

I MONACI ATHONITI E L'ISLAM NEL SEC. XIV: LE FONTI AGIOGRAFICHE

Marco FANELLI*

ABSTRACT. The article aims to approach the theme of the progress of the Turkish brigades into the Byzantine territories, in particular the Mount Athos, during the fourteenth century. It provides a new perspective for this topic. Indeed, it focuses on the hagiographical sources and how they describe the reaction of the Athonite monks in front of this phenomenon. The sources have been set according to a thematic order: 1) cases of escape from the Holy Mountain after the Turkish raids; 2) reports of or from captivity; 3) the consequences of the Turkish progress into the Asiatic and Western provinces of the Byzantine Empire; 4) the psychological impact on the monastic communities of Athos, and finally 5) the relationship between Athonite monks and Islamic communities in the Holy Land as favorite pilgrimage destination. The perception of the violence of the Turkish troops forces the Athonite communities to a general reconsideration of lifestyle and of ascetical practices. Moreover, it indirectly causes the propagation of the hesychast lifestyle out of the borders of the Holy Mountain during the late Byzantine period. Out of fear for the Islamic enemies the hagiographers take the opportunity to praise the ethical qualities of their monastic champions. On the other hand, in these sources they do not deal with Islamic morals; the violence of the enemies is the unique theme they consider as a priori distinguished feature of Muhammed's followers.

Keywords: Mount Athos, Byzantine monasticism, hesychasm, fourteenth century, Byzantine hagiography, Turkish conquest, Christian-Muslim relations, Kallistos I, Gregory Palamas, Philotheos Kokkinos

* *Culture della materia, Università Ca' Foscari, Venezia, Italia. E-mail: marco.fanelli@unive.it.*

Il presente contributo riprende con opportuno aggiornamento l'organizzazione ed i contenuti di una porzione del capitolo I della nostra tesi di dottorato dedicata a *Le élites bizantine di fronte alla minaccia turca nel XIV secolo: l'Athos, Gregorio Palamas, Giovanni VI Cantacuzeno e il patriarca Callisto I*, discussa presso l'Università degli Studi di Padova nel gennaio 2015.

La ricerca di un'immagine vivida dell'Islam nelle fonti bizantine risalenti al sec. XIV deve necessariamente passare attraverso la lettura dei testi agiografici prodotti nel corso del secolo.¹ L'importanza di questo genere di fonti risiede in tre fattori, spesso concatenati: da un lato si osserva una produzione che definiremmo di "attualità" perché minimo è il lasso temporale che separa l'elogio del santo dalla sua esperienza terrena; in secondo luogo – e ciò va sottolineato con forza – i protagonisti di questa nuova stagione agiografica sono per la maggior parte figure di primissimo piano nella vita monastica, religiosa e persino politica della Bisanzio paleologa; in ultimo va ricordato che gli autori di queste vite sono anch'essi personalità di primissimo rilievo, se pensiamo alla produzione del patriarca Filoteo Kokkinos, che redasse le vite di Gregorio Palamas,² di Saba Tziskos³ e del patriarca Isidoro Boucheir,⁴ o a quella di Callisto I, che compose quella relativa a Gregorio Sinaita, altro campione dell'esicasmo bizantino. La lettura comparata e integrata di questi scritti ha quindi il merito di introdurci nella vita pulsante delle comunità monastiche dell'Athos e non solo, in quegli anni attraversate a vario livello dal grande fermento della rinascita esicasta.

Di certo all'atto della compulsazione di questo genere di fonti non si può dimenticare la distorsione sempre in agguato, che è determinata dall'intento encomiastico che muove l'agiografo. Nonostante ciò va tuttavia riconosciuto e indagato il valore documentario di alcuni passaggi per mezzo dell'accertamento che possiamo compiere sulla base del confronto con le fonti storiche coeve. In ultimo, a riprova della centralità di questo tipo di fonti, evidenziamo che l'analisi dei testi ci fornisce un quadro geografico allargato delle relazioni tra mondo bizantino e Islam, che riguarda infatti non solo i territori sotto il diretto controllo imperiale ma anche quelle aree che rappresentano tappa obbligata o meta sognata del *tour* monastico, *in primis* la Terra Santa.

Per una lettura più fruttuosa di queste fonti abbiamo optato per una presentazione che raccogliesse entro temi definiti i passaggi agiografici che relazionano incontri tra monaci bizantini e soggetti musulmani, così da verificare e illustrare al contempo le sfaccettature che tale relazione assunse nel corso del sec. XIV.

¹ Studio di riferimento rimane Stephanos Efthymiadis, *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. 1: *Periods and Places*, vol. 2: *Genres and Contexts* (Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 2012, 2014).

² Demetrios Tsamis (ed.), *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἀγιολογικὰ ἔργα. Α΄. Θεσσαλονικεῖς ἄγιοι* (Thessaloniki: Κέντρον τῶν Βυζαντινῶν Ἑρεῦνῶν, 1985), 427–591; *BHG* 718.

³ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 161–325; *BHG* 1606; Athanasios Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμικῆς σταχυολογίας* (St. Petersburg: Kirabaum, 1898), vol. 5, 190–359. Riassunto in *Léontios de Néapolis. Vie de Siméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, édition commentée par André-Jean Festugière (Paris: Geuthner, 1974), 223–249.

⁴ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 329–423; *BHG* 962.

1. Scorrerie turche sull'Athos e fughe dalla Santa Montagna

La consultazione delle *Vitae* dei monaci esicasti athoniti illumina la nostra conoscenza su episodi od eventi che sono taciuti o solo corsivamente trattati dalle fonti storiche. Nulla sapremmo difatti delle massicce razzie che l'Athos subì nel 1326.⁵ Di certo quest'episodio rappresentò un'occasione di inasprimento della violenza e della penetrazione con le quali navigli di pirati turchi si abbattono sui territori bizantini rispetto al recente passato.⁶ Testimone diretto fu Gregorio Sinaita⁷ (?–1337), come ci viene raccontato nella *Vita* dal suo agiografo, il futuro patriarca Callisto:

Ἐξαίφνης τὸ ἄθεον καὶ βαρβαρικὸν ἔθνος τῶν Ἀγαρηνῶν κατεξαναστὰν κατατρέχει μὲν καὶ λήζεται τὰ περὶ τὸ Ἅγιον Ὅρος, δίκην δ' ὄρμαθοῦ ἀπορρήτοις κρίμασι τοὺς ἐκεῖ ἀσκουμένους μοναχοὺς πάντας συσχὸν καὶ συνδήσαν, ὡς ἐξ ἀνυπονοῆ τοῦ λόχου ἀνδραποδίζει. Ταῦτ' οὖν ἰδὼν ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος ἐκεῖνος καὶ ὅτι πλεῖστα πέπονθε παρὰ τῶν τοιούτων βαρβάρων, καὶ ὅτιπερ ἡ ἀσχολία καὶ τύρβη τὸν νοῦν διαμερίζουσα καὶ τὸ γαληνὸν αὐτοῦ συνθολοῦσα τῆς κατὰ φύσιν ἐνεργείας καὶ ἕξω ἐξίστα, περιπολεῖ τῇ διανοίᾳ πάλιν αὐτὴν ἐκείνην τὴν τοῦ Σιναίου ὄρους σεπτὴν καὶ ἁγίαν κορυφήν. Οὐκοῦν τὴν Θεσσαλονίκην καταλαμβάνει ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ καὶ τοὺς προειρημένους μαθητὰς κάμει δὴ σὺν ἐκείνοις. Δύο δὲ παραδραμόντων μηνῶν ὕστερον διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὸ προσηκόν τῇ ἡσυχίᾳ κατάντημα, πάντας λαθῶν παρέλαβε μόνον ἐμὲ σὺν ἐτέρῳ τινι μοναχῷ· ὅθεν καὶ εἰς πλοῖον ἐμβάντες καὶ ἐπιφόρῳ πνεύματι διαπλεύσαντες κατήραμεν εἰς νῆσον τὴν Χίον, ἐκεῖ δὲ φθάσαντες περιτυγχάνομεν ἀνδρὶ τινι μοναχῷ ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ ἐπανερχομένῳ, ὃ δ' οὐκ οἶδ' ὅπως ἐμποδῶν ἡμῖν ἐγένετο τῆς εἰς αὐτὴν φερούσης ὁδοῦ. Τῆς Χίου τοιγαροῦν ἀπάραντες κατήχθημεν εἰς τὴν Μυτιλήνην κὰν τῷ ὄρει τοῦ Λιβάνου μικρὸν τε προσδιατρίψαντες καὶ μηδ' ἐκεῖσε κατάντημα ἡσυχίας δυνηθέντες εὐρεῖν, κατελάβομεν τὴν εὐδαίμονα ταύτην Κωνσταντινούπολιν.⁸

⁵ Antonio Rigo, "Gregorio Sinaita," in *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. 2: (XIII^e–XIX^e s.), eds. Carmelo Giuseppe Conticello, Vassa Conticello (Turnhout: Brepols, 2002), 52–53.

⁶ Peter Charanis, "Piracy in the Aegean during the Reign of Michael Palaeologus," *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10 (1950): 127–136; Ioannis K. Vasdravellis, "Ἡ πειρατεία εἰς τὰ παράλια τῆς Μακεδονίας κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν," *Μακεδονικά* 5 (1961–1963): 319–362.

⁷ Notizia in *PLP* 4601. Sulla vita del Sinaita si veda la sintesi più aggiornata in Rigo, "Gregorio Sinaita," 35–83. Per la diffusione degli insegnamenti di Gregorio Sinaita in ambito balcanico si veda Angeliki Delikari, *Ἅγιος Γρηγόριος Σιναΐτης. Ἡ δράση καὶ ἡ συνβολή του στη διάδοση του ησυχασμοῦ στα Βαλκάνια* (Thessaloniki: University Studio Press, 2004).

⁸ Ivan V. Pomyalovsky, "Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита," *Записки Историко-филологического факультета Императорскаго С.-петербургскаго университета* (1894): 33–34, § 15, ll. 18–5 = Hans-Veit Beyer (ed.), *Καλλιστ I, πατριάρχ Κωνσταντινοπόλεως, Житие и деятельность иже во святых отца нашего Григория Синаита* (Ekaterinburg: Уральский университет, 2006), 188–190, § 22.

In questo passaggio il santo appare preoccupato per i continui attacchi che impediscono le condizioni per una vita nella *hesychia* e lascia la propria *skiti* di Magoula presso il monastero di Philotheu⁹ con l'intenzione di ritornare a Santa Caterina sul Sinai, trasferendosi momentaneamente a Tessalonica. Da qui egli passa a Chio, pronto ad imbarcarsi per la Palestina. L'incontro con un monaco di ritorno da Gerusalemme tuttavia lo distoglie dal progetto, perché la via per l'Oriente è bloccata probabilmente dalla flotta dell'emiro di Aydin.¹⁰ Il Sinaita è così costretto a puntare verso Costantinopoli, da dove, sulla base del prosieguito della narrazione, sappiamo che passerà a Sozopoli. Il brano si presta a tre considerazioni che, come vedremo, ricorrono in passi analoghi, e dimostra il consolidarsi di una condizione di incertezza che coinvolse un'intera generazione di monaci. Per Callisto, autore della *Vita*, la scorreria pirata del 1326 è occasione utile a sottolineare innanzitutto l'inciviltà di un popolo senza Dio, colpevole di un'aggressione che costrinse Gregorio ad abbandonare la vita di solitudine e l'*hesychia* che aveva raggiunto sul Monte Santo. Nell'intenzione dell'agiografo appare allora chiara la volontà di raffigurare l'invasore musulmano come un perturbatore della pace alla quale è tutto teso il Sinaita, senza dilungarsi sugli effetti devastanti che le razzie precedenti e la scorreria presente procurarono alle comunità conventuali. Il passo è testimonianza evidente della penetrazione che tale *raid* raggiunse, contribuendo, come vedremo confermato tra breve, alla scomparsa delle piccole *skitai*, rifugio e cuore dell'esperienza esicasta. In ultimo il passaggio evidenzia che la conseguenza della scorreria del 1326 segnò una fuga dall'Athos in direzione della Terra Santa, meta simbolica per tanti monaci del periodo, nonostante anch'essa fosse sottoposta al controllo musulmano.

Identica decisione infatti è presa da un ancora giovane Gregorio Palamas, all'epoca ritiratosi a Glossia¹¹ sotto la guida di Gregorio Drimys,¹² come raccontato nell'encomio del patriarca Filoteo Kokkinos:¹³

Ἄλλ' οὐ καὶ διὰ τέλους τῆς ἐνταῦθα καλλίστης διατριβῆς τε καὶ ἡσυχίας ἀπολαύειν ἔσχον κατὰ σκοπόν. Δυσοῖν ἐνιαυτῶν καὶ γὰρ μετὰ τῆν ἐπιδημίαν Γρηγορίου παραρρυσθέντων, τοῦ ληστικοῦ τῶν κάκιστ' ἀπολουμένων Ἀχαμενιδῶν συνεχῶς ἐπιτιθεμένων τῷ ὄρει καὶ τοὺς ἕξω

⁹ Pomyalovsky, "Житие," 10, § 7, l. 19 = Beyer, *Житие*, 130, § 11: κατὰ πρόσωπον τῆς τοῦ Φιλοθέου σεβασμίας μονῆς. Sulla storia di Magoula si veda Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo* (Firenze: Leo S. Olschki, 1989), 258-259, n. 2.

¹⁰ Paul Lemerle, *L'Émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur « La Geste d'Umur Pacha »* (Paris: Presses Universitaires de France, 1957), 54-62.

¹¹ Sulla storia del sito si veda Rigo, *Monaci esicasti*, 236 e soprattutto 264, n. 39.

¹² Notizia in *PLP* 5828.

¹³ Notizia in *PLP* 11917.

τειχῶν μάλιστα τῶν μοναχῶν ἡσυχάζοντας ἐλαυνόντων καὶ θορυβούτων καὶ καθ' ἑκάστην σχεδόν, νῦν μὲν ταῖς αἰφνιδίαις ἐφόδοις καὶ καταδρομαῖς καὶ ἀναίρεσσι καὶ αἰχμαλωσίαις, νῦν δὲ καὶ μοναῖς ταῖς ὑποψίαις καὶ τῷ δέει ταραττόντων καὶ τὴν φύλην ἡσυχίαν διακοπτόντων, ἀναγκάζονται καὶ ἄκοντες μεταβῆναι, θεῖω κὰν τούτῳ πειθόμενοι δῆπουθεν νόμῳ φεύγειν κελεύοντι διωκομένους, καὶ μὴ ὁμόσε χωρεῖν τοῖς ἐλαύνουσι. Τὴν γοῦν ἡμετέραν καταλαβόντες Θεσσαλονίκην σύν γε τοῖς φίλοις καὶ ὁμοτρόποις, δυοκαίδεκα δ' οἱ πάντες ἅμα τὸν ἀριθμὸν ἦσαν, βουλευόνται μετ' ἀλλήλων εἰς ταῦτ' ὁμοθυμῶν καὶ Θεσσαλονίκην μετὰ τοῦ Ἄθω καὶ πάντα τὰ ἐνταῦθα καταλιπόντες εὐθὺ χωρεῖν Ἱεροσολύμων, κάκεῖ προσκυνήσαντες τὸ λοιπὸν τῆς ζωῆς ἐν ἡσυχίᾳ διάγειν.¹⁴

A capo di una piccola comunità di dodici compagni, Palamas fugge verso Tessalonica allo scopo di proseguire per Gerusalemme. Trova in un primo tempo riparo nella *skiti* del Prodromos¹⁵ presso Berrhoia, all'epoca tappa obbligata per molti esuli athoniti.¹⁶ Anche in questo caso l'obiettivo dell'agiografo mira a ritrarre l'atmosfera d'incertezza e sgomento che impediscono la pratica dell'*hesychia*. A differenza della fonte precedente l'agiografo attribuisce la responsabilità della scelta di Palamas alla frequenza degli attacchi pirata. L'episodio del 1326 qui pare l'ultimo di una serie di episodi che hanno minato la condizione di pace che contraddistingue la Santa Montagna. Si ha la sensazione che l'Athos rappresenti per le bande turche un obiettivo sicuro di bottino. Quindi anche per Palamas rimane ferma l'intenzione di dirigersi verso Gerusalemme: così come per il Sinaita anche per Gregorio questo progetto non troverà realizzazione a causa del blocco navale praticato dalle flottiglie pirata.

La situazione di grande preoccupazione per gli anacoreti ci è confermata ancora da Kokkinos nella *Vita* di Isidoro Boucheir,¹⁷ il quale in quegli anni viveva presso il Sinaita.¹⁸ Anche qui si ribadisce che non sembrano più essere garantite

¹⁴ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 451-452, § 24, ll. 1-16 (= PG 151, 569D-570A).

¹⁵ Vassiliki Kravari, *Villes et villages de Macédonie occidentale* (Paris: Lethielleux, 1989), 86-87.

¹⁶ È il caso, come vedremo, del monaco Hilarion e dopo qualche anno anche di Atanasio Meteorita, per il quale si veda Demetrios Z. Sophianos, *Ὁ ὄσιος Ἀθανάσιος ὁ Μετεωρίτης* (Meteora: Ἐκδοσὴ Ἱερᾶς Μονῆς Μεγάλου Μετεώρου Μεταμορφώσεως, 1990), 137.

¹⁷ Per la ricostruzione della vita del patriarca una buona sintesi bibliografica si trova in Rigo, *Monaci esicasti*, 238-248; si veda anche Rigo, *1347. Isidoro patriarca di Constantinopoli e il breve sogno dell'inizio di una nuova epoca* (Wiener Byzantinistische Studien 31) (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2020). Fonti principali per la vita di Isidoro Boucheir sono la *Vita* composta da Filoteo Kokkinos (Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 329-423; BHG 962) e il cosiddetto *Testamento* (MM, vol. 1, 287-294; Jean Darrouzès, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. 1, fasc. 5: *Les registes de 1310 à 1376* (Paris: Institut français d'études byzantines, 1977), no. 2309).

¹⁸ Sul discepolato di Isidoro presso il Sinaita si veda Pomyalovsky, "Житие," 7, § 5, ll. 8-12 = Beyer, *Житие*, 118, § 7.

le condizioni per una serena pratica della vita eremitica, ma si prospetta una scelta alternativa: parecchi sono costretti o preferiscono ritirarsi all'interno dei grandi monasteri. È questa ad esempio la via percorsa da Germano Maroules a Lavra.¹⁹

Τὰ δὲ καὶ εἰς ἔργον ἐξέβη μετὰ μικρόν, κατὰ τὴν ἐκείνου περὶ αὐτοῦ πρόρρησιν. Τοῦ γὰρ κακίστου καὶ μισαροῦ γείτονος ἔθνους τούτου τοῦ Οὐννικοῦ – Ἀχαιμενίδας αὐτοὺς φασὶ τινες ἔκ τινος τῶν ἀρχαίων προγόνων – συνήθως ἐπιτιθεμένων αὐτοῖς, ἐπεὶ τοὺς ἔξω τειχῶν ἐπ' ἐρημίας ἀναχωροῦντας οὐκ ἦν ἡρεμεῖν, ἀλλ' οἱ μὲν εἴσω τῶν ἐν τῷ ὄρει φρουρίων ἐκείνων καὶ μὴ βουλόμενοι δῆπουθεν πρὸς ἀνάγκης εἶχον ἑαυτοὺς εἰσῶθεϊν, οἱ δ' εἰς ἑτέρας πόλεις μεταβαίνειν καὶ χώρας, ὅσοις ἐκεῖνο μὴ ῥάδιον ἦν, τότε δὴ καὶ οὗτοι συνελαθέντες ὑπὸ ταυτησὶ τῆς ἀνάγκης εἰς Θεσσαλονίκην αὐτίς σὺν ἑτέροις γέ τισιν ὑποστρέφουσιν. Ἰσίδωρος τοίνυν ὁ μέγας ἐκεῖ παρὰ τῷ φροντιστηρίῳ καὶ τῇ προτέρᾳ καλύβῃ γενόμενος, ἀναχωρῶν ὡσαύτως καθ' ἑαυτὸν ἦν καὶ τῶν συνήθων τῆς ἀρετῆς ἀγόνων ἐχόμενος. Ἀλλ' οὐκ ἦν ὑπὸ τὸν μόδιον κεῖσθαι τὸν λύχνον οὐδ' ὑποκρύπτεσθαι τῇ γωνίᾳ τε καὶ τῇ κλίνῃ.²⁰

Il passo si presta a due osservazioni che completano quanto discusso in precedenza. Qui il nemico musulmano è denominato secondo la dicitura – rara negli autori bizantini, infamante e appena attenuata dalla nota storico-eziologica – di *unno*, allo scopo di sottolineare la violenza e l'efferatezza del suo agire (Τοῦ γὰρ κακίστου καὶ μισαροῦ γείτονος ἔθνους τούτου τοῦ Οὐννικοῦ). Ben più rilevante ci pare la menzione delle contromisure adottate dai monaci: la frequenza e soprattutto la penetrazione all'interno del territorio athonita costringono gli anacoreti a ritirarsi o nei centri monastici muniti di fortificazione od a emigrare nelle vicine città (Berrhoia, Tessalonica), per salvare la vita.²¹ Vediamo qui riproposta la medesima soluzione adottata quasi un ventennio prima quando la Compagnia Catalana mise a ferro e a fuoco il Monte Santo, come descritto nella *Vita* di Saba Tziskos. In quell'occasione fu lo stesso imperatore

¹⁹ Tsamis, *Αγιολογικὰ ἔργα*, 142–143, § 35, ll. 57–60; *BHG* 2164: Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον, ὀπηνίκα δηλαδὴ καὶ τὰς ἔξω διατριβὰς ὁ μέγας ἀπολιπὼν, ὡς πολὺ τὸ παραχῶδες καὶ συγκεχυμένον ἤδη προσκητῆσαμένας ταῖς τοῦ Οὐννικοῦ τούτου ἔθνους συνεχέσιν ἐφόδοις, τῆς Λαύρας ἐντὸς ἦν καθ' ἑαυτὸν διατρίβων.

²⁰ Tsamis, *Αγιολογικὰ ἔργα*, 354, § 23, ll. 1–14.

²¹ La tappa a Tessalonica rappresenta il primo rifugio per i fuggiaschi dell' Athos come si può desumere da un passo della *Vita* di Isidoro Boucheir nel quale si ricorda la sua frequentazione del monastero tessalonicense guidato da Gerasimo dove era forte la presenza di un circolo esicasta, tanto che Filoteo Kokkinos opportunamente chiosa: “benchè nel mondo [*scil. Isidoro*], dedito alle discipline profane e residente nella casa paterna, era tra i monaci e gli anacoreti.” Si veda Tsamis, *Αγιολογικὰ ἔργα*, 350, § 18, ll. 16–18.

Andronico II ad ordinare la dispersione delle comunità anacoretiche e il loro trasferimento entro le mura dei monasteri per salvaguardare l'incolumità dei monaci.²²

Ben più indicativa ci pare la conseguenza che tale incursione produsse nella *Vita* di Isidoro Boucheir. Egli fu difatti costretto a tornare a Tessalonica:

Ἀλλ' Ἀχαμενίδαι καὶ αὖθις, τὸ σύνηθες ἐκεῖ τοῖς ἀγίοις κακὸν καὶ τὴν φίλην ἀνακόπτον ἡσυχίαν τε καὶ τὴν ἀναχώρησιν καὶ Ἰσίδωρος εἰς Θεσσαλονίκησιν ὁ θεῖος διὰ τοῦτ' αὐτὸ πάλιν οὐχ ἑκὼν ἀπιὼν καὶ τὸ τῆς ἀρετῆς φροντισήριον, τὴν ἀρετὴν τε καθ' ἑαυτὸν ὡς ἔθος καθ' ἑκάστην φιλοπονῶν καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ πρὸς Θεόν, καθὰ δὴ καὶ πρότερον ἔφην, γινόμενος.²³

A differenza dei casi precedenti Isidoro in città fonda una nuova comunità, o meglio inaugura una nuova stagione per il monastero²⁴ fondato dal suo maestro Gerasimo,²⁵ il primo discepolo del Sinaita²⁶ (ὁ πρῶτος τῶν ἐκείνου μαθητῶν). Il futuro patriarca, che già prima della partenza per l'Athos guidava questa comunità, fu certo spinto a riavviare il cenacolo, come ci conferma l'agiografo, per il consiglio offertogli da Gregorio,²⁷ ma fu costretto a tornare sui suoi passi innanzitutto dalla situazione contingente. A Tessalonica Isidoro, forte dell'esperienza di *pneumatikos* accumulata negli anni precedenti,²⁸ organizza una comunità aperta non solo a monaci – vi approderà Gregorio Palamas²⁹ – ma anche a uomini e donne delle

²² Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 184, § 13, ll. 32-40; Franz Dölger, Peter Wirth (eds.), *Regesten die Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453* (München: Beck, 1925-1965), no. 2301.

²³ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 359, § 25, ll. 28-33.

²⁴ Del monastero del quale non conosciamo né nome né precisa localizzazione si veda Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 348, 350, 352, §§ 17, 18, 21; 354-357, § 23. Per la ricostruzione della vita del cenobio si consulti Rigo, "Gregorio Sinaita," 64-65.

²⁵ Notizia in *PLP* 3756.

²⁶ Demetrios Gonis, "Γεράσιμος ὁ Σιναΐτης, ὁ ἐξ Εὐρίπου, ἱεραπόστολος τῆς Ἑλλάδος κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Φραγκοκρατίας," *Θεολογία* 53 (1982): 1119-1142; Rigo, *Monaci esicasti*, 240-241.

²⁷ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 353, § 22, ll. 33-37: Οὐκ ἐν ἐρήμοις οὐδ' ἐν ὄρεσι τοῦτοις ἐβουλόμην ἔγωγε τέως, ὧ βέλτιστε, διατρίβειν σε – διατί γάρ; – ἀλλ' ἐν τῷ κόσμῳ μᾶλλον καὶ τοῖς ἐκεῖ ζῶσι, μονάζουσι καὶ κοινωνικοῖς, ἵν' ἐκείνοις ὁμοῦ πᾶσι τύπος εἴησ τῆς κατὰ Χριστὸν ἀγαθῆς πολιτείας καὶ παντοδαπῆς ἀρετῆς, καὶ σιωπῶν δηλαδὴ καὶ φθεγγόμενος.

²⁸ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 345, § 12, ll. 48-53: ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπιφανῶν καὶ πλούτῳ κομῶντων οἱ καὶ τῆς ἐκείνου δαψιλῶς μετέχοντες βουλήσ καὶ τῆς γλώττης τὴν θεῖαν ἀλλοίωσιν ἡλλοιοῦντο, πρὸς πᾶσαν ἀρετὴν ἑαυτοῦς ἐξ ἐκείνου τυποῦντες καὶ Θεῷ καὶ τοῖς ἐκείνου νόμοις ζῶντες τὸ πλείστον, εἴπερ ἐκεῖνος αὐτὸς τῶν εἰρημένων ἀξιόπιστος μάρτυς περὶ ἑαυτοῦ ταῦτα λέγων καὶ γράφων.

²⁹ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 485, § 53; *PG* 151, 592-593. Palamas è accolto nel 1338 a seguito della sua seconda partenza dall'Athos per replicare alle accuse di Barlaam il Calabro. Si veda anche Rigo, *Monaci esicasti*, 236.

famiglie più influenti, il cui modello sarà replicato dal 1341 anche a Costantinopoli.³⁰ Da questo episodio è possibile quindi proporre una prima considerazione intorno alle conseguenze prodotte dalle incursioni turche: se esse ci appaiono alla lettura delle fonti destabilizzanti per la vita monastica in particolare dell' Athos, d'altro canto determinarono indirettamente le condizioni per la creazione di nuovi esperimenti di vita comunitaria che produssero la diffusione dell'insegnamento esicasta anche negli ambienti secolari.

Si riferisce invece a un periodo successivo l'episodio che vede protagonista Atanasio delle Meteore.³¹ È ben probabile che esso faccia riferimento agli anni compresi tra il 1335 e il 1340, quando l' Athos fu oggetto di una nuova massiccia pressione da parte di pirati turchi.³² Il giovane Atanasio-Andronico, che, come il Sinaita, ancora fanciullo era stato fatto prigioniero per mano dei Catalani che avevano occupato Nea Patra,³³ sua città natale, dopo un primo breve soggiorno all' Athos, interrotto a causa della sua giovane età,³⁴ e un periodo a Costantinopoli dove ebbe modo di frequentare il circolo esicasta costituito da Gregorio Sinaita, Daniele l'Esicasta,³⁵ Isidoro e Gregorio Akindynos,³⁶ si era recato una seconda volta sulla Santa Montagna presso la skiti di Magoula sotto la guida dello ieromonaco Callisto.³⁷ Da qui era stato indirizzato all'eremo di Melaia, diretto dallo ieromonaco Gregorio Politis e da Mosè, e qui era stato tonsurato all'età di 30 anni. Poco dopo aveva ricevuto quindi il grande abito e il nome di Atanasio.³⁸ Poiché subito dopo

³⁰ Merita ricordare difatti che Isidoro fu promotore di un altro circolo (σχολή, φρατρία ιερά) nella capitale (Tsamis, *Αγιολογικά έργα*, 366, § 31, l. 26), quando nel settembre 1341 fu nominato ὑποψήφιος di Monembasia, partecipando così alle sedute sinodali (Tsamis, *Αγιολογικά έργα*, 364, § 30). La *Vita* si dilunga poi nella presentazione di due membri della comunità entrambi laici: un certo Nicola (Tsamis, *Αγιολογικά έργα*, 377–381, §§ 40–42), anch'egli monembasiota, che in seguito parteggiò per Cantacuzeno, e un'anonima madre di famiglia che scelse la vita monastica (Tsamis, *Αγιολογικά έργα*, 373–374, §§ 37–39).

³¹ Per la *Vita* di Atanasio si veda Sophianos, *Ὁ ὄσιος Ἀθανάσιος*, 129–156. Notizia in *PLP* 359.

³² *Ioannis Cantacuzeni Historia*, ed. Ludwig Schopen (Bonn: Weber, 1828–1832), vol. 1, 427, I, II, 21; 455, II, 25; 470–471, II, 28; vol. 2, 65–66, III, 9.

³³ Torneremo a breve su questo passo, Sophianos, *Ὁ ὄσιος Ἀθανάσιος*, 133, § 6. Su Nea Patra (Sophianos, *Ὁ ὄσιος Ἀθανάσιος*, 132, § 5), odierna Ὑπάτη alle falde del monte Molybion si veda *TIB* 1, 221.

³⁴ Sophianos, *Ὁ ὄσιος Ἀθανάσιος*, 133–134, § 8: διὰ τὸ ἀκμὴν νεαρὸν καὶ ἀγένειον.

³⁵ Notizia in *PLP* 5094.

³⁶ Sophianos, *Ὁ ὄσιος Ἀθανάσιος*, 134, § 9. Il passo dell'anonima *Vita* di Atanasio ci testimonia l'altro esperimento di *cenacolo* esicasta, questa volta a Costantinopoli, che tuttavia non può essere identificato con quello di Isidoro per ragioni cronologiche. Difatti possiamo datare, a partire dalla cronologia della vita di Gregorio il Sinaita, la sosta di Atanasio nella capitale all'autunno-inverno o del 1326 o del 1327. Per Gregorio Akindynos notizia in *PLP* 495.

³⁷ Sophianos, *Ὁ ὄσιος Ἀθανάσιος*, 134, § 10.

³⁸ Sophianos, *Ὁ ὄσιος Ἀθανάσιος*, 134–135, §§ 10–11: [...] ἐκεῖθεν ἀποδιδράσκει καὶ τὸ Ἅγιον Ὅρος πάλιν καταλαμβάνει. Καὶ γενόμενος ἐν τῇ σκίτῃ τῇ λεγομένῃ Μαγουλᾶ, μανθάνει παρά τινος Καλλίστου ιερομονάχου, ὡς ὅτι ἐν τόπῳ καλουμένῳ Μηλαίᾳ κάθηνται τινες δύο

questo passaggio l'anonimo agiografo colloca il racconto dell'assalto turco al ritiro athonita, dobbiamo concludere che, poiché il monaco nacque intorno al 1303-1305, l'episodio sia da fissare intorno al 1335-1340. A sostegno di questa datazione giunge un passo della *Vita* di Isidoro nel quale si ricorda il secondo soggiorno del futuro patriarca sull'Athos al monastero di Esphigmenou, dove per mano dello stesso Palamas, all'epoca igumeno del convento, egli è consacrato diacono intorno al 1335. Di lì a poco, a seguito di un'incursione turca, Isidoro fu costretto nuovamente a riparare verso Tessalonica dove nel suo monastero accolse intorno al 1338 lo stesso Palamas.³⁹ Per ultimo, *terminus ante quem* è poi il gennaio 1341, data alla quale risale l'atto di Xenophon,⁴⁰ vescovo di Stagoi, nel quale si fa menzione dell'insediamento dove si era ritirato Gregorio, il padre spirituale di Atanasio. Ma torniamo alle vicende del nostro monaco:

Οἱ οὖν Ἀγαρηνοί, Τοῦρκοι συνήθως καλούμενοι, οὐκ ἔληγον διὰ θαλάττης τὸ Ἅγιον Ὄρος πάντοτε αἰχμαλωτίζοντες. Ἐν μιᾷ οὖν, ἐν τῇ κέλλῃ αὐτῶν εἰσπηδήσαντες, τῶν ἄλλων διαφυγόντων, τὸν γηραιὸν Μωϋσῆν χειρωσάμενοι δεδεμένον ἔφερον. Ἀγόμενος δὲ πλησίον ναοῦ τινοῦ τοῦ ἁγίου Νικολάου, τὸ ὄμμα ὁ Μωϋσῆς πρὸς τὸν ναὸν ἄρας ἔφη: “Ἀρκεῖ ἡμῖν, ἅγιε Νικόλαε, ὁ μέχρι τῶν ἐνταῦθα σκυλμός.” καὶ εὐθύς ὁ κατέχων αὐτὸν Ἰσμαηλίτης, ἑάσας τὸν γέροντα, ἐστράφη ἐν τῇ κέλλῃ, εὐρῶν δὲ τὸν κλεινὸν Γρηγόριον, ἔφη πρὸς αὐτόν: “Εἶ καὶ ἐποίησέ μου πρόνοιαν ὁ Θεὸς ἄρτι διὰ πρεσβειῶν τοῦ μεγάλου Νικολάου, ἀλλ’ οὖν ἐγὼ οὐκέτι πειράσω ἔτι ὑπὲρ ἐμοῦ τὸ θεῖον, ἀλλ’ ἐν μοναστηρίῳ ἀπελθὼν τὸν ἐπίλοιπὸν μοι ἐπιβιῶ χρόνον· σὺ δέ, εἰ βούλοιο, πρόσμεινον ἐνταῦθα· εἰ δ’ οὖν, μετανάστευε ὅποι καὶ βούλοιο.”

Διαζευχθείσης οὖν τῆς θαυμαστῆς ἐκείνης ξυνωρίδος, ὁ μὲν Μωϋσῆς ἕνα λαβὼν τῶν φοιτητῶν, Στέφανον καλούμενον, ἐν τῇ τῶν Ἰβηρῶν ἀπῆλθε μονῆ, ἐν ἣ καὶ ἐτελειώθη· ὁ δὲ γε θεῖος Γρηγόριος, τὸν Ἀθανάσιον λαβὼν καὶ τὸν Γαβριήλ, τὰ ἐσπέρια δεῖν ἔγνω καταλαβεῖν. Διελθὼν γοῦν τὴν Θεσσαλονίκην καὶ τὴν Βέρροϊαν, πλεῖστοι τῶν ἐπιφανῶν ἐβούλοντο ὑποδέξασθαι αὐτοὺς καὶ ἀναπαῦσαι, ἀλλ’ οὐκ ἐπένευσεν ὁ γέρον· ἑώρα γάρ τὸν Ἀθανάσιον ἀηδῶς ἔχοντα τὰς ἐν τῇ πόλει διατριβὰς ὡς ἡσυχίας ἐρῶντα.⁴¹

μοναχοί, Γρηγόριος ἱερομόναχος καὶ Μωϋσῆς καλούμενοι, εἰς ἄκρον ἀρετῆς ἐληλακότες. Ἀπελθὼν τοίνυν πρὸς αὐτοὺς καὶ δεηθεὶς τοῦ δέξασθαι αὐτόν, οὐκ ἐπένευσεν· εἶτα, ἰδόντες τὸ πρόθυμον αὐτοῦ καὶ δυσωπητικόν, εἰσδέχονται αὐτόν. Καὶ ἀποθρίξας τοῦτον ὁ ἱερός Γρηγόριος Ἀντώνιον μετωνόμασεν, ἔτος που τριακοστὸν ἄγοντα τῆς ἡλικίας· εἶτα μετ’ οὐ πολὺ ἐνδύει αὐτόν καὶ τὸ ἅγιον σχῆμα καὶ Ἀθανάσιον τὸν ὄντως ἀθάνατον ἐπωνόμασε.

³⁹ Tsamis, *Αγιολογικά ἔργα*, 357-359, § 24.

⁴⁰ Nikos A. Veas, “Σερβικά καὶ βυζαντινὰ γράμματα Μετεώρου,” *Βυζαντις* 2 (1911): 96-97 (n. 23).

⁴¹ Sophianos, *Ὁ ὁσιος Ἀθανάσιος*, 136-137, §§ 14-15.

Troviamo qui conferma di quanto affermato finora, ma non possiamo tacere i motivi di novità proposti dalla testimonianza. Innanzitutto l'agiografo, di certo contemporaneo del santo,⁴² precisa con maggiore chiarezza rispetto a Kokkinos la provenienza dei razziatori musulmani: essi sono Turchi, come di solito si dice, autori delle frequenti scorrerie che seminano terrore e prigionieri sull'Athos. Un secondo aspetto interessante riposa sulla località vittima dell'assalto. Al fine di esaltare le qualità ascetiche del suo campione, l'agiografo aveva nei paragrafi precedenti offerto una descrizione dettagliata dell'eremo di Melaia:

έν γάρ τῷ ἀκροτάτῳ καί ἀπαρακλήτῳ ὄρει, τῷ πρόποδι τοῦ Ἱθωνος, τήν οἴκησιν ἔχοντες, Μηλαία μὲν ὁ τόπος ἐκαλεῖτο, ἀλλ' οὐκ ἦν ἐκεῖ φυτὸν μηλαίας ἀναθάλαι διὰ τὸ ψυχρὸν τοῦ τόπου, ἀλλὰ πίτυες ὑψήκομοι καὶ κέδροι δασύτατοι. [...] Διὰ γοῦν τὸ ἀνεστηκὸς τοῦ ὄρους καὶ τὸ ψυχρὸν τοῦ τόπου χιῶν εἰώθει ἐκεῖσε πίπτειν πολλή· εἰ οὖν καθ' ὁδοῦ τούτῳ συνέβη κωλυθῆναι ὑπὸ τοῦ χειμῶνος καὶ διὰ τὸ τῆς ὁδοῦ μῆκος μὴ καταλαβεῖν τὴν κέλλαν, τρώγλη τινὶ πέτρας ἢ ἐλάτου ρίζα προσερείσας, παρέμενεν ἄχρις ὅτου καιρὸς ἐπιστῆ.⁴³

Impressiona quindi la capacità dei pirati turchi, insoddisfatti dei bottini ormai magri raccolti sulla costa, di assaltare piccole comunità insediatesi nei luoghi più impervi e irraggiungibili della penisola athonita. Un motivo sicuramente nuovo risulta invece il riferimento all'intercessione richiesta da Mosè a san Nicola. L'intervento numinoso, sul quale avremo modo di tornare, rappresenta un *topos* dell'aneddotica agiografica contro gli Infedeli. La rassegnazione del monaco è difatti immediatamente ricompensata dall'improvvisa paresi dell'aggressore. Il brano prosegue con la presa di coscienza da parte di Mosè dell'impossibilità di condurre ancora una vita nell'*hesychia*. Anche in questo caso la scelta pare obbligata: il monaco terrorizzato si rifugia con il discepolo Stefano tra le mura del monastero di Iviron, mentre Gregorio prende, insieme ad Atanasio e Gabriele, la strada di Tessalonica e Berrhoia. Eppure la nuova condizione di esule esicasta non soddisfa il giovane Atanasio. Ecco quindi l'inserimento di un passaggio essenziale per la nostra ricerca: Atanasio, come qualche anno prima Gregorio Sinaita,⁴⁴ giunto a Servia in Macedonia, grazie

⁴² Sophianos, *Ὁ ὁσιος Ἀθανάσιος*, 27–36.

⁴³ Sophianos, *Ὁ ὁσιος Ἀθανάσιος*, 135–136, §§ 11–12.

⁴⁴ Come abbiamo già osservato il Sinaita, dopo il soggiorno all'Athos, prese la via di Sozopoli, forse per il monastero dei santi Kyrikos e Iulitta e dei santi Apostoli, su indicazione di Atanasio Paleologo (*PLP* 21417), proprietario del primo e fondatore del secondo. Sulla questione si veda Rigo, "Gregorio Sinaita," 54–55.

all'incontro con Giacomo,⁴⁵ discepolo del Sinaita e divenuto vescovo della città, è convinto a trasferirsi a Stagoi,⁴⁶ nel distretto di Ioannina e Vlachia, dove fonderà il monastero della Trasfigurazione alle Meteore.⁴⁷ Il caso di Atanasio testimonia in questo modo quanto l'attività di colonizzazione ed espansione monastica che i territori bizantini e slavi vivono nel corso del sec. XIV sia strettamente legata alla pressione e ai disagi che le scorrerie turche imposero alla popolazione dell'Athos: se da un lato nella seconda metà del secolo assistiamo a una vera e propria slavizzazione della Santa Montagna, utile a rinsanguare il calo demografico prodotto dalle numerose e inevitabili fughe, dall'altro tali fughe rappresentano la causa prima dell'espansione del movimento esicasta e generalmente monastico bizantino oltre i confini consueti delle sacre montagne.

Il caso di Atanasio e di Isidoro ci traghetta verso una nuova stagione drammatica per la Santa Montagna ossia il periodo successivo alla disfatta della Maritza (26 settembre 1371), con la sconfitta del despota Giovanni Uglieša e la perdita di ogni speranza bizantina di fronteggiare l'avanzata turca in Macedonia. Anche qui le fonti agiografiche corrono a restituirci l'immagine viva degli effetti che questo evento produsse nella vita quotidiana delle comunità monastiche. La *Vita* di Romylos di Vidin⁴⁸ si dilunga al proposito:

Ὡς δὲ μετ' ὀλίγον τινὰ καιρὸν καὶ ἡ ἀναίρεσις τοῦ χριστιανικωτάτου ἐκείνου ἐγένετο Οὐγκλεση, καὶ συγχύσεως καὶ δέους ἅπαντες οἱ μοναχοὶ ἐπληρώθησαν οἱ ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει καὶ μάλιστα οἱ μονάζοντες καὶ ἐν ἐρήμοις τόποις καθήμενοι, διὸ καὶ οἱ πλείους τῶν ἀναχωρητῶν τηνικαῦτα τοῦ ὄρους ἐξέφυγον· ὁμοίως καὶ οὗτος ὁ ἅγιος ὑπ' ἐκείνων παρακινήθει καταλιμπάνει τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ πρὸς ἕτερον τόπον ἀπέρχεται, ἀγνώριστον τάχα καὶ ἄδοξον, ὡς ἡγάπα καὶ ἤθελεν ὁ φιλέρημος, Αὐλῶνα τὸν τόπον ἐγχωρίως καλούμενον. Ἀλλὰ διήμαρτε τοῦ οἴκειου σκοποῦ κάνταῦθα ὁ δίκαιος· ὅσον γὰρ ἐκείνος τὸ τῆς ἐνθέου πολιτείας φῶς ὑπὸ τὸν μόδιον τῆς ταπεινοφροσύνης κρύπτειν ἠβούλετο, τοσοῦτον ὁ Θεὸς ἐπὶ τὴν λυχνίαν εἰς τούμφανὲς πᾶσιν ἐτίθει. "Λαμπάτω γάρ," φησίν, "τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν οἱ

⁴⁵ Notizia in *PLP* 7858 insufficiente e fuorviante. Per Giacomo di Servia si veda Rigo, "Gregorio Sinaita," 67. È ben probabile che Atanasio sia giunto insieme a Gregorio nella regione di Stagoi quando questa era sotto il controllo del governatore Michele Monomachos (*PLP* 19306 e Franjo Barišić, "Михаило Мономах, епарх и велики коностава," *Зборник Радова Византолошког Института* 11 (1968): 215–234).

⁴⁶ *TIB* 1, 262–263.

⁴⁷ Sophianos, *Ὁ ὅσιος Ἀθανάσιος*, 137, § 16.

⁴⁸ Per il periodo athonita si consulti Rigo, "Ancora sulle *Vitae* di Romylos di Vidin (*BHG* 2383 e 2384)," *Medioevo greco* 0 (2000): 183–184; Cyril Pavlikianov, "The Athonite Period in the Life of Saint Romylos of Vidin," *Συμμείκτα* 15 (2002): 247–255. Definitivo è Rigo, Marco Scarpa (eds.), *La vita di Romylos di Vidin* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 2022), 19–29.

ἄνθρωποι τὰ καλὰ ὑμῶν ἔργα καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς” (Μτ 5:16). Καὶ ἦν ἰδεῖν τότε καὶ ἐκ τοῦ μοναχικοῦ καὶ ἐκ τοῦ κοσμικοῦ τάγματος πρὸς αὐτὸν ἐρχομένους πολλοὺς τῶν ἐκείνου λόγων ἠδέως ἀκούειν ἐπιθυμοῦντας· ἦσαν γὰρ “ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα” (Μτ 9:36), οἱ πλείους δὲ ἐξ αὐτῶν ὡμοὶ πάντη καὶ ἀπαίδευτοι καὶ καθόλου θηριώδεις εἰς ληστείαν καὶ φόνους συνειθικότες, ἄλλοι εἰς τὴν ὀρθόδοξον καὶ γιὰ πίστιν σφάλλοντες καὶ εἰς ἕτερα πάθη κεκρατημένοι, καὶ οἱ τοπάρχαι τοῦ τόπου ἐκείνου ἀδικίας πολλὰς ποιοῦντες καὶ φονεύοντες ἀθώους ἀνθρώπους καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς τῷ διαβόλῳ παραδίδόντες, οἱ δὲ μοναχοὶ εἰς πλάνας καὶ μνησικακίας καὶ ἕτερα μυρία πάθη κεκρατημένοι, ἱερεῖς δὲ ἀναξίως ἱεουργοῦντες· καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν μυριοπαθεῖς πάντες οἱ ἐκεῖσε ἐκ μακρᾶς τινος συνηθείας· οὐς πάντας τῷ σύριγγι τοῦ κεχαριτωμένου λόγου αὐτοῦ εἰς ἐνόητα τῆς ἀληθοῦς πίστεως καὶ ὑγιοῦς ἀναστροφῆς τῆς τοῦ Χριστοῦ ποίμνης συνεκάλεσεν, ὥστε λέγειν αὐτοὺς πάντας· “Δόξα σοι, ὁ θεὸς ὁ ἐξαποστείλας σου τὸν φωστῆρα τοῦτον ἐφ’ ἡμᾶς, ὅστις ἐκ σκότους εἰς φῶς ἡμᾶς συνήγαγε.” Ἀλλὰ καὶ οἱ τοπάρχαι μεγάλως ὑπερετίμων αὐτὸν καὶ ἰσαπόστολον ἐκάλουν· καὶ διὰ τοῦτο οἶμαι ὁ θεὸς αὐτὸν ἐκεῖσε ἀπήγαγεν ἵνα πολλὰς ψυχὰς διορθώσῃ.

Οὕτως οὖν ἔχων ἐκεῖσε ὁ ἅγιος οὗτος, ἐπῆλθεν αὐθις αὐτῷ λογισμὸς ἀναχωρῆσαι τοῦ τόπου ἐκείνου· ἀλλ’ οὐκ ἠθέλησε τῷ ἑαυτοῦ λογισμῷ στοιχῆσαι εἰ μὴ ἕτερον γέροντα συμβουλευσῆται, ἵνα μαθεῖν δυνηθῇ τὸ τοῦ θεοῦ θέλημα· καὶ μαθῶν εἶναι ἐν Κωνσταντινουπόλει ἕνα τῶν ἀγιορειτικῶν γερόντων εἰς ὄντινα εἶχε πληροφορίαν καὶ ἀγάπην πνευματικὴν, στέλλει πρὸς αὐτὸν ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ γράψας ἐπιστολὴν πρὸς αὐτὸν διαλαμβάνουσαν οὕτως· “Ἐπειδὴ, πάτερ ἅγιε, ὁ λογισμὸς οὐκ ἔῃ με ἐνταῦθα εἶναι, ἀλλ’ εἴτε εἰς τὸ Ἅγιον Ὄρος αὐθις ἐπαναστρέψαι εἴτε ἀλλαχοῦ, ποῦ οὖν κελεύεις ἐκ τῶν δύο τούτων ἀπελθεῖν; Δήλωσόν μοι, παρακαλῶ, ὅτι μετὰ πίστεως ἐρωτῶ.” Δεξάμενος οὖν ὁ γέρων τὴν ἐπιστολὴν καὶ ἀναγνοὺς ἐδήλωσεν αὐτῷ οὕτως· “Ἐπειδὴ μετὰ πίστεως ἠρώτησας, τοῦτό μοι φαίνεται κρεῖττον ἵνα ἀπέλθῃς εἰς ἕτερον τόπον ἔνθα ἂν ὁ θεὸς ὀδηγήσῃ σε καὶ μὴ εἰς τὸ Ἅγιον Ὄρος.”

Λαβὼν τοίνυν τὴν συμβουλὴν ἐκείνου ἀναχωρεῖ τοῦ Αὐλῶνος καὶ εἰς τὴν Σερβίαν ἀπέρχεται μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἰς τόπον οὕτω καλούμενον Ραβενίτζα, ἔνθα καὶ μονὴ ἐστὶ τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου· ἥσπερ καὶ πλησίον τὴν κατοίκησιν ἐποιήσατο.⁴⁹

⁴⁹ Rigo, Scarpa, *Vita di Romylos*, 128–132 (= François Halkin, “Un ermite des Balkans au XIV^e siècle. La vie grecque inédite de St. Romylos,” *Byzantion* 31 (1961): 142–144, §§ 22–24). Il medesimo episodio mostra significative varianti nella versione slava della *Vita* (Paul Devos, “La version slave de la vie de S. Romylos,” *Byzantion* 31 (1961): 149–187, ma ormai Rigo, Scarpa, *Vita di Romylos*, 181–182, e per la discussione del passaggio slavo rispetto all’originale greco si vedano 33–36).

L'agiografo Gregorio⁵⁰ delinea un caso paradigmatico e assolutamente realistico, simile al meno conosciuto esempio del monaco serbo Siluan.⁵¹ Romylos, giungendo da Paroria, si ritira prima a Melana intorno al 1355 e quindi a Kaké Plax⁵² sulle falde settentrionali dell'Athos, ma da qui è costretto alla fuga a causa delle incursioni turche. La ricerca di un luogo sicuro per una serena pratica dell'*hesychia* ha però un esito apparentemente imprevisto. Egli non fonda, come Atanasio, un nuovo monastero, ma si dirige a Valona, nella convinzione di trovare riparo presso la famiglia Asen che controllava (almeno fino al 1372) la regione e della quale aveva goduto favori durante il suo soggiorno a Paroria. Come Atanasio, anche Romylos dunque sceglie la direttrice verso Occidente nella speranza di allontanarsi così dal pericolo turco. Per comprendere il passo è opportuno ricordare che la *Vita* di Romylos ci è giunta anche in una versione slava che proprio in questo punto differisce dall'originale greco. Nella versione greca si racconta che Romylos finì intrappolato nello stato di disordine e violenze dovuto alla recente affermazione del dominio della famiglia Balšić, la quale, pur continuando a risiedere a Scutari, esercitava il controllo sulla città di Valona attraverso un governatore e uomini di fiducia. Al contempo Romylos fu testimone della desolazione morale della popolazione locale relativamente cristianizzata. Diverso è il quadro tratteggiato nella versione slava lì dove è eliminato ogni riferimento critico alla famiglia dominante e anzi si ricordano i numerosi monaci che, in fuga dall'Athos *per timore degli stranieri*, raggiunsero Romylos, ai quali si aggiungono degli *insigni secolari*, che offrivano ogni genere di dono in cambio della benedizione del sant'uomo. Se diversa nelle due versioni è la descrizione della situazione politica e religiosa della regione, identico è l'esito del periodo epirota di Romylos. Nella versione greca il santo, sempre in cerca di *hesychia*, immagina di tornare sui suoi passi, ma la risposta di un vegliardo athonita, riparato a Costantinopoli e interpellato dallo stesso Romylos, lo distoglie dai suoi progetti. Nella versione slava, è invece un sogno rivelatore a indicare al santo di abbandonare la città adriatica. Circa il mancato ritorno all'Athos di Romylos condividiamo la recente ricostruzione di Antonio Rigo.⁵³ Il vegliardo consultato per lettera da Romylos – da identificare con uno dei membri (forse Isaija di Serre) dell'ambasceria serba giunta a Costantinopoli (1374) per discutere la soluzione dello scisma di Peć – non distolse il santo monaco a causa della frequenza delle incursioni turche sull'Athos, che le fonti storiche ci dicono

⁵⁰ Notizia in *PLP* 4603.

⁵¹ Rigo, Scarpa, *Vita di Romylos*, 23 con bibliografia.

⁵² Sui siti si veda Rigo, *Monaci esicasti*, 263 (Melana) e 166, n. 43 (monastero του Πλάκας).

⁵³ Rigo, Scarpa, *Vita di Romylos*, 36-44.

essersi ridotte all'indomani della disfatta della Maritza. La ragione va addebitata alle vivaci tensioni che animavano il confronto tra greci e serbi sulla Santa Montagna, una volta tramontato il controllo serbo sull'Athos. Unica soluzione rimane per Romylos continuare la sua peregrinazione verso Ravanitza, nuova fondazione monastica sostenuta dal principe Lazzaro.

L'esempio di Romylos chiarisce la nostra conoscenza sugli esiti problematici prodotti dalla pressione turca sulla Santa Montagna. Gli athoniti si rivolgono necessariamente verso Ovest e in prima battuta cercano riparo nelle città bizantine prossime al Monte Santo (Tessalonica e Berrhoia) dove possono contare su ambienti atti ad accoglierle o comunità già avviate. Nelle intenzioni dei monaci in fuga tali destinazioni rappresentano spesso solo una tappa in vista di un ulteriore trasferimento verso la Terra Santa, che difficilmente si concretizza. Questa è la situazione che contraddistingue la generazione che subì le scorrerie turche tra gli anni '20 e '30 del sec. XIV. Il caso di Atanasio, che si colloca all'inizio degli anni '40, segna un progresso perché la fuoriuscita dall'Athos raggiunge aree occidentali più interne, poste al confine delle regioni sotto il controllo di case regnanti slave. La peregrinazione di Romylos segnala invece un'ulteriore fase. Dopo l'abbondante quarto di secolo di dominazione serba sull'Athos, all'indomani della disfatta della Maritza egli punta direttamente verso territori sotto il diretto controllo slavo (e serbo in particolare), forte dei legami e dei favori dei quali aveva in precedenza goduto. La corte serba e i potentati locali appaiono ben disposti nei confronti di questa emigrazione poiché dalla presenza di questi "campioni" dell'esicasmò ottengono lustro e legittimazione. Di ciò la doppia redazione, greca e slava, del passaggio sulla sosta a Valona di Romylos ci pare documento evidente. In ultimo quindi un'osservazione: a nostro avviso non è corretto ritenere che la propagazione dell'Esicasmò bizantino nei territori slavi sia da attribuire a generici monaci athoniti. Con ciò intendiamo sostenere che la diffusione delle pratiche esicaste in area balcanica si dispiegò su base etnico-linguistica. Escludendo il caso di Gregorio Sinaita a Paroria, in sé eccezionale per caratura del personaggio e anteriorità cronologica, per il resto – e il caso di Romylos e Siluan ne sono prova esplicita – i protagonisti della propagazione esicasta furono monaci che vantavano nascita e abilità nelle lingue slave. Fu dunque l'Athos stesso nel corso del terzo quarto del sec. XIV il laboratorio di incontri e scambi, avvenuti per mezzo di forme di discepolato o convivenza presso i cenobi, che produssero una "cultura esicasta" la quale a seguito delle incursioni turche fu propagata da monaci slavi nelle regioni slave.

Se torniamo alle conseguenze della disfatta della Maritza, un episodio della *Vita*⁵⁴ di Nifone,⁵⁵ discepolo di Massimo Kausokalybita, ce ne relaziona con vivacità la situazione:

Μετὰ τὸ ἀνααιρεθῆναι τὸν δεσπότην Οὐγκλεσιν ὑπὸ τῶν Ἰσμηλιτῶν, θρασυνθέντες οἱ τοιαῦτοι Ἰσμηλίται συνῆξαν στόλον μέγαν πλοίων καὶ ἦλθον κατὰ τοῦ Ἁγίου Ὁρους καὶ κατὰ πάντων τῶν χριστιανῶν μετὰ τῶν ὄπλων τῶν Σερβῶν, βαστάζοντες καὶ τειχομαχικὰ ἐργαλεῖα διὰ τὰ κάστρη τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Ὡς γοῦν ἦλθον, ἰδόντες αὐτοὺς ἅπαντες ἐτρόμαξαν, τοσοῦτον ὅτι καὶ ὁ μέγας πριμικήριος οὐκ ἐτόλμησε καταπροσωπῆσαι αὐτούς. Καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου μὴ ἔχοντες ἄλλο τι δρᾶσαι, ἔπεσον εἰς ἰκεσίαν πρὸς τὸν οἰκτίρμονα Θεὸν καὶ εἰς τὴν πάναγνον αὐτοῦ μητέρα τὴν τοῦ Ἁγίου Ὁρους καὶ πάντων τῶν χριστιανῶν μεσίτριαν καὶ τροφὸν καὶ βοήθειαν· καὶ οὐκ ἀπέτυχον. Ἀπέστειλεν οὖν καὶ ὁ τότε προϊστάμενος τῆς ἱερᾶς Λαύρας πρὸς τὸν ὄσιον, διαγγέλλων αὐτῷ τὴν βίαν καὶ τὴν ἀνάγκην ἣτις ἦλθεν ἐκ τῶν ἀπροσδοκῆτων, ἐκλιπαρῶν αὐτὸν τοῦ ποιῆσαι εὐχὴν πρὸς τὸν Κύριον “ὅπως ῥυσθῶμεν ἐκ τοῦ παρόντος κινδύνου.” Καὶ ἀπεκριθὴ ὁ μέγας: “Ὁ Κύριος ῥύσεται ἡμᾶς ἐκ τῶν ἀοράτων Ἰσμηλιτῶν· περὶ δὲ τῶν ὀρωμένων, ἐλπίζω εἰς τὸν Κύριον καὶ Θεὸν μου Ἰησοῦν Χριστόν· καὶ διὰ πρεσβείων τῆς παναγίας μητρὸς αὐτοῦ καὶ τοῦ πανοσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου, οὐδὲν ἡμᾶς βλάψωσιν, ἀλλὰ μᾶλλον καταλυθήσονται καὶ εἰς ἀφανισμόν γενήσονται.” Ὁ καὶ γέγονε· εὐθύς καὶ ἀπροσδοκῆτως ἦλθον τρία μεγάλα καὶ θαυμαστά πλοῖα τῶν Βενετικῶν ὠπλισμένα εἰς τὴν Λαύραν· καὶ μαθόντες περὶ τῶν Ἰσμηλιτῶν τὴν ἔφοδον, συνήχθησαν μετὰ τοῦ πριμικηρίου καὶ συνέβαλον πόλεμον καὶ κατὰ κράτος κατέλυσαν αὐτοὺς κατὰ τὴν πρόρρησιν τοῦ ἁγίου· καὶ λαβόντες αὐτῶν πάντα τὰ πλοῖα μετὰ τῶν ὄπλων καὶ πάντων ὧν ἐκέκτηντο, ἠφάνισαν αὐτοὺς παντελῶς. Εὐεργέτησαν δὲ καὶ τὴν σεβασμίαν Λαύραν πλοῖον ἓν καὶ ἕτερα ἐκ τῶν σκευῶν αὐτῶν ἀναγκαῖα, εὐχαριστοῦντες τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν καὶ τὴν πάναγνον αὐτοῦ μητέρα καὶ θεοτόκον καὶ τὸν ὄσιον καὶ θεοφόρον πατέρα ἡμῶν Ἀθανάσιον.⁵⁶

L'agiografo⁵⁷ testimonia l'assalto turco che dopo la Maritza sconvolse l'Athos, ormai privo di difese. Gli Infedeli appaiono al largo delle coste e, muniti di macchine da guerra (τειχομαχικὰ ἐργαλεῖα), tentano il saccheggio dei *castella* aghioriti. Non si tratta ovviamente di semplici pirati, poiché l'operazione navale ha

⁵⁴ Halkin, “La *Vie de Saint Niphon ermite au Mont Athos* (XIV^e s.),” *AnBoll* 58 (1940): 5–27; *BHG* 1371.

⁵⁵ Notizia in *PLP* 20687.

⁵⁶ Halkin, “La *Vie de Saint Niphon*,” 24–25, § 18. La notizia è confermata in Georg M. Thomas, *Diplomatarium Veneto-Levantinum sive Acta et diplomata res Venetas Graecas atque Levantiis illustrantia*, vol. 2: (1351–1454) (Venezia, 1899), 165.

⁵⁷ Un'ipotesi formulata dallo stesso editore attribuisce la *Vita* all'innografo Geremia ὁ Πατήτας (*PLP* 22054), autore del canone e forse dell'acolutia al santo. Si veda Halkin, “La *Vie de Saint Niphon*,” 5 e n. 4.

tutte le caratteristiche di un tentativo di conquista, che, come apprendiamo poco dopo, si deve essere concentrato sul braccio di mare antistante il monastero della Lavra. L'autore, allo scopo di enfatizzare la capacità divinatorie del santo, tratteggia lo sgomento e la paura che attanaglia i monaci. Lo stesso *primikerios*, con tutta probabilità Giovanni, futuro fondatore di Panteleimon, non sa come fronteggiare l'invasore. Solo l'intercessione di Cristo, della Madonna e di sant'Atanasio, protettore della Santa Montagna, ferma l'avanzata. Questa volta l'intervento divino si avvale di un sostegno esterno: sono sufficienti tre navi veneziane a guidare la riscossa bizantina. Il cenno è assai interessante poiché testimonia come le coste della Macedonia fossero pattugliate dalla Serenissima, pronta non solo a difendere le rotte della zona, ma soprattutto a requisire beni e navi ai nuovi avversari: certo un'imbarcazione fu donata a Lavra, ma i marinai turchi e il carico, chiaramente l'armamento, sono incamerati dai Veneziani. La presenza veneziana nell'area non deve sorprendere: la Serenissima condusse infatti nel corso degli anni '60 del sec. XIV una politica di avvicinamento all'emirato di Monteshe in opposizione alla crescente minaccia ottomana⁵⁸ e, grazie alle concessioni bizantine, pose le proprie basi nell'Egeo settentrionale (Tenedo), controllando così la zona dei Dardanelli, anche per richiesta del papa Gregorio XI.⁵⁹

2. Casi di prigionia o rapimenti

Diretta conseguenza delle incursioni pirata furono ovviamente i numerosi esempi di monaci che non riuscirono a scampare alla prigionia. Il caso più interessante per la dovizia di particolari, per contenuti e perché descrive con l'occhio del testimone oculare la condizione delle comunità cristiane d'Asia assoggettate al nemico ottomano è sicuramente quello del *dossier* dalla prigionia di Gregorio Palamas.⁶⁰

⁵⁸ Elizabeth Zachariadou, *Trade and Crusade. Venetian Crete and the Emirates of the Monteshe and Aydin (1300–1415)* (Venezia: Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini, 1983), 71–75.

⁵⁹ Freddy Thiriet, "Venice et l'occupation de Ténédos su XIV siècle," *Mélanges de l'École Française de Rome* 65 (1953): 219–245, in part. 225–227; Irène Beldiceanu-Steinherr, "Un acte concernant la surveillance des Dardanelles," *Institute Française de Damas – Bulletin d'Études Orientales* 24 (1977): 17–24. Sulle pressioni esercitate da Papato per un controllo diretto dell'area infestata dai Turchi si veda anche Anthony Luttrell, "Gregory XI and the Turks: 1370–1378," *OCP* 46.2 (1980): 391–417. Più ampiamente la reazione occidentale alla diffusione della pirateria turca nell'Egeo è analizzata in Luttrell, "Latin Responses to Ottoman Expansion before 1389," in *The Ottoman Emirate (1300–1389). Halcyon Days in Crete I. A Symposium held in Rethymnon, 11–13 January 1991*, ed. Zachariadou (Rethymnon: Crete University Press, 1993), 119–134.

⁶⁰ Anne Philippides-Braat, "La captivité de Palamas ches les Turcs: dossier et commentaire," *TM* 7 (1979): 109–221.

Al proposito anche le fonti agiografiche ci restituiscono squarci, talvolta appena abbozzati, dei patimenti che i monaci, in particolare athoniti, dovettero subire. Come abbiamo già avuto modo di accennare Gregorio Sinaita in gioventù fu prigioniero dei Turchi, come ci ricorda Callisto:

Ὅτε βασιλεὺς ἐκεῖνος ὁ μέγας Παλαιολόγος κύρις Ἀνδρόνικος τὰ σκῆπτρα τῆς βασιλείας ἦν διευθύνων, συνέβη κρίμασι θειοτέροις διὰ πλῆθος πάντως ἀμαρτιῶν τὸ τῶν ἀθέων Ἀγαρηνῶν γένος ἐπαναστῆναι. Ὁ δὲ καὶ τὴν Ἀσίαν καταδραμὸν καὶ βαρύτερον διωγμὸν τῇ βαρβαρικῇ ἐκστρατεία κινήσαν, πάντα τὰ ἐκεῖ, φεῦ, ἐληΐσατο, ἀνδραποδισάμενον πάντας σχεδὸν τοὺς ἐκεῖσε χριστιανοὺς καὶ κακῶς διαθέμενον. Τῆς γοῦν βαρβαρικῆς ταύτης καταδρομῆς δορυάλωτοι καὶ αἰχμάλωτοι γεγονότες ὃ τε θεῖος οὗτος Γρηγόριος καὶ οἱ πατέρες, πρὸς δὲ καὶ οἱ ἀδελφοί, ἀπήχθησαν μακρὰν που περὶ τὴν Λαοδίκειαν. Ἐκεῖ οὖν εὐδοκία Θεοῦ τοῦ πάντα ποιούντος καὶ μετασκευάζοντος εἰς τὸ βέλτιον, τῶν βαρβάρων οὕτω μικρὸν ὑπενδόντων αὐτοῖς, εἰς αὐτὴν τὴν τῶν Λαοδικέων εἰσῆλθοσαν ἐκκλησίαν· ἔνθα δὲ καὶ τελουμένης τῆς συνήθους πρὸς Θεὸν ψαλμωδίας τε καὶ δοξολογίας, ἐπεὶ τούτους εἶδον οἱ ἐκεῖ εὐρισκόμενοι εὐσεβεῖς καὶ ὀρθόδοξοι εὐρύθμως ἄγαν τὸν ὕμνον ἄδοντας, ἅτε δὴ τὴν μελωδίαν ἐξησηκμένους καὶ μεθ' ἡδονῆς ὁμοῦ καὶ ἐκπλήξεως τοῦ μέλους ἀποθαυμάσαντες, μηδενὸς φεισάμενοι μὴ πράγματος μηδὲ λόγου, προθύμως τούτους ἐλυτρώσαντο τῆς αἰχμαλωσίας, Θεοῦ τὸν τρόπον τοῦτον ἔνεκα τῆς ἀρετῆς ἀξίως τούτους ἀμειψαμένου. Ἐπειτα ὁ θεσπέσιος τὴν Κύπρον καταλαμβάνει [...].⁶¹

L'agiografo fornisce le coordinate geografiche e cronologiche dell'episodio. Il giovane Gregorio, nato nel villaggio di Koukoulos, nei dintorni di Clazomene⁶² fu catturato durante una scorreria pirata. Il tragico evento deve essere collocato tra il 1285 e il 1295 durante il regno di Andronico II Paleologo. La dismissione della flotta imperiale da parte dell'imperatore⁶³ permise difatti il verificarsi di simili episodi, a stento contenuti da spedizioni come quella del 1295–1296 condotta da Alessio Philanthropenos,⁶⁴ che misero in ginocchio la regione che un decennio dopo fu attraversata dalle truppe della Compagnia Catalana.⁶⁵

⁶¹ Pomyalovsky, "Житие," 3–4, § 4 = Beyer, *Житие*, 112, § 4.

⁶² Pomyalovsky, "Житие," 3, § 3, ll. 16–17 = Beyer, *Житие*, 110, § 3: καὶ πατρίδα εἶχε τὴν ἐγχωρίως Κούκουλον ἐπικεκλημένην, ἥτις περὶ τὴν Ἀσίαν ἐγγὺς ἐπὶ τῶν Κλαζομενῶν.

⁶³ Seguiamo qui la ricostruzione dettagliata offerta in Rigo, "Gregorio Sinaita," 39–40. Per la politica navale di Andronico II si veda Hélène Ahrweiler, *Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VII^e–XV^e s.* (Paris: Presses Universitaires de France, 1966), 375–378.

⁶⁴ Notizia in *PLP* 29752.

⁶⁵ Lemerle, *L'Émirat d'Aydin*, 15–17. Al proposito citiamo il caso di Atanasio Meteorita che, ancora bambino, fu catturato dai Catalani nella sua città natale, Nea Patra. Si veda Sophianos,

L'attendibilità della testimonianza inoltre ci è confermata dall'*Encomio di Michele il Giovane* (BHG 2273), opera di Teodoro Metochites⁶⁶ nel quale si ricorda un assalto nel medesimo periodo.⁶⁷ Il patriarca Callisto inquadra l'episodio secondo una prospettiva apocalittica e al contempo provvidenziale per il suo eroe: il *raid* turco risponde difatti all'economia divina nonostante i suoi effetti siano devastanti per la popolazione d'Asia. La prigionia a Laodicea (Lattakia) consente a Gregorio non solo il salvataggio suo e dei suoi cari per opera della comunità cristiana locale, meravigliata dalla sua abilità nel canto liturgico, ma soprattutto gli fornisce l'occasione, una volta liberato, di partire per Cipro e quindi per il Sinai, luogo della sua formazione spirituale. In ciò il testo è paradigmatico: come ci confermerà lo stesso Palamas mezzo secolo dopo, la conquista turca non equivale alla cancellazione automatica delle comunità cristiane d'Asia, che anzi si mostrano pronte nell'accogliere e nel riscattare i malcapitati correligionari. Inoltre Callisto testimonia l'esistenza a Laodicea⁶⁸ di un fiorente mercato degli schiavi probabilmente gestito dalle autorità di Aydin.

Caso simile si legge nella *Vita* di Dionigi l'Athonita⁶⁹ a proposito del fratello Teodosio, igumeno del monastero di Philotheu:⁷⁰

Ἄρτι τοῦ καλοῦ Θεοδοσίου ἐν τῇ προρρηθείσῃ σεβασμῖα τοῦ Φιλοθέου μονὴν τὴν ἡγουμενίαν καλῶς διέποντος, ὡς φθάσαντες εἴπομεν, ὁ τῆς λαμπρᾶς καὶ ἐξάρχου τῶν ἑορτῶν πανηγύρεως, λέγω δὲ τοῦ θείου Εὐάγγελισμοῦ τῆς παναχράντου ἀγίας Θεοτόκου, καιρὸς ἐφεστῆκει. Ἦν

Ὁ ὁσιος Ἀθανάσιος, 133, § 7: Τοῦ ἄστεως δὲ ἀλόντος ὑπὸ τῶν Ἰταλῶν, ὄμηρα ὑπ' αὐτῶν ὁ παῖς λαμβάνεται. Ἴδων δὲ τοῦτον ὁ Φράγγων ἐξάρχων ἀστεῖον τῇ ὄψει, ἐβουλήθη οἴκαδε ὡς τι λάφυρον παραπέμψαι· ὅπερ διαγνοὺς ὁ παῖς, φυγῆ τὴν σωτηρίαν ἐχρήσατο. Διασωθεὶς τοῖνον πρὸς τὸν αὐτοῦ θεῖον, πόρρω που καὶ αὐτὸν ἐξόριστον ὄντα, ἀπέπλευσαν ἐν Θεσσαλονίκη· ἀρθρίτιδι δὲ νόσῳ κατασχεθεὶς ὁ ἀνήρ, ἐν τῇ τοῦ Ἀκαπνίου λεγομένη μονῇ, τῶν τῆδε μετέστη.

⁶⁶ Notizia in *PLP* 17982.

⁶⁷ Rigo, "Un'ambasciata serba e una bizantina presso i Mamelucchi e il martirio di Michele il Giovane ad Alessandria (1315–1320)," *Miscellanea Marciana* 12 (1997): 196.

⁶⁸ *TIB* 7, 323–326.

⁶⁹ Sulla *Vita* di Dionisio Athonita si veda Basil Laourdas, "Μετροφάνους. Βίος τοῦ ὁσίου Διονυσίου τοῦ Ἀθωνίτου," *Ἀρχεῖον Πόντου* 21 (1956): 43–79; *BHG* 559a. Vi sono altre due versioni in demotico dello stesso testo, Agapios Landos, *Νέος Παράδεισος* (Venezia, 1872), 423–429, e inedita in *Dionysiou* 661 (datato al 1754) (si veda Euthymios Dionysiatis, "Συμπληρωματικὸς κατάλογος ἑλληνικῶν χειρογράφων ἱερᾶς μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὁρους," *Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας τῶν Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 27 (1957): 248–249); un commentario alla *Vita* si trova in Odysseus Lampsidis, "Βιογραφικὰ τῶν ἀδελφῶν Διονυσίου, ἰδρυτοῦ τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὁρει μονῆς, καὶ Θεοδοσίου μητροπολίτου Τραπεζοῦντος," *Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικοῦ καὶ κανονικοῦ δικαίου* 18 (1963): 101–124; infine una rivalutazione generale delle fonti in Rigo, "La *Vita* di Dionisio fondatore del monastero athonita di Dionysiou (*BHG* 559a) e alcuni testi connessi," *Bollettino della Badia di Grottaferrata* 54 (2000): 275–299. Per Dionisio notizia in *PLP* 5448.

⁷⁰ Notizia in *PLP* 7166.

δὲ αὐτὴ ἢ πανσέβαστος ἑορτὴ πολυτελῶς τε καὶ φιλοτίμως ἄνωθεν ἐν αὐτῇ τελουμένη τῇ ἀγίᾳ μονῇ. Εὐαγγελισμὸς γὰρ ἐκεῖσε ἱερὸς ὠνόμαστο οἶκος. Ταύτην οὖν φιλοτίμως τὴν ἑορτὴν ἐκτελέσαι βουλόμενος Θεοδόσιος, τὴν τῶν ἰχθύων ἄγραν δι' ἑαυτοῦ ποιήσασθαι ἔγνω, ἵνα πλείονα περὶ τούτου τὴν ἀντιμισθίαν πρὸς θεοῦ σχοίῃ. Διὸ καὶ τινες τῶν τῆς μονῆς τοῦ ἔργου εἰδήμονας συμπαραλαβὼν ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν κάτεισι κάκεῖ ἀλιευόντων αὐτῶν νυκτός, ὡς τῆς συμφορᾶς, ναῦς ἐπιστάσα βαρβαρική καὶ αἴφνης τούτοις ἐπισπεσοῦσα ἅπαντας ἄρδην ἀφῆρπασε καὶ τὸν Ἄθω καταλιποῦσα πρὸς ἔω ἀπέτρεχε· κατὰ δὲ τὴν τῆς Προύσης ἐπαρχίαν οἱ ἐν τῇ νηὶ δυσσεβεῖς Ἀγαρηνοὶ γενόμενοι πωλοῦσι τούτους ἀργυρίου. Τινὲς γὰρ τῶν φιλοχρίστων τὴν τιμὴν αὐτῶν καταβαλλόμενοι ἐξωνοῦντο αὐτοὺς καὶ ἀπέλυον ἀπελθεῖν ὅπῃ ἂν βούλοιντο. Καὶ οἱ μὲν τῆς αἰχμαλωσίας ἀπαλλαγέντες εἰς τὴν ἰδίαν αὐθις μονὴν ἐπανῆλθον. Ὁ δὲ τῆς τοῦ θεοῦ δόσεώς τε καὶ χάριτος τὴν ἐπωνυμίαν πλουτῶν, θειοτέρα, ὡς οἶμαι, νεύσει τῇ Κωνσταντίνου πάλιν ἐπιδημεῖ καὶ ἑαυτὸν ἐκ τῶν πολλῶν τῆς αἰχμαλωσίας κακώσεων μετρίως ἐπανακτώμενος ἐπὶ πολλὰς αὐτόθι διέτριβε τὰς ἡμέρας.⁷¹

La testimonianza riferisce un nuovo caso di prigionia, avvenuto tra il 1345 e il 1348⁷² nei giorni precedenti la festa dell'Annunciazione (25 marzo). Teodosio fu trasferito a Bursa e questo dettaglio lascia così intendere che i pirati fossero o Turchi ottomani o saccheggiatori al soldo di Alessio di Belikome, attivo proprio in quegli anni, ma soprattutto prova l'esistenza anche in questo caso di un mercato di schiavi ben avviato.⁷³ Come nel caso del Sinaita, anche Teodosio fu riscattato da Cristiani e poté riparare a Costantinopoli, dove trascorse la sua convalescenza e in seguito fu nominato igumeno del monastero di San Giorgio dei Mangani e nel 1368-1369 nominato per la metropoli di Trebisonda.⁷⁴

Ben più interessante è un altro passo della medesima *Vita* che vede protagonista lo stesso Dionigi di ritorno dal suo primo viaggio a Trebisonda:

⁷¹ Laourdas, "Μετροφάνους," § 39, ll. 481-502.

⁷² Sulla datazione della *Vita* di Dionigi si veda Nicolas Oikonomides, *Actes de Dionysiou* (Archives de l'Athos 4) (Paris: Lethielleux 1968), 3-4, n. 5.

⁷³ Sull'importante mercato di Bursa tra il sec. XIV e il sec. XVI si vedano Halil Inalcik, "Bursa and the Commerce of the Levant," *Journal of Economic and Social History* 3.2 (1960): 131-147; Halil Sahillioglu, "Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the Late 15th and Early 16th Centuries," *Turcica* 17 (1985): 43-112; Inalcik, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 1: 1300-1600 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 218-255; Kate Fleet, *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 37-58.

⁷⁴ Laourdas, "Μετροφάνους," § 39, ll. 504-505; § 41, ll. 530-533: [...] αὐτὸν καὶ μὴ θέλοντα χειροτονεῖ Τραπεζοῦντος.

Καλῶς δὲ τὸν Εὐξείνιον καὶ τὰ μεταξὺ διαπλεύσας εἰς Ἑλλάσποντον καταίρει, ἔνθα καὶ ναυσι βαρβαρικαῖς περιπίπτει. Οἱ δὲ ναυτικοὶ μετὰ τῶν συνόντων τῷ πατρὶ ἀδελφῶν μήκοθεν τὰς ναῦς θεασάμενοι καὶ τῆς γῆς ἐγγὺς ὄντες, εἰς φυγὴν πρὸς τὴν χέρσον ἐτρέποντο. Τότε δὲ ὁ τοῦ Θεοῦ γνήσιος θεράπων ἀδίστακτον εἰς αὐτὸν ἔχων τὴν πίστιν, ἔλεγε πρὸς αὐτούς “μὴ τέκνα καὶ ἀδελφοί, μηδὲ ὅλως τούτους πτοεῖσθε, μικρὸν δὲ ἀναμείνατε καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ ὄψεσθε δύναμιν. Πᾶσαν γὰρ τὴν ἡμῶν πρὸς αὐτὸν δεῦτε ἀνατείνωμεν ἐλπίδα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς τῶν τοιούτων ἐξελεῖται βαρβάρων, τῶν θεοστυγῶν καὶ ἀθέων.” Ταῦτα τοῦ ὁσίου τοῖς σὺν αὐτῷ παραινοῦντος, οἱ βάρβαροι ἐγγὺς τῆς νεῶς γενόμενοι βέλεσιν αὐτούς ἤρξαντο βάλλειν. Ὁ δὲ τοῦ Θεοῦ δοῦλος ὄμματα καὶ χεῖρας εἰς οὐρανοὺς ἀνασχῶν, σὺν δάκρυσιν ἠύχετο, “Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ” λέγων “ὁ σὺν Πατρὶ καὶ Πνεύματι ὡς Θεὸς αἰεὶ δοξαζόμενος, ἐπάκουσόν μου νυνὶ τοῦ ἀχρείου δούλου σου καὶ τῆς ἐφεστῶσης αἰχμαλωσίας ἡμᾶς ἐξελοῦ, πρεσβείαις τῆς παναχράντου μητρός σου καὶ τοῦ Θείου σου Βαπτιστοῦ καὶ Προδρόμου, ἵνα μὴ καθ’ ἡμῶν οὗτοι καυχῆσιντο λέγοντες, ποῦ ἐστὶν ὁ Θεὸς αὐτῶν, ἐφ’ ὃν ἠλπίζον;” οὕτω δὲ αὐτῷ τὰ τῆς εὐχῆς πέρασ εἶχε καί, ὡς τῆς πολλῆς πρὸς Θεὸν παρησίας, εὐθύς τούτοις ὁ μέγας ἐμφανίζεται Πρόδρομος ἐν τῇ δεξιᾷ ῥάβδον ἐπιφερόμενος καὶ τοὺς μὲν περὶ τὸν ἅγιον ἐνισχύων καὶ θαρσοποιῶν, τοῖς δὲ ἀσεβέσιν φόβον καὶ φρίκην ἐμποῶν καὶ ὄλεθρον τούτοις ἐξαισίως ἐπαπειλῶν. Καὶ αὐτίκα αἱ μὲν τῶν ἀθέων ἐκείνων χεῖρες ναρκῶσαι καὶ περειμέναι γεγόνασιν. Ὅθεν αὐτούς μηκέτι κακῶσαι ἰσχύοντες, πρὸς ἑαυτοὺς θόρυβον ἐποιοῦντο. Οἱ δὲ περὶ τὸν ὄσιον τὸ παράδοξον ἰδόντες τοῦ θαύματος μεγίστην θεῶ τὴν εὐχαριστίαν ἀνέπεμπον “δόξα σοι” λέγοντες “Χριστέ βασιλεῦ, τῷ ῥυσαμένῳ ἡμᾶς τῆς δεινῆς τῶν ἀθέων τούτων αἰχμαλωσίας. Εὐχαριστοῦμεν δὲ καὶ τῷ θείῳ Βαπτιστῇ τῷ ἐμφανισθέντι καὶ ἡμᾶς μὲν ἐνισχύσαντι, τοὺς δὲ ἐναντίους ἡμῶν καταισχύναντι. Νῦν γὰρ προσφόρως ἡμῖν πάρεστι λέγειν. Τόξον δυνατῶν ἠσθένισε καὶ ἀσθενοῦντες περιεζώσαντο δύναμιν. Αὐτοὶ μὲν γὰρ συνεποδίσθησαν καὶ ἔπεσον, ἡμεῖς δὲ ἀνέστημεν καὶ ἠνορθώθημεν.” Οὕτω μὲν οὖν ἐκεῖθεν ἀβλαβεῖς διασωθέντες εἰ τὸν Ἄθω καταίρουσι καὶ τοῦ πατρὸς μετὰ τῶν συνοδευόντων ἀδελφῶν ἐπανελθόντος ἐπὶ τὸ φρούριον καὶ τοὺς αὐτόθι ἅπαντας ἀδελφούς ὑγιεῖς κατεληφότος πολλή τις ἦν αὐτοῖς εὐφροσύνη καὶ ἀγαλλίασις.⁷⁵

Dionigi aveva nei mesi precedenti inaugurato una fase di ampliamento e fortificazione del suo monastero.⁷⁶ Intenzionato a far visita al fratello metropolita, insediatosi il 13 agosto 1370, l'athonita parte per il suo primo viaggio alla volta di Trebisonda nel 1374 con un piccolo gruppo di monaci in cerca di finanziatori,

⁷⁵ Laourdas, “Μετροφάνους,” §§ 47–50, ll. 628-663.

⁷⁶ Laourdas, “Μετροφάνους,” § 43, ll. 540-541.

sicuro dell'intercessione di Teodosio presso Alessio III Comneno,⁷⁷ signore di Trebisonda. L'incontro si conclude con una cospicua donazione del sovrano come registrato nel *crisobollo* del settembre 1374, conservato negli archivi del monastero.⁷⁸ È dopo quel settembre che si colloca il nostro episodio, che ben si inquadra in quella situazione di confusione successiva alla disfatta della Maritza. Geografia e modalità del tentato arrembaggio (Ellesponto, via di fuga per la nave del santo verso la costa, pioggia di frecce)⁷⁹ ricordano direttamente quanto raccontato da Palamas in occasione del suo rapimento, ma in questo caso l'esito è ben diverso. Qui l'agiografo Metrofane inserisce la topica della salvezza: la triade Dio, Madre di Dio e santo proteggono i monaci, come nel caso di Nifone,⁸⁰ e gli ateï sono puniti con l'inaridimento delle mani, come ci lascia presumere il parallelo presente nella *Vita* di Atanasio Meteorita. Non deve nemmeno sorprendere l'invocazione a Giovanni Prodromo se ricordiamo la devozione per il santo che Dionigi mostrò tanto da dedicargli il suo monastero.⁸¹ L'aspetto nuovo della testimonianza sta nel tono messianico e trionfante della lunga coda del racconto: è scomparso ogni timore apocalittico nei confronti degli Infedeli e l'umiltà cristiana vince l'arroganza degli ateï e l'umiltà trionfa, in contrasto con il periodo di grande incertezza nel quale l'episodio è inquadrato. Ciò si spiega immaginando che l'autore scriva a distanza di tempo dall'accadimento dei fatti e rifletta così una situazione ben diversa da quella della seconda metà del sec. XIV.⁸²

Il fondatore del monastero di Dionysiou in un'altra occasione entrò in diretto contatto con l'invasore turco:

Ἐτι γὰρ τοῦ πατρὸς ἀποδημοῦντος, ὡς εἴρηται, οὐκ ὀλίγων σμῆνος Ἀγαρηνῶν, θαλασσίων δηλαδὴ πειρατῶν, ναυσιποροῦν προσβάλλει τῇ μονῇ, οἱ μηχαναῖς παντοίαις χρησάμενοι καὶ ἐντὸς εἰσπηδήσαντες, πορθοῦσι ταύτην καὶ τοὺς ἀδελφοὺς ὡς αἰχμαλώτους δῆσαντες καὶ ὄσα τῶν χρησίμων ἦν αὐτόθι λαβόντες, ἐκεῖθεν ὤχοντο. Ὁ δὲ θεῖος ποιμὴν εἰς τὴν μονὴν ὡς ἐλέχθη ἐπανελθὼν καὶ τὴν αὐτοῦ ἁγίαν μάνδραν

⁷⁷ Notizia in *PLP* 12083.

⁷⁸ Oikonomides, *Actes de Dionysiou*, no. 4, 50–61; Laourdas, "Μετροφάνους," §§ 46–47 e 74–76 (sinossi tra testo del *crisobollo* e testo agiografico).

⁷⁹ Philippides-Braat, "La captivité de Palamas," 138–141, §§ 5–6.

⁸⁰ Halkin, "La Vie de Saint Niphon," 24–25, § 18.

⁸¹ Oikonomides, *Actes de Dionysiou*, 21–22; si ricordi inoltre il fatto non casuale per il quale il *codex unicus* (*Athos, Dionysiou* 641) che tramanda la *Vita* contiene, insieme all'*Athos, Dionysiou* 753, una serie di testi dedicati proprio alla memoria del Precursore. Per una rassegna dei titoli contenuti si veda Rigo, "La Vita di Dionisio," 279–280.

⁸² Laourdas, "Μετροφάνους," 72–73; per un esame approfondito dell'identità di Metrofane (= Metrofane di Haghia Anna) e i limiti cronologici entro i quali l'agiografia fu compilata si veda Rigo, "La Vita di Dionisio," 276–289.

τῶν λογικῶν θρεμμάτων ἔρημον εὐρών, πικρὸν ἀνελάβετο θρῆνον, τὴν τῶν πνευματικῶν ἀδελφῶν ὀλοφυρόμενος στέρησιν καὶ τοὺς εἰκῆ καταβαλλόμενος ἰδρῶτας.⁸³

Τοῦτον γὰρ καὶ οὗτος ὡς αὐτοῦ μαθητῆς μιμησάμενος ἀπῆλθεν εἰς Ἀσίαν τῆς ἕω τῶν λογικῶν θρεμμάτων Χριστοῦ τὴν ἀγέλην ἐπιζητῶν καὶ εὐρών πολλαχόσε διεσπαρμένην αὐτὴν καὶ ἀργυρίου συχοῦ ταύτην ἐξωνησάμενος καὶ ἐλευθερώσας μεθ' ἑαυτοῦ τε λαβῶν, εἰς τὴν μάνδραν μετὰ πλείστης ὄτι χαρᾶς ἐπανάρχεται.⁸⁴

Τῶν γὰρ παρὰ βασιλέως χρημάτων ἐν τῇ τῶν ἀδελφῶν ἐλευθερίᾳ καὶ ἐν τῇ τῶν ἐλλιπῶς ἐχόντων ἀναλωθέντων, πολλή τις ἦν ἔνδεια τῇ μονῆ.⁸⁵

Anche in questo caso è possibile una datazione precisa di quanto raccontato. Dionigi partì intorno al 1377–1378 per Trebisonda allo scopo di ottenere la seconda *tranche* di donazioni, poiché aveva ultimato gran parte dei lavori di ampliamento per il suo monastero.⁸⁶ È quindi possibile collegare il precipitoso ritorno dell'igumeno a causa dell'incursione turca con la notizia di un *raid* che colpì l'Atos nel luglio del 1378. Esso è infatti menzionato nel terzo testamento di Caritone di Kutlumus, nel quale quest'ultimo si lamenta anche in questo caso del rapimento dei suoi confratelli.⁸⁷ Come Caritone, anche Dionigi è costretto a partire verso l'Asia (εἰς Ἀσίαν τῆς ἕω) per riscattare i suoi monaci che sembrano dispersi tra varie località, probabilmente lungo la costa egea, se intendiamo la denominazione geografica di Metrofane corrispondente agli usi del tardo periodo bizantino.⁸⁸ Un ulteriore confronto con l'igumeno di Kutlumus riguarda lo stato di indebitamento e indigenza che il carico dei riscatti genera per le casse del giovane monastero: come Dionigi spende quanto raccolto durante la sua missione per la liberazione dei fratelli ossia, stando all'atto del settembre 1374, altri 50 *somia* che Alessio III Comneno aveva promesso al

⁸³ Laourdas, "Μετροφάνους," § 51, ll. 700-708.

⁸⁴ Laourdas, "Μετροφάνους," § 52, ll. 724-728.

⁸⁵ Laourdas, "Μετροφάνους," § 53, ll. 733-735.

⁸⁶ Nella *Vita* si ricorda che eresse una capella in onore di Giovanni Prodroso, la cinta muraria, nuove celle, una *trapeza* e un acquedotto; Laourdas, "Μετροφάνους," § 50, ll. 680-683.

⁸⁷ Lemerle, *Actes de Kutlumus* (Archives de l'Atos 2) (Paris: Lethielleux, 1988), no. 36, ll. 59-63.

⁸⁸ Concordiamo con l'ipotesi di Oikonomides (*Actes de Dionysiou*, 12, n. 43) secondo il quale si potrebbe trattare di pirati di Aydin se si segue l'indicazione del testo la cui dicitura di solito è riferita ai turchi della regione rivierasca. Sulla questione si veda Ahrweiler, "L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1307)," *TM* 1 (1965): 15.

termine dei lavori di ampliamento del monastero,⁸⁹ così Caritone nel suo testamento dispone di vendere addirittura i suoi paramenti pur di salvare dalla prigionia i propri monaci.

Dionigi e Caritone, due figure di igumeni assai vicine per le scelte relative alla gestione dei rispettivi monasteri, ben disponibile al sostegno di sovrani lontani e periferici dell'orbita bizantina, ci guidano nella comprensione delle difficoltà economiche che il problema dei rapimenti produsse nelle comunità athonite sia per lo sforzo volto al rafforzamento delle difese dei cenobi sia per le ingenti somme versate a titolo di riscatto per i confratelli. Dalla lettura di queste fonti l'ultimo quarto del sec. XIV si delinea per le comunità athonite come una fase di crisi e incertezza finanziaria, alleviata solo dal sostegno che proviene dai nascenti principati.

3. Le conseguenze dell'avanzata turca nei territori bizantini nelle fonti agiografiche

Le testimonianze agiografiche offrono anche la possibilità di rintracciare notizie sulle condizioni dei territori bizantini soggetti all'avanzata turca. I frequenti spostamenti, gli irrinunciabili pellegrinaggi e le contingenze del periodo difatti spingono i monaci a visitare luoghi entro e fuori i confini dell'impero, come nel caso del giovane Saba Tziskos.

Data la scarsa attenzione che gli studiosi moderni gli hanno riservato,⁹⁰ riteniamo opportuno soffermarci sulla ricostruzione della vita di questo personaggio che influenzò direttamente gli ambienti monastici. Egli fu maestro del futuro patriarca Filoteo Kokkinos,⁹¹ autore della sua agiografia. Tra i due soggiorni all'Athos nel monastero di Vatopedi (1301-1307 e 1328) compì un lungo pellegrinaggio in Terra Santa e il Sinai. Altro episodio importante riguarda l'età

⁸⁹ Oikonomides, *Actes de Dionysiou*, no. 4, 48-50: διδόναι τούτω ἢ ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΜΟΥ σώμα ἑκατόν, ἐξ ὧν κατεβάλετο ἀρτίως ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὰ πενήκοντα, τὰ δὲ λοιπὰ ἴν' ἀποδῶ τούτω ἐπὶ χρόνοις τρισίν, ἧγουν ἕτερα σώμα πενήκοντα, αὐτὸς δ' ἴν' ἀνακτίζη καὶ πληροῖ τὴν μονὴν ὀλοκλήρως. Inoltre Alessio promette la donazione annuale per il monastero di 1000 *aspri*, definiti *commemata*, a titolo di vitalizio (ll. 51-55).

⁹⁰ Riproponiamo qui la scarsa bibliografia su Saba Tziskos, che si limita all'edizione della *Vita* (Tsamis, *Αγιολογικὰ ἔργα*, 161-325; *BHG* 1606; Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμικῆς*, 190-359) e ad osservazioni di ordine generale (Festugière, "Étude sur la *Vie* de s. Sabas le Jeune qui simulat la folie," in *Vie de Siméon le Fou et Vie de Jean de Chypre* (Paris: Geuthner, 1974), 223-249; Rigo, *Monaci esicasti*, 205-207). Si veda Mihail Mitrea, "A Late-Byzantine Hagiographer: Philotheos Kokkinos and His *Vitae* of Contemporary Saints" (tesi di dottorato, The University of Edinburgh, 2018).

⁹¹ Tsamis, *Αγιολογικὰ ἔργα*, 209-210, 269, 272-273.

matura del monaco: nella primavera del 1342 insieme a Callisto guida a Costantinopoli la delegazione voluta da Cantacuzeno per negoziare la pace con Anna di Savoia⁹² e, visti i risultati infruttuosi, chiede di tornare all'Athos, ma è rinchiuso nel monastero di Chora (estate 1342).⁹³ Ciò che tuttavia ci interessa maggiormente in questa sede sono gli anni della giovinezza del santo dei quali tentiamo una ricostruzione. Nato a Tessalonica, presumibilmente intorno al 1283, dunque coetaneo del Sinaita, Stefano – questo è il nome al secolo di Saba – apparteneva a una nobile famiglia. Durante l'infanzia, date le sue qualità fisiche e intellettuali, fu instradato dal padre alla carriera militare⁹⁴ in contrasto con i suoi desideri tanto che realizzò una fuga all'Athos.⁹⁵ Qui ancora giovane (μικρὸν τι τὸν ἔφηβον ὑπερβάς)⁹⁶ fu accolto in una comunità nei pressi di Karyes,⁹⁷ dove venne tonsurato con ogni probabilità intorno ai 18 anni (ca. 1301), prendendo il nome di Saba. A questo punto la *Vita* di Filoteo ci fornisce l'unico indizio cronologico sicuro: ci informa che, all'ottavo anno di permanenza sull'Athos ("Ἔτος μὲν οὖν ἑβδομὸν που, φασίν, ἐν ταύτῃ τῇ θαυμασίᾳ ὑποταγῇ)⁹⁸ durante il regno di Andronico II Paleologo (Ἐῖχε μὲν τὰ σκῆπτρα τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς Ἀνδρόνικος ὁ πάνυ τῶν Παλαιολόγων ὁ δεύτερος δηλαδή),⁹⁹ i Catalani rompono l'alleanza con i Bizantini e si danno al saccheggio.¹⁰⁰ Al loro seguito hanno le truppe turche. A questo punto Filoteo si sofferma a descrivere la brutalità degli antichi e nuovi nemici di Bisanzio: "Μετὰ δὲ τοῦτο καὶ τοὺς πάλαι καὶ νῦν κοινούς ὀλετῆρας τῆς οἴκουμένης, Ἀχαιμενίδας φημί, προσλαβόμενοι τοὺς κάκιστ' ἀπολουμένους."¹⁰¹

Tra il 1307 e il 1308 Catalani e Turchi razziano la Tracia e quindi la Macedonia, partendo dalle loro basi navali dislocate sulla penisola di Kassandra.¹⁰²

⁹² Notizia in *PLP* 21347.

⁹³ Sulla questione si veda Rigo, *Monaci esicasti*, 165.

⁹⁴ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 170, § 5, ll. 49-65.

⁹⁵ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 170-171, § 6, ll. 7-13.

⁹⁶ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 173, § 7, l. 39.

⁹⁷ Va così inteso il cenno al κοινὸν ἀρχεῖον.

⁹⁸ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 182, § 13, l. 1.

⁹⁹ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 183, § 13, ll. 12-13.

¹⁰⁰ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 183-184, § 13, ll. 14-16.

¹⁰¹ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 184, § 13, ll. 22-24.

¹⁰² Sulla presenza devastante della Compagnia Catalana nelle regioni bizantine si vedano Charalambos Bakirtzis, "Les Catalans en Thrace," in *ΕΥΨΥΧΙΑ: Mélanges offert à Hélène Ahrweiler*, ed. Michel Balard (Paris: Publications de la Sorbonne, 1998), vol. 1, 63-73; Luttrell, "John Cantacuzenus and the Catalans at Constantinople," in *Latin Greece, the Hospitallers and the Crusades, 1291-1440* (London: Variorum, 1982), no. IX, 265-277; Patricia Karlin-Hayter, "Les Catalans et les villages de la Chalcidique," *Byzantion* 52 (1982): 244-263; Zachariadou, "The Catalans of Athens and the Beginning of the Turkish Expansion in the Aegean Area," *Studi Medievali* 21 (1980): 821-838; David Jacoby, "Catalans, Turcs et Vénétiens en Roumanie (1305-1332)," *Studi Medievali* 15 (1974): 217-261.

L' Athos diviene così facile terra di saccheggio tanto che l'imperatore Andronico II invia sul Monte il celebre γράμμα nel quale avverte soprattutto gli anacoreti di rifugiarsi entro le mura nei monasteri o prendere la via delle vicine città.¹⁰³ Tale missiva va datata tra il giugno 1306 e il luglio 1307 e costituisce il terminus ante quem per la partenza del padre spirituale di Saba che, con un piccolo gruppo di confratelli, riparò a Tessalonica dove alloggiò nel monastero della Theotokos,¹⁰⁴ da identificare con il monastero detto Κύρ Ἰσαάκ o della Theotokos Peribleptos.¹⁰⁵

A questo periodo va dunque riferito il seguente passo:

Ὁ δὲ ταχὺς τῶν καλῶς αὐτοῦ δεομένων ἐπίκουρος καὶ ποιῶν τὸ τῶν φοβουμένων αὐτὸν θέλημα, ἐπεὶ καὶ τὰ ἐν ἀπορρήτοις ἦδει τῆς ἐκείνου καρδίας καὶ ὅποι τελευτήσῃ τὰ κατ' αὐτόν, εἴ γε τῆς ἐκ πάντων ἐλευθερίας λαβέσθαι μόνον ἐκείνῳ προσγένειτο, δίδωσι τὴν τῶν ἀπορουμένων αὐτίκα λύσιν ῥᾶστα καὶ ὁμαλῶς καὶ σὺν οὐδενὶ τῷ κωλύοντι. Φημὴ καὶ γὰρ ἀθρόον ἐπεισελθοῦσα τοὺς κάκιστ' ἀπολουμένους Ἀχαμιενίδας ἤδη προσελαύνειν διήγγειλε. Μακεδονίαν γὰρ ἀπνευστὶ καταδραμόντες καὶ "λείαν Μυσῶν," ὃ δὴ λέγεται, τὰ ἐν αὐτῇ ποιησάμενοι, καὶ τὰ περὶ τὴν Θεσσαλονίκην ἤδη δηοῦντες ἦσαν καὶ χαλεπῶς τοὺς μὲν ἀναίρουντες, τοὺς δ' ἐξανδραποδίζοντες· ἡ δὲ φήμη, καίτοι πικρῶς οὕτω καὶ ἀπευκτῶς πρὸς ἅπαντας ἔχουσα, πρὸς γε τὸν καλὸν Σάβαν εὐμενὲς ἔβλεπε τρόπον ἕτερον, τῆς ἀπορίας αὐτίκα καὶ τῶν λογισμῶν αὐτὸν λύσασα· τῆς γὰρ φερούσης εἰς Θεσσαλονίκην, μᾶλλον δὲ καὶ πάσης κλεισθείσης σχεδὸν διεξόδου, καὶ οὗτος τῆς ἐκ τοῦ πατρὸς ἐπιτεθείσης ἀνάγκης κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην εὐθὺς ἐλύετο καὶ παντὸς ἦν ἐλεύθερος τοῦ προσισταμένου, δοξάζων τὸν διὰ τῶν δηλητηρίων πανσόφως, ὡς ἂν τις εἴποι, τὰ σωτήρια κατασκευάζοντα φάρμακα.¹⁰⁶

Qui Filoteo, dimenticando le responsabilità dirette della Compagnia Catalana, pur riconoscendo il provvidenziale intervento divino, attribuisce ogni colpa del disastro che si sta consumando in Macedonia e nei dintorni di

¹⁰³ Tsamis, *Αγιολογικὰ ἔργα*, 184, § 13, ll. 32-40: Καὶ γράμματα τῆς αὐτοῦ χειρὸς αὐτίκα πρὸς ἐκείνους ἐφοίτα, τοὺς μὲν καθ' ἡσυχίας ἔρωτα πανταχῆ τοῦ ὄρους διεσπαρμένους μοναδικούς τε καὶ σύνδυο, καὶ αὐτὰ δὲ φημὶ τὰ τῶν φροντιστηρίων ἀτείχιστα [...] μεταβαίνειν δὲ καὶ πρὸς τὰς ἐγγυτέρω πόλεις τοὺς βουλομένους, ἀποκρύπτοντας ἑαυτοὺς [...]. A complemento si veda Dölger, Wirth, *Regesten*, no. 2300.

¹⁰⁴ Tsamis, *Αγιολογικὰ ἔργα*, 185, § 14, ll. 1-4: Τότε δὴ καὶ ὁ θαυμαστοῦ Σάβα μυσταγωγὸς εἷς ἦν τῶν τὴν φυγὴν ἐλομένων, καὶ τὴν Θεσσαλονίκην ἅμα τισὶ τῶν συνασκητῶν καὶ αὐτὸς εἰς τὴν μετοικίαν ἀπολεξάμενος, παρὰ τι τῶν αὐτόθι σεμνείων, ὀνόματι τῆς Μητρὸς τοῦ Κυρίου τετιμημένῳ, σὺν ἐκείνοις κατατάσσεται.

¹⁰⁵ Raymond Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantines* (Paris: Institut français d'études byzantines, 1975), 285, n. 24 e soprattutto 386-388.

¹⁰⁶ Tsamis, *Αγιολογικὰ ἔργα*, 187, § 14, ll. 56-70.

Tessalonica soltanto ai Turchi. Il nemico musulmano si abbandona non solo alla razzia, ma infierisce sulla popolazione locale con brutalità, con massacri e riduzione in schiavitù. Altro aspetto notevole risiede nel blocco posto alla città di Tessalonica. Non si tratta di una contraffazione tendenziosa dell'agiografo. Il confronto con le fonti storiche, innanzitutto Pachymeres, ci fornisce utili chiarimenti. Il litorale tracico è completamente nelle mani dei Catalani tanto che essi possono trasferirvi impunemente le proprie truppe e quelle turche, prendendo il monte Ganos¹⁰⁷ (τοὺς κατὰ Θράκιην αἰγιαλοὺς κατέχοντι [...] παραυτίκα μοῖρά τις, καὶ μάλιστα τῶν Περσῶν, εἰς τὰ τοῦ Γάνου στενὰ εἰσβάλλοντες).¹⁰⁸ Ma proseguiamo seguendo la traccia segnata da Pachymeres, per osservare come le parole dell'agiografo corrispondano pienamente agli eventi di questo periodo: in breve l'avanzata raggiunge Eudimoplatanos¹⁰⁹ con la sua scia di saccheggi e massacri (ληϊσάμενοι καὶ πολλοὺς φονεύσαντες)¹¹⁰ e Bizyes¹¹¹ dove tutti gli abitanti e i beni sono catturati e confiscati (ἐξ αἰχμαλώτων ἀμητήρας ἐπιστήσαντες, μυρίον διεφόρου πλοῦτον, ἀμάξαις καὶ ζῶις διακονούμενοι).¹¹² Di fronte al disastro generale il patriarca Atanasio celebra riti penitenziali per i mali commessi dal popolo cristiano che stanno causando tale rovina, organizzando processioni due o tre volte la settimana e inasprisce le pene per i peccatori.¹¹³ Intanto i Turchi occupano il fortino di sant'Elia.¹¹⁴ Il teatro della presa di Rhaidestos¹¹⁵ prova poi l'efficienza della macchina bellica nemica: catapulte che di notte scagliano macigni da 50 libbre che massacrano gli assediati (μηχάνημα ἐπιστήσαντες πετροβόλον).¹¹⁶ Solo l'intervento del vescovo di Panion evita la carneficina dei prigionieri.¹¹⁷

¹⁰⁷ TIB 12, 374–376; sugli insediamenti sul monte Ganos e i suoi monasteri si consulti Andreas Külzer, "Das Ganos-Gebirge in Ostthrakien (Işıklar Dağı)," in *Heilige Berge und Wüsten. Byzanz und sein Umfeld. Referate auf dem 21. Internationalen Kongress für Byzantinistik London 21.–26. August 2006*, ed. Peter Soustal (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009), 41–52; Rigo, "Il monte Ganos e i suoi monasteri," *OCP* 61 (1995): 235–248.

¹⁰⁸ Georges Pachymères, *Relations historiques*, ed. Albert Failler (Paris: Les Belles Lettres, 1984–1999), vol. 4, 668–669, XIII, 21, 7 e n. 67.

¹⁰⁹ TIB 12, 356–357.

¹¹⁰ Pachymères, *Relations historiques*, vol. 4, 669, XIII, 21, 11.

¹¹¹ TIB 12, 288–294.

¹¹² Pachymères, *Relations historiques*, vol. 4, 669, XIII, 21, 16–18.

¹¹³ Pachymères, *Relations historiques*, vol. 4, 674–675, XIII, 23, 29–31; Vitalien Laurent, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. 1, fasc. 5: *Les regestes de 1208 à 1309* (Paris: Institut français d'études byzantines, 1971), no. 1668.

¹¹⁴ TIB 6, 189; 12, 347. Per il passo si veda Pachymères, *Relations historiques*, vol. 4, 682, XIII, 26, 14.

¹¹⁵ TIB 12, 607–613.

¹¹⁶ Pachymères, *Relations historiques*, vol. 4, 682–683, XIII, 26, 27.

¹¹⁷ Sulla complessa trattativa e sul ruolo del vescovo si veda Pachymères, *Relations historiques*, vol. 4, 684–685, XIII, 26, 20–31.

Si continua con Brysis,¹¹⁸ quindi Ainos e Megarision¹¹⁹ per giungere infine a Cassandra.¹²⁰ L'interruzione improvvisa dell'opera di Pachymeres ci costringe a seguire il resoconto dell'*Historia Byzantina* di Niceforo Gregoras, trovando ancora puntuale riscontro a quanto narrato da Filoteo. Per Turchi e Catalani la presa di Tessalonica rappresenta a questo punto la possibilità di controllare stabilmente l'intera Macedonia.¹²¹ Andronico II, a quanto riferisce lo storico, tenta un'estrema difesa della regione: con l'intenzione di intrappolare o almeno ostacolare il continuo flusso tra Macedonia e Tracia, fa erigere una linea difensiva presso Christoupolis tra il mare e l'entroterra.¹²² Gli invasori allora mettono sotto assedio la stessa Tessalonica, occupando e depredando i suoi sobborghi.¹²³ Qui è anzi la *Vita* di Saba a permetterci una più precisa identificazione dei reali responsabili, attribuendo la scorreria ai Turchi al seguito dei Catalani. La costruzione del muro di Christoupolis infine spinge l'esercito mercenario, affamato e allo sbando, a dirigersi verso la Tessaglia e il Peloponneso.¹²⁴

Sempre la *Vita* di Saba ci permette anche di osservare le conseguenze dell'occupazione turca sul suolo asiatico:

Καὶ τῶ κελεύοντι πειθόμενος αὐτίκα – οὐδὲ γὰρ ὅστις ἐκεῖνος ἦν ἡμφισβήτει – τῶ πελάγει τῆς ἐκείνου χρηστότητος καὶ τοῖς ἀφάτοις οἰκτιρμοῖς μάλα θαρρήσας, τοῦ τῆς θαλάσσης ἐπιβαίνει πελάγους, καὶ Λῆμμον μὲν τὴν γείτονα παραλλάττει πρῶτον, ἔπειτα Λέσβον ὀρᾶ καὶ μετ' ἐκείνην τὴν Χίον· ἐπεὶ δὲ καὶ τὴν Ἀσίαν ἐπὶ νοῦν εἶχεν – εἶλκε γὰρ αὐτὸν ὁ περὶ τὸν ἐπιστήθιον περιφανῆς πόθος – ἐπιβαίνει τῆς ἐπιφανοῦς πᾶλαι δι' ἐκεῖνον Ἐφέσου, μικρὸν ἐν αὐτῇ προσδιατρίψας, ὥσπερ δὴ κὰν ταῖς ἄλλαις μετὰ τῆς προσηκούσης φιλησύχου φιλοσοφίας καὶ τὰ λείψανα μόνα τῆς παλαιᾶς κατιδῶν εὐδαιμονίας, ὅσα τε περὶ τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον νεῶν φημι τοῦ ἡγαπημένου καὶ ὅσα κατὰ τὴν πόλιν ἔνδον καὶ πέριξ θαύματος ὁμοῦ καὶ πένθους ἀφορμὴν μόνην τοῖς ὀρῶσι καταλειφθέντα.¹²⁵

¹¹⁸ Pachymérés, *Relations historiques*, vol. 4, 692–693, XIII, 28; sulla località TIB 6, 220.

¹¹⁹ Pachymérés, *Relations historiques*, vol. 4, 700–701, XIII, 34, 9-10; per le località si vedano rispettivamente TIB 6, 170–173 e TIB 12, 504 e 505.

¹²⁰ Pachymérés, *Relations historiques*, vol. 4, 710–711, XIII, 38.

¹²¹ *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, eds. Ludwig Schopen, Immanuel Bekker, vols. 1–3 (Bonn: Weber, 1829–1855), vol. 1, 245–246, VII, 6: ἐπεχείρουν τὰς ἐν Μακεδονίᾳ πόλεις, ἐν αἷς τὸ τῶν ἐλπίδων κεφάλαιον ἢ Θεσσαλονίκη ἐτύγχανε. Ὡνιοτο γάρ, ὡς εἰ ταύτης γένοιτο πρότερον ἐγκρατεῖς [...] μηδὲν εἶναι ἐξῆς τὸ κωλύον πάσης ἐκεῖθεν ὡς ὀρμητηρίου τῆς ἄλλης Μακεδονίας δέσποτας γενέσθαι.

¹²² *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, vol. 1, 246, VII, 6.

¹²³ *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, vol. 1, 246, VII, 6: Ἀλλὰ γὰρ ἦρος ἤδη ἐνστάτος ἄραντες οἱ πολέμοι ἐκ τῆς Κασσανδρείας, οἱ μὲν ἄχιστά που τῶν τῆς Θεσσαλονικῆς προαστείων ἠύλισαντο.

¹²⁴ *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, vol. 1, 247, VII, 6.

¹²⁵ Tsamis, *Αγιολογικά ἔργα*, 189, § 16, ll. 23-34.

Il monaco, rimasto presso una *skiti* sotto le dipendenze di Vatopedi e vista preclusa ogni possibilità di congiungersi con il suo padre spirituale a Tessalonica, decide di partire alla volta della Terra Santa.¹²⁶ Qui ha inizio il viaggio, sulle cui orme passeranno molti altri monaci athoniti e che lo porta prima a Lemnos, quindi a Lesbos ed infine a Chio.¹²⁷ Il passaggio sulla terraferma lo conduce a Efeso, dove soggiorna per breve tempo, probabilmente per uno scalo alla volta di Cipro, tappa obbligata per quanti si dirigono a Gerusalemme. A questo punto lo sguardo di Saba si apre allo spettacolo desolato di una città da poco passata in mano turca. Ancora Pachymeres ci racconta la presa di Efeso. La città fu conquistata il 24 ottobre 1304 o 1305 dalle truppe dell'emiro Sasan.¹²⁸ Per evitare il massacro dei cittadini, il Turco decise di depredare la chiesa di Giovanni Evangelista dei suoi arredi. Indirettamente nelle parole dello storico abbiamo conferma del fatto che Saba visitò proprio questa basilica,¹²⁹ dove era conservata nel reliquiario del santo un'ampolla contenente una manna miracolosa, oggetto di venerazione per i pellegrini.¹³⁰ Identico è difatti il modo di definire la basilica, luogo di pellegrinaggio: Καὶ ἡ Ἐφεσος, σκεύη μὲν ἐκεῖνα τὰ τῷ ναῷ ἀφιέρωμα τοῦ ἡγαπημένου τῷ Χριστῷ καὶ Παρθένου χρημάτων τε ἄπιστον πλῆθος διεφορεῖτο.¹³¹ Il controllo della città da parte di Sasan fu tuttavia effimero, poiché già nel 1307–1308 essa passò nelle mani di Mehmed Aydinoglu,¹³² signore di Birgi. Saba è dunque testimone della confusione che regna in città in quegli anni così turbolenti come si può osservare dal tono addolorato usato dal suo agiografo. Eppure il fatto che il monaco abbia visitato con una certa libertà non solo la chiesa di Giovanni Evangelista, ma anche i sobborghi dell'antica

¹²⁶ Conferma della presenza nei pressi di Vatopedi si legge in Tsamis, *Αγιολογικά ἔργα*, 188, § 16, ll. 5-7: πατρικαῖς πειθόμενος ἐντολαῖς αὐτοῦ που παρὰ τῆ μεγάλης τοῦ Βατοπεδίου καταλιμπάνει Λαύρα. Precisiamo infine che la scelta di partire è dovuta a un ordine divino: Εἰ τὸν πολῦτιμον ἐκεῖνον ἐμπορεύσασθαι μαργαρίτην ἐθέλοις, εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ ἐλθεῖν σε κελεύω. Si veda Tsamis, *Αγιολογικά ἔργα*, 188–189, § 16, ll. 20-22.

¹²⁷ Rispettivamente in *TIB* 10, 205–209 (Lemnos); 209–213 (Lesbos); 143–150 (Chios).

¹²⁸ Pachymères, *Relations historiques*, vol. 4, 646–649, XIII, 13. Sull'oscillazione della datazione si veda anche 647, n. 91 con la relativa bibliografia. Per Sasan notizia in *PLP* 24948.

¹²⁹ Studi complessivi sulla città e i suoi edifici religiosi in Clive Foss, *Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine, and Turkish City* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Andreas Thiel, *Die Johanneskirche in Ephesos* (Wiesbaden: Reichert, 2005).

¹³⁰ Su Efeso, meta di pellegrinaggio e sul miracolo della manna, si veda Andreas Pülz, "Ephesos als christliches Pilgerzentrum," *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 16 (2010): 71–102; Foss, "Pilgrimage in Medieval Asia Minor," *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002): 129–151, in part. 140–141; Maggie Duncan-Flowers, "A Pilgrim's Ampulla from the Shrine of St. John the Evangelist at Ephesus," in *The Blessings of Pilgrimage*, ed. Robert Ousterhout (Urbana: University of Illinois Press, 1990), 125–139.

¹³¹ Pachymères, *Relations historiques*, vol. 4, 648–649, XIII, 13, 3-5.

¹³² Notizia in *PLP* 462.

città, ci lascia pensare che l'intera regione fosse ancora aperta ad accogliere pellegrini cristiani nonostante la recentissima conquista, diversamente da quanto succede in altre zone. Al 1306 risale il caso in questo senso significativo del monaco Hilarion,¹³³ come narrato da Pachymeres.¹³⁴ Egli proveniva dal monastero urbano della Peribleptos e si era trasferito a Elegmoi.¹³⁵ Nella zona dell'Olimpo di Bitinia i Turchi ottomani premevano su Prusa-Bursa¹³⁶ ed allora il monaco si arma e organizza la difesa, contravvenendo alle norme del diritto canonico che vietano per i consacrati possesso e uso di armi. La reazione dell'igumeno, che informa il patriarca Atanasio, porta all'interdizione di Hilarion,¹³⁷ ma l'imperatore lascia correre. L'Asia appare così un'area di profondi e repentini cambiamenti che vedono la presenza monastica capace di adattarsi alle condizioni mutevoli delle regioni in questione: la libertà e lo sguardo sconsolato di Saba dinanzi alla decadenza nella zona di Efeso si affiancano alla virile e impetuosa reazione del monaco Hilarion.

4. Le paure e l'impatto psicologico delle incursioni sulla popolazione athonita

Più volte nei paragrafi precedenti abbiamo posto in rilievo quanto le fughe dall'Athos nel corso del sec. XIV siano dipese dal clima di angoscia vissuta dalle comunità in particolar modo anacoretiche, esposte alle azioni della pirateria turca. In questa prospettiva le fonti agiografiche, quando non offrono informazioni di sicura accertabilità sul piano storico, ci permettono di dipingere altri aspetti della vita quotidiana sul Monte Santo ossia risultano rilevanti per comprendere quale fosse la condizione in cui vivevano gli anacoreti soggetti alle incursioni degli Infedeli. A questo scopo proponiamo alcuni episodi tratti dalle *Vitae* di Massimo Kausolkalyba e Nifone, particolarmente utili per il nostro percorso.

L'episodio del monaco Arsenio, tratto dalle *Vitae* di Massimo,¹³⁸ ci introduce al tema. Pur non consentendo una datazione certa, il fatto che sia collocato in

¹³³ Notizia in *PLP* 8177.

¹³⁴ Pachymères, *Relations historiques*, vol. 4, 656–657, XIII, 17.

¹³⁵ Janin, *Les églises*, 218–222 (Peribleptos), 142–148, in part. 147 (Elegmoi).

¹³⁶ Pachymères, *Relations historiques*, vol. 4, 656–657, XIII, 17, 25–28: καὶ Προῦσα, τὰ δυνατὰ πρὸς ἐκείνους διδοῦσα τέλος, ὀνόματι σκιὰν εἰρήνης οὐκ εἰρήνην παρὰ τῶν Περσῶν ἀντελάμβανεν.

¹³⁷ Laurent, *Les registes*, no. 1646. Sulla decisa conferma alla proibizione dell'uso delle armi per i monaci si veda la lettera di Atanasio (Laurent, *Les registes*, no. 1761).

¹³⁸ La *Vita* del santo athonita è riportata in quattro versioni. Le due più antiche sono considerate di riferimento: *Vita* di Nifone (*BHG* 1236z) e *Vita* di Teofane, metropolita di Peritheorion (*BHG* 1237). Per le restanti si tratta di rifacimenti successivi: la *Vita* (*BHG* 1237f) di Macario Makres (*PLP* 16379), edita in Asterios Argyriou (ed.), *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ συγγράμματα* (Thessaloniki:

entrambe le versioni dopo l'incontro tra Massimo e il patriarca Callisto I, al quale il santo preannuncia la morte a Serre (20 giugno 1364),¹³⁹ lascia supporre che gli eventi siano da collocare oltre la metà del sec. XIV.

Καὶ πάλιν ἄλλοτε ἦλθεν Ἀρσένιός τις μοναχὸς πρὸς αὐτόν· καὶ εἶδεν αὐτόν, ὡς φλόγα πυρὸς ἐξερχομένη ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀνέβαινεν ἕως τὴν κορυφὴν τῆς καλύβης αὐτοῦ, ὡς νομίζειν ὅτι ἐπυρπολήθη ἢ καλύβη· καὶ ἐξέστη ἐπὶ τούτου. Γενομένης δὲ ἀλλοιώσεως τοῦ πυρὸς ἐκείνου, ἠρώτησεν αὐτόν· “Τί ἐστί τοῦτο, πάτερ;” Ἀποκριθεὶς εἶπεν· “Οὐκ οἶδα τί λέγεις.” Καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς Ἀρσένιος εἶπε· “Φόβον ἤκουσα ἀπὸ τῶν Ἰσμαηλιτῶν καὶ ἐλθὼν ἀνήγγεila τῶ γέροντι, καὶ λέγω αὐτῶ· ‘Ποίησον εὐχὴν περὶ τούτου.’ Καὶ λέγει μοι· ‘Ὑπαγε ἐν εἰρήνῃ.’ Ἐγὼ δὲ ὡς πονηρὸς ἔδειξα ὅτι ὑπάγω. Καὶ ἱσταμένου μου κρυφίως, ὁρῶ αὐτὸν ἱστάμενον καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐκτείναντα εἰς ὕψος ἐπὶ πολλὴν ὥραν. Καὶ ἐγένετο νεφέλη κύκλω αὐτοῦ, καὶ ὑψώθη τοῦ πυρὸς ἢ φλόξ ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ ἕως τῶν κλάδων τῶν δένδρων, ὡς νομίζειν με κατακαίεσται τοὺς κλάδους· καὶ φοβηθεὶς ἔφυγον εἰς τὸ κελλίον μου ἐξιστάμενος καὶ θαυμάζων. Καὶ τῶ πρώτῳ ἦλθον καὶ ἠρώτησα αὐτόν· ‘Τί ποιεῖς, πάτερ;’ Καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν· “Ὡς με εἴρηκας, διὰ τοὺς Ἰσμαηλίτας ἐφοβήθην πολλὰ τῇ νυκτὶ ταύτῃ.”¹⁴⁰

Καὶ ἄλλος ἐλθὼν μοναχὸς, Ἀρσένιος ὀνόματι, πρὸς τὸν ἅγιον, πῦρ ἐδόκει ὁρᾶν τὴν κέλλαν αὐτοῦ καταλαμβουσαν καὶ μὴ φλέγουσαν. Ὁμοίως καὶ τὰ πέριξ τῶν ἄλσεων φλόγα ὠρᾶτο δροσίζουσα, τὸ καινότερον. Καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς Ἀρσένιος ἐλθὼν καὶ μηνύσας αὐτὸν τὴν ἔφοδον τῶν Ἰσμαηλιτῶν, καὶ τὰς χεῖρας ὁ ἅγιος ἐκτείνας πρὸς οὐρανόν, πῦρ πάλιν ἐδόκει ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐξερχόμενον καὶ ἀνιπτάμενον καὶ

Κέντρο Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν, 1996), 141–165, e quella (BHG 1237c) dello ieromonaco lavriota Ioannikios Kochilas conservata nei codici *Athos, Vatopedi* 470 (402) e *Athos, Xenophon* 25 (727) del sec. XVIII. Per questi ultimi manoscritti si vedano rispettivamente Sophronios Eustratiades, Arcadios Vatopedinos, *Catalogue of the Greek Manuscripts of Vatopedi* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925), 94 e Spyridon P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos* (Cambridge: Cambridge University Press, 1895), 63. Sulla figura di Massimo studi più completi e aggiornati rimangono Kallistos Ware, “St. Maximos of Kapsokalyvia and the Fourteenth-century Athonite Monasticism,” in *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. Essays Presented to Joan Hussey for Her 80th Birthday* (Camberley: Porphyrogenitus, 1988), 409–430; Rigo, “Massimo il Kausokalyba e la rinascita eremitica sul Monte Athos nel XIV secolo,” in *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos, Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa – sezione bizantina, Bose, 12–14 settembre 2004*, eds. Sabino Chialà, Lisa Cremaschi (Magnano: Monastero di Bose, 2005), 181–216, in part. per la bibliografia sul personaggio la n. 2.

¹³⁹ Sulla data si consulti Rigo, “La missione di Teofane di Nicea a Serre presso Giovanni Uglješa,” in *Ἠρώρα. Studi in onore di mgr Paul Canart per il LXX compleanno*, eds. Lidia Perria, Santo Lucà = *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* 51 (1997): 118–120.

¹⁴⁰ Halkin, “Deux vies de s. Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos (XIV^e s.),” *AnBoll* 54 (1936): 48–49, § 8.

κυκλοῦντα τὸν ἅγιον καὶ δροσίζοντα· ὃ καὶ ἰδὼν σύντρομος καὶ ἔμφοβος γέγονεν ὁ Ἀρσένιος καὶ τοῖς πᾶσιν ἐκήρυξεν τὸ θεώρημα διὰ θαύματος.¹⁴¹

Come è evidente, l'episodio del monaco Arsenio¹⁴² denota alcune differenze strutturali nelle due redazioni. Mentre Nifone presenta il monaco come testimone diretto dell'evento prodigioso che racconta in prima persona, Teofane¹⁴³ si limita a un breve resoconto dal tono più impersonale. Entrambi i racconti distinguono due momenti. Nel primo caso Arsenio rimane attonito di fronte allo spettacolo di una fiamma che divora la *kalyba* di Massimo. Di ciò il lettore non dovrebbe essere sorpreso data la fama che circolava sul conto del santo, noto appunto come *Kausokalyba* ossia distruttore delle capanne nelle quali conduceva la sua vita eremitica. Subito dopo i due agiografi pongono all'attenzione un secondo episodio che, a nostro giudizio, è chiave interpretativa per il precedente: Arsenio nuovamente torna a far visita al sant'uomo e gli confida la sua paura per una prossima incursione degli Infedeli e – almeno in Nifone – chiede una preghiera per la sua incolumità a Massimo che con tono sbrigativo lo congeda tanto da suscitare nel discepolo la caparbieta risentita di vedere in che modo il santo sarà fedele alla sua richiesta. Qui il prodigio. Massimo, assunta la posizione dell'orante, è investito da una lingua di fuoco che scaturisce da una nube per Nifone, dalla bocca dello stesso santo per Teofane, e che alta raggiunge le fronde degli alberi. La fuga di Arsenio rinvia ogni spiegazione all'alba del giorno successivo quando Massimo con tono serafico ammette di aver provato sul proprio corpo gli effetti del terrore verso gli Ismaeliti. Nell'episodio si intrecciano quindi vari temi cari al genere agiografico: la perplessità e il dubbio del discepolo nei confronti della sua guida spirituale e soprattutto la prova dell'intensità della preghiera del campione della fede. Il fuoco nei due episodi è la manifestazione della forza con la quale Massimo entra in dialogo con il Divino e come, facendosi carico dei patimenti e delle angosce del discepolo, si faccia portavoce presso Dio. In funzione dell'intento encomiastico che soggiace alla pericope, Arsenio riunisce in sé l'immagine del testimone oculare di un evento miracoloso, del discepolo scettico e del cristiano che mostra una fede debole per l'opera salvatrice di Dio. Massimo al contrario è dipinto come il campione della preghiera che allevia le preoccupazioni poiché condivide con il suo corpo le angosce che tormentano i suoi confratelli terrorizzati dalle incessanti scorrerie pirata.

¹⁴¹ Halkin, "Deux vies," 94–95, § 23.

¹⁴² Notizia in *PLP* 1413.

¹⁴³ Su Teofane, metropolita di Peritheorion, oltre alla notizia in *PLP* 7616, bibliografia aggiornata sul suo ruolo di agiografo, recensione dei manoscritti e differenze rispetto alla versione di Nifone in Rigo, "Massimo il Kausokalyba," 183–193.

Il caso di Atanasio Krokas,¹⁴⁴ registrato in forma telegrafica, appartiene in entrambe le versioni alla sezione dedicata ai *mirabilia* del santo.

Καὶ ἄλλον Ἀθανάσιον τὸν Κροκᾶν, εἶπεν αὐτῶ· “Ὡ παῖτερ Ἀθανάσιε, ὑπὸ Ἰσμαηλιτῶν μέλλεις τελειωθῆναι.” Καὶ ἐγένετο οὕτως.¹⁴⁵

Καὶ ἄλλον Ἀθανάσιον τὸν Κροκᾶν, τὸ τέλος αὐτῶ προεἶπεν, ὅτι· “Παρὰ τῶν Ἰσμαηλιτῶν μέλλεις τελειωθῆναι.” Καὶ γέγονεν οὕτως.¹⁴⁶

Qui sono esaltate le facultà prooratiche di Massimo, capace di predire l'imminente morte del monaco. La denominazione di πατήρ, assegnata ad Atanasio, indirettamente giunge a sostegno del nostro discorso. Nonostante Atanasio sia ormai in età avanzata, la premonizione di Massimo lo consegna a una morte violenta per mano turca. Ciò indica quanto la percezione del rischio per un'aggressione o un rapimento fossero argomenti quotidiani nelle comunità athonite alla metà del sec. XIV.

Tre passaggi della *Vita* di Nifone¹⁴⁷ forniscono ulteriori esempi per la nostra ricerca:

Γαβριὴλ οὗτος τὸ ὄνομα· οὗ τὸν πατέρα Δοσίθεον ἢ τοῦ σχήματος αὐτοῦ ἀξία προσηγόρευσε. Χρείας κατεπειγούσης ἀξιοῖ συγχωρηθῆναι παρὰ τοῦ γέροντος τὸν Γαβριὴλ καὶ ἀπελθεῖν εἰς τὴν τοῦ Βατοπαιδίου μονήν. Ὁ δὲ νεῦει μὲν πρὸς τὴν αἴτησιν· ἀποστέλλει δ' αὐτὸν ὠρισμένην ἐνστήσας ἡμέραν, καθ' ἣν θέλοντος τοῦ Θεοῦ ἐπαναστραφήσεται. Τῆς οὖν ὠρισμένης παρελθούσης καὶ Ἀχαιμενιδῶν τὰ ἐκεῖσε μέρη ληιζομένων, ἐδόκει τῷ τοῦ Γαβριὴλ πατρὶ ὡς ἀνδράποδον ὁ υἱὸς ἐρχόμενος ἐγεγόνει· καὶ πανταχόθεν εἰς ἀπορίαν ὑπὸ τῆς ἀφορήτου λύπης ἐνέπιπτεν. Ἡ δὲ θαυμαστὴ καὶ συμπαθὴς ἐκείνη ψυχὴ· “Μὴ κλαῖε, γέρον,” διεμνήσασατο· “ἐλεύθερον γάρ φημι εἶναι τὸν ἀδελφόν, ἐπεὶ ἀπέσταλται παρ' ἐμοῦ.” Καὶ μήπω τοῦ ἡλίου ἀπολελοιπότης τὴν γῆν, ἀκίνδυνος ἐπανῆλθεν ὁ ἀδελφός, πείραν μηδὲ τοῦ τυχόντος δεινοῦ ἐσχικώς.¹⁴⁸

Διὰ τина χρεῖαν ἦλθεν εἰς τὸν ὄσιον ὁ τοῦ Γαβριὴλ πατήρ ὁ προρρηθεὶς Δοσίθεος λέγων· “Συγχώρησόν μοι, πάτερ, ἵνα ἀποστείλω τὸν Γαβριὴλ εἰς τὴν μονὴν τῶν Ἰβήρων.” Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ μέγας λέγει· “Γίνωσκε ὅτι,

¹⁴⁴ Notizia in *PLP* 13818.

¹⁴⁵ Halkin, “Deux vies,” 51–52, § 12.

¹⁴⁶ Halkin, “Deux vies,” 91–93, § 20.

¹⁴⁷ Notizia su Nifone in *PLP* 20687. Sull'eventuale paternità di Nifone di un'omelia per la Madre di Dio si veda Ermanno Toniolo, “Alcune omelie mariane dei sec. X–XIV: Pietro d'Argo, Niceta Paflagone, Michele Psellos e Ninfo Ieromonaco,” *Marianum* 33 (1971): 340 e 396–406. Su Geremia Patetas, autore della *Vita* del santo si veda *PLP* 22054.

¹⁴⁸ Halkin, “La Vie de Saint Niphon,” 18–19, § 7.

ἐὰν ἀπέλθῃ, κινδυνεῦσαι ἔχει ὑπὸ τῶν Ἰσμηλιτῶν.” Ὁ δὲ Δοσίθεος ἐπέκειτο λέγων· “Ἀφοβία ἐστὶ, πάτερ, ὅτι ἐὰν παραγένηται ταύτῃ τῇ νυκτὶ ἕως τοῦ Μολφινουῦ, καὶ αὐριον ἀπελθεῖν εἰς τῶν Ἰβήρων, ἐλπίζω, οὐ μὴ συναντήσῃ κακόν.” Ὁ δὲ ἅγιός φησι πρὸς αὐτόν· “Εἰ κινδυνεύσει ὁ υἱός σου, ἀναίτιος ὑπάρχω ἐγώ· καὶ ποιήσον ὡς βούλει.” Ἀκούσας δὲ ὁ Δοσίθεος ἐσιώπησεν, οὐδὲν πλέον εἰπών. Καὶ τῇ αὐτῇ ἐσπέρα ἐλθὼν τις ἀνήγγειλε τῷ ὁσίῳ ὅτι ἐφάνη πλοῖον καὶ ἤχημαλῶτευσεν τρεῖς ἀνθρώπους ἀπεδόθεν τοῦ Μολφινουῦ,¹⁴⁹ καθὼς ὁ μέγας ἦν προειπών ὅτι· “Ἀπεδόθεν τοῦ Μολφινουῦ ἔχει κινδυνεῦσαι.”¹⁵⁰

Il caso di Dositeo e Gabriele¹⁵¹ merita alcune osservazioni preliminari in ordine all'identità dei personaggi citati, al periodo presunto entro il quale si svolge e alle località sull'Athos che fanno da teatro alla pericope. Dositeo e Gabriele sono rispettivamente padre e fratello del monaco Marco,¹⁵² come si deduce dalla lettura della sezione precedente¹⁵³ nella quale l'agiografo pone in rilievo le qualità di *pneumatikos* di Nifone che accoglie l'uomo, sposato e a sua volta padre, proveniente dall'Illiria¹⁵⁴ e affascinato dal clima di santità che in quest'epoca si vive sulla Santa Montagna. Ben più difficoltoso è indicare una datazione plausibile. Osserviamo innanzitutto che il § 7 è collocato prima del racconto dell'ultima visita compiuta da Nifone al suo maestro Massimo il Kausokalyba, nell'immanenza della morte di quest'ultimo. La data presunta del trapasso di Massimo va fissata all'inizio del 1365 (31 gennaio).¹⁵⁵ Un secondo dato deve poi essere portato alla luce. L'agiografo Geremia Patetas poco dopo ricorda che il nostro Gabriele fu guarito dalla peste che dopo molti anni tornò

¹⁴⁹ Interessante testimonianza sull'antico monastero benedettino, abbandonato prima del 1287. Sulla storia del monastero e bibliografia buona sintesi in Vera von Falkenhausen, “Il monastero degli Amalfitani sul Monte Athos,” in *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos*, 101–118, in part. 116–118.

¹⁵⁰ Halkin, “La Vie de Saint Niphon,” 26, § 19.

¹⁵¹ Rispettivamente notizia in *PLP* 5646 e 3420.

¹⁵² Notizia in *PLP* 17066.

¹⁵³ Halkin, “La Vie de Saint Niphon,” 16–18, § 5.

¹⁵⁴ Ricordiamo che anche Nifone ha i suoi natali nell'Epiro settentrionale (§ 1, 12: Οὗτος ὁ ὁσιος πατήρ ἡμῶν ὑπῆρχεν ἀπὸ τὸ δεσποτάτον τὸ διακείμενον μέσον Ἀχαΐας καὶ Ἰλλυρικοῦ, ἐκ κώμης καλουμένης Λουκόβης, παντοίοις κομώσης καρποῖς). Per quanto riguarda il monaco Marco si legge al § 5, 16: “Ἐνθα τις Μάρκος ἐξ Ἰλλυρίων προσελθὼν καὶ πολλὰ δεηθεὶς τῆς ἁγίας ψυχῆς ἐκείνης ὡς ἂν ἡσυχίας ὄρους ὑπ’ ἐκείνῳ διδαχθῆ καὶ ὑποταγῆς, δέχεται [...]. Conferma nel medesimo paragrafo qualche linea dopo (17): “Ἐτυχε δὲ ὦν ἐκείνος εἰς Ἰλλυρίου, γυναϊκὶ συνοικῶν καὶ παῖδας γησιόους τρέφων.

¹⁵⁵ Sull'argomento rigettiamo la datazione alta (1375) proposta dal *PLP*, preferendole l'analisi più attenta presentata in Rigo, “Massimo il Kausokalyba,” 190–191, a partire dalle osservazioni in Halkin, “Deux vies,” 106, n. 2.

a colpire l’Athos.¹⁵⁶ Sempre Patetas aveva già menzionato¹⁵⁷ che Lavra subì la diffusione del contagio che Marie-Hélène Congourdeau data intorno al 1350–1351.¹⁵⁸ Nonostante l’indicazione sia vaga, dobbiamo immaginare che tra i due casi di focolaio sia trascorso un decennio e più e una notizia da una cronaca breve giunge a nostro sostegno, menzionando intorno al 1364–1365 lo scoppio dell’epidemia a Tessalonica¹⁵⁹ – dunque nei pressi dell’Athos – che causò la morte di Giorgio Synadenos Astras.¹⁶⁰ Un terzo indizio restringe la nostra cronologia e si desume ancora da un passo della *Vita* di Nifone¹⁶¹ nel quale si ricorda che Giacomo,¹⁶² vescovo di Hierissos, acconsentì alla consacrazione della chiesetta del Cristo Salvatore tra il 1355 e il 1360, affidata dall’igumeno di Lavra a Nifone perché ne gestisse il servizio liturgico per gli anacoreti. Il concorso di questi fattori spinge a datare il nostro primo episodio agli anni compresi tra il 1360 e il 1365.

Più agevole risulta la soluzione del problema relativo all’identificazione dei luoghi. I fratelli Marco e Gabriele raggiunsero Nifone quando questi, trasferitosi dalla *kalyba* lasciatagli in eredità da Massimo, vive in una grotta di fronte all’isolotto di san Cristoforo ossia nei pressi dell’odierna *skiti* di Kausokalyba in Karoulia, sulla falesia del versante meridionale dell’Athos.¹⁶³ Sembra così plausibile che Nifone stabilisce una data al ritorno di Gabriele a motivo del lungo tratto di strada che separa questa zona del Monte Santo dal monastero di Vatopedi.

Il primo brano (§ 7) pone l’accento sullo stato di inquietudine che regna in questi anni sull’Athos e anticipa quanto si leggerà nel brano che ha come protagonista Ioannikios. Il semplice ritardo di Gabriele getta nell’angoscia Dositeo, convinto che il figlio sia stato vittima di un rapimento. Pare dunque che in questi anni non si possano immaginare cause alternative di pericolo. Il secondo brano ricalca la stessa situazione, ma l’atteggiamento di Nifone e la destinazione

¹⁵⁶ Halkin, “La *Vie de Saint Niphon*,” 19, § 9: Ἐτῶν οὖν παρελθόντων πολλῶν καὶ πάλιν ἐνέσκηψε λοιμός.

¹⁵⁷ Halkin, “La *Vie de Saint Niphon*,” 14–15, § 3: Κατ’ ἐκεῖνο τοῖνον καιροῦ λοιμική τις νόσος ἐνέσκηψε τῇ ἱερᾷ Λαύρᾳ καὶ τῇ τοῦ θανάτου ὄξεια ῥομφαία τοὺς πάντας σχεδὸν συνδιέφθειρεν, ὥστε καὶ τοὺς ἱερεῖς συναπολέσθαι καὶ ὀλίγους καταλειφθῆναι τινας.

¹⁵⁸ Congourdeau, “Pour une étude de la peste noire à Byzance,” in *EYΨΥΧΙΑ: Mélanges offert à Hélène Ahrweiler*, vol. 1, 153.

¹⁵⁹ Su questo secondo caso, con riferimenti alle fonti, ancora Congourdeau, “Pour une étude,” 154.

¹⁶⁰ Notizia in *PLP* 1598.

¹⁶¹ Halkin, “La *Vie de Saint Niphon*,” 15–16, § 3.

¹⁶² Su Giacomo di Hierissos si veda Denise Papachryssanthou, “Un évêché byzantin: Hiérissos en Chalcidique,” *TM* 8 (1981): 392–393. Notizia in *PLP* 92063.

¹⁶³ Halkin, “La *Vie de Saint Niphon*,” 16, § 5: Ἐκεῖθεν δὲ ὁ μακάριος Νίφων ἀναχωρήσας πρὸς τὸ σπήλαιον ἀντικρυς τοῦ ἐπ’ ὀνόματι ἀγίου Χριστοφόρου εἰσέδου γνώμη τοῦ μακαρίου Μαξίμου.

del viaggio di Gabriele (in questo caso il monastero di Ivron) sono differenti. Inoltre il silenzio dell'agiografo sull'esito del rapimento ci spinge a credere che si tratti di una variazione sul tema precedente, soprattutto se consideriamo la collocazione del passaggio nell'ambito della *Vita*. I paragrafi finali (§§ 18–20) sono difatti interamente dedicati alle conseguenze delle incursioni turche (§ 18: assalto di navi pirata dopo la Maritza; § 20: presunto rapimento del *pneumatikos* Ioannikios). Se dunque il passo perde ogni rilevanza sul piano storico, di certo rafforza il suo valore esemplificativo sul clima di apprensione e incertezza che regnava sul Monte Santo. Il silenzio di Dositeo, carico di preoccupazione di fronte alla sollevazione da ogni responsabilità di Nifone per il viaggio del figlio, chiarisce icasticamente questa condizione psicologica.

La *Vita* di Nifone restituisce un terzo episodio che interessa la nostra ricerca, relativo al presunto rapimento del *pneumatikos* Ioannikios di Lavra:¹⁶⁴

Μοναχός τις ἐλθὼν ἀνήγγειλε τῷ ἀγίῳ ὅτι: “Ἡχμαλώτευσαν οἱ Ἰσμηλιῖται τὸν πνευματικὸν κϋρ Ἰωαννίκιον μετὰ καὶ ἐτέρων μοναχῶν καὶ τοῦ πλοίου, ἀπερχομένων ἐκ τῆς Λαύρας εἰς τὴν σκήτην.¹⁶⁵ Καὶ νῦν συνάσσουν ἀργύρια ἵνα αὐτοὺς ἐξαγοράσωσι· καὶ δέδωκα κάγω δι’ αὐτοὺς ἕνα χρυσόν.” Καὶ ἀπεκρίθη ὁ γέρον· “Εἰ τῶν πτωχῶν εἶχες δῶση, κρεῖσσον ὑπῆρχεν, ὅτι καὶ ὁ πνευματικὸς καὶ οἱ μετ’ αὐτοῦ καλῶς ἔχουσι, καὶ

¹⁶⁴ Notizia in *PLP* 8855.

¹⁶⁵ La *lectio* merita una breve noticella. L'editore preferisce – a ragione a nostro parere dato lo svolgimento della vicenda – la forma σκήτην alle lezioni εἰς Σκίρρον (*Athos, Kausokalyvi* 12) o εἰς τὴν Σκίρρον (*Athos, Dionysiou* 132 (3666)). Come già notava Halkin, è tuttavia attestata la presenza sull'isola di Schiro (Sporadi settentrionali) di un *metochion* di Lavra (si veda Gerasimos Smyrnakis, *Ἅγιον Ὄρος* (Athens: Ἀνέστη Κωνσταντινίδου, 1903), 395; Lemerle, André Guillou, Papachryssanthou, Nicolas Svoronos, *Actes de Lavra*, vol. 4: *Études historiques. Actes Serbes. Complements et index* (Archives de l'Athos 11) (Paris: Lethielleux, 1982), 149) che possedeva due monasteri: almeno fino al 1259 (*crisobollo* di Michele VIII in Lemerle, Guillou, Papachryssanthou, Svoronos, *Actes de Lavra*, vol. 2: *De 1204 à 1328* (Archives de l'Athos 8) (Paris: Lethielleux, 1977), no. 71) quello del Cristo Salvatore (Lemerle, Guillou, Papachryssanthou, Svoronos, *Actes de Lavra*, vol. 1: *Des origines à 1204* (Archives de l'Athos 5) (Paris: Lethielleux, 1970), nos. 16 e 20) e fino al sec. XV quello di san Giorgio, detto Epano o Epanotou, donato dal patriarca Atanasio I (Lemerle, Guillou, Papachryssanthou, Svoronos, *Actes de Lavra*, vol. 2, nos. 82, 89 e 118). Va ricordato che quest'ultimo monastero possedeva una nave mercantile che i monaci affidavano agli Ospitalieri di Rodi (Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou, *Actes de Lavra*, vol. 3: *De 1329 à 1500* (Archives de l'Athos 10) (Paris: Lethielleux, 1979), App. XVII). Questa intraprendenza commerciale – non un'eccezione –, attestata per l'aprile 1415, ben si accorderebbe al nostro passo, poiché testimonia la vivacità dei contatti via mare gestiti dal *metochion* lavriota o comunque è plausibile per *Athos, Dionysiou* 132 (3666) del sec. XVII. Recensioni sui codici si trovano ovviamente in Halkin, “La *Vie* de Saint Niphon,” 10–11. Più aggiornata e precisa l'analisi sul codice di Dionysiou in Rigo, “Massimo il Kausokalyba,” 185; idem, “La *Vita* di Dionisio,” 291; idem, “Ancora sulle *Vitae* di Romylos,” 181, n. 6.

οὐδὲν συνήντησεν αὐτοὺς κακόν· μάλιστα ἐν ἀνέσει μεγάλη διάγουσι καὶ παράκλησιν μεγάλην ἔχουσι σήμερον. Εἶθε εἶχαμεν καὶ ἡμεῖς ἐκ τοιαύτης παρακλήσεως.” Ἐσημειώσατο γοῦν ὁ μοναχὸς τὴν ἡμέραν· καὶ ἐλθόντος τοῦ πνευματικοῦ, ἠρώτησεν αὐτόν. Καὶ εἶπεν ὅτι· “Τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἔτυχεν ἡμᾶς ἄγρα ἰχθύων μεγάλων, καὶ οὐ μετρίως ἐπαρεκλήθημεν, ἐσθιόντες καὶ πίνοντες εἰς δόξαν Θεοῦ, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος.” Ταῦτα ἀκούσας ὁ ἀδελφὸς καὶ θαυμάσας τοῦ ἀγίου τὸ χάρισμα, ἐδόξασε μεγάλως τὸν δοξάζοντα τοὺς ἑαυτοῦ θεράποντας.¹⁶⁶

Qui, come nell'episodio di Massimo, sono esaltate le qualità di preveggenza del santo, ma ciò che colpisce è la facilità con la quale circolano per l'Athos, soprattutto tra i romitaggi, notizie sui rapimenti a danno dei monaci. L'anonimo monaco giunge ad informare dell'aggressione subita da Ioannikios, convinto che sia già stato richiesto un riscatto. La frequenza di simili eventi doveva essere tale da generare una vera sindrome persecutoria: ogni allontanamento, seppur temporaneo, dai cenobi era occasione di pericolo, in particolare nel periodo successivo alla rotta della Maritza, nel quale dobbiamo collocare questo episodio.

5. Oltre i confini di Bisanzio: il contatto con l'Islam di Terra Santa

Le fonti agiografiche ci suggeriscono ancora un'altra area di analisi sui contatti tra mondo monastico bizantino e Islam, trasferendo il punto focale al di là dei confini dell'impero. Nella *Vita* di Saba Tziskos si legge difatti un'intera sezione dedicata al lungo soggiorno del monaco in Terra Santa.¹⁶⁷ Qui Filoteo Kokkinos si sofferma in più riprese a tratteggiare episodi che hanno come oggetto gli incontri e le reazioni che il santo destò tra i Musulmani. Il loro esame ci pare assai importante per osservare quanto diversa sia l'immagine dell'Islam arabo rispetto alle tinte fosche e preoccupate con le quali è rappresentato quello dalla pressante minaccia turca.

Abbiamo già seguito Saba dopo la partenza dall'Athos del 1308 a causa delle razzie turche e le varie tappe del viaggio che lo portarono sino ad Efeso. Di qui egli, dopo un soggiorno a Cipro, per il quale è impossibile definire la durata, passò in Terra Santa dove visse per 12 anni in continua peregrinazione.¹⁶⁸ Il viaggio in Palestina è di certo un luogo ricorrente della letteratura agiografica bizantina poiché segna un passaggio, quasi obbligato, nell'itinerario di formazione

¹⁶⁶ Halkin, "La Vie de Saint Niphon," 26–27, § 20.

¹⁶⁷ Tsamis, *Αγιολογικά ἔργα*, 216–261, §§ 30–52.

¹⁶⁸ Per la ricostruzione attendibile di questo periodo della vita di Saba rimandiamo a Festugière, *Léontios de Néapolis*, 233–235.

in particolare dei monaci sin dal primo periodo bizantino. Ne sono prova gli esempi di Teodoro di Sykeon (†613) che vi compì ben tre viaggi,¹⁶⁹ di Gregorio di Akritas, partito nel 780 per un pellegrinaggio che si protrarrà per 12 anni,¹⁷⁰ di Paolo, maestro di Pietro d'Atroa (†837),¹⁷¹ o ancora di Hilarion d'Iberia.¹⁷² Nel corso di questi pellegrinaggi spesso le fonti agiografiche registrano le violenze e le sopraffazioni patite ad opera della popolazione musulmana come nel caso di Elia di Sicilia che subì la cattura¹⁷³ o Lazzaro Galesiota, il quale abbandonò il monastero di san Saba proprio a motivo dei continui attacchi di predoni arabi.¹⁷⁴ In taluni casi si giunge addirittura al martirio del quale sono testimonianza le vite di Bakchos il giovane,¹⁷⁵ che, fattosi monaco a Gerusalemme verso la fine del sec. VIII, spinse all'apostasia i suoi familiari così da meritare la morte; altro esempio è rappresentato da Dounale-Stefano¹⁷⁶ il quale, tonsurato da papa Agapito II (946–955), ricevette il grande abito a Gerusalemme, ma, una volta catturato in Egitto, lì subì il martirio. Non va infine dimenticato il martirologio dei 60 martiri, che in pellegrinaggio nella città santa furono torturati e crocifissi nel 724–725 per aver rifiutato la conversione all'Islam.¹⁷⁷

Questa lunga rassegna mostra – e non ci sarebbe motivo di dubitarlo – da un lato quanto i Luoghi Santi abbiano sempre rappresentato una meta privilegiata

¹⁶⁹ Festugière (ed.), *Vie de Théodore de Sykéôn* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1970), § 23, l. 20; § 50, l. 44; § 62, l. 52; *BHG* 1748.

¹⁷⁰ Hippolyte Delehaye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1902), 372–373; *BHG* 2266.

¹⁷¹ Laurent, *La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1956), § 87; *BHG* 2364. Egli, come il nostro Saba, fece tappa a Efeso (§ 8, l. 87).

¹⁷² Bernadette Martin-Hisard, "La pérégrination du moine géorgien Hilarion au IX^e siècle," *Bedi Kartlisa* 39 (1981): 101–138; in particolare sul viaggio § 7, 123 e Elisabeth Malamut, *Sur la route des saints byzantins* (Paris: CNRS, 1993), 51–53.

¹⁷³ Giuseppe Rossi Taibbi (ed.), *Vita di sant'Elia il Giovane* (Palermo: Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, 1964), § 18, 26–28; *BHG* 580.

¹⁷⁴ Richard P. H. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint. Introduction, Translation, and Notes* (Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000), §§ 16–17; *BHG* 979. Per la ricostruzione del viaggio di Lazzaro si veda anche Malamut, *Sur la route*, 40–44.

¹⁷⁵ Photis A. Demetrakopoulos, "Άγιος Βάχχος ὁ Νέος," *Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τμῆμα φιλοσοφίας* 26 (1979): 331–363; *BHG* 209–209b.

¹⁷⁶ Delehaye, *Synaxarium*, 317–322, in part. 319–320; *BHG* 2110.

¹⁷⁷ Papadopoulos-Kerameus, "Мученичество шестидесяти новых святых мучеников, пострадавших во Святом Граде Христа Бога нашего под владычеством арабов, написанное на сирийском языке и переведенное на греческий в VIII веке," *Православный Палестинский сборник* 12.1 (1892): 1–23; idem, "Συλλογὴ Παλαιστίνης καὶ Συριακῆς ἀγιολογίας," *Православный Палестинский сборник* 19.3 (1907): 136–163; Delehaye, "Passio sanctorum sexaginta martyrorum," *AnBoll* 23 (1904): 289–307; *BHG* 1217–1218.

per il monachesimo bizantino¹⁷⁸ e dall'altro attesta il giudizio fortemente negativo intorno alla presenza musulmana in queste regioni, carica d'astio nei confronti dei pellegrini cristiani.¹⁷⁹ Il caso di Saba si colloca sotto certi aspetti in continuità con questa tradizione e prova quanto la Terra Santa si configuri ancora come l'ambiente fertile per la formazione ascetica di molti santi tra il sec. XIII e il sec. XIV. Sappiamo difatti che raggiunsero il Sinai e i Luoghi Santi anche Melezio Galesiota¹⁸⁰ e, come abbiamo già accennato, Gregorio Sinaita che qui, come secoli prima Teodoro di Sykeon, ottenne la tonsura e compì i primi passi nella vita monastica e nel rispetto della disciplina ascetica. Altri protagonisti del monachesimo esicasta desiderarono poi compiere il loro pellegrinaggio come Gregorio Palamas che tuttavia fu costretto, come abbiamo visto, a fermarsi a Tessalonica.

Il lungo racconto contenuto nella *Vita* di Saba denota un'attenzione particolare al contatto con la popolazione araba che è assente nell'agiografia del Sinaita.¹⁸¹ La *Vita* di Gregorio difatti esclude ogni contatto con la popolazione locale, concentrandosi sul resoconto del tirocinio monastico, quasi questi anni di formazione appartengano a una fase atemporale dell'esistenza del santo.¹⁸² Un'ulteriore differenza con la tradizione precedente – come vedremo – consiste poi nella fama raccolta presso gli Infedeli che garantisce a Saba un'accoglienza e una libertà di espressione difficilmente riscontrabile altrove.

¹⁷⁸ Sui rapporti tra comunità monastiche e Arabi in Terra Santa si veda Lorenzo Perrone, "Monasticism in the Holy Land: From the Beginnings to the Crusaders," *Proche Orient Chrétien* 45 (1995): 31–63, in part. 53–61 per i secoli VII–IX.

¹⁷⁹ Per completezza citiamo qui il caso eccentrico di Leonzio che giunse in Palestina tra il 1177 e il 1178 per insediarsi in qualità di patriarca. In realtà egli non ebbe contatti con Musulmani, data la temporanea occupazione crociata di Gerusalemme, se si esclude il colloquio con l'emiro di Damasco Salah al-Din Yusuf, durante il viaggio di ritorno. Si veda Richard B. Rose, "The *Vita* of Saint Leontios and Its Account on His Visit to Palestine during the Crusades Period," *Proche Orient Chrétien* 35 (1985): 238–257. Per la *Vita* di Leonzio si veda Dimitris Tsougarakis, *The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem. Text, Translation, Commentary* (Leiden: Brill, 1993), in part. 127–139, §§ 80–88; *BHG* 985.

¹⁸⁰ Il soggiorno di Melezio in Oriente (Gerusalemme, Sinai, Alessandria, Siria) è precedente al suo ingresso al monastero di san Lazzaro sul Galesion (ca. 1260). Per la vita di Melezio attribuita a Macario Crisocefalo si veda Spyridon Lavriotis, "Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερική θαυμάτων διήγησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μελετίου τοῦ Ὁμολογητοῦ," *Γρηγόριος ὁ Παλαμῆς* 5 (1921): 582–586 e 609–624 e in *Ἀγιορειτικὸν Περιοδικὸν ὁ Ἄθως* 2.8-9 (1928): 9–11. Per Melezio notizia in *PLP* 17753.

¹⁸¹ Nonostante l'obiettivo riassuntivo e consultivo rimandiamo a un breve studio sul soggiorno di Saba in Terra Santa, Congourdeau, "La terre sainte au XIV^e siècle: la *Vie de Sabas* de Vatopédi par Philothée Kokkinos," in *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, eds. Béatrice Caseau, Jean-Claude Cheynet, Vincent Déroche (Paris: Collège de France, CNRS, 2006), 121–133, in part. sull'incontro con la popolazione musulmana 129–132.

¹⁸² Pomyalovsky, "Житие," 5–7, §§ 4–5 = Beyer, *Житие*, 114–118, §§ 6–7.

Il primo episodio coglie Saba nel corso del suo viaggio da Gerusalemme alla volta del Sinai. Qui egli si accompagna con un cammelliere al quale dà prova dell'umiltà cristiana:

Ἄλλ' ὁ Σάβας εὐθύς ἀποβαίνει τοῦ κτήνους, μικρὸν δηλαδὴ τῆς Ἱερουσαλήμ προελθῶν, καὶ οὕτω πεζοπορῶν ὄλην τὴν ὁδὸν ἐξανύει δι' ὄλον ἡμερῶν εἴκοσι, τὸν εἰς ὑπηρεσίαν ἑαυτὸν ἀποδόμενον Ἰσμαηλίτην ἐκείνον – ὦ ψυχῆς φιλανθρώπου – πείσας αὐτὸς μᾶλλον διὰ πάσης ἐκείνης τῆς μακρᾶς ὁδοιπορίας τῇ καμήλῳ ἐπικαθέζεσθαι. “Οὐδὲ γὰρ ἔφερον,” φησίν, “ὅλως ἑμαυτὸν μὲν ἐπαναπαύεσθαι τῇ τοῦ κτήνους ὑπηρεσίᾳ, τὴν δὲ ψυχὴν ἐκείνην οὕτω κακοπαθοῦσαν ὁρᾶν τῇ μακροτάτῃ πεζοπορίᾳ· ἐδόκει μοι καὶ γὰρ ἄντικρυς τοῦτο τῶν πλεονεξιῶν ἢ μεγίστη.” Οὐ μὲν ἀλλὰ καὶ τῶν ἐφοδίων ὡσαύτως ἐκείνῳ παραχωρήσας σας, ταῖς παρευρισκομέναις καθ' ὁδὸν αὐτὸς ἐχρηῖτο βοτάναις μετ' ὀλίγου τινοῦς ὕδατος· ταῦτη γὰρ αὐτὸς τῇ τραπέζῃ καὶ μόνῃ δεῖν ἔγνω κατὰ τὴν ὁδὸν πᾶσαν μέχρι δὴ καὶ αὐτοῦ φημι τοῦ Σιναίου θαυμαστῶς χρήσασθαι. [...] ὁ δὲ βάρβαρος ἐκείνος πολὺς ἦν τοῦ μεγάλου δεόμενος τοῦ τε κτήνους ἐπιβαίνειν εἰς τοῦτ' αὐτὸ δεδομένου, καὶ αὐτῶν δὲ τούτῳ σὺν γε τῷ κτήνῳ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸς χρεῖαν κατ' ἐξουσίαν οἷα δὴ καὶ δεσπότης τούτων κεχρησθαι· ἀλλ' ἐπεὶ πολλὰ λέγων ἐπὶ πολλαῖς ταῖς ἡμέραις οὐδ' ἐπὶ βραχὺ πείθειν εἶχε, θεὸν αὐτὸν ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος ἐκκληττόμενος ἔλεγε καὶ οὐκ ἄνθρωπον, μᾶλλον δ' οὐχ ἔλεγε μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἔργοις πολλῶν μᾶλλον ἐδείκνυ, πρὸς τοῖς ποσὶ κυλιόμενος καὶ τὰ ἴχνη τούτου καταφιλῶν μετὰ πολλῆς τῆς ἡδονῆς καὶ τοῦ θαύματος· ἦν γὰρ εἰ καὶ τὸ γένος, ὡς εἶοικε, Βάρβαρος, ἀλλ' οὐκ ἀκριβῶς βάρβαρος, ἀλλὰ καὶ γνώμης εὐ ἔχων καὶ συνέσεως οὐ πάμπαν ἀμέτοχος, ψυχῆς τε δυναμένης καλοῦ σπέρματος δεξασθαι. Διὰ τοῦτο καὶ πλείστην ὡς ἐν βραχεῖ τὴν ἡδονὴν ἐκεῖθεν ἐκαρποῦτο καὶ τὴν ὠφέλειαν, τό τε πρὸς τοὺς πνευματικὸς πόνους καρτερικὸν ἐκείνου καταπληττόμενος καὶ τὸ καινὸν τῆς ταπεινοφροσύνης καὶ ἡμερότητας· ὅπερ κάκ μόνης τῆς θέας εὐθύς ἐχειροῦτο τὸν ἐντυχάνοντα, κἂν αὐτόλιθός τις ἦν καὶ τὴν γνώμην θηριώδης τε καὶ ἀνήμερος, ὡς μηδὲ τὸ τῶν Σειρήνων εἶναι τι πρὸς τοῦτο, εἴ γε καὶ μῦθος οὐκ ἦν τὸ περι ἐκείνων ἀδόμενον. Ἐπεὶ δὲ καὶ τὴν ὁδὸν ἀνύσαντες ἦσαν ἤδη καὶ τοῦ κατὰ σκοπὸν οὐκ ἐξέπιπτον, ὁ μὲν Ἰσμαηλίτης ὑπέστρεφεν αὐθις ἡδονῇ τε καὶ λύπῃ σύμμικτος, τὸ μὲν ὅτι τοιούτων αὐτόπτης γενέσθαι παρ' ἐλπίδα πᾶσαν ἤξιωτο, μεῖζον εὐρηκῶς κατὰ πολὺ τοῦ ἔργου τὸ πάρεργον· λύπη γε μὴν οὔτοι μετρία κάτοχος ἦν καὶ δριμύειαις ταῖς τοῦ χωρισμοῦ τοῦ πατρὸς ὁδύναις ἐβάλλετο, καὶ πᾶσι δηλὸς ἦν οὐκ ἀνεκτῶς τὴν ἐκείνου φέρων διάστασιν.¹⁸³

¹⁸³ Tsamis, *Αγιολογικὰ ἔργα*, 218–219, § 31. Si veda anche Mitrea, “Remarks on the Literary Representations of the “Other” in Late Byzantine Hagiography,” in *Byzantine Heritages in South-Eastern Europe in the Middle Ages and Early Modern Period*, eds. Andrei Timotin, Srđan Pirivatrić, Oana Iacubovschi (Études byzantines et post-byzantines, nouvelle série IV) (Heidelberg: Herlo Verlag, 2022), 410–413.

Questo primo passaggio è spunto per numerose considerazioni. Saba nel deserto al di là del fiume Giordano compie il suo viaggio in direzione del monastero di san Saba assistito da un cammelliere musulmano. L'uomo è definito da Filoteo genericamente come Ἰσμαηλίτης ο βάρβαρος, ossia come non-greco e non-cristiano e con ogni probabilità si tratta di una guida beduina. La sua fede islamica rivela caratteri fortemente influenzati da credenze popolari ed eterodosse: egli infatti dinnanzi al comportamento ascetico di Saba crede di aver incontrato una divinità anziché un semplice uomo, quasi considerasse il nostro monaco al pari di un *djinn* ossia uno spirito benigno. Ciò risponde alla convinzione dello stesso Filoteo che riteneva l'Islam un monoteismo imperfetto, una forma di poliarchia e politeismo a misura di fedeli, adoratori delle idee e delle creature, come si evince da un passo dell'*Elogio a Palamas*.¹⁸⁴

Tale convinzione da parte del cammelliere è avvalorata dal rifiuto di ogni sostentamento e servizio per Saba per tutta la durata del viaggio. Anche in questo caso si tratta di un dettaglio che ricorre in altre agiografie (*Vita di Ioannikios e Lazzaro Galesiota*)¹⁸⁵ e risponde al dettato evangelico. Il monaco difatti segue per il suo viaggio iniziatico quanto Cristo aveva ordinato ai suoi discepoli impartendo la missione di apostolato: "Non prendete nulla per il viaggio, né bastone, né sacca, né pane, né denaro, e non portatevi due tuniche" (Lk 9:3, Mt 10:9 e Mk 6:8). La seconda parte della pericope è interamente dedicata a fini encomiastici: lo stupore del cammelliere enfatizza la venerazione dovuta da tutti i credenti di fronte all'*exemplum* di umiltà rappresentata da Saba. Qui Filoteo aggiunge un aspetto non certo secondario: l'effetto della ταπείνωσις conquista il cuore indurito¹⁸⁶ del barbaro musulmano a dimostrazione della forza della grazia anche sugli Infedeli, quando essi mostrano disponibilità al bene: "Egli possedeva ragione, buon senso e un'anima capace di accogliere il buon grano." La mancata conversione del cammelliere non deve poi essere giudicata

¹⁸⁴ Tsamis, *Αγιολογικά ἔργα*, 551, § 102: καὶ ὅτι μοναρχίας καὶ μιᾶς τρισυποστάτου καὶ παντοδυνάμου θεότητος ἐν ἅπασιν καὶ πρὸς πάντας πανταχοῦ κήρυξ ἐκεῖνος, ἀλλ' οὐχὶ πολυαρχίας τε καὶ πολυθεΐας κατὰ τοὺς πολυθέους ἐκείνους ὄντως καὶ λατρευτὰς τῶν ἰδεῶν τε καὶ τῶν κτισμάτων.

¹⁸⁵ Per Ioannikios (†846) si ricorda la volontaria rinuncia alle provviste durante il suo viaggio verso Efeso; si veda *Vita di Ioannikios*, § 11, in Delehaye, *Synaxarium*, 383 (composta da Saba), *BHG* 935; *Vita di Ioannikios*, § 42, in Delehaye, *Synaxarium*, 408 (composta da Pietro), *BHG* 936. Nella *Vita* di Lazzaro Galesiota si menziona l'episodio in cui il santo, in fuga da predoni arabi, raggiunge Tiberiade, dove, rifocillato dagli abitanti, riprende il cammino con il suo compagno Paolo, ma i cammellieri lo derubano delle provviste: *Vita di Lazzaro*, § 14, l. 13 (viaggio senza provviste), 23, l. 516 (tappa a Tiberiade e furto).

¹⁸⁶ Anche questo dettaglio non è certo casuale. Il beduino rivela l'attitudine ad aprire la coscienza alla purezza dell'esempio di Saba, involontariamente abbracciando la disponibilità propria del cristiano al messaggio e all'insegnamento divino come detto in Mt 13:13-15.

come una parziale sconfitta del monaco poiché in realtà crea le premesse di un processo che si concluderà – come vedremo – nel trionfale ingresso di Saba in Gerusalemme al termine del lungo periodo di ascesi condotto nel deserto.

Proprio in questo deserto oltre il Giordano ha luogo l'episodio più negativo tra quelli riferiti nella *Vita*, quando Saba è aggredito da due predoni arabi che lo derubano e lo percuotono.

Ἄραβας αὐτῷ τοίνυν ἀνά τὴν ἔρημον, οὕτως ὡς εἶχε σχήματος ἀλωμένῳ, δύο τινὰς ἐπανίστησιν· οἱ καὶ περιτυχόντες αὐτῷ καὶ καινὴν πάντη καὶ ἄτοπον αὐτοῦ κατειπόντες πρόφασιν, ὡς εἶη χρημάτων δηλαδὴ φύλαξ πάλαι τεθησαυρισμένων αὐτόθι χριστιανοῖς, οἱ καὶ τῆς γῆς φασὶ ταύτης δεσπόζοντες ἐτύγχανον πρότερον, καὶ δεῖ τούτων αὐτοῖς ἐκστῆναι τὸν τόπον καθυποδείξαντα (τοῦ πονηροῦ δ' ἀτεχνῶς ὑποθήκη τοῦτο, τοῦ τὸν πόλεμον συσκευάζοντος) τοσαύταις αὐτὸν σιγῶντα ταῖς πληγαῖς κατακόπτουσι καὶ οὕτω βαρυτάταις (ἀνήπτε γὰρ αὐτοῖς ὁ Σατὰν τὸν βαρβαρικὸν θυμὸν, τῆς Χαλδαϊκῆς ἐκείνης καμίνου πολλαπλασίονα), ὡς καὶ αὐτοὺς ἐκείνους, τὸ ζῆν ἐκείνῳ καθάπαξ ἀπαγορεύσαντας, ὡς νεκρὸν αὐτοῦ που κατὰ βόθρου τινὸς ἀπολιπεῖν αὐτίκα βουλεύεσθαι· ἔπειτα δέισαντες, μήπου τοῦ πτώματος ἀνασφήλας (ὑπῆν γὰρ αὐτῷ ζωτικὴ τις ἔτι μικρὰ δύναμις) καὶ τῷ σατράπῃ τοῦ ἔθνους δηλὸς γενόμενος κινδύνου πρόξενος αὐτοῖς γένοιτο (φίλα γὰρ εἶναι πρὸς γε τὸ ἡμέτερον γένος διὰ πολλὰς τινὰς τὰς αἰτίας, τοῖς ἀρχηγοῖς ἐκείνων ἄνωθεν ὡσπερ νενόμιστο), τοῦτο τὰ πονηροῦ δέισαντες ὄργανα κακῶ τὸ κακὸν ἐπεχειροῦν ἰᾶσθαι κάκιστά τε καὶ ἀτοπώτατα· ἀποκτεῖναι γὰρ ἐπ' οὐδεμιᾶ τὸ παράπαν προφάσει ψηφίζονται τὸν ἀνεύθυνον, ὡς ἂν τοῦ προρρηθέντος ἐκεῖνοι δέους σφᾶς αὐτοῦς ἀπαλλάξαιαν. Κἂν εἰς ἔργον ἐξέβη τὸ κάκιστον βούλευμα, μὴ τοῦ Θεοῦ κεκωλυκὸτος εὐθύς, τοῦ δι' ἐκείνου τὴν σωτηρίαν πόρωθεν ἡμῖν φιλανθρωπώτατα καταρτίζοντος.

Ὡς γὰρ τῶν δημίων ἐκείνων ἄτερος ἤρκως ἦν ἄνω τὸ ξίφος, ὥστ' ἂν ἀφελέσθαι τὸν ψυχορραγοῦντα τῆς κεφαλῆς – ὡ δίκης ἐξαισίῳν ἔργων Θεοῦ – ξηρά τε καὶ ἀπρακτος εὐθύς ἦν ἡ χεὶρ, αὐτῷ ξίφει κατὰ μέσον ἠωρημένη τὸν ἀέρα καὶ δίκας εἰσπραττομένη τοῦ παραλόγου τολμήματος. Τοῦτο τὸν μὲν ἕτερον δέους ἐμπλήσαν “ὄλω ποδὶ” φεύγειν ἔπειθε, τούτῳ δὲ καὶ μόνῳ τὴν σωτηρίαν πιστεύσαντα· τὸν δέ γε πληγέντα νοῦς εἰσῆλθεν εὐθύς, πολὺν τε τὸν μετὰμελον εἶχε καὶ θερμὰ τῶν ὀφθαλμῶν ἀπέσταζε δάκρυα, τὴν ἀθρόαν συμφορὰν ἐκείνην ἀποδυρόμενος. Τί οὖν ἡ φιλανθρωποτάτη ψυχὴ καὶ τῷ ὄντι χριστομίμητος τὴν συμπάθειαν; Ἐπεὶ τοῦ γενομένου συνῆκε, κατοικτεῖρει τῆς συμφορᾶς τὸν ἑαυτοῦ δῆμιον, καὶ πρὸς οὐρανὸν ἀπιδῶν, μικρὸν τε τὰς χεῖρας πρὸς Θεὸν ἀνατείνας οἶον, οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἐκτείνειν εἶχε ταῖς πληγαῖς ἐκείναις κατειργασμένας, ἐνεργόν, ὡς τὸ πρότερον, αὐθὶς τῷ πεπληγῶτι τὸ μέλος ἀποκαθίστησι. Καὶ ὁ μὲν ὀξυτέρα τοῦ πάθους εὐρηκῶς παρ' ἐλπίδα τὴν θεραπείαν ἀπιῶν εὐθύς ᾤχετο, τῷ κειμένῳ δ' αὐθὶς ἐπιστάς ὁ γλυκὺς

ἐκεῖνος ἐπίκουρος, ὁ λαμπρὸς ἄγγελός φημι τοῦ Θεοῦ, καὶ τῆς τούτου δεξιᾶς λαβόμενος ἰλαρῶς ἀνίστησί τε καὶ τῆς συνήθους ἐμπίπλησι χάριτος καὶ πάντα παρῆν εὐθύς ὁμοῦ τὰ χρηστά, σώματος ῥῶσις, εὐφροσύνη ψυχῆς, φωτισμὸς ἀμφοτέρων καὶ πρὸς τὸ μέλλον εὐδρομία κοινή.¹⁸⁷

Il passo descrive con realismo i pericoli nei quali incorrono gli anacoreti nel deserto palestinese. Saba è vittima di due predoni che Filoteo identifica come arabi. La loro brutalità ha però poco a che vedere con l'appartenenza religiosa poiché, come l'agiografo ribadisce in tre riprese, il loro comportamento è dovuto più all'intervento fuorviante del Maligno che all'animosità interreligiosa. Colpisce la motivazione vacua che li spinge all'aggressione: ai loro occhi Saba è sicuramente un eremita custode di antichi tesori cristiani nascosti in quel luogo. Nelle parole dei predoni c'è tuttavia l'eco di argomentazioni in uso all'epoca – e non solo – nella controversistica islamo-cristiana sul possesso della Palestina tanto che due furfanti adducono come ulteriore pretesto per farsi consegnare il bottino la certezza di essere padroni di quella terra da un tempo più antico. Segue quindi l'impietosa descrizione della violenza con la quale essi si abbattono sull'inerte vittima che, novello Cristo, in silenzio accetta il supplizio del martirio. L'agiografo a questo punto inserisce un dettaglio per noi assai significativo. Dinanzi alla gravità del loro gesto i predoni sospettano che, se la notizia di ciò giungesse alle orecchie del loro "satrapo," correrebbero gravi pericoli poiché *"a questo genere di faccende prestavano attenzione i loro arconti in difesa del nostro popolo per molti motivi come da tempo era uso."* Dissentiamo dalla lettura del passo proposta dalla Congourdeau.¹⁸⁸ Difficilmente Filoteo qui allude ad accordi intercorsi tra i capi tribù beduini e autorità bizantine precedenti l'invasione araba. Molto più probabilmente l'agiografo descrive – non sappiamo con quale grado di competenza – la situazione politica del tempo: con il termine *σάτραπος* indica presumibilmente un capo tribù al di sopra del quale si trovano i governatori locali (*ἀρχηγοί*), diretti responsabili dei rapporti amichevoli (*φίλα*) con i Cristiani. La bontà di questa lettura è confermata da alcuni passaggi dei trattati che sul finire del sec. XIII i sultani mamelucchi, signori d'Egitto, Siria e Palestina, strinsero con i loro pari grado Cristiani. Abbiamo notizia difatti di un accordo tra il sultano al-Manṣūr Qalāwūn e l'imperatore Michele VIII datato al 1281 nel quale, tra le altre cose, sono regolati i passaggi nel territorio mamelucco di mercanti cristiani e dove si fa riferimento al trattamento mite da

¹⁸⁷ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 235–236, § 40.

¹⁸⁸ Congourdeau, "La terre sainte," 131: "Il est cependant difficile de dire si Philothée glisse ici une allusion aux antiques alliances entre les empereurs byzantins et les tribus arabes fédérées avant l'émergence de l'islam."

adottare nei confronti degli schiavi cristiani.¹⁸⁹ Ancor più significativo, anche se non riferito ai rapporti intercorsi con l'autorità bizantina, è il trattato del 1290 stipulato sempre da Qalāwūn con Alfonso III d'Aragona nel quale si definiscono le condizioni di garanzia per i pellegrinaggi cristiani in Terra Santa:

Provided also that if anyone arrives from the territory of the king of Aragon or the territory of his brothers and their Frankish allies, seeking to make a pilgrimage to Jerusalem, having a letter of the king of Aragon with his seal to the governor of our lord the Sultan in Jerusalem, it shall be permitted to him to make the pilgrimage of right, so that he may accomplish his pilgrimage, and return home safe and secure in respect of himself and his chattels, whether [the pilgrim be] a man or a woman.¹⁹⁰

Questi testi certificano quanto durante la fine del sec. XIII e l'inizio del sec. XIV il sultanato mamelucco fosse sensibile all'accoglienza dei pellegrini e ne tutelasse l'incolumità come è indirettamente esplicitato nel passo nella nostra *Vita*.

Il resto del passo è infine dedicato all'elogio della carità del monaco. Saba è difatti protetto da Dio che inaridisce la mano del beduino e mette in fuga il compagno atterrito. Amorevolezza e compassione sono i temi cardine di questa sezione dove l'evento miracoloso è seguito dall'assistenza che il santo malconco presta al suo aguzzino. L'invito evangelico all'amorevolezza nei confronti dei nemici (Lk 6:27-38) diviene così comandamento da applicare nei confronti dell'Infedele, anche in previsione di un'eventuale conversione (πρὸς τὸ μέλλον εὐδρομία κοινή).

Gli effetti del comportamento di Saba suscitano il rispetto e l'ammirazione tra gli Ismaeliti, come Filoteo riassume nel passo che segue:

Οὐδὲ τὸ τῶν Ἰσμηλιτῶν ἔθνος ἔξω τοῦ κατ' αὐτὸν ἦσαν λόγου καὶ θαύματος· ἀλλὰ καὶ τούτοις, καίτοι γε τοιούτοις οὔσι, πολὺς ὁ περὶ τοῦ ἀνδρὸς λόγος ἦν καὶ σὺν αἰδοῖ τιμι τούτῳ προσεῖχον καὶ τοῖς ὑπὲρ ἐκείνου λεγομένοις μεθ' ἡδονῆς προσετίθεντο. Ὁ μὲν οὖν ἐν ἐκείνοις ἦν, ἡσυχία δηλαδὴ καὶ ταῖς ὑπερφυέσι θεωρίαις πρὸς Θεὸν καθ' ἐκάστην ἀνατεινόμενος καὶ ἀκορέστως τοῦ κάλλους ἐκείνου κατατρυφῶν.¹⁹¹

¹⁸⁹ Peter M. Holt, *Early Mamluk Diplomacy (1260–1290). Treaties of Baybars and Qalāwūn with Christians Rulers* (Leiden: Brill, 1995), 118–128, in part. 123–124, §§ 6–7 e 124, § 8 (“If there should be in his Majesty’s territory Christian slaves, being Greeks or of other Christian nations and adhering to the religion of the Christians, and should a group of them be emancipated, let it be freely and legally permitted by his Majesty to those holding certificates of emancipation to travel by sea to Our territory”).

¹⁹⁰ Citiamo la traduzione inglese del testo che si legge ancora in Holt, *Early Mamluk Diplomacy*, 129–140, in part. 137, § 18.

¹⁹¹ Tsamis, *Ἀγιολογικὰ ἔργα*, 237, § 41, ll. 31-39.

Qui l'agiografo riconosce anche agli Infedeli la capacità di riconoscere le straordinarie qualità del suo campione, come era stato nel caso del cammelliere. Saba diviene così un riferimento per la popolazione locale non cristiana che appare affascinata dal suo esempio. È poi indicativo che Filoteo accenni alla convivenza pacifica della quale gode il monaco presso i Musulmani, come testimonianza ulteriore dei rapporti corretti tra i due gruppi religiosi. Tale fama è infine coronata dall'episodio dell'ingresso di Saba in Gerusalemme al termine del suo lungo tirocinio ascetico per i monasteri e i deserti della Palestina:

Ὁ μὲν οὖν τοῖς συνεκπεμφθεῖσι τούτοις ἡγεμόσι τῆς ὁδοῦ χρώμενος εὐθὺ τῶν Ἱεροσολύμων ἐχώρει· τῆς δὲ περὶ αὐτοῦ φήμης ὡσπερ ὁσμῆς τινος μύρου πανταχόσε διαδοθείσης – ἦν γὰρ τοῖς μὲν καὶ ἀπὸ πείρας αὐτῆς, τοῖς δ' ἀπὸ μόνης τῆς ἀκοῆς ἐπίσημος ὁ γενναῖος – παμπληθεὶ πρὸς ἐκεῖνον συνέρρεον, “Σάβας ὁ μέγας ἐπανήκει τῆς μακρᾶς ἀποδημίας ἐκείνης” πρὸς ἀλλήλους μεθ' ἡδονῆς λέγοντες· κάντεῦθεν πλήρης ἦν ὁδὸς καὶ πλατεῖα πᾶσα τῶν προσυπαντῶντων, τῶν προπεμπόντων, τῶν παρεπομένων, πάντων τοῖς ἐκεῖνου ποσὶ προσπιπτόντων, χεῖρας καὶ πόδας καταφιλοῦντων μεθ' ὄσης τῆς αἰδοῦς καὶ τοῦ θαύματος, οὐ τῶν τῆς ἡμετέρας αὐλῆς φημι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν Ἰσραηλιτῶν ἔθνους μοίρας τινὸς οὐκ ὀλίγης, μᾶλλον δὲ καὶ πάντων, ἐπειδὴ καὶ πάντες τῆς ἀρετῆς αὐτοῦ φημι καὶ τῆς φήμης περιφανῶς ἤττηντο, καθὰ καὶ φθάσας ὁ λόγος δεδήλωκεν. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸν τοῦ ἔθνους ἀρχηγὸν αὐτόθι τότε παρόντα τοῖς ἄλλοις παραπλησίως ἢ περὶ τούτου φήμη κατέσχε, καὶ μηδὲν ὄλως μελήσας εἰς ὅψιν τῷ μεγάλῳ καὶ οὗτος ἔρχεται καὶ πολλὴν αὐτῷ τὴν ἰκετείαν προσάγει λόγου τινὸς καὶ ὁμιλίας τῆς καλῆς ἐκεῖνου γλώττης ἀκοῦσαι, χρημάτων ἀφθονίαν εἰς ἀμοιβὴν προτιθεὶς φιλοτίμως καὶ τὴν ἄλλην ὑπακοήν, ἐφ' οἷς ἂν ὁ μέγας ἐξαιτεῖν δηλαδὴ βουληθεῖη· ὁ δὲ “Ὁ αὐτός εἰμι” λέγειν “ὡσανεὶ πανταχοῦ πρὸς πάντας” ἐδόκει “καὶ οὐκ ἡλλοίωμαι.” Ὅθεν καὶ μᾶλλον ἔτι τὸ σταθερὸν τοῦ ἀνδρὸς καὶ τὸ τοῦ φρονήματος οἷον ἀδούλωτον ὁ βάρβαρος ἐκτόπως θαυμάσας, τὸν μὲν μετὰ μείζονός τινος τῆς αἰδοῦς αὐτῆς ἀφῆκε, τὰ τῆς ἡμετέρας δόξης πολλοῦ τινος ἀξιῶν ἐξ ἐκεῖνου, τοῖς δὲ νομοθέταις τε καὶ προστάταις τῆς ἰδίας θρησκείας πολλὴν τινα τὴν μέμψιν ἐπῆγε καὶ μικροῦ τινος ἐτίθει λόγου τὰ κατ' ἐκεῖνους.¹⁹²

Per chiarezza osserviamo che il passo è suddiviso in due sezioni: 1) la scena dell'ingresso nella città santa e 2) l'incontro e il breve colloquio con il governatore. È evidente per la prima parte come l'agiografo segua la traccia neotestamentaria dell'ingresso di Cristo in Gerusalemme.¹⁹³ Saba procede scortato tra due ali di folla, accolto come un prodigioso visitatore dopo che sono circolate notizie sul suo conto che con toni poetici per due volte sono paragonate

¹⁹² Tsamis, *Αγιολογικὰ ἔργα*, 257–258, § 50, ll. 24-49.

¹⁹³ Mt 21:1-11, 15-17; Mk 11:1-10; Lk 19:29-39; Jn 12:12-16.

dall'agiografo alla fragranza di un profumo. La folla dei Cristiani aumenta e si accalca per vedere e riconoscere il santo. Qui Filoteo annota poi che tale moltitudine è costituita anche da Infedeli *vinti dalla sua virtù*. Questo dettaglio è assai importante per la nostra analisi. L'interesse dei Musulmani di Gerusalemme di fronte alla fama e alla virtù di Saba testimonia la fluidità di notizie che travalicano la comunità cristiana palestinese e certifica un'osmosi tra i due gruppi religiosi, di certo enfaticizzata dall'intento encomiastico dell'agiografo. Ne deriva comunque l'immagine di un'integrazione culturale non riscontrabile per altre regioni come ad esempio nel caso di Palamas che da prigioniero nel suo lungo viaggio per le città della Bitinia non raccolse, nonostante la sua fama, favore e riconoscimento tra la popolazione musulmana. Il caso di Saba rappresenta quindi un'eccezione così come eccezionale ci pare la situazione di convivenza tra Arabi e Cristiani nella Palestina del sec. XIV. Le ragioni non vanno addebitate soltanto alla straordinaria figura e all'operato del santo, ma a un'apertura e disponibilità della popolazione locale dinnanzi a casi di pellegrini cristiani che frequentavano costantemente i Luoghi santi.

Come per la prima sezione anche la seconda parte del passo risente di un legame ipostestuale con il Nuovo Testamento. Il governatore di Gerusalemme (ἀρχηγός)¹⁹⁴ che tenta di vedere e conoscere Saba rimanda alla scena del vangelo di Luca nella quale Erode cerca di vedere con i suoi occhi Gesù, di cui conosce i miracoli (Lk 9:7-9). L'interesse del Mamelucco è tuttavia privo di doppi fini e trappole rispetto a Erode, poiché egli sembra voler esaminare in prima persona la figura di questo monaco in grado di creare tanto scompiglio in città. Emerge quindi la preoccupazione del governatore che intende sincerarsi di fronte a potenziali tensioni nella comunità da lui gestita di certo in rapporto alle disposizioni che prevedevano l'accoglienza e la tutela nei confronti dei Cristiani come accennato in precedenza dallo stesso Filoteo. Dalle parole dell'agiografo otteniamo uno spaccato della Gerusalemme mamelucca che in questi decenni vive un periodo di decadenza sia demografica sia economica.¹⁹⁵ Sul piano amministrativo la città santa cade sotto la giurisdizione della provincia di Siria dopo la sottrazione ai Crociati della Galilea con la presa della roccaforte di Safed nel 1266 da parte del generale Baybar.¹⁹⁶ In questi anni (1312-1340) la Siria è

¹⁹⁴ L'utilizzo del termine in questo contesto, con chiaro riferimento a una carica amministrativa mamelucca, rafforza la nostra ipotesi intorno alla distinzione *σάτραπος / ἀρχηγοί* citata nel passo riguardante l'aggressione dei due predoni beduini.

¹⁹⁵ Sintesi in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, vol. 5 (Leiden: Brill, 1986), 332-333, s.v. al-Ḳuds.

¹⁹⁶ Sull'attività militare di Baybar si veda Joseph Drory, "Founding a New *Mamlaka*: Some Remarks Concerning Safed and the Organization of the Region in the Mamluk Period," in *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, eds. Michael Winter, Amalia Levanoni (Leiden: Brill, 2004), 163-187, in part. 163-165.

controllata da Ḥusāmī al-Nāṣirī Sayf al-Dīn, meglio noto come Tankiz;¹⁹⁷ in ragione di ciò il centro di potere è rappresentato da Damasco mentre Gerusalemme è relegata a un ruolo secondario e periferico nonostante la sua rilevanza religiosa e simbolica. Partendo da questi dati è per noi possibile identificare – fugando i dubbi della Congourdeau¹⁹⁸ – il governatore con il quale Saba ebbe il suo breve incontro nella persona di ‘Alam al-Din Sanjar bin ‘Abdallah al Jawuli che, al servizio di Tankiz, resse la città tra il 1311 e il 1320, dando vita a una breve rinascita dell’attività edilizia della quale è traccia la costruzione della moschea che porta il suo nome.¹⁹⁹

Dal dialogo invece possiamo desumere ben poco: il governatore offre a Saba una ricompensa, ma rimane stupefatto dinanzi alla modestia del Cristiano del quale esalta l’esempio di fronte alla popolazione e redarguisce gli *ulema* manchevoli a suo dire di tale qualità. A nostro giudizio Filoteo tradisce, ritraendo questa situazione, la storicità dell’episodio. Non va difatti dimenticato che Filoteo è autore anche dell’*Elogio a Palamas*, nel quale, narrando la prigionia del metropolita, cita *verbatim* il testo delle *Lettere* che Gregorio inviò alla sua comunità a Tessalonica. In più occasioni e in particolare al termine dell’accesa discussione con i Chioni Palamas è elogiato dalle autorità musulmane per la compostezza e il tenore dei suoi interventi. Filoteo sembra avere ben chiaro questo esempio e pare replicarlo nel caso di Saba, testimoniando l’orgoglio bizantino a confronto con il barbaro infedele.

Alcune conclusioni

Questo lungo percorso ci conduce a una valutazione sintetica data la mole e la molteplicità dei casi presi in considerazione. I numerosi episodi di scorrerie praticate da flottiglie turche hanno influito pesantemente sulla vita dei

¹⁹⁷ *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, vol. 10 (Leiden: Brill, 2000), 185–186, s.v. Tankiz.

¹⁹⁸ Congourdeau, “La terre sainte,” 132: “Quant à l’identité de cet ἀρχηγὸν τοῦ ἔθνους, elle reste obscure. S’agit-il d’un de ces chefs de tribus arabes dont Philothée nous déjà exposé les sentiments pro-byzantins, et qui « se trouve là » à ce moment (αὐτόθι τότε παρόντα)? Ou doit-on voir en lui un représentant du pouvoir mamlouk, par exemple l’émir de Jérusalem?”

¹⁹⁹ Sull’identità e l’operato di Sanjar al Jawuli si vedano Ulrich Haarman, “Arabic in Speech, Turkish in Lineage: Mamluks and Their Sons in the Intellectual Life of Fourteenth-century Egypt and Syria,” *Journal of Semitic Studies* 33.1 (1988): 96–98; Hatim Mahamid, “The Construction of Islamic-educational Institutions on Mamluk Gaza,” *Nebula* 4.4 (2007): 36–37; Jonathan P. Berkey, “Culture and Society during the Late Middle Ages,” in *The Cambridge History of Egypt*, vol. 1: *Islamic Egypt, 640–1517*, ed. Carl F. Petry (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 394. Per i monumenti della Gerusalemme mamelucca buona sintesi in *Encyclopaedia of Islam*, vol. 5, 342–343, s.v. al-Ḳuds.

centri monastici e le comunità athonite nel corso del sec. XIV. La percezione della brutalità e della violenza perpetrate hanno imposto un generale ripensamento delle forme di vita e di pratica ascetica sul Monte Santo. In forma indiretta tale situazione di incertezza è stata infatti il motore per la propagazione dei modelli dell'Esicismo tardo bizantino e – aggiungiamo – dei temi della controversia palamitica che ad esso inizialmente è collegata.

Nell'ambito della letteratura agiografica il timore per gli invasori ha rappresentato inoltre l'occasione narrativa per elogiare le qualità dei singoli campioni del monachesimo tardo-bizantino. Va però rilevato con chiarezza che mai in questo genere di testi si aprono riflessioni di maggior respiro ed ampiezza sui principi religiosi e sui valori etici che muovono l'azione degli avversari. In altre parole l'Islam degli aggressori turchi è appiattito su una dimensione di violenza, che aprioristicamente è riconosciuta come tratto distintivo dei seguaci di Maometto.

In conclusione nelle testimonianze agiografiche qui raccolte – e dati i canoni propri del genere non dovremmo attenderci nulla d'altro – l'Islam e le sue pratiche assumono il ruolo di precondizione storica ed umana, al pari di altri eventi o interventi del Maligno, per l'elevazione delle qualità dei santi protagonisti e dei loro percorsi di vita. Bisogna rivolgersi al genere del martirologio per osservare casi e situazioni nelle quali direttamente si affronti il tema del confronto interreligioso.²⁰⁰

BIBLIOGRAFIA

Fonti Primarie

Argyriou, Asterios, ed. *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ συγγράμματα*. Thessaloniki: Κέντρο Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν, 1996.

Beyer, Hans-Veit, ed. *Каллист I, патриарх Константинополя, Житие и деятельность иже во святых отца нашего Григория Синаита*. Ekaterinburg: Уральский университет, 2006.

²⁰⁰ Sul tema si vedano Marco Fanelli, "Neomartiri di età paleologa e temi controversistici contro l'Islam," in *Dialoghi con Bisanzio. Spazi di discussione, percorsi di ricerca. Atti dell'VIII Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (Ravenna, 22–25 settembre 2015)*, vol. 1, eds. Salvatore Cosentino, Margherita E. Pomero, Giorgio Vespignani (Spoleto: Istituto di Studi sull'Alto Medioevo, 2019), 439–457; idem, "La memoria e l'immagine dei neomartiri di età paleologa," in *Les nouveaux martyrs à Byzance*, vol. 2: *Études sur les nouveaux martyrs*, eds. André Binggeli, Sophie Métivier (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2021), 363–398; Buket Kitapçı Bayrı, *Warriors, Martyrs, and Dervishes. Moving Frontiers, Shifting Identities in the Land of Rome (13th–15th Centuries)* (Leiden: Brill, 2019).

- Delehaye, Hippolyte. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1902.
- _____. "Passio sanctorum sexaginta martyrorum." *AnBoll* 23 (1904): 289–307.
- Dölger, Franz, Peter Wirth, eds. *Regesten die Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453*. München: Beck, 1925–1965.
- Georges Pachymérès. *Relations historiques*. Édition, traduction française et notes par Albert Failler. Paris: Les Belles Lettres, 1984–1999.
- Greenfield, Richard P. H. *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint. Introduction, Translation, and Notes*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000.
- Halkin, François. "Deux vies de s. Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos (XIV^e s.)." *AnBoll* 54 (1936): 38–113.
- _____. "La Vie de Saint Niphon ermite au Mont Athos (XIV^e s.)." *AnBoll* 58 (1940): 5–28.
- _____. "Un ermite des Balkans au XIV^e siècle. La vie grecque inédite de St. Romylos." *Byzantion* 31 (1961): 111–148.
- Ioannis Cantacuzeni Historia*. Ed. Ludwig Schopen. Bonn: Weber, 1828–1832.
- Laourdas, Basil. "Μετροφάνους. Βίος τοῦ ὁσίου Διονυσίου τοῦ Ἀθωνίτου." *Ἀρχεῖον Πόντου* 21 (1956): 43–79.
- Lavriotis, Spyridon. "Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μελετίου τοῦ Ὁμολογητοῦ." *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 5 (1921): 582–586, 609–624 e *Ἄγιορειτικὸν Περιοδικὸν ὁ Ἄθως* 2.8-9 (1928): 9–11.
- Lemerle, Paul, André Guillou, Denise Papachryssanthou, Nicolas Svoronos, eds. *Actes de Lavra*. Vol. 1: *Des origines à 1204*. Archives de l'Athos 5. Paris: Lethielleux, 1970.
- _____, eds. *Actes de Lavra*. Vol. 2: *De 1204 à 1328*. Archives de l'Athos 8. Paris: Lethielleux, 1977.
- _____, eds. *Actes de Lavra*. Vol. 3: *De 1329 à 1500*. Archives de l'Athos 10. Paris: Lethielleux, 1979.
- _____, eds. *Actes de Lavra*. Vol. 4: *Études historiques. Actes Serbes. Complements et index*. Archives de l'Athos 11. Paris: Lethielleux, 1982.
- Lemerle, Paul. *Actes de Kutlumus*. Archives de l'Athos 2. 2nd edn. Paris: Lethielleux, 1988.
- Léontios de Néapolis. Vie de Siméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*. Ed. André-Jean Festugière. Paris: Geuthner, 1974.
- Nicephori Gregorae Byzantina historia*. Eds. Ludwig Schopen, Immanuel Bekker. Vols. 1–3. Bonn: Weber, 1829–1855.
- Oikonomides, Nicolas. *Actes de Dionysiou*. Archives de l'Athos 4. Paris: Lethielleux 1968.
- Papadopoulos-Kerameus, Athanasios. "Мученичество шестидесяти новых святых мучеников, пострадавших во Святом Граде Христа Бога нашего под владычеством арабов, написанное на сирийском языке и переведенное на греческий в VIII веке." *Православный Палестинский сборник* 12.1 (1892): 1–23.
- _____. *Ανάλεκτα ἱεροσολυμικῆς σταχυολογίας*. St. Peterburg: Kirabaum, 1898.

- _____. “Συλλογή Παλαιστίνης καὶ Συριακῆς ἀγιολογίας.” *Πравослѣвнѣй Палестѣнскѣй сбѣрник* 19.3 (1907): 136–163.
- Pomyalovsky, Ivan V. “Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита.” *Записки Историко-филологического факультета Императорскаго С.-петербургскаго университета* (1894).
- Rigo, Antonio, Marco Scarpa, eds. *La vita di Romylos di Vidin*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 2022.
- Rossi Taibbi, Giuseppe, ed. *Vita di sant'Elia il Giovane*. Palermo: Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, 1964.
- Thomas, Georg M. *Diplomatarium Veneto-Levantinum sive Acta et diplomata res Venetas Graecas atque Levantiis illustrantia*. Vol. 2: (1351–1454). Venezia, 1899.
- Tsamis, Demetrios, ed. *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἀγιολογικὰ ἔργα*. Α'. *Θεσσαλονικεῖς ἄγιοι*. Thessaloniki: Κέντρον τῶν Βυζαντινῶν Ἐρεῦνων, 1985.
- Tsougarakis, Dimitris. *The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem. Text, Translation, Commentary*. Leiden: Brill, 1993.
- Vie de Théodore de Sykéôn*. Ed. André-Jean Festugière. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1970.

Letteratura Scientifica

- Ahrweiler, Hélène. “L’histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081–1307).” *TM* 1 (1965): 1–204.
- _____. *Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritime de Byzance aux VII^e–XV^e s.* Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- Bakirtzis, Charalambos. “Les Catalans en Thrace.” In *ΕΥΨΥΧΙΑ: Mélanges offert à Hélène Ahrweiler*. Vol. 1, ed. Michel Balard, 63–73. Paris: Publications de la Sorbonne, 1998.
- Barišić, Franjo. “Михаило Мономах, епарх и велики коностава.” *Зборник Радова Византолошког Института* 11 (1968): 215–234.
- Bayrı, Buket Kitapçı. *Warriors, Martyrs, and Dervishes. Moving Frontiers, Shifting Identities in the Land of Rome (13th–15th Centuries)*. Leiden: Brill, 2019.
- Beldiceanu-Steinherr, Irène. “Un acte concernant la surveillance des Dardanelles.” *Institute Française de Damas – Bulletin d’Études Orientales* 24 (1977): 17–24.
- Berkey, Jonathan P. “Culture and Society during the Late Middle Ages.” In *The Cambridge History of Egypt*. Vol. 1: *Islamic Egypt, 640–1517*, ed. Carl F. Petry, 375–411. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Charanis, Peter. “Piracy in the Aegean during the Reign of Michael Palaeologus.” *Annuaire de l’Institute de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves* 10 (1950): 127–136.
- Congourdeau, Marie-Hélène. “Pour une étude de la peste noire à Byzance.” In *ΕΥΨΥΧΙΑ: Mélanges offert à Hélène Ahrweiler*. Vol. 1, ed. Michel Balard, 149–163. Paris: Publications de la Sorbonne, 1998.

- _____. “La terre sainte au XIV^e siècle: la *Vie de Sabas* de Vatopédi par Philothée Kokkinos.” In *Pèlerinages et lieux saints dans l’Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, eds. Béatrice Caseau, Jean-Claude Cheynet, Vincent Déroche, 121–133. Paris: Collège de France, CNRS, 2006.
- Darrouzès, Jean. *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol. 1, fasc. 5: *Les registes de 1310 à 1376*. Paris: Institut français d’études byzantines, 1977.
- Delikari, Angeliki. *Άγιος Γρηγόριος Σιναΐτης. Η δράση και η συμβολή του στη διάδοση του ησυχασμού στα Βαλκάνια*. Thessaloniki: University Studio Press, 2004.
- Demetrakopoulos, Photis A. “Άγιος Βάκχος ὁ Νέος.” *Ἐπιστημονική ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τμῆμα φιλοσοφίας* 26 (1979): 331–363.
- Devos, Paul. “La version slave de la vie de S. Romylos.” *Byzantion* 31 (1961): 149–188.
- Dionysiatis, Euthymios. “Συμπληρωματικός κατάλογος ἐλληνικῶν χειρογράφων ἱερᾶς μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὁρους.” *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας τῶν Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 27 (1957): 233–271.
- Drory, Joseph. “Founding a New *Mamlaka*: Some Remarks Concerning Safed and the Organization of the Region in the Mamluk Period.” In *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, eds. Michael Winter, Amalia Levanoni, 163–187. Leiden: Brill, 2004.
- Duncan-Flowers, Maggie. “A Pilgrim’s Ampulla from the Shrine of St. John the Evangelist at Ephesus.” In *The Blessings of Pilgrimage*, ed. Robert Ousterhout, 125–139. Urbana: University of Illinois Press, 1990.
- Efthymiadis, Stephanos, ed. *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Vol. 1: *Periods and Places*. Vol. 2: *Genres and Contexts*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 2012, 2014.
- Eustratiades, Sophronios, Arcadios Vatopedinos. *Catalogue of the Greek Manuscripts of Vatopedi*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
- Fanelli, Marco. “Neomartiri di età paleologa e temi controversistici contro l’Islam.” In *Dialoghi con Bisanzio. Spazi di discussione, percorsi di ricerca. Atti dell’VIII Congresso dell’Associazione Italiana di Studi Bizantini (Ravenna, 22–25 settembre 2015)*. Vol. I, eds. Salvatore Cosentino, Margherita E. Pomerio, Giorgio Vespignani, 439–457. Spoleto: Istituto di Studi sull’Alto Medioevo, 2019.
- _____. “La memoria e l’immagine dei neomartiri di età paleologa.” In *Les nouveaux martyrs à Byzance*. Vol. 2: *Études sur les nouveaux martyrs*, eds. André Binggeli, Sophie Métivier, 363–398. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2021.
- Festugière, André-Jean. “Étude sur la *Vie* de s. Sabas le Jeune qui simulat la *folie*.” In *Vie de Siméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, 223–249. Paris: Geuthner, 1974.
- Fleet, Kate. *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Foss, Clive. *Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine, and Turkish City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- _____. “Pilgrimage in Medieval Asia Minor.” *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002): 129–151.

- Gonis, Demetrios. "Γεράσιμος ὁ Σιναΐτης, ὁ ἐξ Εὐρίπου, ἱεραπόστολος τῆς Ἑλλάδος κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Φραγκοκρατίας." *Θεολογία* 53 (1982): 1119–1142.
- Haarman, Ulrich. "Arabic in Speech, Turkish in Lineage: Mamluks and Their Sons in the Intellectual Life of Fourteenth-century Egypt and Syria." *Journal of Semitic Studies* 33.1 (1988): 81–114.
- Holt, Peter M. *Early Mamluk Diplomacy (1260–1290). Treaties of Baybars and Qalāwūn with Christians Rulers*. Leiden: Brill, 1995.
- Inalcik, Halil. "Bursa and the Commerce of the Levant." *Journal of Economic and Social History* 3.2 (1960): 131–147.
- . *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Vol. 1: 1300–1600. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Jacoby, David. "Catalans, Turcs et Vénétiens en Roumanie (1305–1332)." *Studi Medievali* 15 (1974): 217–261.
- Janin, Raymond. *Les églises et les monastères des grands centres byzantines*. Paris: Institut français d'études byzantines, 1975.
- Karlin-Hayter, Patricia. "Les Catalans et les villages de la Chalcidique." *Byzantion* 52 (1982): 244–263.
- Kravari, Vassiliki. *Villes et villages de Macédoie occidentale*. Paris: Lethielleux, 1989.
- Külzer, Andreas. "Das Ganos-Gebirge in Ostthrakien (Işiklar Dağı)." In *Heilige Berge und Wüsten. Byzanz und sein Umfeld. Referate auf dem 21. Internationalen Kongress für Byzantinistik London 21.–26. August 2006*, ed. Peter Soustal, 41–52. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009.
- Lambros, Spyridon P. *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1895.
- Lampsidis, Odysseus. "Βιογραφικά τῶν ἀδελφῶν Διονυσίου, ἰδρυτοῦ τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρειμονῆς, καὶ Θεοδοσίου μητροπολίτου Τραπεζοῦντος." *Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικοῦ καὶ κανονικοῦ δικαίου* 18 (1963): 101–124.
- Landos, Agapios. *Νέος Παράδεισος*. Venezia, 1872.
- Laurent, Vitalien. *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol. 1, fasc. 5: *Les regestes de 1208 à 1309*. Paris: Institut français d'études byzantines, 1971.
- Lemerle, Paul. *L'Émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur « La Geste d'Umur Pacha »*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- Luttrell, Anthony. "Gregory XI and the Turks: 1370–1378." *OCP* 46.2 (1980): 391–417.
- . "John Cantacuzenus and the Catalans at Constantinople." In *Latin Greece, the Hospitallers and the Crusades, 1291–1440*. London: Variorum, 1982, no. IX, 265–277.
- . "Latin Responses to Ottoman Expansion before 1389." In *The Ottoman Emirate (1300–1389). Halcyon Days in Crete I. A Symposium held in Rethymnon, 11–13 January 1991*, ed. Elizabeth A. Zachariadou, 119–134. Rethymnon: Crete University Press, 1993.
- Mahamid, Hatim. "The Construction of Islamic-educational Institutions on Mamluk Gaza." *Nebula* 4.4 (2007): 36–40.
- Malamat, Elisabeth. *Sur la route des saints byzantins*. Paris: CNRS, 1993.

- Martin-Hisard, Bernadette. "La pérégrination du moine géorgien Hilarion au IX^e siècle." *Bedi Kartlisa* 39 (1981): 101–138.
- Mitrea, Mihail. "A Late-Byzantine Hagiographer: Philotheos Kokkinos and His *Vitae* of Contemporary Saints." Tesi di dottorato, The University of Edinburgh, 2018.
- _____. "Remarks on the Literary Representations of the "Other" in Late Byzantine Hagiography." In *Byzantine Heritages in South-Eastern Europe in the Middle Ages and Early Modern Period*, eds. Andrei Timotin, Srđan Pirivatrić, Oana Iacobovschi, 401–419. *Études byzantines et post-byzantines, nouvelle série IV*. Heidelberg: Herlo Verlag, 2022.
- Papachryssanthou, Denise. "Un évêché byzantin: Hiérissos en Chalcidique." *TM* 8 (1981): 373–396.
- Pavlikianov, Cyrill. "The Athonite Period in the Life of Saint Romylos of Vidin." *Συμμείκτα* 15 (2002): 247–255.
- Perrone, Lorenzo. "Monasticism in the Holy Land: From the Beginnings to the Crusaders." *Proche Orient Chrétien* 45 (1995): 31–63.
- Philippides-Braat, Anne. "La captivité de Palamas ches les Turcs: dossier et commentaire." *TM* 7 (1979): 109–222.
- Pülz, Andreas. "Ephesos als christliches Pilgerzentrum." *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 16 (2010): 71–102.
- Rigo, Antonio. *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti e il problema del rapporto tra esicismo e bogomilismo*. Firenze: Leo S. Olschki, 1989.
- _____. "Il monte Ganos e i suoi monasteri." *OCP* 61 (1995): 235–248.
- _____. "La missione di Teofane di Nicea a Serre presso Giovanni Uglješa." In *Ἠρώρα. Studi in onore di mgr Paul Canart per il LXX compleanno*, eds. Lidia Perria, Santo Lucà = *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* 51 (1997): 118–120.
- _____. "Un'ambasciata serba e una bizantina presso i Mamelucchi e il martirio di Michele il Giovane ad Alessandria (1315–1320)." *Miscellanea Marciana* 12 (1997): 195–201.
- _____. "La Vita di Dionisio fondatore del monastero athonita di Dionysiou (BHG 559a) e alcuni testi connessi." *Bollettino della Badia di Grottaferrata* 54 (2000): 275–299.
- _____. "Ancora sulle *Vitae* di Romylos di Vidin (BHG 2383 e 2384)." *Medioevo greco* 0 (2000): 181–190.
- _____. "Gregorio Sinaita." In *La théologie byzantine et sa tradition*. Vol. 2: (XIII^e–XIX^e s.), eds. Carmelo Giuseppe Conticello, Vassa Conticello, 35–130. Turnhout: Brepols, 2002.
- _____. "Massimo il Kausokalyba e la rinascita eremitica sul Monte Athos nel XIV secolo." In *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos, Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa – sezione bizantina, Bose, 12–14 settembre 2004*, eds. Sabino Chialà, Lisa Cremaschi, 181–216. Magnano: Monastero di Bose, 2005.
- _____. *1347. Isidoro patriarca di Costantinopoli e il breve sogno dell'inizio di una nuova epoca*. Wiener Byzantinistische Studien 31. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2020.

- Rose, Richard B. "The *Vita* of Saint Leontios and Its Account on His Visit to Palestine during the Crusades Period." *Proche Orient Chrétien* 35 (1985): 238–257.
- Sahillioglu, Halil. "Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the Late 15th and Early 16th Centuries." *Turcica* 17 (1985): 43–112.
- Smyrnakis, Gerasimos. *Άγιον Όρος*. Athens: Ανέστη Κωνσταντινίδου, 1903.
- Sophianos, Demetrios Z. *Ο ὅσιος Ἀθανάσιος ὁ Μετεωρίτης*. Meteora: "Έκδοση Ἱερᾶς Μονῆς Μεγάλου Μετεώρου Μεταμορφώσεως, 1990.
- Thiel, Andreas. *Die Johanneskirche in Ephesos*. Wiesbaden: Reichert, 2005.
- Thiriet, Freddy. "Venice et l'occupation de Ténéδος su XIV siècle." *Mélanges de l'École Française de Rome* 65 (1953): 219–245.
- Toniolo, Ermanno. "Alcune omelie mariane dei sec. X–XIV: Pietro d'Argo, Niceta Paflagone, Michele Psellos e Ninfo Ieromonaco." *Marianum* 33 (1971): 329–409.
- Vasdravellis, Ioannis K. "Η πειρατεία εἰς τὰ παράλια τῆς Μακεδονίας κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν." *Μακεδονικά* 5 (1961–1963): 319–362.
- Vees, Nikos A. "Σερβικὰ καὶ βυζαντιακὰ γράμματα Μετεώρου." *Βυζαντις* 2 (1911): 1–100.
- von Falkenhausen, Vera. "Il monastero degli Amalfitani sul Monte Athos." In *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos, Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa – sezione bizantina, Bose, 12–14 settembre 2004*, eds. Sabino Chialà, Lisa Cremaschi, 101–118. Magnano: Monastero di Bose, 2005.
- Ware, Kallistos. "St. Maximos of Kapsokalyvia and the Fourteenth-century Athonite Monasticism." In *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. Essays Presented to Joan Hussey for Her 80th Birthday*, 409–430. Camberley: Porphyrogenitus, 1988.
- Zachariadou, Elizabeth. "The Catalans of Athens and the Beginning of the Turkish Expansion in the Aegean Area." *Studi Medievali* 21 (1980): 821–838.
- . *Trade and Crusade. Venetian Crete and the Emirates of the Menteshe and Aydin (1300–1415)*. Venezia: Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini, 1983.

