacco di quella città".

[411] A. NANI, *Serie dei dogi di Venezia intagliati in rame, giuntevi alcune notizie biografiche estese da diversi*, Venezia 1840, § 33.
[412] P. DARU, *Storia della repubblica di Venezia*, I, trad. it. Capolago 1832, pp. 138-139.

Dalla prima testimonianza si ricava che a Smirne v'erano reliquie, ma la Sindone non è nominata.

Conclusione.

Un passo avanti nell'approfondimento della 'pista di Smirne' è stato fatto. L'esclusione di una traslazione della Sindone a Smirne, ad opera di S. Giovanni Apostolo o di S. Policarpo di Smirne, può darsi come certa. Certa è anche l'inconsistenza di una ipotesi di traslazione ad opera dei Bizantini: ne avremmo certamente testimonianza.

P. Baima Bollone[413], occupandosi del problema, ebbe ad affermare che non è certamente improbabile che Geoffrey de Charny abbia pensato che la Santa Sindone, che aveva fra le mani, fosse veramente il drappo funerario di Gesù; probabilmente egli pensò di avere a che fare con un'antica icona della Passione, buona solo ad essere proposta alla devozione dei fedeli. Il che spiegherebbe il silenzio della famiglia de Charny sulla provenienza del Sacro Velo.

Ma un particolare della storia di quell'anno 1346 induce a riflettere. Come mai – si sono chiesti tanti studiosi – Geoffrey de Charny, quasi appena giunto a Smirne (giugno 1346), dopo avervi combattuto per un mese, la abbandona precipitosamente proprio a fine luglio, e poi lo troviamo presente ad Aiguillon il 2 agosto? Alcuni negano questa così breve presenza *in loco*, altri spostano l'arrivo al 1344 o 1345.

Verrebbe spontaneo congetturare che egli sia andato via per portare in salvo, prima di una possibile cattura da parte dei Turchi – dato che la Crociata, come s'era intuito, era stata un po' un fiasco – qualcosa di realmente prezioso, o unico. La Sindone?

Risposta certa a questo quesito, per ora, non mi è stato possibile trovarla.

Stando al famoso *Memoriale* del vescovo di Troyes (da cui dipendeva Lirey), il negazionista Pierre d'Arcis[414], la Sindone, sospettata di falso dal precedente vescovo Henry de Poitier, dopo le prime ostensioni, fu tenuta nascosta dai proprietari per <<trentaquattro anni circa, fino a quest'anno>>. Si deduce quindi che le ostensioni cominciarono, sotto Henry de Poitier, nel 1355, essendo ancor vivo Geoffrey de Charny. Proseguirono poi – sempre seguendo il memoriale – col figlio Geoffrey *junior*, che strenuamente difese l'autenticità del Sacro Velo.

Spero che questo contributo, da appassionato dilettante, possa essere un non inutile *Vorarbeit* per future ricerche sull'argomento Sindone, sempre per studiosi seri, e non per romanzieri o fanta-storici.

[413] P. BAIMA BOLLONE, *Sindone 101*, p. 77.

[414] Vedi il saggio del canonico, non meno negazionista, U. CHEVALIER, *Etude critique*, dove è riprodotto il testo.

APPENDICE

Bibliografia consultata sulla Sindone[415].

U. CHEVALIER, *Etude critique sur l'origine du St. Souaire de Lirey-Chambery-Turin,* Paris 1900 (= U. CHEVALIER, *Etude critique*).

G. ENRIE, *La Santa Sindone rivelata dalla fotografia,* Torino 1933.

P. SAVIO, *Ricerche storiche sulla Santa Sindone*, Torino 1957.

M. GREEN, *Enshrouded in Silence. In Search of the first Millennium of the Holy Shroud*, The Amplefort Journal, Autumn 1969, pp. 321-345 (= M. GREEN, *Enshrouded in Silence*).

P. DE GAIL, S.J., *Histoire religieuse du linceul du Christ : de Jérusalem à Turin*, Paris 1973 (= P. DE GAIL, *Histoire*).

I. WILSON, *The Shroud's History Before the 14th Century*, in *Proceedings of the 1977 U.S. Conference of Research on the Shroud of Turin*, Albuquerque 1977, pp. 31-49 (= I. WILSON, *The Shroud's History*).

P. BAIMA BOLLONE-P. BENEDETTO, *Alla ricerca dell'Uomo della Sindone*, Milano 1978 (= P. BAIMA BOLLONE-P. BENEDETTO, *Alla ricerca*).

D. CHIANELLA, *Sindone 1978*, Roma 1978.

L. FOSSATI, *Breve saggio critico di bibliografia e di informazione sulla sacra Sindone. Dal primo Congresso nazionale di studi (1939) al secondo Congresso internazionale (1978)*, Torino 1978.

P.A. GRAMAGLIA, *L'uomo della Sindone non è Gesù Cristo*, Torino 1978.

I. WILSON, *The Shroud of Turin. The Burial Cloth of Jesus Christ?*, New York 1978 (= I. WILSON, *The Shroud of Turin*).

IDEM, *The Turin Shroud*, London 1978 (= I. WILSON, *The Turin Shroud*).

M. LOPEZ PEGNA, *Cristo e la Sindone*, Firenze 1979.

A(VERIL) CAMERON, *The Sceptic and the Shroud*, London 1980 (= A. CAMERON, *The Sceptic*).

P.A. GRAMAGLIA, *Le ultime "scoperte" sulla Sindone*, Torino 1981 (= P. A. GRAMAGLIA, *Le ultime "scoperte"*).

M. BARBER, *The Templars and the Turin Shroud*, The Catholic Historical Review, 68/1982, pp. 206-225 (= M. BARBER, *The Templars*).

A. LEGRANDE, *Du nouveau pour le suaire de Turin*, Historia, Decembre 1982, pp. 106-109 (inattendibile).

C. PAPINI, *Sindone, un mistero che si svela : il verdetto americano non conferma l'autenticità*, Torino 1982.

K.E. STEVENSON-G.R. HABERMAS, *Verdetto sulla Sindone,* trad. it. Brescia 1982 (= K. E. STEVENSON- G.R. HABERMAS, *Verdetto*).

F. GARELLI, *Il volto di Dio. L'esperienza del sacro nella società contemporanea*, Bari 1983.

C.M. MAZZUCCHI, *La testimonianza più antica dell'esistenza di una sindone a Costantinopoli*, Aevum, 57/1983, pp. 227-231 (= C. M. MAZZUCCHI, *La testimonianza*).

P. RINALDI, *Un documento probante sulla localizzazione in Atene della Santa Sindone dopo il saccheggio di Costantinopoli*, in *La Sindone.*

[415] Ringrazio la prof. EMANUELA MARINELLI, che ha generosamente messo a mia disposizione vari contributi fra quelli *infra* citati.

Scienza e Fede. Atti del II Convegno Nazionale di Sindonologia (Bologna, 27-29 novembre 1981), Bologna 1983, pp. 109-113.

J.M. FIEY, *Image d'Edesse ou Linceul de Turin. Qu'est ce qui a été trasféré à Constantinople en 944 ?*, Revue d'histoire ecclésiastique, 82/1987, pp. 271-277 (= J.M. FIEY, *Image d'Edesse*).

G. ZANINOTTO, *Orazione di Gregorio il Referendario in occasione della traslazione a Costantinopoli dell'immagine edessenica nell'anno 944. Da un Manoscritto Vaticano del X secolo: Cod. Vat. Gr. 511, ff. 143-150*, in *La Sindone. Indagini scientifiche.* Atti del IV Congresso Nazionale di Studi sulla Sindone (Siracusa 17-18 ottobre 1987), Cinisello Balsamo 1988, pp. 344-352 (= G. ZANINOTTO, *Orazione*).

V. SAXER, *La Sindone di Torino e la storia,* Rivista di storia della Chiesa in Italia, 43/1989, pp. 1-55.

D.C. SCAVONE, *The Shroud of Turin in Constantinople. The Documentary Evidence,* Sindon, n.s. 1/1989, pp. 113-128 (= D.C. SCAVONE, *The Shroud of Turin*).

A. DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnout 1993.

A.-M. DUBARLE, *L'image d'Edesse dans l'homélie de Grègoire le Référendaire*, in *L'identification scientifique de l'homme du Linceul : Jésus de Nazareth.* Actes du Symposium scientifique international (Rome 1993), Paris 1995, pp. 51-56.

G. ZANINOTTO, *L'immagine Edessena : impronta dell'intera persona di Cristo. Nuove conferme dal Codex Vossianus Latinus Q 69 del sec. X*, *ivi*, pp. 57-62 (= G. ZANINOTTO, *L'immagine*).

E. MARINELLI, *La Sindone. Un'immagine "impossibile",* Cinisello Balsamo 1996 (= E. MARINELLI, *La Sindone*).

M. BARBER, *La storia dei Templari. Vita avventurosa, storia e tragica fine dei leggendari monaci guerrieri*, trad. it. Milano 1997.

M. CAPPI, *La Sindone dalla A alla Z: storia, scienza e fede*, Padova 1997.

F. CARDINI, *Il Santo Graal*, Firenze 1997.

A.-M. DUBARLE, *L'Homélie de Grégoire le Référendaire pour la réception de l'image d'Edesse*, Revue des Etudes Byzantines, 55/1997, pp. 5-51 (= A.- M. DUBARLE, *L' Homélie*).

T. GRAY HULSE, *Sacra Sindone*, trad. it. Milano 1997.

CHR. KNIGHT-R. LOMAS, *Santo Graal*, trad. it. Milano 1997.

A. MARION-A.M. COURAGE, *Nouvelles decouvertes sur le suaire de Turin*, Paris 1997 (= A. MARION-A.M. COURAGE, *Nouvelles decouvertes*)

D.C. SCAVONE, *Giuseppe d'Arimatea, il Santo Graal e l'icona di Edessa*, Collegamento pro Sindone, settembre-ottobre 1997, pp. 21-50.

P. BAIMA BOLLONE, *Sindone: la prova*, Milano 1998 (= P. BAIMA BOLLONE, *Sindone*).

A. BENVENUTI, *Il mistero della Sindone*, Firenze 1998 (= A BENVENUTI, *Il mistero della Sindone*).

A. LOMBATTI, *Impossibile identificare la Sindone con il mandylion: ulteriori conferme da tre codici latini*, Approfondimento Sindone, 2, fasc. 2/1998, pp. 1-30 (= A. LOMBATTI, *Impossibile identificare*).

A. MARION, *Discovering of Inscriptions on the Shroud of Tutin by Digital Image Processing*, Optical Engeenerig, 37, fasc.8/ 1998, pp. 2308-2313 (= A. MARION, *Discovering*).

C. PAPINI, *Sindone: una sfida alla scienza e alla fede. Il mistero svelato*, Torino 1998.

O. PETROSILLO-E. MARINELLI, *La Sindone. Storia di un enigma*, Milano 1998 (= O. PETROSILLO-E. MARINELLI, *La Sindone*).

P.A. GRAMAGLIA, *I cimeli cristiani di Edessa,* Approfondimento Sindone, 3/1999, pp. 1-13.

I. RAMELLI, *Dal Mandylion di Edessa alla Sindone: alcune note sulle testimonianze antiche*, Revista de Ciencias de las Religiones, 4/1999, pp. 173-193.

D.C. SCAVONE, *Greek Epitaphoi and Other Evidence for the Shroud in Constantinople up to 1204*, in *Proceedings of the 1999 Shroud of Turin International Research Conference*, Richmond 1999, pp. 196-211.

P. BAIMA BOLLONE, *Sindone 101 domande e risposte*, Milano 2000: anche in trad. fr., Saint-Maurice 2001 (= P. BAIMA BOLLONE, *Sindone 101*).

V. CONSOLI-G. GIACOBELLO BERNARD, *Il potere e la devozione: la Sindone e la Biblioteca reale di Torino*, Milano 2000.

G.M. ZACCONE, *Un percorso storico per la sindone, ivi*, pp. 75-88.

M. MORONI, *L'Icona di Cristo nelle monete bizantine*, in *Le Icone di Cristo e la Sindone. Un modello per l'arte cristiana*, Milano 2000, pp. 122-144.

I. WILSON, *Jesus: the Evidence*, Washington/D.C. 2000.

K. DIETZ, *Some Hypotheses Concernine the Early History of the Turin Shroud*, Sindon, n.s. 16/2001, pp. 5-54.

D. SCAVONE, *Joseph of Arimathea, the Holy Grail and the Edessa Icon*, Collegamento pro Sindone Internet, ottobre 2002, pp. 1-25.

M. BACCI, *Relics of the Pharos Chapel: a View from Latin West*, in *Eastern Christian Relics*, Moscow 2003, pp. 234-246.

M. GUSCIN, *La Síndone y la Imagen de Edesa. Investigaciones en los monasterios del Monte Athos (Grecia)*, Línteum. Revista del Centro Español de Sindonología, 34/2003, pp. 5-16.

R. ROMANO, *In margine a Giorgio di Pisidia, Exp. Pers. I 139-144*, in IDEM, *Parerga. Contributi filologici*, Napoli 2003, pp. 22-26 (R. ROMANO, *In margine*).

S. BROCK, *Transformations of the Edessa Portrait of Christ*, Journal of Assyrian Academic Studies, 18/2004, pp. 46-56.

A. COLLINS, *Il Graal. Sulle tracce di una leggenda*, trad. it. Milano 2005.

M.G. SILIATO, *Il mistero della Sindone*, Milano 2005 (= M.G. SILIATO, *Il mistero*).

M. GUSCIN, *Il mistero del Sudario di Oviedo. Ha davvero coperto il volto di Gesù?*, trad. it. Torino 2007 (= M. GUSCIN, *Il mistero del Sudario*).

B. FRALE, *I Templari e la sindone di Cristo*, Bologna 2009 (= B. FRALE, *I Templari*).

EADEM, *La sindone di Gesù Nazareno*, Bologna 2009 (= B. FRALE, *La sindone*).

M. GUSCIN, *Le Suaire et l'image d'Edesse: des recherches au Mont Athos*, Cahiers sur le Linceul de Turin, 42/2010, pp. 25-28.

L'inganno della Sindone (= Micromega, 4/2010) : interventi di P. FLORES D'ARCAIS, P. ODIFREDDI, M. PESCE, L. GARLASCHELLI, A. LOMBATTI, P. COZZO, A. NICOLOTTI, G. CICCONE, G.M. RINALDI, G. PLATONE, S. MILANI (= *L'inganno della Sindone*).

I. WILSON, *The Shroud. The 2000-Year-Old Mystery Solved*, London 2010 (= I. WILSON, *The Shroud. The 2000-Year-Old Mystery*).

A. NICOLOTTI, *I Templari e la Sindone. Storia di un falso*, Roma 2011 (= A. NICOLOTTI, *I Templari*) .

IDEM, *Dal Mandylion di Edessa alla Sindone di Torino. Metamorfosi di una leggenda*, Alessandria 2011 (= A. NICOLOTTI, *Dal Mandylion*).

E. BRUNET, *Le icone achiropite a Nicea II e nei 'Libri carolini'*, in *Sacre impronte e oggetti <<non fatti da mano d'uomo>> nelle religioni.* Atti del Convegno Internazionale (Torino, 18-20 maggio 2010), Alessandria 2011, pp. 201-230.

B. FLUSIN, *L'image d'Edesse, Romain et Constantin, ivi*, pp. 253-277.

R. GOUNELLE, *Les origines littéraires de la légende de Véronique et de la Sainte Face, ivi,* pp. 231-251.

G. LINGUA, *Gli achiropiti e i fondamenti della teoria dell'immagine cristiana, ivi*, pp. 113-128.

A. NICOLOTTI, *Forme e vicende del Mandilio di Edessa secondo alcune moderne interpretazioni, ivi*, pp. 279-307 (= A. NICOLOTTI, *Forme e vicende*).

A. VASILIU, *L'image-empreinte, identifiant visuel du Dieu-homme (réflexions sur la trace, le portrait antique et le Mandylion byzantin), ivi*, pp. 129-151.

G.M. ZACCONE, *Dalle achiropite alla Sindone, ivi,* pp. 309-323.

E. MARINELLI, *Un colpo di spugna*, Shroud Newsletter, 74/ December 2011, pp. 45-70 [risposta a A. Nicolotti, *I Templari…*, cit.] (E. MARINELLI, *Un colpo di spugna*).

E. POULLE, *Le Linceul de Turin du sac de Constantinople aux ostentions faites à Liré en 1390*, Revue International du Linceul de Turin, 35/2011, pp. 4-25 (= E. POULLE, *Le Linceul*).

I. WILSON, *The Shroud, the Knights Templar and Barbara Frale*, Shroud Newsletter 73/ June 2011, pp. 39-43 (= I. WILSON, *The Shroud, the Knights Templar*).

IDEM, *Geoffrey de Charny, Edward de Beaujeu and the first battle for Smyrna in 1344-5. That Little-known Compaign's Possible Relevance to Geoffrey's Acquisition of the Shroud*, Shroud Newsletter. British Society for the Turin Shroud, 74/ December 2011, pp. 29-42 (= I. WILSON, *Geoffrey de Charny*).

C. BARTA, *What the Shroud is and it is not*, in *I Congreso International sobre la Sabana Santa en España* (Valencia, 28-30 abril 2012), Valencia 2012, pp. 1-20(estr.).

B. FRALE, *Remains of Ancient Writings on linen sindónico and Passage by the Order of the Templars: two Fashinating and Controversial Hypothesis, ivi*, pp. 1-11 (estr.) (= B. FRALE, *Remains*).

M. GUSCIN, *The History of the Shroud, ivi*, pp. 1-15 (estr.).

I. WILSON, *Descubriendo más sobre la historia temprana de la Sindone, ivi*, pp. 1-32 (estr.).

B. FRALE, '*Redeat nobis quod sacrum est'. Una lettera sulla presenza della Sindone in Atene all'indomani della Quarta Crociata*, Aevum, 86/2012, pp. 589-641.

E. MARINELLI, *La Sindone e l'iconografia di Cristo*, Collegamento pro Sindone Internet, Ottobre 2012, pp. 1-33 (estr.) (= E. MARINELLI, *La Sindone e l'iconografia*) .

EADEM, *Un piccolo panno da distruggere*, Shroud Newsletter, 75/ June 2012, pp. 28-54 [risposta a A. Nicolotti, *Dal Mandylion*..., cit.] (= E. MARINELLI, *Un piccolo panno*).

A. NICOLOTTI, *Su alcune testimonianze del 'Chartularium Culisanense', sulle false origini dell'Ordine Costantiniano Angelico di Santa Sofia e su taluni suoi documenti conservati presso l'Archivio di Stato di Napoli*, Giornale di storia, 8/2012, pp. 1-18 (estr.).

G. FANTI-S. GAETA, *Il mistero della Sindone*, Torino 2013 (= G. FANTI-S. GAETA, *Il mistero*).

Opere di Geoffrey de Charny.

Livre de chevalerie (in prosa), scritto verso il 1350.

Ed. : R. W. KAEUPER-E. KENNEDY, *The Book of Chivalry of Geoffroy de Charny.* Text, Content and Translation, University of Philadelphia 1996.

Livre de chevalerie (detto anche *Livre Charny*, in versi), scritto dopo la Crociata di Smirne.

Ed. : M.A. TAYLOR, *A Critical Edition of Geoffroy de Charny's 'Livre Charny' and the 'Demands pour la joute, les tournois et la guerre'*, Chapel Hill, PhD, University of North Carolina 1977.

Demands pour la joute, les tournois et la guerre, opera scritta verso il 1352 per i Cavalieri dell'Ordine della Stella (Ordre de l'Etoile) rifondato da Giovanni II il Buono.

Ed. : M. A. TAYLOR, *A Critical Edition*...cit.

RECENSIONI

W. E. KAEGI, *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, pp. xii + 359, $ 70, ISBN 0-521-81459-6

Nicola Bergamo

The reign of Heraclius is one of the most examined period in the whole Byzantine history. Heraclius, as a matter of fact, is a famous and central figure, in the entire 7th century, a century where many important and crucial reforms were made by the imperial administration. For many scholars, the 7th century appears as the true point of change from the late antique period to the new Byzantine period. The empire was in changing. Before the reform made by Heraclius, ancient Roman structures were not able to resist to the most powerful Persian invasion that had ever been seen in the entire life of the Roman Empire. In less than ten years, Syria, Palestine and Egypt, became part of the King of the Kings Khusrau II's territory (590-628). Heraclius, once he had been set on the new throne of Solomon in Constantinople, started to reform the empire. He transformed the eastern Roman Empire into a new medieval empire. Heraclius was able to reconquer the entire middle-eastern provinces and he was able to destroy the most ancient enemy of Rome, the Persian Empire, and forever. At the end of his reign, the empire was subject to Muslim invasions. The old emperor could not defend yet again the imperial borders and the new Islamic forces forced deep into the rich regions of Syria, Palestine and Egypt. Heraclius died old and sick but his important administrative reforms and his important war against the Persians were remembered by all Byzantine people. Heraclius was one of the most important emperors and adored throughout entire Byzantine history.

Kaegi's book contains many interesting ideas and details about the life of Emperor Heraclius. This work is the first biography of Heraclius that has been written in English, and it tells, perhaps with a too strong focus on the military aspect, from the youth in Africa to the conquest of the Constantinople's throne until the end of his days. The book is divided into nine parts: Armenia and Africa: the formative years; Internal and external challenges in the first decade of the reign; Taking the offensive; Peril and hope; The invasion of Mesopotamia; Five crucial years: a narrow window of opportunity; Tested again; Losing control; Conclusions.

The first chapter covers the youth of Heraclius in Africa and his Armenian background. In this section, Kaegi tries to explain the early years of the Heraclians dynasty with only few sources and for this reason it sometime appears a little too speculative. On the contrary the section dealing with Heraclius's rise to power is helpful and lucid, Kaegi explains in a perfect way Heraclius's mechanics of the seizure of power and his problems with legitimacy.

The second chapter covers ten years of imperial history, from 610 to 620, rather the conquest of the eastern provinces by the Persians. The campaign of the Persians is fully detailed. On the other hand the author describes the financial problems of the Empire and the help given to it by

the church. Examples (such as Heraclius's cousin, Niketas) are very interesting for understanding the relationships between empire and church, and Kaegi describes them with a wealth of detail.

The third chapter deals with the counter attack made by Heraclius in the 620s. The preparation of the city of Constantinople and the religious references against the enemy made by the imperial court to prepare the people to the war, is described by Kaegi with great ability. At the same time the author deals with the problem of Heraclius's new marriage. The Emperor married his niece Martina and the church did not want to recognize this marriage as legitimate. Kaegi describes the problem that Heraclius had with his new wife and the consequences of this action with church relations. At the end, the chapter describes the Byzantine victory against the Persians in Pontus during 622. The author uses all the sources in his possession as George of Pisidia (*Expeditio Persica*, 115-116) and the *Life of Theodore the Recruit* to describe all the facts with a wealth of detail.

The fourth chapter continues with Heraclius's campaign into the Persian Empire before the great invasion of Mesopotamia. Kaegi explains, with a lot of examples and with the help of rich sources, what he calls «Heraclian propaganda». Writers such as Sebeos, Theophanes or George of Pisidia, helped Heraclius's campaign against the Persians by mobilising patriotic and religious overtones. The author describes the pseudo-letters written by the Persian king and directed to the Byzantine Emperor during his campaign through the Persian lands. Kaegi demonstrates that these letters were an invention made by the Heraclius himself for improving the troops' morale. These letters contained many religious overtones that could be interpreted as describing the Byzantine expedition as a first "crusade", but they do not. The author is very clear, describing these religious references as propaganda.

The fifth chapter describes the final and decisive campaign conducted by Heraclius into Persia. In this part, maybe because of his personal background, Kaegi writes a complete description of the Byzantine conquest with a masterful use of the sources and plots the campaign on maps. The campaign of Heraclius into Persia was victorious and permitted to the emperor to conquer the entire empire of Khasrau. The Byzantine emperor brought back much gold and treasures and he returned to Constantinople for a triumph. Kaegi describes everything with scrupulousness and with a wealth of detail.

The sixth chapter deals with the years after the victory against the Persians and it is permeated by the religious problem. Heraclius, after defeating the ancient enemy, had to fight against the religious disagreement inside his empire itself. In the same part, the author describes the anti-Jewish sentiment that characterized that period and the early Islam brigades that attacked southern Palestine.

The seventh chapter documents the Arab invasion of the Empire. Heraclius was too old and probably sick; he was unable to fight another time and he decided to devolve military power to his brother and to others generals. According to Kaegi, Heraclius made the right choice in refusing

any kind of negotiations with the Arabs, even if it meant the Byzantines lost the richest provinces.

The eighth chapter deals with the end of the Heraclius's reign. Heraclius, before his death, preferred to stay in Hieria, probably because of his illness and he did not return to Constantinople. He tried until the end to block the Muslim invasion but he could not to do anymore. Moreover the religion problems were not finished; quite the opposite, they started to be more aggressive in many cities of the Empire.

The final chapter offers Kaegi's idea of Heraclius. The author tries to explain the life of the Byzantine Emperor and he suggests that was spent too much money for the triumph of the Heraclius against the Persian without thinking about the army. In matter of fact, the Byzantine army, after the long war against the Persian, was weak and probably not in able to fight against the new invaders, the Arabs.

The book of Kaegi is brilliant. The great ability of the author to describe the events in detail, makes this book very interesting and helpful. The primary and secondary sources are used with great ability. Professor Kaegi, moreover, is one of the most important Byzantine military scholars and in this book he shows all his capacities and his knowledge in this subject. The fifth chapter, which described the Byzantine military penetration into Mesopotamia, is probably the best part of the entire book, especially if the reader is interested in the military affairs. Maps and strong descriptive passages of the events make this chapter one of the most interesting works about Heraclius's life. As a matter of fact, Heraclius was a strong general. He won the battle against Phokas and he became emperor by force of arms. Once emperor, he fought for his entire life, and for this reason his biography must focus on his martial ability. Kaegi does not write exclusively about military affairs; indeed he describes Heraclius's ability with administration reforms, with Church relations and with the theological problems. He identified the religious tone in primary sources as imperial propaganda rather than the start of a Byzantine 'crusading ideal'. At least, especially in the last two chapters Kaegi describes the rise of the new Muslim power in the East. Kaegi tries to explain how this people could conquer the rich provinces of the Fertile Crescent in so few years. Here the author could draw with profit on help his previous work *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, one of the most interesting researches done in this topic.

Last of all, this book is very helpful for students who want to learn more about the life of Heraclius and especially about his campaign against Persia. It is a complete biography written by one of the most important scholar in the field. Probably the only negative aspect of this book is the expensive price.

B. SZABÓ JÁNOS, *Háborúban Bizánccal. Magyarország és a Balkán a 11-12 században*,
Corvina Kiadó, Budapest 2013[416],
pp. 245, Ft 2490, ISBN 978-96-31-36150-6

Artur Lakatos

Recently, the interest of History in the Middle Ages in Hungary is growing, and that is why many new books, studies and other publications appear on the market. These publications are dealing with subjects of these centuries. Unfortunately, most of the valuable academic publications are inaccessible for the larger audience, because their academic writing style is inaccessible for the masses. This present work of B. Szabó János represents one of the exceptions.

The author is a Military Historian, he deals with issues of warfare from the Middle Ages, and in this book he is dealing with issues relatively unknown to the public. At that time he had crucial importance in the foreign policy of the Hungarian kingdom, the evolution of the Hungarian-byzantine relations. Step by step, taking in consideration all the important factors, with the information strictly selected, he is presenting in a complete image starting with the second half of the 11thcentury until the rule of Béla III, the history of bilateral of Hungarian-Byzantine relations. Through that, he is presenting a complex cross-section of the social, economic, politic and military characteristics of the respective period.

It is always hard to write a book about a period of the past that has academic value and in an accessible format for larger audiences at the same time. It is hard, because the specialist does not have to know only the archaic style and language of his primal sources, but also has to present the visual characteristics of his unwritten sources too. For this reason there is usually a need for illustrations of various kinds.

In my opinion this book is primarily not targeted towards an Academic audience. It is probable that its notes are very poor intentionally to make the text more accessible. Only in some places are footnotes introduced in the text, but the List of Bibliography, can be called to be of a high quality. It does not contain Archive materials nor chronicles; this does not mean on the other hand that the author does not know them at all. This is later proved by the very rich material of book- and article titles, which contains the works of the best known authors, in Hungarian and English. We have to mention here the names of Gyóni Mátyás, Marczali Henrik, Paul Markham, Steven Runciman, Makk Ferenc. The author does know the

[416] B Szabó János, *At War with Byzantium. Hungary and the Balkans during the 11-12. Century*, Corvina Publishers, Budapest 2013.

important academic journals of the field too. Concerning the way to present the events, the main challenge is: how it is possible to group in a coherent synthesis of all the major, often parallel events of the respective era in a way that the reader could receive a complex image of the issue with none of the important questions to be neglected. The author faces the challenge with success, his focus is on events related to military history, and upon completion he is presenting political, religious, social, geographic, migration-related and cultural aspects, which are related to the war events.

The book is divided into several simple chapters. The introduction is bearing the title «A nagy két császár birodalma között» and is sketching the geopolitical realities of the era; having a special consideration on the resources of the Hungarian kingdom itself. Two separate chapters are dedicated to the military capacity of the Hungarian kingdom and of the Byzantine Empire. For this reason, the following accent could be placed on the events themselves. These events are grouped in seven distinct chapters, each one having a very suggestive title. Such as: *A Rubicon átlépése: Salamon király háborúja a Száván túl (1071-1072)*[417], *Angyal hozta korona: Géza király békéje, Kálmán király szövetsége (1074-1126)*[418], *Rokonviszály vagy netán kereskedelmi háború? II István király és II János császárháborúja (1127-1129)*[419], *Faskasfalkában: II Géza király és I Mánuel császár háborúja (1148-1155)*[420], *Középhatalomból ütközőállam? III István király és I Mánuel császár háborúja (1162-1167)*[421], *Egy "görög" a Magyar trónon: III Béla békéje (1172-1180)*[422], *Családi ügy: III Béla és a bitorló Andronikosz háborúja (1180-1185)*[423]. It is usually not common to list the whole table of contents in a professionally-written book review, but we will make exception in this case because we consider that the titles of the chapters are all concentrating on the essence of their personalities of the confronting rulers, the chronologic period of the events, and their main characteristics. We consider that the presentation of the in heritage of the throne by III István – violently contested by two of his uncles- is an especially successful part, since it makes a good synthesis of the international relations of the respective era. The last chapter is summarizing the events following to the rule of Béla III, concluding with the irreversible weakening of Byzantium. The volume is completed by the study of Boldog Zoltán, which is largely described through the eyes of a real specialist as the weaponry of the Byzantine and of the Hungarian army of the respective centuries. The text of the book is completed by different blurbs and visual illustrations. The blurbs are containing information which is interesting, but could not be placed in the main text without overthrowing the whole system. Such as the description of the blinding procedure, being

[417] Crossing the Rubicon: The War of King Solomon across the Sava, 1071-1072.

[418] The crown brough by an Angel/ Angelos : The peace of King Géza, the Alliance of King Coloman 1074-1126.

[419] Conflict in family or Commercial War? The War between King István II and Emperor Johannes II, 1127-1129.

[420] In a Wolfpack: the War of King Géza II and Emperor Manuel I, 1148-1155.

[421] From middle power into buffer state? The war of King István III and Emperor Manuel I, 1162-1167.

[422] A "Greek" on the Hungarian throne: the peace of Béla III, 1172-1180.

[423] Family Business: the War of Béla III and Andronikos the Usurper, 1180-1185.

"in fashion" in royal families, in Hungarian history only once has the blinded possible successor managed to take the throne: Béla II or Béla the Blind. The parallel between Laszló the Saint and Olaf the Saint, King of Norway, or the role of the child-marriages in dynastic politics are also described in similar blurbs. In general we can summarize that it is not too large, but a very substantial volume is a good result of the work invested in the book. It is easy to be read, it presents an issue less known till now, and is richly illustrated with pictures. It is recommended to all of those who want to get more information on these less-mediatised events, which in the same time were determinant for Hungarian and Byzantine history all together.

BEI JING DA XUE LI SHI XUE XI SHI JIE GU DAI SHI J (ed.), *Europe and China: Studies on Feudal Society*, Social Science Academic Press, Beijing 2013 (*Section of World Ancient History of Department of History, Peking University*), pp. 694, ￥159, ISBN 978-50-97-4731-5

Like-Zhang

Feudalism and the related problems have been focus of the international academic research for long, and so it is in China. For years Chinese scholars have been devoting themselves to the issues, Ke-yao Ma is one of the representatives of them. Professor Ke-yao Ma has been teaching and doing research for decades in Peking University, many of his academic achievements are concerned about the problems of Feudalism and Feudal Society, and some of his important conclusions have been accepted by academic circles widely. For his achievement, at the time of his 80^{th} birthday, an academic conference was organized simultaneously by Chinese professors and scholars, and the aforementioned book is the collection of the papers in this conference.

The main participants, authors of the papers, mostly are the students of professor Ke-yao Ma, meanwhile others are also experts in related subjects. Thus, to consider professor Ma's research of Feudalism, the theme of the book is around it. The book consists of six parts, by which categorized different sub topics. Each part is consisted of 2 to 8 papers written by different authors according to their areas of research. The six parts are *The study of Feudalism and historical theory*, *The research of British Feudal society*, *Eurasia ancient society and Feudalism*, *Chinese Feudal society and the communication between China and the West*, *Pre-Feudalism and Feudalism culture* and English papers. The book can be seen as a result of Chinese scholars on the problems of Feudalism in recent years. In present paper, I would like to review some representative articles from each part.

In the first part, the focus is on the importance of the concept in historical theory. In *Review of Perry Anderson's Feudal Society Research*, professor Jin-xin Wang, who is the director of the Center for the World

Civilization History, Northeast Normal University, based on Anderson' s historical opinions expressed in his representative works *Passages From Antiquity to Feudalism* and *Lineages of the Absolutist State*, *Researched Anderson's view of Feudalism*, and discussed that if there was Feudalism out of Western Europe[424]. In this paper, Jin-xin Wang retrospected the research of the concept of Feudalism from Montesquieu to Perry Anderson, expressed the agreement with Marxism as Anderson, and pointed out the need of redefining of the concept of Feudalism. At last, Jin-xin Wang used Anderson's opinion to got the conclusion that «there wasn't Feudalism in Asia»[425], but at the same time we shouldn't define the nature of ancient China lightly.

Another paper is *Middle Ages and Feudalism,* whose author is Lin-hai Liu, from Peking normal University. In this paper he retrospected the development of the meaning of Feudalism in both Chinese and English, and got the conclusion that we shouldn't think about the historical systems without their historical environment, and shouldn't just bog down analyzing the own meaning of any Word[426].

The second part is about the English Feudalism. UK, as a highly developed country, always chosen by Chinese as an example in many cases. *The production and consumption of England in the period of transformation* is one of such kind of papers by Jian-xin Hou. Professor Hou is famous for the research of Medieval England. He has paid attention to the concept of Feudalism for years and expressed his attitudes in different papers. *"Feudal": a concept of dislocation in world history* is another important paper in recent years in China.

In this paper, he began with the issue of consumption of the common in England from 16th century, to research the affection of consumption to the transformation from Feudalism to industrial age. In his opinion, it was important to a transforming society to build a high level model of internal production and consumption.

The third part is about the Feudalism out of Western Europe area. *The research of Byzantine Feudalism* from Zhi-qiang Chen, an expert of Byzantine history from Nankai University, discussed if there was Feudalism or Feudal system in Byzantine history. He discussed the issue on the basic of Rural Code, through investigating the social structure of Byzantium, to test if there was Feudal system in Byzantine history just as Western Europe. At last, he thought although there was not the absolute same system as Western Europe, we should give the concept of Feudal or Feudalism a broader term.

The fourth part, authors discussed some issues of Chinese Feudalism. *The legend of jewels of Byzantium in ancient books and records in Han dynasty,* written by Xu-shan Zhang, who is an expert of the communication between Europe and China in the time of Byzantium, Tsinghua University. In this paper, he demonstrated some records that

[424] See in this same volume Jin-xin Wang's *Review of Perry Anderson's feudalism Social Research*, p. 143.
[425] See in this same volume Jin-xin Wang's *Review of Perry Anderson's feudalism Social Research*, p. 149.
[426] See in this same volume Lin-hai Liu's *Middle ages and Feudalism*, p. 110.

about the jewels in the books of Han dynasty, to test the trade among ancient China and some ancient countries and regions. And he thought that the trades were flourishing, but not all the jewels were recorded were true, it reflected the crafty of businessmen at that time.

And the fifth part authors took some representative thoughts of personages in Feudal times as examples to induce the character of this period. As *The true and false parts of the Event burning books and burying the Confucian scholars alive*, whose author is Kai-yuan Lee, professor in Shujitsu University, Japan. As we know, that the Event burning books and burying the Confucian scholars alive is a very important event in Chinese history. Someone think Qin dynasty was the beginning of Feudal times of China, but because of the event, the beginning is really awful. It is a man-made disaster, the example of despotism of Feudal Society. For this, Feudal times can be seen as a Dark ages.

However, according to many records, the author thought the event is true, but the people who were killed were not Confucian scholars but the wizards. Some Confucian scholars in East Han dynasty fabricated the fact that the victims were Confucian scholars, just for the purpose that disguising their predecessors as **martyrs, and making the** Confucianism as Orthodox in China.

In short, the book is not only a souvenir for Mr. Ma, but also a collection of cogitating about Feudalism of Chinese contemporary scholars. In China, Feudalism once was considered as the same meaning as *Oppression* and *lagging behind* in common people's eyes. As the time goes by, it is necessary to redefine it, at least give the concept a neutral meaning. Although the papers were not finished in the same time, that the wholeness of the book is not strong enough, and some attitudes still need to be discussed, it is really a useful book to students and scholars who are interested in the subject of Middle Ages and Ancient Chinese history, especially the issues of Feudalism.

T. BRACCINI, *Prima di Dracula. Archeologia del vampiro*, Il Mulino, Bologna 2011 (*Saggi*, 761), pp. 269, € 18, ISBN 978-88-15-23363-9

Daniele Tinterri

Il saggio pubblicato da Tommaso Braccini si propone di risalire alle origini delle credenze vampiriche, facendo riferimento specialmente all'area balcanica e, in particolare, greca, allo scopo di compiere appunto un'"archeologia del vampiro", per definirne le caratteristiche primarie e cercare di liberare questa figura dagli attributi che si sono andati via via stratificando, specie a causa delle trasfigurazioni che ne sono state fatte in ambito letterario e cinematografico in epoche recenti.

Molte delle fonti storiche prese in esame, come ad esempio quelle di Leone Allacci, del botanico francese Joseph Pitton de Tournefort o del gesuita François Richard, possono essere circoscritte in un ambito geografico e cronologico ben preciso, quello delle isole egee tra XVII e XVIII secolo. Si tratta di quel mondo insulare di cui già Fernand Braudel ebbe a sottolineare «cet archaisme des îles (…) leur étrange pouvoir de conserver, des siècles durant, d'antiques formes de civilisations ou le mélange de leur *folklore*»[427]. Del resto, è noto che le credenze più arcaiche si trasmettono e conservano essenzialmente nelle regioni marginali, montuose o, appunto, insulari.

Emerge da quest'indagine una figura di vampiro molto diversa da quella a cui il pubblico è abituato, soprattutto a seguito del successo del romanzo di Bram Stoker. I *vrykolakes* greci, infatti, non si caratterizzano necessariamente per l'ematofagia, che è anzi un tratto pressoché assente o perlomeno tardo, bensì si cibano di alimenti comuni oppure, più specificatamente, di fave, legume fin dal periodo classico legato al mondo dei morti e sul quale pesavano i divieti di ambito orfico e pitagorico. Essi sono, quindi, piuttosto dei *revenants* cui determinate circostanze (una scomunica ecclesiastica, una vita peccaminosa, la morte prematura, ma anche l'aver mangiato carne di una pecora uccisa da un lupo oppure il salto di un gatto sopra la loro tomba) impediscono la normale decomposizione del corpo e il conseguente raggiungimento dell'oltretomba. In un mondo, quello ortodosso, che non prevede l'esistenza del Purgatorio, cioè di uno stadio intermedio tra l'Inferno e il Paradiso, questi defunti che non trovano pace sono costretti a vagare più o meno a lungo tra i vivi, fino a che non vengono liberati dalla loro condizione.

Le fonti registrano perciò casi di *frappeurs* a Chio, cioè di *revenants* che, nel corso della notte, bussano alle porte delle case provocando la morte di chi risponde al loro richiamo, che viene ripetuto una sola volta. A cadaveri incorrotti vengono attribuite le pestilenze, la cui insorgenza provoca di quando in quando l'apertura delle tombe più recenti alla ricerca del colpevole dell'epidemia, il cui corpo viene distrutto. Contro tali pratiche si scaglia, tra gli altri, il monaco atonita Marco di Serre verso la fine del XVI secolo. La varietà delle possibilità fa parlare l'autore del saggio di una "creatura in cerca d'identità", un elemento folklorico indistinto nel quale vengono convogliate diverse credenze, definizione che peraltro potrebbe essere attribuita a gran parte delle figure centrali delle tradizioni popolari, rispetto alle quali è sempre difficile stabilire se i precisi contorni siano stati definiti a posteriori da autorità ecclesiastiche, inquisitoriali o di altro genere, oppure siano già presenti a priori.

Quanto alle origini di questa figura, come di molti altri protagonisti del folklore, la questione è assai dibattuta e difficilmente si potrà mai arrivare a un accordo definitivo, per la natura stessa delle fonti a nostra disposizione. Nell'analizzare le fonti classiche, l'autore afferma che bisogna riconoscere che «il silenzio assoluto delle fonti letterarie rimane un ostacolo insormontabile», e sembra propendere per una diffusione in

[427] F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'epoque de Philippe II*, I, Parigi 1990, p. 137.

periodo medievale, con attestazioni nell'areale scandinavo e anglosassone e a seguito delle popolazioni slave stanziatesi nei Balcani, presso le quali il vampiro compare con tutte le caratteristiche che normalmente gli vengono attribuite, come già ha sottolineato Massimo Introvigne[428]. Ad ogni modo, pur ammettendo che non vi sono figure di vampiri nel senso più stretto, alcune analogie possono essere ritrovate nel mondo classico, ad esempio nella storia di Filinnio e Macate o in alcuni riferimenti omerici, e simili esempi possono essere la spia di credenze più diffuse, di cui purtroppo non vi è eco nelle fonti, che possono aver fornito l'*humus* su cui si sono impostate le credenze successive di cui a noi è giunta notizia tramite le fonti medievali.

Numerosi spunti di riflessione vengono offerti rispetto alle motivazioni per cui queste credenze siano registrate particolarmente nel mondo dell'Europa orientale. Già Carlo Ginzburg[429] notò che la vitalità e la sopravvivenza, in area balcanica, di credenze estatiche e legate al passaggio dal mondo dei vivi a quello dei morti e viceversa, potevano essere spiegate con il fatto che la Chiesa ortodossa ha lanciato contro tali superstizioni un'offensiva più debole di quella portata avanti nel mondo cattolico. A questa breve osservazione, si possono aggiungere le più ampie riflessioni condotte in questa "archeologia del vampiro". Oltre all'elemento del Purgatorio cui abbiamo già accennato, vi è quello del ruolo sempre più importante assunto dalla sanzione della scomunica nell'amministrazione della giustizia da parte delle gerarchie ecclesiastiche ortodosse.

Nel quadro dei *millet* ottomani, la Chiesa ortodossa si trova in epoca moderna a dover imporre le proprie sentenze senza l'ausilio, di fatto, di un braccio secolare. Ciò spiega il sempre più massiccio ricorso alla scomunica per punire i colpevoli dei reati: dal momento che non si era in grado di comminare pene materiali cogenti, bisognava ricorrere a sanzioni spirituali. Per rendere più efficace questo strumento, la Chiesa ortodossa avrebbe utilizzato le credenze popolari a proprio vantaggio, diffondendo la convinzione che i *tympaniaioi* (i cadaveri le cui carni si gonfiano fino a somigliare a quelle di tamburi) e i *sarkomenoi* (anche qui, corpi dalle carni gonfie, prospere) altro non fossero che scomunicati. Questa posizione aveva il duplice vantaggio di rendere più efficaci le sentenze ecclesiastiche e di tentare di incanalare le pulsioni popolari entro canali più ufficiali, che prevedevano l'intervento di preti o altri esponenti della Chiesa per liberare lo scomunicato dalla sua prigione terrena mediante l'assoluzione o, comunque, ricorrendo a metodi meno cruenti rispetto a quelli utilizzati tradizionalmente dalla popolazione. Il diverso atteggiamento assunto dalla Chiesa cattolica in Occidente, che già da secoli cercava di sradicare simili convinzioni, spesso associate ai culti pagani, traspare dalle narrazioni incredule e, a volte, ironiche dei viaggiatori occidentali in area egea, tra i quali non si può non ricordare Lord Byron.

[428] M. INTROVIGNE, *La stirpe di Dracula. Indagine sul vampirismo dall'Antichità ai nostri giorni*, Milano 1997, pp. 43-44: qui si ripercorrono anche le differenti teorie formulate sull'origine dei vampiri.

[429] C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, p. 169.

Un importante ruolo viene inoltre attribuito alle eresie diffuse nel mondo balcanico. Il dualismo tipico di alcune di esse, come il bogomilismo, può suggerire l'esistenza di eretici che spingano l'adorazione del demonio, il "principe di questo mondo", a tal segno, da restare legati alla terra anche dopo la morte, nella forma di vampiri/stregoni. Un'eco di questa credenza è ravvisabile nel racconto del soldato e del vampiro di Afanasjev. Del resto, l'associazione all'eresia di culti notturni ed estatici è attestata anche nell'Occidente medievale, come testimoniano i processi ai Valdesi o ai Catari, e in generale ai gruppi sociali marginali: a una marginalità topografica, si può dire, si associa una marginalità sociale del soprannaturale notturno.

Per spiegare inoltre la persistenza di queste tradizioni popolari, oltre alla cornice ideologica cui si è fatto cenno, l'autore evoca anche, tra le cause materiali, la pratica della sepoltura secondaria, il trasferimento cioè della salma in un ossario qualche tempo dopo la sepoltura, attestato frequentemente in area greca. Tutti gli elementi considerati anomali nella decomposizione del cadavere, che possono ormai essere facilmente spiegati scientificamente, portavano a speculazioni di carattere soprannaturale e favorivano il diffondersi di queste credenze.

Il volume si conclude con alcune appendici, che permettono di approfondire determinati aspetti specifici. Note di fisiologia della decomposizione forniscono i dati scientifici entro cui situare le convinzioni sviluppate nel mondo ortodosso in conseguenza dell'uso della sepoltura secondaria, mostrando la spiegazione che attualmente si dà dei fenomeni che suscitavano sgomento e timore nella popolazione. Vengono condotte alcune riflessioni in merito al ruolo che l'archeologia può svolgere nell'indagare i tempi più remoti di queste credenze, mettendo in luce i limiti che, purtroppo, questa disciplina deve scontare nell'esaminare alcuni fenomeni culturali, data la difficoltà di collegare il dato materiale a un'interpretazione univoca (ad esempio, la disconnessione delle membra nella sepoltura può essere dovuta a fattori post-deposizionali, mentre un intervento antropico deliberato è spesso di assai ardua dimostrazione). Sono evocati anche alcuni celebri casi recenti, come quello della vampira di Venezia, assurto all'onore delle cronache per l'ampia attenzione riservatagli dai mezzi di comunicazione e dal pubblico. Si riportano altresì i testi delle fonti utilizzate nell'indagine.

In conclusione, il saggio *Prima di Dracula* ci ricorda l'importanza rivestita dal mondo ortodosso nel trasmettere le credenze popolari alla cultura europea e fornisce ampie spiegazioni, di carattere anche storico-sociale, che motivano questo ruolo. Echi di queste tradizioni folkloriche sono rintracciabili, peraltro, in alcuni testi letterari demotici, come nell'opera satirica tardo-medievale *Spaneas* o nel poema in versi politici *La peste di Rodi* di Emanuele Georgilla, nonché in indagini antropologiche condotte entro le comunità greche degli Stati Uniti o nei giochi infantili fino al XX secolo. L'abbondanza di fonti cui si ricorre ci restituisce una figura del *revenant* molto più complessa, articolata e sfaccettata, di quella monolitica del vampiro che l'Ottocento inglese, nella sua elaborazione letteraria, ha consegnato all'immaginario comune.