

Capitolo primo

Vivere su una colonna: le origini di una disciplina ascetica

Per capire quali possano essere state le ragioni della nascita di una disciplina ascetica stravagante ed estrema come lo stilitismo occorre spendere qualche parola su alcune caratteristiche della spiritualità siriana.

Sappiamo dalle fonti antiche che i monaci eremiti che abitavano le zone semidesertiche della Siria si dedicavano a un'ascesi incredibilmente rigida, sottoponendosi a prove durissime con lo scopo di mortificare il loro corpo¹.

La *Storia religiosa* (o *Storia dei monaci della Siria*) di Teodoreto di Cirro² tramanda i ritratti di una trentina di asceti, molti dei quali sono contraddistinti da una creatività particolare nell'escogitare supplizi autoinflitti con sistemi a dir poco fantasiosi, decisamente più originali rispetto ad altre forme di mortificazione diffuse nel resto dell'Oriente cristiano.

Alcuni di loro vivevano reclusi in celle minuscole, come l'eremita Marciano, costretto in uno spazio tanto angusto da contenere a fatica il suo corpo. Racconta Teodoreto che «quando era in piedi non poteva drizzare il collo e il capo a causa del tetto

¹ Sul monachesimo orientale restano fondamentali A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, I: *Culture ou sainteté*, e II: *Les moines de la région de Constantinople*, Éditions du Cerf, Paris 1961.

² Teodoreto di Cirro (o Ciro, 393 - 458 ca.), storico della Chiesa e teologo, nato ad Antiochia e nominato vescovo di Cirro nel 423, fu contemporaneo di Simeone stilita il Vecchio (chiamato così per distinguerlo dallo stilita suo omonimo Simeone il Giovane), di cui scrisse una biografia, inclusa nella *Storia religiosa* (o *Storia dei monaci della Siria*), scritta fra il 440 e il 444. Teodoreto, di madrelingua siriana ma perfettamente bilingue, fu un autore assai prolifico, e compose in greco opere esegetiche, apologetiche, dogmatiche e storiche, fra le quali i commenti a diversi libri della Bibbia. *Il mendicante, o l'uomo dalle molte forme*, un dialogo fra un ortodosso e un monofisita, è la sua principale opera dogmatica, che ha come obiettivo la confutazione delle dottrine monofisite. La sua *Storia ecclesiastica*, in cinque libri, si pone come continuazione dell'opera storica di Eusebio di Cesarea, coprendo il periodo dal 323 al 429.

basso; se poi si metteva sdraiato, non poteva allungare i piedi perché la lunghezza del corpo era superiore a quella della celletta». Talvolta queste celle erano provviste di fenditure attraverso le quali filtravano la pioggia e i raggi del sole, in modo che i penitenti fossero perennemente esposti alle asprezze del clima. Non mancava nemmeno chi adottava il metodo di chiudersi in una vera e propria gabbia, come il monaco Taleleo, che «si costruì due ruote del diametro di due cubiti e le unì con due assi ben collegati, ma ad una certa distanza l'uno dall'altro. Si sedette dentro e fissò saldamente gli assi con perni e chiodi. Il cilindro, sollevato da terra, poggiava su tre pali conficcati nel terreno, la cui sommità era congiunta per mezzo di sbarre. In questa gabbia vive già da dieci anni, ed essendo di corporatura robusta non può alzare il collo nemmeno da seduto, per cui è costretto a stare curvo con il viso contro le ginocchia». C'era poi chi martoriava il corpo cingendosi di ferri pesantissimi, che impedivano di camminare in posizione eretta, una prassi, ci informa Teodoreto, adottata anche da ascete donne. Altri si costringevano a stare in piedi e a vegliare pregando incessantemente; questi monaci, che praticavano la disciplina della *stasis*, erano anche chiamati *stazionari*³. Il più famoso tra i personaggi descritti nell'opera del vescovo di Cirro, Simeone stilita il Vecchio, aveva invece scelto come sede della sua penitenza la cima di una colonna, da cui non scese mai.

Per un lettore moderno, questi virtuosismi ascetici, che si spingono ben oltre i limiti dell'autolesionismo, possono risultare del tutto incomprensibili. Certe forme particolarmente pittoresche di penitenza (come quella adottata dal monaco Taleleo, sospeso in una gabbia come un uccello in voliera) possono sembrare persino esilaranti. Ma sarebbe riduttivo usare i nostri metri di giudizio per valutare espressioni tipiche della spiritualità del cristianesimo più antico, e di quello siriano in particolare, senza considerare il contesto storico, culturale e religioso entro il quale ebbero origine.

³ Il testo critico della *Storia religiosa* è edito da P. Canivet e A. Leroy-Molinghen, *Théodoret de Cyr. L'histoire des moines de Syrie*, II, Éditions du Cerf, Paris 1979 [trad. it. Teodoreto di Cirro, *Storia dei monaci della Siria*, a cura di S. Di Meglio, Scritti Monastici, Abbazia di Praglia 1996]. Gli episodi citati, nella traduzione di Di Meglio, sono relativi a Marciano (3), Baradate (27), Taleleo (28), Eusebio (4), Giacomo (21), Marana e Cira (29), Policronio (24).

È vero che anche nel resto del mondo tardoantico fiorirono comunità monastiche dove vigeva una disciplina ferrea, e abbiamo innumerevoli testimonianze di singoli asceti celebrati per l'austerità della loro condotta di vita; tuttavia, se si considerano le testimonianze delle fonti siriane, emerge come tratto tipico, si direbbe quasi «antropologico», una propensione alla spettacolarizzazione delle performance ascetiche agite sul corpo, che diviene una sorta di «palestra» fisica e spirituale, per usare una metafora ricorrente nel linguaggio impiegato nei testi agiografici, dove i protagonisti sono spesso definiti «atleti», «lottatori» o «campioni».

Vale la pena ricordare che non è un caso se le similitudini sportive pervadono i racconti delle storie dei santi: già nell'antichità classica metafore atletiche e agonistiche erano utilizzate nelle fonti letterarie per descrivere lo sforzo necessario a raggiungere la virtù. Tali immagini si riveleranno poi adatte anche al contesto cristiano, ai tempi delle persecuzioni, quando le arene sportive diverranno teatro delle esecuzioni pubbliche. La stessa parola «asceti» deriva dal greco *askesis* (ἄσκησις), «pratica», e *askeo* (ἀσκέω), che significa fare esercizio fisico. Metafore sportive ricorrono già nella *Prima lettera ai Corinzi*⁴, dove Paolo paragona se stesso a un atleta che lotta nello stadio per vincere il premio: «Non sapete che quelli che corrono nello stadio, tutti certo corrono, ma uno solo prende il premio? Così voi correte per prenderlo. Chiunque però lotta nell'agone sportivo si disciplina in tutto: essi in verità per ricevere una corona corruttibile, noi invece una incorruttibile. Or dunque io corro non come uno senza meta, faccio pugilato non come uno che batte l'aria, al contrario tratto duramente il mio corpo e lo schiavizzo, perché non avvenga che, proclamata la parola agli altri, non finisca io stesso per essere squalificato». Questa terminologia, atleta, lotta, asceti, corona (ἀθλητής, ἀγών, ἄσκησις, στέφανος), ben si addice a celebrare la figura del martire, che volontariamente accetta di affrontare, fino alla morte, una serie di sofferenze fisiche, a imitazione della Passione di Cristo, e più tardi, dopo la fine delle persecuzioni, sarà usata per descrivere la capacità

⁴ 1Corinzi 9,24-27 (traduzione di G. Barbaglio). Su questo tema si veda M. Mello, *Atleta di Cristo. Le metafore agonistiche in san Paolo*, Arte Tipografica, Napoli 2011.

di sopportazione degli asceti, impegnati negli «agoni» contro le debolezze della natura umana.

Naturalmente l'elemento performativo e spettacolare di per sé non basta a spiegare tutti gli aspetti, spesso sfuggenti, della spiritualità siriana, né è sufficiente a chiarire quale possa essere l'origine della salita sulla colonna come manifestazione di devozione a Dio⁵.

Qualche decina di anni fa David Frankfurter aveva suggerito di interpretare il fenomeno dello stilitismo mettendolo in relazione con quello dei «fallobati», ossia gli adepti di un culto descritto da Luciano di Samosata nell'opuscolo *De dea Syria*⁶. Luciano, nel II secolo d.C., racconta che alcuni sacerdoti siriani due volte all'anno si arrampicavano in cima a colonne altissime a forma di falli, situate all'esterno del tempio di Hierapolis, dove sorgeva il santuario della *dea Syria*, Atargatis, per propiziarsi gli dèi. La scalata della colonna, secondo Luciano, avveniva mediante una corda con cui i fallobati avvolgevano se stessi e il pilastro, come usavano fare i raccoglitori di datteri per raggiungere la cima delle palme. Una volta saliti sulla sommità della colonna, i sacerdoti si costruivano una sorta di nido, dove si trattenevano per un periodo di sette giorni, durante i quali non dormivano mai⁷.

Il tempio della dea Atargatis sorgeva a un centinaio di chilometri dal luogo in cui, circa tre secoli dopo, il primo stilita, Simeone, avrebbe stabilito la sua colonna, una località a una trentina di chilometri da Aleppo, l'odierna Qal'at Sim'an.

Già prima della pubblicazione dello studio di Frankfurter, la somiglianza fra il culto descritto da Luciano e la disciplina

⁵ Rispetto a un'interpretazione della spiritualità siriana come antropologicamente incline alla drammatizzazione dell'ascetismo e al perseguimento delle sue forme più estreme, sono utili le osservazioni di Chiara Cremonesi, che mette giustamente in guardia dal ricorso a questo luogo comune, diffuso nella critica, per spiegare, semplicisticamente, gli aspetti più indecifrabili della religiosità siriana: si veda C. Cremonesi, *La Siria «selvaggia»: la performance ascetica degli stiliti tra psicologia della «razza» e «pillar religion»*, in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge e D. Praet (a cura di), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006)*, Belgisch Historisch Instituut te Rome, Bruxelles-Roma 2009, pp. 401-12. Sulla spiritualità nella tradizione siriana, si veda S. P. Brock, *La spiritualità nella tradizione siriana*, Lipa, Roma 2006.

⁶ D. Frankfurter, *Stylites and «Phallobates»: Pillar Religions in Late Antique Syria*, in *«Vigiliae Christianae»*, XLIV (1990), pp. 168-98.

⁷ Luciano, *De dea Syria*, 28-29.

adottata dagli stiliti non era sfuggita ad altri studiosi, divisi tra i sostenitori della continuità del motivo della salita della colonna e chi negava l'esistenza di un rapporto tra i due fenomeni⁸. L'analogia indubbiamente esiste, e l'area geografica è approssimativamente la stessa, né si può escludere in modo categorico che qualche vaga memoria di antichi culti pagani, profondamente radicati in regioni isolate e abbastanza impermeabili alla diffusione del cristianesimo, possa avere contribuito in modo indiretto alla nascita dello stilitismo. Resta il fatto che questa pratica ascetica si sviluppò in un contesto ben differente e assai posteriore rispetto a quello delineato da Luciano, e postulare un rapporto di dipendenza diretta è quantomeno problematico.

Forse l'aspetto più convincente del contributo di Frankfurter è che contestualizza la testimonianza luciana nel quadro di alcuni elementi culturali caratteristici della Siria precristiana, in particolare il simbolismo religioso attribuito dalle religioni pagane locali a betili o monoliti, che possono avere una funzione in qualche modo analoga a quella della colonna dello stilita. Ciò che si può leggere come un denominatore comune tra le diverse forme di culto, in sostanza, è il valore simbolico attribuito da tradizioni epicoriche a una colonna, un monolite, un pilastro o un betilo⁹, che indicano e mettono in evidenza un luogo sacro, divenendo essi stessi og-

⁸ L'analogia tra fallobatia e stilitismo era già stata osservata da J. Burckhardt (si veda Burckhardt, *L'età di Costantino il Grande*, Biblioteca di storia patria, Roma 1970, pp. 194-95) e J. Toutain – *La légende chrétienne de Saint Siméon Stylite et ses origines païennes*, in «Revue de l'histoire des religions», LXV (1912), pp. 171-77 –, le cui conclusioni furono contestate da H. Delehaye, *Les saints stylites*, Société des Bollandistes-Picard, Bruxelles-Paris 1923, pp. CLXXVII-CLXXX. Più tardi tornarono sul tema I. Peña e R. Fernández, entrambi propensi a escludere una relazione tra i due fenomeni (Peña, *Martyrs du temps de paix: les stylites*, e Fernández, *Le culte et l'iconographie des stylites*, in I. Peña, P. Castellana e R. Fernández, *Les stylites syriens*, Franciscan Printing Press, Milano 1975 (rispettivamente p. 28 e pp. 214-15). In seguito G. R. H. Wright riprese l'argomento, insistendo sulle analogie iconografiche tra le rappresentazioni degli stiliti e alcune raffigurazioni religiose della Siria precristiana – Wright, *Simeon's Ancestors (or the Skeleton on the Column)*, in «Australian Journal of Biblical Archaeology», I (1968), n. 1, pp. 41-49, e Id., *The Heritage of the Stylites*, ivi, 1970, n. 3, pp. 82-107. In un articolo recente di Á. Narro si torna a sottolineare la coincidenza geografica e rituale fra le due pratiche – Narro, *Sueños y visiones iniciáticas en las vidas de los santos estilitas*, in «Estudios bizantinos», VII (2019), pp. 33-53.

⁹ Si veda R. Guénon, *Il re del mondo*, Adelphi, Milano 1977, in particolare le pp. 85-94 (*L'Omphalos e i betili*).

getti di culto. Le colonne sorgevano spesso in siti elevati, alture o promontori, a segnalare l'eccezionalità del luogo e il suo essere adatto a porsi come «epicentro» del sacro. Questo però ancora non basta a spiegare come un uomo in piedi in cima a una colonna possa diventare oggetto di venerazione¹⁰.

La funzione culturale del pilastro o della colonna si può assimilare anche a un concetto fondamentale negli studi di storia delle religioni, quello dell'*axis mundi*, l'asse che indica il centro del mondo e funge da luogo di congiunzione fra terra e cielo¹¹. L'interpretazione della colonna quale *axis mundi*, proposta con una certa cautela nello studio di Frankfurter¹², è stata successivamente sviluppata da Charles Stang in un articolo dove si mette in evidenza la «geometria» che caratterizza la pratica ascetica dello stilita: prima di salire sulla colonna, Simeone il Vecchio pone la propria sede nella profondità della terra, in un luogo chiuso e tenebroso, quasi a mettere in comunicazione le regioni ctonie con quelle celesti. Ciò accade, sia pure con modalità diverse, in tutti i testi che tramandano la sua vita: nella redazione di Teodoreto, Simeone sceglie di stabilire la sua dimora in una cisterna vuota scavata nella terra, invece nella versione greca, composta dall'agiografo Antonio, il santo si chiude in un pozzo abitato da aspidi, vipere, scorpioni e spiriti impuri¹³, e nella *Vita* siriana prima scava una buca fino all'altezza del suo petto e vi si cala dentro, poi si chiude in un sepolcro e infine in una grotta, dove Satana gli aizza contro bestie feroci, vipere e ser-

¹⁰ Come osserva R. Pierobon Benoit, *Tra Oriente e Occidente: dei, uomini e santi sulle colonne*, in G. Bordi, I. Carlettini, M. L. Fobelli, M. R. Menna e P. Pogliani (a cura di), *L'officina dello sguardo. Scritti in onore di Maria Andaloro*, Gangemi, Roma 2014, pp. 323-28, in particolare p. 325.

¹¹ Fondamentali gli studi di Mircea Eliade: si vedano il *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1956, in particolare le pp. 386-91, e *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967, in particolare le pp. 26-39.

¹² Frankfurter, *Stylites* cit., pp. 180 e 196, nota 57.

¹³ La *Vita* di Simeone è tradotta in italiano solo nella versione di Teodoreto (*Storia dei monaci della Siria* cit., dalla quale citiamo tutti i passi). La traduzione inglese delle tre versioni delle *Vite* di Simeone si può leggere in R. Doran, *The Lives of Simeon Stylites*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1992, il testo critico in H. Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Hinrichs, Leipzig 1908. Tutti i passi della *Vita* di Antonio e della *Vita* siriana saranno citati indicando i numeri di pagina della traduzione di Doran. Per gli episodi relativi alla cisterna e al pozzo, si vedano Teodoreto, *Storia dei monaci della Siria* cit., 26, cap. VI, p. 199, e *Vita* di Antonio, cap. IX, pp. 90-91.

penti sibilanti¹⁴. Qualcosa di analogo si legge anche nella *Vita* del primo discepolo di Simeone, Daniele stilita: il santo, appena giunto nei pressi di Costantinopoli, si insedia in un tempio pagano infestato da demoni; qui, dopo aver debellato gli spiriti maligni, trascorre nove anni al chiuso, barricato, comunicando col resto del mondo attraverso una minuscola porticina dotata di una fessura¹⁵. Assistiamo dunque a un movimento di discesa e di ascesa, di scavo e di costruzione, di passaggio da luoghi chiusi a luoghi all'aperto: la salita verso l'alto, per potersi compiere, deve essere preceduta da una discesa, e in questo senso la colonna diventa punto di contatto e canale di comunicazione fra terra e cielo¹⁶. Per costruire le fondamenta di una colonna occorre prima scavare, e le fondamenta sono assimilabili alle radici di un albero. Seguendo questo filone interpretativo, la colonna assume connotazioni simili a quelle dell'Albero della Vita, o dell'albero della conoscenza del bene e del male, associato al tema della cacciata dall'Eden e interpretato allegoricamente come una prefigurazione della croce di Cristo. Il collegamento fra il santo stilita e l'albero sembra essere adombrato in un passo della *Vita* siriana di Simeone, dove al protagonista appare la visione di un albero rigoglioso, pieno di rami carichi di frutti, che preannuncia la morte di un asceta, Mar¹⁷ Shemshi: il morituro è paragonato a un ramo tagliato, mentre lo stilita è esplicitamente assimilato all'albero stesso¹⁸. E, d'altra parte, è facile connettere il concetto di «fusto», sia dell'albero sia della colonna, con l'idea di elevazione spirituale.

Il movimento verso l'alto e la tensione verso il cielo sono impliciti nel concetto stesso di edificazione morale, e l'ascesi è un processo che si completa per gradi e prevede che si salga sempre

¹⁴ *Vita* siriana, cap. XVI, p. 112, cap. XXIII, p. 114, e cap. XXIV, p. 115.

¹⁵ L. Franco (a cura di), *Fra terra e cielo. Vita di Daniele stilita*, SE, Milano 2020, cap. xv, p. 67. Il testo critico della *Vita* di Daniele è stato edito da H. Delehay. I passi della vita di Daniele, qui e di seguito, sono citati seguendo i numeri di pagina della traduzione italiana.

¹⁶ Si veda C. M. Stang, *Digging Holes and Building Pillars: Simeon Stylites and the «Geometry» of Ascetic Practice*, in «Harvard Theological Review», CIII (2010), n. 4, pp. 447-70.

¹⁷ *Mar* in siriano è titolo di rispetto usato per i monaci, equivalente al termine greco di origine semitica *abbas* (padre).

¹⁸ Stang, *Digging Holes* cit., pp. 462-63. Si veda anche *Vita* siriana, cap. CV, p. 174.

più in alto sugli scalini dell'umana capacità di sopportazione (in greco *ὑπομονή*). Spesso gli stadi successivi della crescita spirituale sono rappresentati visivamente da una scala, come quella raffigurata nella celebre icona del XII secolo appartenente al monastero di Santa Caterina nel Sinai, che raffigura la scala di Giovanni Climaco («della Scala», appunto)¹⁹, che permette di ascendere al paradiso, con i monaci sottoposti alle tentazioni, rappresentati mentre si sforzano di salire tutti i gradini, al cui vertice li accoglie Cristo. Come si vedrà, la scala, appoggiata alla colonna, è un elemento ricorrente anche nell'iconografia degli stiliti, con un doppio significato: pratico, in quanto mezzo per poter raggiungere il santo, e simbolico, poiché allude alla superiore altezza spirituale dell'asceta. A questo si fa riferimento anche nelle *Vite* degli stiliti: prima di insediarsi sulla colonna, Simeone il Vecchio, in una visione, si vede salire i gradini di una scala alta fino al cielo, in cima alla quale si trovano Cristo in trono e i profeti Mosè ed Elia²⁰; il suo discepolo Daniele, caduto in estasi alla vigilia dell'ascensione sulla sua prima colonna, ha una visione analoga, dove al posto della scala vede una colonna fatta di nuvole, sormontata da san Simeone che lo chiama a sé.

Ma anche alla luce di queste considerazioni, resta difficile capire come sia nata la pratica dell'ascesi in cima a una colonna. Forse, tra le possibili spiegazioni, bisogna considerare un dato concreto, ossia l'uso antico di collocare sulla sommità delle colonne busti o statue di dèi, o ritratti di imperatori, e di dedicare ai generali vittoriosi pilastri onorari al di sopra dei quali erano poste le loro effigi²¹. La statua esibita in cima a una colonna aveva un significato religioso, ma poteva avere anche una valenza politica: le icone e i busti degli imperatori erano esposti in luoghi elevati perché fossero ben visibili a tutti i sudditi.

¹⁹ Giovanni Climaco, o Scolastico, è un Padre della Chiesa vissuto tra la seconda metà del VI secolo e la metà del VII. Trascorse la maggior parte della sua vita nel monastero di Santa Caterina ai piedi del monte Sinai, di cui fu anche *igumeno*, e la sua opera più importante è *La scala della divina ascesa*, o *Scala del paradiso*, composta in greco e divisa in trenta capitoli in cui sono spiegati i metodi per innalzare l'anima a Dio, usando, appunto, la metafora della scala: a ogni gradino corrisponde un progresso spirituale. Questa lettura godette di una popolarità immensa nel Medioevo e fu tradotta in latino, siriano, armeno, arabo e slavo.

²⁰ *Vita siriana*, cap. XLI, p. 125.

²¹ Si veda Pierobon Benoit, *Tra Oriente e Occidente* cit., p. 325.