



MEDIAEVAL SOPHIA

ISSN: 1970-1950

Studi e ricerche sui saperi Medievali

Peer e-Review annuale dell'Officina di Studi Medievali

Direttrice
Patrizia Sardina

Vicedirettrice
Daniela Santoro

Direttore
editoriale
Diego Ciccarelli

27 (gennaio-dicembre 2025)

MEDIAEVAL SOPHIA 27
(gennaio-dicembre 2025)

STUDIA

ANTONIO MACCHIONE, <i>Demoni e posseduti nei Bioi dei santi italo-greci</i>	1
MIRIAM PALOMBA, <i>Il monastero femminile di San Vittorino a Benevento nei secoli X-XIII: una fondazione patrocinata dai principi di Capua e Benevento</i>	17
ANTONIO MURSIA, <i>Donne al potere nella Sicilia normanna. Le signorie di Galgana di Sperlinga, Lucia di Cammarata e Sibilla di Comincini</i>	41
CATERINA CAPPuccio, <i>Modelli di interazione tra centro e periferia: il papato e la penisola iberica (sec. XII)</i>	55
MATTIA OLIVA, <i>La teoria psicologica di Ja'aqov Anatoli attraverso l'interpretazione filosofica del Cantico dei Cantici</i>	67
FRANCESCO DI PIETRO, <i>Il percorso di un funzionario angioino tra militia, burocrazia e rappresentazione: il caso di Ademaro Romano</i>	83
MOHAMED OUEFFELLI, <i>Défendre les intérêts pisans en Sicile: la mission diplomatique de Corrado de Vico en 1345-1346</i>	107
GIUSEPPE GIUNTA, <i>Il furor e la condizione semireligiosa: la strategia di difesa nell'uxoricidio di Lagia (Montefollonico, 1366)</i>	125
PARIDE PISCITELLO, <i>La Madonna col Bambino in trono tra angeli e santi del pittore Turino Vanni a Palazzo Abatellis: note sparse per una committenza pisana a Palermo</i>	139
LUCIANA PETRACCA, <i>Dialettica normativa e protagonismo civico delle comunità di Terra d'Otranto nel XV secolo: le scritture capitolari del 1463-1464</i>	159

LECTURAE 141

Irene D. Aprile, Roberta Carchiolo, Mariagrazia Patti (a cura di), *Dai Monasteri e dai Conventi. Tesori d'arte*, Palermo, Soprintendenza per i beni culturali e Ambientali di Catania, Officine Grafiche, 2024, pp. 390, ISBN: 978-88-6164-573-8 (Diego Ciccarelli)

- Michele Campopiano, *Storia dell'ambiente nel Medioevo. Natura, società, cultura*, Roma, Carocci, 2025, pp. 176, ISBN: 978-88-290-2796-5 (Riccardo Giuliano)
- Martina Del Popolo, Gemma Teresa Colesanti, *Caterina Llull i Sabastida tra Sicilia e Catalogna. Edizione del suo secondo libro mastro (1479-1486)*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2025, pp. 850 (Mediterraneum, 6), ISBN: 978-84-1050-007-5 (Daniela Santoro)
- Fulvio Delle Donne, *La sfida dei re. 1283, Angiò contro Aragona*, Bari-Roma, Editori Laterza, 2025, pp. 138, ISBN: 978-88-581-5761-9 (Silvia Urso)
- Franco Franceschi, Paolo Nanni e Gabriella Piccinni (a cura di), *Medioevo che crea. Innovare, inventare, sperimentare nell'Italia dei secoli X-XIV*, Roma-Bari, Laterza (Storia e società), 2025, pp. 368, ISBN-10: 8858157621, ISBN-13: 978-8858157626 (Marina Montesano)
- Blanca Garí, *El poder del objeto. Materialidad, memoria y representación en la Baja Edad Media*, Madrid, Siruela, 2024, pp. 312, ISBN: 978-84-19942-84-5 (Gemma Teresa Colesanti)
- Daniel Le Blévec, Laurence Moulinier-Brogi (eds.), *Le corps au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2025, pp. 680 (L'Atelier du Médiéviste, 16), ISBN: 978-2-503-61340-6 (Riccardo D'Amico)
- Nicola Naccari, *La Città del Sole. Primato romano ed ecclesiologia nella corrispondenza papale verso l'Oriente greco (XI-XIII sec.)*, Bologna, Bologna University Press, 2024, pp. 246 (Alphabet, 27), ISBN: 979-12-5477-408-3 (Luigi Russo)
- Francesco Panarelli (a cura di), *Città nel Mezzogiorno d'Italia tra XI e XV secolo*, Potenza, BUP-Basilicata University Press, 2024, pp. 254, ISBN: 978-88-31309-31-8 (Giovanni Tabone)
- Francesco Panarelli, *Dante a Mezzogiorno. Il Regno di Sicilia nella Commedia*, Roma, Carocci, 2024, pp. 112, ISBN: 978-88-290-2559-6 (Giovanni Tabone)
- Luciana Petracca, *Il banco Strozzi di Napoli. Credito, economia e società nel Quattrocento*, Roma, Viella, 2024, pp. 374, ISBN: 979-12-5469-695-8 (Gemma Teresa Colesanti)
- Maria Antonietta Russo, *Relazioni di potere e gestione patrimoniale nella Sicilia medievale. L'abbazia di Santa Maria del Bosco di Calatamauro (secoli XIII-XV)*, Palermo, Palermo University Press, 2025, pp. 300 (Storia. Classici, Fonti, Ricerche, 5), ISBN: 978-88-550-9771-0 (Rosalba Di Meglio)
- Mariarosaria Salerno, *Nel Regno del lusso. I consumi di pregio nei domini degli Angiò (secc. XIII-XIV)*, Pisa, Carocci, 2024, pp. 210, ISBN 978-88-290-2836-8 (Elisa Tosi Brandi)
- Patrizia Sardina (a cura di), *La terra e il mare. Signori, feudi e porti nel Mezzogiorno medievale e moderno*, Palermo, Palermo University Press, 2025, pp. 249 (Culturesocietà; 17) ISBN (a stampa): 978-88-5509-785-7, ISBN (online): 978-88-5509-782-6 (Silvia Urso)
- Jesús Ángel Solórzano Telechea, Jelle Haemers, Nena Marthe Vandeweerd, *El uso social del espacio en las ciudades medievales del suroeste de Europa*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2024, pp. 480, ISBN: 978-84-9960-182-3 (Elisa Turrisi)

Vincenzo Tedesco, *L'anima di Traiano tra inferno e paradiso. Storia di una leggenda medievale*, Roma, Carocci Editore, 2024, pp. 218, ISBN: 978-88-290-2476-6 (Silvia Urso)

ATTIVITÀ OSM gennaio-dicembre 2025 233

CURRICULA 241

Demoni e posseduti nei *Bioi* dei santi italo-greci

Demons and the Possessed in the *Bioi* of Italo-Greek Saints

Riassunto

Il contributo intende esplorare la dimensione storica e antropologica della possessione demoniaca nell'Italia meridionale medievale, attraverso l'analisi delle agiografie dei santi monaci italo greci attivi tra IX e XI secolo. In un contesto culturale intriso di teocentrismo, il demonio non rappresenta soltanto un agente del peccato, ma una forza destabilizzante che altera la percezione della realtà e minaccia l'equilibrio interiore e quello sociale. Le narrazioni agiografiche offrono una testimonianza preziosa della lotta spirituale e della funzione salvifica attribuita agli asceti taumaturghi. In questo quadro, la santità monastica assume un ruolo cruciale come mediatore tra l'umano e il divino, contribuendo alla coesione sociale e alla rigenerazione spirituale delle comunità. La possessione si rivela così un momento liminale e performativo, in cui si manifesta la fragilità ontologica dell'uomo medievale e si attiva una dinamica rituale di salvezza collettiva.

Parole chiave: Possessione demoniaca, Agiografia, Monachesimo italo greco, Esorcismo, Esicismo.

Abstract

This contribution intends to explore the historical and anthropological dimensions of demonic possession in medieval Southern Italy through the analysis of hagiographies of Italo Greek monastic saints active between the 9th and 11th centuries. In a cultural context deeply rooted in theocentrism, the devil is not merely an agent of sin but a destabilizing force that alters the perception of reality and threatens both inner and social equilibrium. Hagiographic narratives provide valuable testimony to the spiritual struggle and the salvific function attributed to thaumaturgic ascetics. Within this framework, monastic sanctity plays a crucial role as a mediator between the human and the divine, contributing to social cohesion and the spiritual regeneration of communities. Possession thus reveals itself as a liminal and performative moment, wherein the ontological fragility of the medieval person becomes manifest and a ritual dynamic of collective salvation is activated.

Keywords: Demoniac possession, Hagiography, Italo greek monasticism, Exorcism, Hesychasm.

1. Introduzione

Per l'uomo medievale tutto viene da Dio e ad esso è destinato a far ritorno: ogni esperienza ed ogni frammento di realtà è segno di una verità superiore e l'animo umano, mosso dal desiderio della bellezza e della bontà, ne riflette la perfezione. Tuttavia, questa tensione spirituale deve fare i conti con un ostacolo che spesso appare

insormontabile: il male che impedisce di «afferrare la semplicità dell'anelito divino».¹

Il male, nella mentalità medievale, è una realtà concreta che ha i tratti vividi e la forma della presenza demoniaca. Quest'ultima influenza profondamente l'immaginario collettivo e deforma la percezione del mondo. Il diavolo, infatti, è colui che tenta e mette alla prova gli uomini, ne domina l'esistenza e ne impasta di ansie e di paure la mentalità.²

Partendo da queste premesse, e analizzando le agiografie di alcuni santi monaci italo-greci (Nilo di Rossano, Fantino il Giovane, Vitale da Castronuovo, Saba, Macario e Cristoforo, Elia lo Speleota ed Elia il Giovane, Fantino di Seminara) che si muovono nell'Italia meridionale dei secoli IX-XI, si cercherà di riflettere sulla tensione spirituale degli uomini del tempo. Ma, soprattutto, sulla pervasività del male che, attraverso le manifestazioni demoniache, coinvolge quei santi monaci in un drammatico scontro escatologico per risolvere il quale si ricorre ad atti di culto e pratiche di devozione che valicano, in alcuni casi, il confine tra religiosità ufficiale e magia.³

2. Presenza demoniaca e racconto agiografico

Preghiere ed esorcismi sono gli strumenti atti a discernere il bene dal male, a schivare le astuzie del maligno e a rintuzzare i suoi proditori attacchi. Attraverso il loro utilizzo si può evitare di scadere nell'ambiguità di una semantica liturgica che vuole orientare «la divinità ad agire nel senso richiesto dall'officiante» e non nel perseguimento dell'*apatheia* (serenità dello spirito), dell'*eirēnē* (pace) e dell'*agápē* (amore) che è perfetta imitazione della vita divina, cui l'uomo deve tendere, grazie all'*exemplum* incarnato dalle schiere monastiche stesse.⁴

Spesso, però, il discrimine tra preghiere e formule magiche è ineffabile al punto che gli esorcismi ricalcano gli stessi schemi impiegati dagli incantesimi, sovrapponendosi e riscattando alla cristianità prassi liturgiche paganeggianti sedimentatesi nel tempo e divenute patrimonio dell'agiografia. Il miracolo, in particolare, diventa specchio del meraviglioso,⁵ segnando il limite della medicina ufficiale e divenendo lo strumento

¹ DIONIGI L' AEROPAGITA, *I nomi Divini*, in PL III, coll. 585-996.

² Sul tema rimando ai saggi contenuti nel volume *Il Diavolo nel Medioevo*, Atti del XLIX Convegno storico internazionale del Centro di studi sul Basso Medioevo-Accademia Tudertina (Todi, 14-17 ottobre 2012), CISAM, Spoleto 2013.

³ A. PERTUSI, «Sopravvivenze pagane e pietà religiosa nella società bizantina dell'Italia meridionale», in *Calabria Bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, Gangemi, Reggio Calabria 1983, pp. 17-46: 17-18. Più in generale C. PIÉTRI, «Saints et démons: l'heritage de l'agiographie antique», in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale, secoli V-XI*, Atti della XXXVI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, CISAM, Spoleto 1989, pp. 15-90.

⁴ *Ibid.*

⁵ J. LE GOFF, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari 2000; più di recente V. SIRINO, *Medioevo segreto: per un'antropologia del meraviglioso e dell'insolito*, Betti, Siena 2018.

con cui risolvere le forti contraddizioni della società medievale.⁶ Miracoli e guarigioni da possessioni, insomma, sono segni che contribuiscono a definire la santità oltre che le capacità taumaturgiche dei santi monaci di cui scandiscono, unitamente alle presenze angeliche, l'itinerario agiografico.

Tali narrazioni, fortemente intrise di "superstizione", fungono da catalizzatore storiografico per individuare con chiarezza lo spesso impercettibile confine tra magia e pratica religiosa, precisando simboli e strumenti della lotta contro le forze del male che condizionano, come si è detto, i quadri mentali della società meridionale medievale, a causa dell'ostilità della natura, per l'alta incidenza di epidemie e morbilità, di carestie e catastrofi naturali.⁷

Le *Vite* dei santi monaci aiutano a comprendere, quindi, la percezione diffusa del male e le sue modalità di manifestazione grazie ad uno straordinario catalogo di episodi con cui declinare i numerosi segni e i simboli della presenza demoniaca. Quindi, lungi dall'essere semplici racconti edificanti, le agiografie si configurano come strumenti complessi di lettura della quotidianità dei contesti rurali del Mezzogiorno medievale in cui la presenza demoniaca acquista la forma visibile della possessione, aiutando a spiegare fenomeni altrimenti inspiegabili, come le malattie, le disgrazie, le devianze morali e i disagi psicologici.⁸

Si tratta di aspetti e problemi che riflettono un orizzonte antropologico denso, idoneo ad elaborare, comprendere e giustificare esperienze di sofferenza, disillusione e marginalità. Di tali contesti, inoltre, le narrazioni agiografiche diventano struttura culturale atta a misurare la resilienza di uomini e donne di fronte alla crisi esistenziale del tempo, traducendo l'angoscia in scenario di lotta e purificazione, oltre che mezzo per legittimare la preminenza sociale dei santi monaci.

All'elaborazione di un pensiero demonologico, che attraverso i riti e le credenze conduce alla percezione sensibile e materiale del diavolo, il culto in vita (e *post mortem*) dei santi asceti oppone la necessità delle preghiere e degli esorcismi in cui si rivela tutta l'efficacia dei poteri soprannaturali.⁹ Miracoli e prodigi, in quanto atti simbolici che ristabiliscono l'ordine, là dove si è aperta una frattura, risolvono "la crisi della presenza" intesa come perdita della capacità di esserci nel mondo, i cui effetti sono resi visibili dall'apparizione demonica e dalla possessione/ossessione.¹⁰

⁶ P. DALENA, *Calabria medievale. Ambiente e Istituzioni (secoli XI-XVI)*, Adda Editore, Bari 2015, p. 41. A. GALDI, «Guarire nel medioevo tra taumaturgia dei santi, saperi medici e pratiche magiche», in *Agiografia e culture popolari. Hagiography and popular cultures in ricordo di Pietro Boglioni*, a cura di P. Golinelli, CLUEB, Bologna 2012, pp. 93-112: 97-100.

⁷ P. DALENA, *Calabria medievale*, cit., p. 40. Si vd. anche S. TRAMONTANA, *Il Regno di Sicilia. Uomo e natura dall'XI al XIII secolo*, G. Einaudi, Torino 1999, p. 5.

⁸ *Ibid.*

⁹ Ivi, p. 43. Si vd. S. TRAMONTANA, «Il diavolo», in Id., *Le parole, le immagini, la storia. Studi e ricerche sul Medioevo*, a cura di C. M. Rugolo, Centro interdipartimentale di Studi Umanistici, Messina 2012, vol. II, p. 1849.

¹⁰ E. DE MARTINO, «Antropologia e marxismo», in Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019, p. 483; Id., *Il mondo magico*, Einaudi, Torino 1973, p. 93.

In un mondo in cui la magia è «punto di intersezione fra religione e scienza»,¹¹ la “presenza” – intesa qui in senso “demartiniano” – può essere riscattata soltanto attraverso forme rituali con una forte componente sciamanica che consente all’operatore rituale di varcare il *limes* tra visibile e invisibile per ricomporre la crisi esistenziale e sociale agendo per conto, o in favore, della collettività. Il santo monaco, quindi, attraverso digiuno, astinenza, preghiera e isolamento, riesce a penetrare nella crisi per affrancare il posseduto dal più radicale rischio esistenziale, agendo da «Cristo magico» che redime attraverso pratiche e terapie rituali, via via inquadrare in precisi schemi sacramentali.¹²

A ciò contribuisce l’aura di santità e il raggiungimento dei poteri taumaturgici che si consolidano attraverso l’esicismo, pratica che gli *athleti Christi* sperimentano sin dalla più giovane età. La solitudine e il silenzio, oltre alle privazioni alimentari e alla macerazione fisica, consentono ai monaci di raggiungere il totale dominio degli impulsi corporali. La ricerca e la visione della “luce increata” (Gregorio Palamas) sono favorite anche dalla forzata continenza, dalla preghiera incessante, dal *labor manus* e da quello *ambulandi*, secondo schemi che attingono ai modelli agiografici dei Padri del deserto, le cui vite sono anche al centro della meditazione quotidiana dei monaci stessi.¹³

In particolare, le “stupende astinenze” vengono impiegate per mediare il rapporto con l’Altissimo attraverso il lessico del sacrificio, consentendo la purificazione dell’anima dalla contaminazione materiale. Un mondo ribaltato in cui il sacrificio diventa una «implosione [...]», una cucina di segno negativo, di protesta contro il giuoco fisiologico, contro il ritmo organico della carne, [...] che tende a reificare con tutte le

¹¹ R. KIECKHEFER, *La magia nel Medioevo*, Laterza, Bari 1993, p. 13. Più di recente P. SARDINA, *Arti magiche, influenze diaboliche e malefici in Sicilia nei secoli XIV e XV*, in «Mediaeval Sophia» 22 (2020), pp. 67-87.

¹² Per una messa a punto storiografica del tema è opportuno richiamare anche gli studi di A. RIVERA, «I santi guaritori. Terapie “magico-religiose” nella cultura popolare», in *Salute e salvezza. L’elaborazione religiosa della malattia e della guarigione*, a cura di M. Borsari, Banca Popolare dell’Emilia Romagna, Bologna 2001, pp. 133-177; P. BOGLIONI, «Agiografia, liturgia e folklore. Appunti di metodo», in *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento*, Atti del IV congresso AISSCA (Firenze 26-28 ottobre 2000), a cura di A. Benvenuti e M. Garzaniti, Viella, Roma 2005, pp. 453-480; P. GOLINELLI, «Santi taumaturghi nell’Italia medievale», in *Per Vito Fumagalli. Terra, uomini, istituzioni medievali*, a cura di M. Montanari e A. Vasina, CLUEB, Bologna 2000, pp. 339-355; G. SFAMENI GASPARRO, «Mediatori della conoscenza e operatori del Sacro nel mondo mediterraneo antico: “uomini divini”, profeti, taumaturghi e maghi», in *Rivelazione e conoscenza. Prospettive sacre d’Oriente e d’Occidente*, Atti del II seminario (Siracusa 6-9 dicembre 2006), a cura di M. Rizzuto, P. Urizzi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2012, pp. 21-70; F. DE ASÍS GARCÍA GARCÍA, «El demonio y el santo del relato hagiográfico a la expresión plástica en el arte románico», in *A propósito de Satán. El submundo diabólico en tiempos del románico*, a cura di P. L. Huerta Huerta, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, Aguilar de Campoo 2019, pp. 123-148.

¹³ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΝΕΙΛΟΥ ΤΟΥ ΝΕΟΥ (Codice greco criptense B. β. II), testo originale e studio introduttivo del P. G. Giovanelli, Badia di Grottaferrata, Grottaferrata 1972, p. 48, c. 2.

possibili tecniche di punizione e d'annullamento non solo la gola, non solo il gusto ma l'idea stessa della carne e della macchina corporale nella sua vituperosa fisicità». ¹⁴ In questo senso privazione e sacrificio diventano l'ontologia della resilienza dopo aver svuotato la logica della necessità biologica, riconfigurando il corpo come luogo di attraversamento spirituale, spazio liturgico per antonomasia dove una materia ormai disinnescata è resa inutile al mondo, ma molto utile a Dio. Insomma, un'offerta che non si consuma ma che consuma colui che offre per dissolvere il soggetto nella trasparenza della luce divina. ¹⁵

3. Tra privazioni e macerazioni

Dal *Bios* di Cristoforo, che narra episodi avvenuti tra la fine del IX secolo e l'inizio di quello successivo (anche se della narrazione biografica si conservano solo testimonianze più tarde di XI e XII secolo) si apprende come egli sia solito intervallare lunghi digiuni (della durata di un'intera settimana) a pasti ipocalorici e ipoproteici costituiti da pochi ortaggi e da erbe e bacche selvatiche. ¹⁶ Mentre nella *Vita di Nicodemo da Kellerana*, composta verosimilmente tra la fine dell'XI secolo e i primi anni del successivo, benché ispirata ad una tradizione orale precedente, si esaspera la pratica vegetariana astenendosi abitualmente dall'assumere anche pane, vino e, financo, acqua chiara di fonte, placando la sete con un decotto dolciastro ottenuto dalla bollitura delle castagne. ¹⁷

Allo stesso modo quella di Vitale da Castronovo, redatta verosimilmente nel XII secolo in latino, sottolinea come il santo monaco preferisse alimentarsi coi soli frutti spontanei del bosco. ¹⁸ Mentre Elia lo Speleota, vissuto tra Reggio Calabria e Melicuccà tra l'860 e il 960 d.C., sperimenta «propria voluntate continere se a carnalibus voluptatibus, quae militant adversus animam; macerare corpus fame et siti, frigore et nuditate». ¹⁹ Non da meno il grande Nilo di Rossano, vissuto nel periodo di riconfigura-

¹⁴ P. CAMPORESI, *Le Officine dei sensi*, Garzanti, Milano 1991, p. 79. Si vd. A. MACCHIONE, *Il cibo metafora dell'incontro con Dio nel monachesimo italo-greco: l'esempio di Nilo di Rossano*, in «Medieval Sophia» 25 (2023), pp. 1-16.

¹⁵ C. TORRE, «Italo-Greek Greek monastic Typika», in *Greek Monasticism in Southern Italy. The life of Neilos in context*, a cura di B. Crostini Lappin, I. A. Murzaku, Routledge, London 2018, pp. 44-77.

¹⁶ *Vita et conversatio Sanctorum Patrum nostrorum Christophori et Macarii*, in *Historia et laudes SS. Sabae et Macarii iuniorum e Sicilia auctore Oreste Patriarcha Hierosolymitano*, ed. I. Cozza-Luzi, Typis Vaticanis, Romae 1893, p. 76, § IV.

¹⁷ *Vita di S. Nicodemo di Kellerana*, a cura di M. Arco Magri, Istituto di Studi Bizantini e Neellenici, Roma-Atene 1969, pp. 102, c. 7, e 141-143.

¹⁸ «Corpus suum frigore et aestu discoopertum donavit, per duodecim annos erbis et aqua se nutriens», *De S. Vitale siculo*, in *Acta Sanctorum, Martii*, a J. Bollandi S.I. colligi feliciter coepta a G. Henschenio et D. Papebrochio, Apud Iacobum Mevrisium, Antverpiae 1668, t. II, p. 27.

¹⁹ *Vita S. Eliae Speleotae*, in *Acta Sanctorum, Septembris*, illustrata a J. Stillingo, J. Limpeno, C.

zione dell'Italia meridionale tra dominio bizantino, incursioni arabe e rinascita monastica (910-1004), che mortifica il corpo, oltre che coi digiuni, attraverso la privazione sistematica e continuativa di qualsiasi pietanza elaborata e succulenta, dal vino e da ogni cibo cotto al fuoco. Il senso penitenziale dell'astinenza è inasprito dalle veglie scandite da salmodie e lunghi cicli di prostrazioni come forma di liturgia incarnata che unisce il gesto esteriore alla trasformazione interiore.²⁰

La privazione di cibo,²¹ acqua, sonno, la rinuncia a qualsiasi tipo di agio, quale l'utilizzo di vesti e calzari per proteggersi dalle intemperie, o il fatto stesso di trasformarsi in abitatori di monti o luoghi deserti e aspri preferendo la compagnia delle fiere a quella degli uomini, avvicinano il santo monaco alla condizione di ἐξώχισμος, come sospeso tra cielo e terra.²² Nei *topoi* agiografici italo greci questi elementi assumono una forte valenza teologica e simbolica.

Gli episodi in cui tali rinunce vengono stigmatizzate, fungono da dispositivi che consentono all'agiografo di rendere comprensibile a tutti il momento in cui l'uomo di Dio si spinge oltre l'umano: una fase che è concettualmente connessa all'idea stessa di perfezione. È in essi che si realizza l'adesione radicale al divino in eremi, grotte, spesso ubicate in cima a montagne rocciose, non-luoghi dove l'incontro verticale tra cielo e terra si può consumare nel silenzio, al termine di una lunga lotta escatologica.²³

Suyskeno, J. Periero, Apud B. A. Vander Plassche, Antverpiae 1750, vol. III, p. 875, c. 67. Con ciò si spiega anche il rifiuto di ogni abluzione con l'acqua allo scopo di scongiurare in ogni modo il sollievo per il corpo e quindi il possibile stimolo per i desideri carnali.

²⁰ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., pp. 62-63, c. 15.

²¹ Sulla valenza del cibo nelle "diete" monastiche, oltre ai contributi di Massimo Montanari (ad esempio M. MONTANARI, «Il regime alimentare dei monaci come progetto culturale e come pratica quotidiana», in *Dal Piemonte all'Europa. Esperienze monastiche nella società medievale*, Relazioni e comunicazioni presentate al XXXIV Congresso Storico Subalpino nel Millenario di S. Michele della Chiesa [Torino, 27-29 maggio 1985], Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino 1988, pp. 339-376), si vd. il saggio di G. ARCHETTI, «*Mensura victus constituere*. Il cibo dei monaci tra Oriente ed Occidente», in *L'alimentazione nell'Alto Medioevo: pratiche, simboli, ideologie*, Atti delle LXIII Settimane di studi della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 9-14 aprile 2015), CISAM, Spoleto 2016, vol. II, pp. 799-818, utile anche per una comparazione con le pratiche inerenti al monachesimo "latino". Si vd. anche T. CERAVOLO, «Santi digiuni. Ascesi e pratiche alimentari nella Calabria medievale», in *Mangiare meridiano. Culture alimentari del Mediterraneo*, a cura di V. Teti, Cassa di Risparmio di Calabria e Lucania (edizione fuori commercio), Catanzaro 1992, pp. 107-120.

²² *Historia et laudes*, cit., p. 10, § IV. Anche per Vitale di Castronovo l'agiografo introduce l'azione degli spiriti maligni come elemento necessario alla sua catarsi (*De S. Vitale Siculo*, cit., p. 26). E. MORINI, «Aspetti organizzativi e linee di spiritualità nel monachesimo greco di Calabria», in *Calabria cristiana. Società religione cultura nel territorio della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi*, Atti del convegno di studi, Palmi-Cittanova (21-25 novembre 1994), Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, vol. I, pp. 251-316; ID., «Il monachesimo italo-greco tra eremitismo e cenobitismo», in *Medioevo rupestre. Strutture insediative nella Calabria settentrionale*, a cura di P. Dalena, Adda, Bari 2007, pp. 87-112.

²³ Persino l'abbigliamento di Nilo riflette la pratica esicastica: un sacco di pelle di capra e una fune che impiega come strumento di macerazione per via dei parassiti che vi si annidavano, ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., pp. 64-65, c. 17; J. WORTLEY, «Grazers (βοσχοί) in the Judaeen Desert», in *The Sabaite*

La stessa asprezza del paesaggio diventa riflesso della lotta interiore, mentre la rinuncia al comfort cenobitico è funzionale a stigmatizzare il disprezzo delle cose del mondo, a cui viene preferito il contatto con la natura. Ne è testimone Filareto da Seminara per il quale vivere nella natura selvaggia delle montagne calabresi, popolate da forze maligne e fiere feroci, assume il valore di reintegrazione in una condizione prelapsaria.²⁴

Ciò determina la progressiva elaborazione di modelli agiografici che si collocano in un orizzonte narrativo fortemente spiritualizzato e che diventa serbatoio retorico cui attingono gli agiografi di Fantino il Giovane e di Elia il Giovane. Per essi la cornice geografica calabra diventa la quinta scenica che condiziona la rivelazione divina secondo il modello proprio della letteratura agiografica orientale, contaminata, però, da una realtà geografica più complessa.²⁵

Ma in qualche caso tali pratiche sono alla base di patologie assai gravi come dimostra il celebre episodio della *Vita Nili*, in cui il monaco è costretto a sospendere il digiuno impostosi per evitare di compromettere le proprie funzioni vitali. Nell'epilogo dell'episodio, il richiamo ad un ascetismo integralista ritorna nel reciso rifiuto dell'aiuto farmacologico offertogli dal medico ebreo Donnolo.²⁶

Ad esasperare la pratica ascetica contribuisce la scelta della vita in grotta. Gli antri, bui e umidi oltre a rispondere a motivi di difesa (le invasioni saracene spesso evocate, nelle vite di Saba e Macario, di Nilo e di Elia lo Speleota)²⁷ si caricano di profondi valori

Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present, ed. J. Patrich, Peeters Publishers, Louvain 2001, pp. 37-48.

²⁴ *Vita di San Filareto di Seminara*, introduzione, testo, traduzione e note a cura di U. Martino, Falzea, Reggio Calabria 2014; G. STRANO, *Motivi retorici e riferimenti storici nel Bios di san Filareto (XI sec.)*, in «Aiônos. Miscellanea di Studi Storici» 21 (2017), pp. 99-116.

²⁵ G. FIACCADORI, *Uomini tra mondo e deserto: note sull'agiografia bizantina nell'Italia meridionale*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» 46 (1992), pp. 27-56; A. PERTUSI, «Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto medioevo», in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Atti del convegno storico interecclesiale, (Bari, 30 aprile-4 maggio 1969), Antenore, Padova 1973, pp. 473-520; A. PETERS-CUSTOT, «La vie quotidienne des moines d'Orient et d'Occident, IV^e-X^e siècle. L'Italie méridionale byzantine», in *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident, IV^e-X^e siècles. I. État des sources*, a cura di O. Delouis et M. Mossakowska-Gaubert, École française, Athènes 2015, pp. 289-304; EAD., «Le monachisme byzantin de l'Italie méridionale. Réalité et perception, du IX^e au XI^e siècle», in *Monachesimo d'Oriente, monachesimo d'Occidente*, Atti delle Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo (Spoleto, 31 marzo-6 aprile 2016), CISAM, Spoleto 2017, pp. 359-396.

²⁶ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., pp. 93-94, c. 50. Su quest'aspetto si vd. F. BURGARELLA, «Shabettai Donnolo nel Bios di San Nilo da Rossano», in *Gli ebrei nella Calabria medievale*, Atti della Giornata di studio in memoria di Cesare Colafemmina (Rende, 21 maggio 2013), a cura di G. De Sensi Sestito, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 49-62. Per un maggior inquadramento sulla figura di Donnolo si vd. G. LACERENZA, *Sulla biografia di Šabbetai Donnolo*, in «Sefer Yuhasin» 8 (2020), pp. 137-150; G. CUSCITO, *Donnolo a Rossano. La vita di san Nilo come fonte biografica*, in «Sefer Yuhasin» 19 (2022), pp. 35-55.

²⁷ *Historia et laudes*, cit., pp. 12-13, § V; pp. 17-18, § IX; p. 21, § XI; pp. 37-38, § XXII; *Vita di san Nilo abate fondatore della Badia di Grottaferrata*, scritta dal san Bartolomeo suo discepolo, a cura di A. Rocchi, Desclée, Lefebvre e C., Roma 1904, pp. 8-9; *Vita S. Eliae Speleotae*, cit., p. 876.

spirituali favorendo l'abbandono del mondo e la solitudine.²⁸ Del resto la grotta assume un duplice significato: come spazio sacrale destinato al culto divino e come recesso di potenze diaboliche.²⁹ Eremiti e spelonche si trasformano in abisso e rifugio, tomba e matrice, luoghi di morte al mondo e di rinascita nello spirito, ma sono anche i luoghi di una nuova geografia della salvezza, in cui il tempo si sospende e l'anima si confronta con l'eternità.³⁰

Accade così che a Sparta Daniele, compagno di Elia il Giovane, è scaraventato fuori dal profondo antro che sorge nei pressi della chiesa dei Santi Medici, dopo essere stato malmenato dal demonio e non può farvi ritorno senza il provvidenziale intervento di Elia.³¹ Ad essere spodestato «e domicilio antiquo», una grotta, è lo stesso diavolo che appare a Fozio di Seminara, in un noto episodio della *Vita di Sant'Elia lo Speleota*, lamentandosi del trattamento riservatogli dal santo monaco.³²

Del resto, anche nella piccola caverna in cui Nilo recita il Salterio, il diavolo, apparsogli in forma di etiope, gli assesta un violento colpo in testa che lo fa stramazza-re al suolo privo di sensi. Lo svenimento dura quasi un'ora e il successivo ritorno alla normalità viene scandito dall'invocazione della misericordia divina.³³

Grotte, antri e spelonche sono spesso collocate in luoghi desolati e impervi, lontani dalla *populorum frequentia*, dai centri abitati e dalle aree di strada. È qui che la fuga dal mondo è perfezionata con l'addomesticamento e la sacralizzazione della montagna i cui versanti vengono sistematicamente dissodati e disseminati di laure ed asceteri: officine di preghiera che avvicinano il cielo alla terra.³⁴ Emblematico il caso di Nicodemo che dopo aver lasciato il monastero di San Fantino si rifugia sull'insospitata *Kellerana*, presso Mammola (RC), dove vive sino alla morte.³⁵ O quello di Nilo che da Rossano (CS) si

²⁸ «[...] τοῦ μοναστηρίου ἀπ'λαίσις μικροῖς», *Vita S. Eliae Speleotae*, cit., p. 863.

²⁹ C. D. FONSECA, «L'habitat rupestre nelle fonti dei secoli X-XI», in *L'uomo e l'ambiente nel Medioevo. La letteratura politica nell'età dell'illuminismo*, Atti del Convegno di studi polacco-italiano (Niebórow 29 settembre-2 ottobre 1981), Congedo, Galatina 1986, pp. 149-160: 156.

³⁰ A. MACCHIONE, «La grotta e l'uso terapeutico dell'acqua nel culto micaelico», in *Il santuario di San Michele a Olevano sul Tusciano*, Atti del Convegno internazionale «La Grotta di San Michele ad Olevano sul Tusciano» (Salerno, 24-25 novembre 2018), a cura di A. Di Muro e R. Hodges, Viella, Roma 2019, pp. 253-282. Si vd., inoltre, F. STILO, «La grotta eremitica di S. Elia Lo Speleota», in *Architettura eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali*, Atti del 5 Convegno internazionale di studi, Certosa del Galluzzo, e cura di S. Bertocci, S. Parrinello, Edizioni Firenze, Firenze 2020, pp. 40-45; A. DI MURO, «Multos infirmos curasti: culto dei santi e pratiche terapeutiche coreutico-musicali nella Grotta di San Michele ad Olevano sul Tusciano», in *Le grotte tra Preistoria, età classica e Medioevo: Capri, la Campania, il Mediterraneo*, Atti del convegno di studi (Capri-Anacapri, 7-9 ottobre 2021), a cura di L. Di Franco, R. Perrella, Edizioni Quasar, Roma 2023, pp. 625-640.

³¹ *Vita di Sant'Elia il Giovane*, testo inedito con traduzione italiana a cura di G. Rossi Taibbi, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neellenici, Palermo 1982, p. 40.

³² *Vita S. Eliae Speleotae*, cit., p. 865.

³³ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., pp. 70-71, c. 23.

³⁴ Ivi, pp. 77-78, c. 31; pp. 83-84, c. 38; pp. 87-88, c. 43. *Historia et laudes*, cit., p. 83, § X.

³⁵ V. SCALETTA, *Vita inedita di San Nicodemo di Calabria: dal cod. messan. XXX*, Istituto Grafico Tiberino, Roma 1964, pp. 71 e 91.

sposta nei recessi boscosi del Mercurio.³⁶ Analogamente fa Vitale da Castronuovo che dalla Sicilia si sposta in Calabria «peregratis eremis, montibus et speluncis», sino a raggiungere il «monte qui dicitur Liporachi», nei pressi di Cassano (CS), prima di migrare «in locis inviis e inhabitabilis»,³⁷ distese boschive abitate da uomini e donne, che hanno scelto di consacrarsi alla vita angelica indossando l'abito monastico.³⁸

Il bosco evoca l'incolto, l'*ingens sylva* in cui domina il *caos* primordiale fermentante di vite, presenze enigmatiche e regno delle forze inferie che, con la preghiera, la taumaturgia e il *labor manus* i monaci riplasmano, trasformandolo in elemento condizionante la mentalità e le attività economiche. Si tratta di un paesaggio «in cui la natura fa sentire potentemente il suo respiro»,³⁹ il luogo in cui il Cielo e Terra si saldano e la Divinità, grazie alla mediazione della «multitudine gentis suae», sconfigge il peccato alleggerendo il corpo dal peso della colpa.⁴⁰ Così si fronteggia efficacemente la desolazione antropologica riproponendo gli schemi agiografici delle *Passioni dei Martiri*,⁴¹ secondo l'interpretazione di Gregorio Magno che si muove proprio sull'intreccio tra *opus* diabolica, tristezza dei tempi e opera dei *virii Dei*.⁴²

4. Taumaturgia e guarigione

I poteri taumaturgici vengono solitamente impiegati per ripristinare l'equilibrio esistenziale compromesso dall'incorporazione di uno o più spiriti maligni⁴³ attraverso una graduale prassi sacramentale. L'esorcismo, infatti, si compone di una serie di procedure standardizzate come il *signum crucis*, l'unzione con l'olio della lampada, la recita di inni liturgici, o il contatto con le reliquie.⁴⁴

³⁶ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., pp. 51-52, c. 6.

³⁷ *De S. Vitale siculo*, cit., pp. 26-35.

³⁸ *Historia et laudes*, cit., pp. 82-83, § IX.

³⁹ A. DI MURO, *Silva densissima. La percezione del bosco nel Mezzogiorno medievale (secc. VI-XIII)*, in «Nuova Rivista Storica» 97 (2013), pp. 953-990.

⁴⁰ Su quest'aspetto, che è oggetto anche di notevoli interpretazioni antropologiche, si vd. S. BOESCH GAJANO, «Riti, confini e scatole cinesi», in *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. Boesch Gajano, L. Scaraffia, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 633-635.

⁴¹ R. GREGOIRE, *Manuale di Agiologia, introduzione alla letteratura agiografica*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano 1987 pp. 27-28.

⁴² *Gregorio Magno, Storie di santi e di diavoli*, 2 vols., a cura di S. Pricoco e M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2005-2006. Sulla nuova "proposta agiografica" si vd. S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella, Roma 2004, pp. 187-230; EAD., «Agiografia e geografia nei Dialoghi di Gregorio Magno», in *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità*, Atti del Convegno di studi (Catania, 20-22 maggio 1986), a cura di S. Pricoco, Rubbettino, Soveria Mannelli 1988, pp. 209-220; A. LAGHEZZA, *Fonti e testimoni nei 'Dialoghi' di Gregorio Magno*, in «Vetera Christianorum» 46 (2009), pp. 261-291.

⁴³ S. PRICOCO, *Monaci, filosofi e santi. Saggio di storia della cultura tardoantica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2024, p. 258.

⁴⁴ *La vita di San Leone Luca di Corleone*, a cura di M. Stelladoro, Badia Greca, Grottaferrata

Tuttavia, rispetto agli antichi *Bioi*, in cui la lotta escatologica col demonio è narrata con una forte carica drammatica, gli agiografi italo greci pongono maggiore enfasi sugli episodi taumaturgici.⁴⁵ Le immagini delle antiche mitologie bibliche vengono progressivamente sostituite da nuove rappresentazioni del diavolo che appare sotto forma di etiope o di saraceno a Nilo,⁴⁶ di genitore nel caso di Fantino⁴⁷ e che soltanto per il giovane di Sassone (*Bios* di San Leone Luca) assume le sembianze dell'antico *serpens immanis*,⁴⁸ richiamando scenari apocalittici che sembrano evocare la fine della storia.⁴⁹

In quest'ultimo caso, chiarisce l'agiografo, il posseduto è il figlio di un cittadino di Sassone, piccolo centro rurale della Calabria settentrionale, costretto ad assistere impotente, insieme alla moglie, ai tormenti dell'unico erede. Ciò spinge gli attempati genitori a raggiungere velocemente (*velociter concurrit*) il monastero dove Leone Luca risiede. Un luogo di santità in cui i due anziani possono sgravarsi dall'ansia che opprime il loro petto (*anxie*) chiedendo (*petitioni*) l'esorcismo liberatore.⁵⁰

Se è vero che l'episodio, eccessivamente scarnificato, richiama tradizioni monastiche sbiadite dal tempo, denunciando una povertà narrativa in cui non assumono alcun rilievo lo spazio e il tempo della narrazione, né la descrizione del contesto sociale o dell'elemento ideologico-politico, appare altrettanto vero che alcuni dettagli inquadrano efficacemente i segni della presenza diabolica e i simboli cristologici tradizionali attraverso cui l'*exorcismus sanctorum patrum*, con la sua potente carica magica, agisce *super puerum* liberandolo definitivamente dal demonio. Ecco allora che l'episodio analizzato ha più il valore di una «comunicazione sapienziale» che non quello di una «proposta storiografica rigorosa».⁵¹

1995, pp. 96-99, vv. 247-271; *La vita di San Fantino il Giovane*, a cura di E. Follieri, Société de Bollandistes, Bruxelles 1993, pp. 426-429, c. 22; *Vita di S. Nicodemo*, cit., pp. 110-119, cc. 12-14; *Vita S. Eliae Speleotae*, cit., pp. 868, 871-872, cc. 51, 57 e 59.

⁴⁵ *Vita di Antonio*, testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1974, p. 14, c. 5, vv. 4-6; 24-26, cc. 8-9, vv. 2-8.

⁴⁶ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., pp. 70-71, c. 23. Si v. anche L. A. BERTO, *Musulmani e cristiani nell'agiografia sui santi siculo-calabresi altomedievali*, in «Mediterranean chronicle» 9 (2019), pp. 103-148.

⁴⁷ *La vita di San Fantino*, cit., pp. 414-415, c. 11.

⁴⁸ *Vita San Leone Luca*, cit., pp. 96-97, v. 251.

⁴⁹ Il campionario delle rappresentazioni sataniche nelle vite dei santi italogreci non ricorre a molte metafore zoomorfe. Anche se il diavolo appare ugualmente un «essere veramente panzoico, poiché tutto quanto è umano ed animale può appartenergli ed esprimerlo», T. GREGORY, «Discorso di chiusura», in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, Atti della XXXI settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto 7-13 aprile 1983), CISAM, Spoleto 1985, vol. II, p. 1478.

⁵⁰ *Supra*, nota 46.

⁵¹ C. LEONARDI, «Agiografia e storiografia. Il caso di Ubaldo», in Id., *Agiografie medievali*, a cura di A. Degl'Innocenti, F. Santi, SISMEL, Firenze 2011, pp. 341-354. Si vd. G. STRANO, «Historical echoes in Italo-Greek hagiographies of the Norman age», in *Greek Monasticism in Southern Italy*, cit., pp. 164-190; Id., «Alcune considerazioni sui *Bioi* dei santi greci fra Sicilia e Calabria meridionale (secoli

La narrazione che ne scaturisce non sembra affatto delineare un quadro storico omogeneo e preciso ma si orienta alla costruzione di un *exemplum* di santità destinato ad alimentare la devozione popolare, tipico delle narrazioni agiografiche.⁵² Tale funzione paradigmatica si riconnette all'esigenza, già evocata, di liberare gli uomini del tempo dal disagio esistenziale e dalla paura del male trasformando il racconto della vicenda terrena dei santi monaci in strumento di sollievo e di riscatto. In essa, infatti, la dimensione escatologica intrecciata a quella pedagogica con l'evocazione delle pene infernali diventano un potente stimolo alla conversione e alla rigenerazione morale e materiale del posseduto.⁵³

Si tratta di un contesto ideologico assai complesso in cui la divinità di Dio si incarna nell'umanità del monaco, come analogamente avviene nel caso di Bartolomeo da Simeri che chiede di celebrare la divina liturgia prima dell'esecuzione della condanna.⁵⁴ Un episodio, quest'ultimo, che ricorda all'immaginario collettivo il Cristo come mediatore perfetto tra «divini generis et humani», oltre che come «humani generis redemptoris». Per Bartolomeo, infatti, la morte non è una sconfitta ma l'estrema forma di partecipazione al mistero della Croce: l'unico in grado di trasformarla in redenzione e salvezza.⁵⁵

In tale prospettiva la potenza antitetica del demonio appare addirittura necessaria a corroborare l'esperienza ascetica del monaco. Il fatto che gli spiriti maligni riescano a insinuarsi facilmente persino nei monasteri dimostra l'inevitabilità del male ma, allo stesso tempo, vi oppone efficacemente la forza rigenerante della grazia che opera attraverso il complesso apparato simbolico dell'esorcismo di possessione.

Tuttavia, in un orizzonte magico spesso intriso di pregiudizio, la tradizione demoniaca e gli esorcismi possono trasformarsi in fabbrica delle superstizioni al punto da mitizzare la mediazione monastica, la preghiera di esorcismo e, financo, le reliquie e le immagini sante in esse impiegate. Queste ultime, grazie alla memoria delle antiche mitologie, vengono trasformate in amuleti per la premonizione e la protezione dall'abbattersi di eventi nefasti, calamità naturali, malattie e carestie.⁵⁶

IX-XI)», in *Elia il Giovane. La vita e l'insegnamento dall'età bizantina al mondo contemporaneo*, a cura di P. Spallino e M. Mormino, Officina di Studi Medievali, Palermo 2019, pp. 57-70.

⁵² A. CILENTO, *Santità e potere nell'agiografia italo-greca dei secoli X-XII*, in «Quaderni Medievali» 42 (1996), pp. 6-41; E. FOLLIERI, «Il culto dei santi nell'Italia greca», in *La Chiesa greca in Italia*, cit., pp. 553-577.

⁵³ P. DALENA, *Ambiti territoriali, sistemi viari e strutture del potere nel Mezzogiorno medievale*, M. Adda, Bari 2000, p. 179; R. MANSELLI, *Il soprannaturale e la religione popolare*, Studium, Roma 1985, pp. 53-74.

⁵⁴ G. ZACCAGNI, *Il Bios di san Bartolomeo da Simeri (BHG 235)*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici» 33 (1996), pp. 193-274: 224-225, c. 29.

⁵⁵ Il virgolettato, ripreso dalla Cronaca di Michele da Piazza, è in S. TRAMONTANA, *Michele da Piazza e il potere baronale in Sicilia*, G. D'Anna, Messina-Firenze 1963, pp. 116-118.

⁵⁶ P. DALENA, *Civiltà in cammino. Dinamiche ambientali, sociali e politiche nel Mezzogiorno medievale*, Adda, Bari 2022, pp. 19 e 23; S. TRAMONTANA, *Il Regno di Sicilia*, cit., pp. 11-12.

È attraverso questi strumenti che la capacità di controllo sul demoniaco può essere pienamente riaffermata, anche in mancanza di ierofanie e angelomachie, entro una cornice in cui si stagliano le figure del posseduto e dell'esorcista chiamati a recitare un copione ben definito. Il primo sbava, fuma, si contorce e si dimena, insulta e parla in lingue confusamente e concitatamente,⁵⁷ oppure sta inerte e tace.⁵⁸ Il secondo, al contrario, si ritira in preghiera, digiuna, si segna col segno della croce (potente amuleto magico),⁵⁹ unge l'indemoniato con l'olio,⁶⁰ gli appende al collo un filatterio⁶¹ e lo sana, dominando le forze inferie costringendole ad abbandonare il posseduto.

È un noto episodio della *Vita di San Bartolomeo da Simeri* a dimostrare la funzione liturgica dei simboli anti-demoniaci nella pratica esorcistica. Allorquando il nemico infernale cerca di terrorizzare il santo monaco, egli mitiga il timore col canto dei salmi evocando, cioè, l'uso catartico della Parola e tutta la sua potenza redentiva. Nell'episodio appare significativo che Bartolomeo reciti le prime parole del Salmo 27, vv. 1-3 nel quale viene rievocato l'assalto dei malvagi. Ma ancora più interessante appare il fatto che l'asceta scandisca il canto col segno della croce, il più potente dei talismani, attraverso cui si impartiscono benedizioni nel nome del Signore, si santifica il fonte battesimale, vengono consacrati sacerdoti e ministri di culto, ma anche Re e Imperatori del Medioevo cristiano.⁶²

Si tratta dello stesso segno che, con valore sacramentale, sostanzia nella liturgia battesimale il rito dell'esorcismo, quello dell'effetà: un potente gesto simbolico con il quale si toccano orecchie e labbra del battezzato alla luce dell'episodio evangelico di Mt. 7, vv. 31-37 e che assume, sin dai primi secoli del cristianesimo, il valore dell'apertura spirituale all'ascolto della Parola di Dio e al suo annuncio. Oltre che, naturalmente, nell'unzione crismale dei cresimati e in quella degli infermi.⁶³ Solitamente la preghiera di esorcismo diviene sacramento con l'effusione di «un piccolo soffio», il vento dello Spirito, che porta via gli spauracchi e le proiezioni demoniache, a cui secondo l'antica tradizione evocata dalla *Vita di San Filippo d'Agira*, tutto viene ricondotto.⁶⁴

⁵⁷ *Vita di San Leone Luca*, cit., pp. 102-103, vv. 313-317; *Historia et laudes*, cit., p. 22, § XII; pp. 54-56, § XL; ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., p. 100, c. 59.

⁵⁸ *Historia et laudes*, cit., pp. 56-57, § XLI.

⁵⁹ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., pp. 66-67 e 100, cc. 19 e 59; *Vita di Sant'Elia il Giovane*, cit., pp. 2-5 e 40-43, cc. 21 e 27.

⁶⁰ *Historia et laudes*, cit., p. 32, § XIX; pp. 46-47, § XXXI; ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., pp. 99-100, cc. 58-59; *Vita di San Leone Luca*, cit., pp. 96-99, vv. 247-271, 303-309; *La vita di San Fantino*, cit., p. 464, c. 58.

⁶¹ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., pp. 103-104, c. 63.

⁶² G. ZACCAGNI, *Il Bios di san Bartolomeo da Simeri (BHG 235)*, cit., pp. 210-211, c. 10.

⁶³ AMBROGIO, *De Misteriis*, 1, 3, in *PL XVI*, col. 388A; AGOSTINO, *Sermo 215*, 4, in *PL XXXVIII*, col. 1076. Si vd. C. VOGEL, *Medieval Liturgy: An introduction to the Sources*, Pastoral Press Cop., Washington DC 1986.

⁶⁴ *Vita di San Filippo d'Agira attribuita al monaco Eusebio*, a cura di C. Pasini, Pontificio istituto per gli studi orientali, Roma 1981, pp. 199-201.

Del resto, riesce ad emergere anche in altri *Bioi* italo greci l'efficacia della potente combinazione di tale gesto sacramentale con l'olio il cui potere "terapeutico" è un toccasana della medicina medievale. L'olio è impiegato come ingrediente attivo in numerose ricette farmacologiche per la sua azione lenitiva e miorilassante (attraverso il massaggio), oltre che per le notevoli proprietà antisettiche ed emostatiche, specie in presenza di ferite infette a rischio di suppurazione.⁶⁵

Il forte carattere apotropaico dell'olio e del *signum crucis*, combinati, esorcizzano luoghi e persone liberandoli dagli spiriti immondi, riaffermando la presenza del divino che incide nell'anima il segno della salvezza. Non a caso l'agiografo di Bartolomeo preferisce utilizzare il verbo greco χαράσσω che può essere reso con l'italiano incidere, scolpire, solcare, al contrario dell'agiografo di San Fantino che, in un episodio analogo, utilizza il più morbido, σφραγίζω, con riferimento all'azione di chiudere con un sigillo.

C'è, infine, un altro episodio tratto dalla vita di San Saba che aggiunge particolari alla pratica esorcistica. In questo caso, infatti, il *signum crucis* è tracciato con l'impiego dell'olio del vicino sacrario di San Pancrazio. Un elemento che contribuisce a dilatare il valore del gesto sacramentale. L'episodio richiama il complesso e stratificato tema dell'olio di santità che fuoriesce dai corpi mistici, come quello di Nicola di Mira. Di questo, *ab antiquo*, è attestata la terapeuticità: «Fu seppellito in una tomba di marmo, da capo uscì una fontana d'olio, da piede una fontana d'acqua. E insino al dì d'oggi de le sue membra esce olio sagrato, il quale è valevole a molte infermitadi».⁶⁶ Del resto, proprio il *myron* in cui sono immerse le reliquie del corpo nicolaiano, raccolto in un barile dai mercanti baresi, è la prova della santità, che opera miracoli e, all'indomani del *furtum*⁶⁷ e della traslazione, contribuisce prepotentemente all'incremento del prestigio cittadino dal punto di vista religioso, trasformando la Basilica

⁶⁵ Sul valore sacramentale dell'olio anche nelle investiture e nei rituali magico-religiosi e medici si v. il recente contributo di G. GIMIGLIANO, *L'olio santo nell'incoronazione imperiale di Carlo Magno*, in «*Angelicum*» 96 (2019), pp. 155-162; quello di M. MONTESANO, «"Ad comendendum non valet multum". L'olio sacro, magico, medicinale», in *Ars Olearia. I. Dall'oliveto al mercato nel medioevo*, a cura di I. Naso, Centro studi per la storia dell'Alimentazione, Guarene (CN) 2018, pp. 195-204; G. ARCHETTI, «Usi, simboli e raffigurazioni dell'olio e dell'olivo nelle fonti artistiche medievali», ivi, pp. 229-251; I. NASO, «L'olio nell'alimentazione e nella medicina medievale», in *L'alimentazione negli Stati sabaudi. L'alimentation dans les Etats de Savoie*, a cura di L. Sozzi, L. Therreaux, Edizioni Centro Grafico-Slaktine, Genève 1989, pp. 7-29.

⁶⁶ JACOPO DA VARAGINE, *Legenda aurea*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1924, vol. I, p. 56. Le vicende dei corpi santi e dell'utilizzo dei loro umori *post-mortem*, aprono lo sguardo alla lugubre, allucinata e tormentata peripezia per la trasformazione di ossa e sangue, attraverso «agghiaccianti operazioni di bassa macelleria», in «prodigiosa manna» dispensatrice di vita e sorgente di salute, P. CAMPORESI, *La carne impassibile*, Il Saggiatore, Milano 1991, pp. 5-29.

⁶⁷ Sui *furta* vd. A. GALDI, «Strategie politiche e furta sacra in Italia meridionale (secc. VII-I-XIII)», in *Ingenita curiositas. Studi sull'Italia medievale per Giovanni Vitolo*, a cura di B. Figliuolo, R. Di Meglio, A. Ambrosio, LavegliaCarlone, Battipaglia 2018, vol. I, pp. 341-355; EAD., «Furta sacra in southern Italy in the Middle Ages», in *Relics, Shrines and Pilgrimages. Sanctity in Europe from Late Antiquity*, a cura di A. M. Pazos, Routledge, London 2020, pp. 146-163.

barese in meta finale di numerosissimi pellegrinaggi, poiché il *myron* è una sostanza liminale che attraversa la carne, il paesaggio e la memoria, lasciando dietro di sé una traccia invisibile, ma potente.⁶⁸

Gli oli santi, infine, oltre alle virtù terapeutiche e rinvigorenti, hanno una valenza simbolica di ordine olfattivo: il loro profumo soave si contrappone all'olezzo pestilenziale e sulfureo che promana dall'essere diabolico. Questo contrasto sensoriale, presente nei racconti agiografici, si inserisce in un più ampio contesto tematico, in quanto l'odore dei santi oli si diffonde come una forma invisibile di *châris* in grado di purificare gli spazi contaminati e riaffermare la sacralità dei luoghi e dei corpi ascetici segnando il *limes* di una nuova geografia spirituale.⁶⁹

5. Conclusioni

Le possessioni diaboliche nelle agiografie italo-greche rappresentano un'importante tappa nel cammino antropologico dell'uomo medievale, inteso come l'insieme delle trasformazioni simboliche, cognitive e rituali, attraverso le quali le comunità elaborano un rapporto culturalmente mediato con la sofferenza, la malattia e l'invisibile. Tali fenomeni vanno interpretati come dispositivi culturali polisemici che restituiscono i codici profondi del vivere collettivo. Le possessioni, infatti, funzionano come nuclei di condensazione simbolica attraverso cui si accede ad una lettura del reale non "scientifica" o "teologica", ma "ermeneutica", radicata – cioè – nel vissuto rituale e relazionale delle comunità: un orizzonte di senso condiviso, uno spazio simbolico in cui si intrecciano le rappresentazioni del corpo e del sacro.⁷⁰

Gli episodi che le narrano rivelano le attese delle piccole comunità rurali la cui prospettiva esistenziale è impastata di sofferenza e paura. Per questo assumono una potente funzione paradigmatica, traducendo in forma ritualizzata le tensioni e i conflitti interiori di uomini e donne provati dalla malattia, stremati dalla guerra e angosciati

⁶⁸ Nella *Leggenda di Kiev* il corpo di Nicola è definito «prezioso [...], degno di ogni venerazione [...], che operava prodigi meravigliosi e gloriosissimi», G. CIOFFARI, *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*, in «Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica» 7.2 (1979), pp. 205-323: 277. Per il culto G. CIOFFARI, *Il pellegrinaggio medievale alla Basilica di San Nicola a Bari*, Centro studi Nicolaiani, Bari 2007, pp. 4-9.

⁶⁹ *Historia et laudes*, cit., p. 32, § XIX. Il tema è molto complesso, qui basta sapere che benché frutto di suggestioni, gli odori erano avvertiti come reali da una emotività «pronta a captare il sentore del soprannaturale, l'effluvio dell'uranico, il sapore dell'ineffabile [...] forme di percezione [...] balsamiche e consolatorie, a loro modo euforizzanti, rilassanti, ansiolitiche», P. CAMPORESI, *La carne impassibile*, cit., p. 11.

⁷⁰ L. A. CANETTI, «Presenza e incorporazione dell'altro: scenari della possessione diabolica», in *Presenza-assenza: meccanismi dell'istituzionalità nella 'societas christiana' (secoli IX-XIII)*, Atti del Convegno Internazionale (Brescia 16-18 settembre 2019), a cura di G. Cariboni, N. D'Acunto, E. Filippini, Vita e Pensiero, Milano 2021, pp. 113-136; A. NICOLOTTI, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*, Turnhout 2011.

dall'imprevedibilità delle calamità naturali e per i quali il cosmo rimane ostile e impenetrabile.

Il demonio, spesso antropomorfizzato, diviene protagonista dello scontro rituale che coinvolge, col posseduto, l'intera comunità. Entrambi delegano all'asceta taumaturgo, attraverso l'esorcismo, il compito di mediare tra la disperazione del presente e la speranza del futuro. L'aspettativa salvifica, concretizzata nell'intercessione dei santi monaci, alimenta una visione teofanica del mondo in cui l'intervento divino si manifesta attraverso corpi e gesti umani, che assumono una funzione sacrale e un valore apotropaico.

La santità ascetica si impone come l'unica forza capace di ristabilire l'equilibrio spezzato, di restituire la libertà agli oppressi da forze oscure e incontrollabili. L'escatologia, dunque, si materializza nei riti, nei gesti e nelle parole della pietà popolare: un linguaggio simbolico ricco e stratificato che si esprime attraverso preghiere collettive, canti liturgici, processioni rogazionali e penitenziali, digiuni, esorcismi e offerte votive.⁷¹

Queste pratiche rappresentano strumenti di gestione dell'angoscia esistenziale trasformando il dolore in azione rituale. Gli stessi agiografi non stigmatizzano il comportamento del posseduto in quanto deviante, ma lo accolgono come parte di una dinamica più ampia di dialogo con il sacro, di espiazione collettiva e di ricomposizione simbolica dell'ordine sociale e della presenza nella storia.

Ecco, quindi, che le forme della religiosità popolare rappresentano una teologia incarnata, un sistema simbolico radicato in pratiche quotidiane che attraversano la vita e la morte. E che non si limitano a rappresentare i valori identitari delle comunità, ma sostengono la dinamica che li genera trasformando la sofferenza in rito, il caos in ordine, la paura in speranza. In questo complesso orizzonte va inquadrato il significato profondo delle possessioni e dei loro rituali di liberazione: non come anomalie da correggere, ma come dispositivi culturali che, nel tempo lungo della storia, hanno permesso a intere generazioni di sopravvivere all'indicibile, custodendo e rinnovando, ciclicamente, il senso profondo dell'esistenza.

⁷¹ Come nel caso del canto in onore di San Nicodemo da Kellerana: «Zappava l'ortu e fijijava l'erba/la vipara nesciu mu si lu mangia;/li santi patri, s'armaru a li ferra/stamundi attenti, o Diu, nommu nni mangia!/Posati ss'armi e cessati ssa guerra/la curpa esti la mia ca ija non parla/ca l'ha crijatu Diu per stari 'n terra/ognuno est'obbligatu mi si guarda», V. NADILE, «La pietà nelle preghiere e nei canti popolari di tradizione bizantina», in *Calabria Bizantina. Tradizione di pietà*, cit., p. 93. Dove la vipera è un chiaramente un richiamo al *serpens immanis* del protovangelo di Gn 3, vv. 1-15.

