

Pubblicazione del
DIPARTIMENTO DI RICERCA SOCIALE
Università del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro"

c. T. Borsalino, 50 - 15100 Alessandria
tel. 0131.28.37.45 - fax 0131.26.30.30

PUBBLICAZIONI DEL DIPARTIMENTO DI RICERCA SOCIALE

Gian Antonio Gilli

Arti del corpo

SEI CASI DI STILITISMO

Il Regolamento del Dipartimento (art. 17) prevede, per le pubblicazioni scientifiche, l'approvazione da parte di una commissione composta da un membro interno al Dipartimento, e da due esperti esterni.

La Commissione che ha approvato la presente pubblicazione era composta dai professori Antonio De Lillo (Dip. di Sociologia e Ricerca sociale, Università di Milano-Bicocca), Carlo Ossola (Dipartimento di Scienze letterarie e filologiche, Università di Torino) e Mario Zunino (Dip. di Biologia animale, Università di Palermo).

G R I B A U D O

Printed in Italy
Proprietà letteraria e artistica
© Gribaudo, Cavallermaggiore

Realizzazione:
Ufficio Tecnico Gribaudo, Cavallermaggiore

Fotocomposizione:
Gi.Mac, Cavallermaggiore

Stampa:
Arti Grafiche DIAL - Mondovì

Prima edizione
1999 [5(Ah)] 069

INDICE

PREMESSA	pag.	1
1. IL PROBLEMA DELLO STILITISMO		
1. Evoluzione del fenomeno	"	15
2. La letteratura sullo stilitismo	"	18
3. Il problema dello stilitismo	"	21
2. SIGNIFICATI CULTURALI DELLO STILITISMO		
1. Emozione visiva	"	24
2. Valori e simboli religiosi	"	28
3. Valori e simboli di fertilità	"	31
4. Valori e simboli di vigilanza e custodia	"	35
3. LO STILITISMO COME SPECIALIZZAZIONE CORPOREA		
1. I due momenti della continenza e la ricostruzione di una mappa corporea	"	40
2. Espansione e contenimento nello stilitismo	"	49
3. Stilitismo: propriocezione e sensazioni vestibolari	"	58
4. Perseguimento di tensione statica: controllo del movimento e del tempo	"	64
5. Iper-organicità, inorganicità e ridefinizione dei confini corporei	"	71
6. Modulatore di tensione: la voce e il pianto	"	80
7. <i>Amor vacui</i> e piacere vestibolare	"	86
8. Ancora sul piacere vestibolare: le prosternazioni	"	93
9. Differenze fra stiliti: il vissuto ponderale	"	103
10. Conclusioni	"	110
FONTES	"	115
BIBLIOGRAFIA	"	124

PREMESSA *

1. Questo lavoro fa parte di una ricerca più generale che vado svolgendo su comportamenti corporei, in prevalenza riconducibili alle categorie diagnostiche delle stereotipie e dell'autolesionismo. I soggetti di questa ricerca più generale sono bambini/giovani portatori di handicap psicofisico gravissimo, con radicale deficit intellettuale (spesso con evoluzione psicotica) e compromissione estesa dell'apparato sensoriale e locomotorio; la sede dell'osservazione è costituita da istituti che ospitano i soggetti anzidetti. Viceversa, il presente lavoro, condotto su fonti agiografiche antiche (secc.V - XI), riguarda un singolare gruppo di asceti, gli Stiliti. Lo stilitismo è un'esperienza ascetica che prese le mosse nella Siria del V secolo; essa prevedeva il soggiorno dell'asceta, in postura eretta, in cima a una colonna. Una serie di atti corporei, in parte comuni, in parte diversi da uno stilita all'altro, caratterizzava le ore, i giorni e gli anni di tale soggiorno.

Devo brevemente giustificare l'associazione da me effettuata fra due categorie di soggetti così diverse, e soprattutto il fatto di avere impiegato, nello studio degli Stiliti, la stessa metodologia che vado usando per i soggetti con handicap anzidetti.

Applico in questa analisi un modello innatistico sviluppato altrove¹, che postula la presenza, nel soggetto, di dotazioni originarie caratterizzanti, la cui espressione è di importanza così essenziale per l'identità del soggetto, che esso appare 'specializzato' nell'esercizio di tale dotazione.

Queste dotazioni pre-societarie, diverse da un soggetto all'altro, testimoniano, nel loro complesso, la diversità originaria. Alcune sono prevalentemente corporee, e si esercitano attraverso l'impiego, in via specializzata, di certi apparati e di certe parti del corpo. Le specializzazioni analizzate in questo libro, e nella ricerca generale da cui esso deriva, sono appunto specializzazioni corporee. Altre posso-

* Ringrazio *Jacopo Baussano, Maria Luisa Bianco, Mauro Bini, Plinio Cilento e Mario Zunino*, per le loro attente critiche al manoscritto, e i numerosi suggerimenti. Questo libro è dedicato alla memoria di *Plinio Cilento, medico di fabbrica*.

1. V. Gilli, 1988 e 1994.

no avere contenuto 'intellettuale' o 'emozionale', e riguardare operazioni logiche, semantiche, affettive, trasformative, ecc., e le connesse attività. Un elenco affatto impressionistico di 'specialisti' di questo tipo, dei quali ho recuperato traccia nelle fonti, annovererebbe, p.es., il Magnanimo, il Metallurgo, il Seduttore della donna d'altri, il Malato, il Pilota, il Senza-mezzi, Colui che vola nell'alto dei cieli, il Brutto, il Carpentiere, il Perditore, il Guardante, il Porcaro, e così via. L'uso di apici andrebbe esteso a tutte queste categorie, per segnalare l'impiego traslato di designazioni societarie per cogliere categorie e esperienze pre-societarie, la cui determinazione empirica da parte del ricercatore è forzatamente parziale e incerta, e può avvenire solo a livello di modello.

Nell'elenco sopra riportato alcune specializzazioni sembrano coincidere con mansioni concretamente esistenti (il Metallurgo, il Pilota, ecc.), ma tale coincidenza è limitata: la differenza fra un 'Pilota' e il pilota quale è previsto nel mansionario della società è enorme, e ha comportato il venire meno, nella specializzazione di partenza, di innumerevoli dati originari². La perdita di dati originari riguarda tuttavia anche le dotazioni per le quali non vi è stato un utilizzo tecnico, e che sono state ricomprese in altre sfere, come quella della fenomenologia etica (i Vizi e le Virtù), quella psichiatrica, o quella degli stati soggettivi. Ho analizzato altrove (v.n.1) i processi di controllo sociale che hanno consentito alla società il superamento della diversità originaria. Mi limito a ricordare che il principale di tali meccanismi è la socializzazione, la quale, nella prospettiva del presente modello, non ha solo il compito di conferire abilità societariamente richieste, ma soprattutto quello di inibire o estinguere le dotazioni anzidette. In tale modo, sia per la socializzazione, sia per l'operare di altri meccanismi di controllo sociale, la dotazione originaria viene in buona parte cancellata, e resta comunque nascosta al suo stesso portatore: l'adattamento alla società avviene in termini di mera conformità.

Esistono tuttavia soggetti che riescono a esprimere, spesso a costi altissimi, buona parte della propria dotazione originaria. La mia ipotesi di base è che molti dei soggetti affetti dagli handicaps anzidetti possano essere reconsiderati in questa luce: arcaici specialisti, la cui socializzazione è stata interrotta da fatti morbosi o traumatici, che hanno costretto/consentito una specializzazione nell'uso di certi

2. Sul confronto tra 'Porcaro' e porcaro, tra 'Pilota' e pilota, ecc., v. Gilli, 1988, p. 19 ss.; 1994, p. 107 ss.

apparati, accompagnata dal non-uso, in via definitiva, di altri apparati fondamentali, come quello visivo, quello uditivo, quello locomotorio. Questi soggetti non sono, naturalmente, i soli specialisti originari rimasti: altri sono ospitati in altre sfere, come quelle sopra ricordate. Sul piano storico, come ho detto, le fonti letterarie (e, con particolare perspicuità, le fonti antiche) ne conservano tracce innumerevoli.

La prospettiva sviluppata nel presente lavoro è che anche lo stilita sia uno di tali soggetti. La sua dotazione originaria, come cercherò di mostrare, ha una base insieme corporea e psicologica, che si traduce in un vissuto preferenziale del funzionamento di certi apparati a spese del funzionamento di altri. È questo groviglio di disposizioni corporee e dei relativi vissuti, e l'insieme delle pulsioni che ne derivano, a costituire la specializzazione originaria dello stilita, quella specializzazione il cui perseguimento è essenziale per l'identità profonda del soggetto. (Che tali pulsioni siano fondamentali mi sembra confermato dalla definitività della risposta stilitica, che per la maggior parte dei soggetti, una volta adottata, si conclude solo con la morte.)

* * *

Lo stilitismo si presentava come una pratica religiosa, ed è stato finora analizzato esclusivamente in tali termini: trattarlo come un insieme di atti corporei, con la stessa strumentazione teorica adottata per i soggetti con handicap anzidetti, potrebbe apparire una forzatura. Si potrebbe obiettare, per esempio, che tali pratiche ascetiche presentano, nella cultura religiosa cui questi soggetti si richiamano, un significato preciso in termini di salvezza eterna, il che le rende ben adatte: ad esse non potrebbe quindi applicarsi la nozione di atto corporeo, perchè troppo riduttiva sul piano del significato, e tanto meno quella di stereotipia o di atto autolesionistico, che, nella definizione ufficiale, sono atti privi di valore adattivo. La risposta qui suggerita a tali obiezioni è che tale pratica ascetica nasca come espressione di pulsioni fisiche e psichiche *originarie*, ignare di connotazioni e significati religiosi; che la giustificazione culturale-religiosa sia un'operazione successiva, sopraggiunta rispetto alla pulsione originaria.

Lo stilitismo verrà quindi analizzato come risposta a fondamentali pulsioni individuali (pre- e extra-culturali), relative al corpo e alla postura, e come elaborazione del vissuto a esse relativo: lo stesso modello di analisi applicato ai giovani

portatori di handicap anzidetti. Il libro, naturalmente, non fornisce una 'dimostrazione' (in senso tecnico) di tale analogia: mi muovo nella logica di un modello, vale a dire, di un costrutto che deve venire giudicato sulla base non della propria verità, ma dell'utilità a definire e spiegare certi fenomeni e certe esperienze.

* * *

Affermare le analogie fra questi due gruppi non significa ignorare le differenze che esistono fra di essi. La differenza principale si riassume nel fatto che la specializzazione dei primi (= gli asceti) è assai meno 'pura', vale a dire, finisce per ospitare un numero di elementi culturali assai maggiore che non la specializzazione dei secondi. La cultura segna infatti profondamente ogni pratica ascetica. Anzitutto, le preoccupazioni giustificative che ogni asceta inevitabilmente avverte quanto alla propria postura, alla propria gestione corporea, al proprio comportamento motorio, lo spinge a cercare di renderli culturalmente plausibili: donde una qualche forma di 'socializzazione' di tali atti, di tale postura, ecc. Così, per esempio, il soggetto che, nel rispondere a proprie pulsioni, esegue movimenti con le braccia, tenderà a ricondurre questi atti alla pratica della "posizione dell'orante" (e a favorire analoga riconduzione da parte del proprio pubblico). Ancora: innumerevoli atti posturali che comportano una qualche modalità di incurvamento posturale (e che il soggetto pratica a proprio beneficio) sono riconducibili a atti culturali ben noti come inchini e genuflessioni. Non è un caso che, nella cultura religiosa, sia la posizione dell'orante, sia la genuflessione, siano a bassa standardizzazione, e che manchino, o non siano stati recepiti, tentativi di codificarne l'effettuazione. Così la posizione dell'orante tollera un'infinità di variazioni quanto a apertura delle braccia, angolo del gomito, altezza e posizione delle mani, ecc.; nella genuflessione, i gradi di libertà sono ancora maggiori³. La mia ipotesi è appunto che vi sia stato un implicito riconoscimento, da parte della cultura religiosa, che questa gamma infinita di variazioni da un soggetto all'altro poteva rispettare una diversità originaria, e conveniva piuttosto trattarla come varianza che come devianza.

A differenza che negli asceti, la specializzazione corporea appare, nei soggetti

3. Sulla posizione dell'orante v. Leclercq, 1936 (spec. cc.2291-98); Klauser, 1959; Dölger, 1962; Hermann, 1963. Su genuflessioni ecc. v. Leclercq, 1924; Bertaud, 1967, e la letteratura ivi richiamata.

con handicap anzidetti, in forma pura, vale a dire, senza conferimenti da parte della cultura, o con conferimenti modesti, che non è difficile isolare. Questi soggetti sono infatti sottoposti a un controllo sociale relativamente basso, che inibisce solo gli atti di carattere apertamente aggressivo, o sessuale; non vi è quindi alcuna preoccupazione da parte loro di rendere i propri atti culturalmente plausibili. Le aspettative nei loro confronti sono minime: per esempio, che aprano la bocca quando si somministra loro il cibo. Essi sono normalmente oggetto di commiserazione per le loro vistose privazioni funzionali, vale a dire, per ciò che non fanno o non possono fare; in via consolatoria, si attribuisce loro un vissuto psicologico limitato, che li tutelerebbe da una consapevolezza troppo dolorosa. È invece assente l'ipotesi di lavoro opposta, che esistano cose che essi fanno benissimo, da autentici specialisti, - anche perchè queste possibili abilità, oltre a non avere alcuna utilità sociale, si esprimono attraverso un impiego di apparati corporei non previsto nella cultura.

La mia ricerca più generale si svolge appunto in questa direzione, cercando di individuare e precisare la specializzazione di ciascuno di loro, all'interno della ricostruzione della mappa corporea di ciascuno. L'ostacolo maggiore a questa ricostruzione è costituito dal distacco di questi soggetti dal mondo sociale, dalla loro incapacità / indifferenza a comunicare (la stessa condizione, a ben guardare, che ne ha preservato la specializzazione). Questa povertà di canali comunicativi fra questi soggetti e l'osservatore, mentre non impedisce di osservarne la postura, il comportamento motorio, l'uso differenziale dei diversi apparati, ecc., rende assai difficile l'esplorazione del vissuto con cui questi soggetti accompagnano il loro esercizio corporeo. Per questo lo studio degli asceti corporei (sul cui vissuto il materiale disponibile è invece più ricco) mi sembra fondamentale. *Se l'equazione fra questi soggetti e gli asceti apparirà plausibile, una parte della nostra ignoranza sul loro vissuto potrebbe cominciare a venire colmata, attingendo alle fonti sulla pratica ascetica.*

* * *

Vorrei insistere brevemente sul senso di questa ipotizzata affinità fra gli asceti corporei, da un lato, e i soggetti con handicap anzidetto, dall'altro. Comune ai soggetti di entrambi i gruppi, come ho detto, è la ricerca, la sperimentazione e la gestione insolite, su livelli di soglia insoliti, di alcuni apparati corporei, e delle connesse sensazioni; comune ai soggetti di entrambi i gruppi è il possesso originario di un'arte socialmente ignorata, riscoperta dentro di sé ogni volta da ogni

nuovo soggetto che la pratica. La presente indagine non è quindi l'ennesimo tentativo di patologizzare (e quindi svalutare) l'esperienza di asceti e mistici, riconducendola a quella dei portatori di handicap anzidetto, o comunque di soggetti di competenza psichiatrica. La mia prospettiva, caso mai, è inversa: anziché ridurre gli Stiliti al rango di soggetti 'poveri', far partecipare soggetti poveri alla luce degli Stiliti.

Similmente, il fatto che uno di questi gruppi sia a riferimento religioso non comporta alcuna svalutazione di tale sfera, anzi. La religione non ha certo fama di paladina delle libertà individuali, e molte lotte di libertà sono state condotte proprio contro le gerarchie e le istituzioni religiose. Vi è però almeno un campo in cui il giudizio va rovesciato. Chi studia la diversità originaria, e constata le compressioni cui essa va sottoposta nella società, non avrà difficoltà a convenire che nessuna sfera societaria è stata più 'benemerita' della sfera religiosa per la tutela di tale diversità. Sia agli Stiliti, sia a innumerevoli altri arcaici specialisti, essa consentì di esprimere, senza ricevere troppe sanzioni negative (e, a volte, persino con sanzioni positive) la propria vocazione originaria, con una libertà che nessuna sfera laica o civile avrebbe invece assicurato. Fu la religione a offrire a innumerevoli soggetti, potenziali devianti o emarginati, uno spazio di tregua sociale in cui cercare e praticare la propria 'bizzarra' e 'inutile' dote originaria: benemerita ancora maggiore quando si pensa ai soggetti di genere femminile, socialmente più sfavoriti. Fu la religione a conferire un senso individualmente e societariamente plausibile a tali esperienze: a fornire, in altri termini, una qualche legittimazione agli occhi della società (con effetti positivi anche sul piano della sicurezza personale). Questa generale benemerita meriterebbe ulteriori approfondimenti: qui è sufficiente riconoscere che la sfera religiosa si rivela di fatto più tollerante di qualsiasi sfera civile verso l'espressione di diversità originarie, - purché, naturalmente, l'espressione diversa rechi un qualche riferimento a 'Dio', o accetti di chiamare 'Dio' l'oggetto della propria pulsione profonda.

2. Devo ora precisare la nozione di mappa corporea, che rappresenta il concetto ordinatore di cui mi servo per la ricostruzione delle diverse specializzazioni corporee, e del materiale passato in rassegna in questo libro. Con tale termine non mi riferisco alle mappe cerebrali somatotopiche, vale a dire, alle rappresentazioni topologiche, nel cervello, della superficie del corpo e dei sistemi sensomotori, bensì al costrutto complesso, fatto di dati costituzionali e funzionali, e della lo-

ro rappresentazione, attraverso il quale il soggetto esperisce il proprio corpo. Fornirò tra breve una definizione più precisa di questa nozione; per meglio chiarirne l'utilità, vorrei prima richiamare alcune caratteristiche comuni sia alla letteratura su atti corporei (come le stereotipie e i comportamenti autolesionistici), sia a quella sull'ascetismo e le connesse "mortificazioni del corpo".

Gli studi sulle stereotipie e sull'autolesionismo hanno finora avuto come principale riferimento soggetti con deficit fisico-funzionali di vario tipo, associati a ritardo mentale e/o psicosi, ospitati in comunità medico-psico-pedagogiche. Poiché questi atti corporei sono comportamenti non adattivi, spesso antagonistici al lavoro di integrazione sociale del soggetto svolto nella comunità, vi sono numerosi tentativi di ridurli, o estinguerli⁴. A questo scopo, gli operatori cercano dapprima di individuare la funzione svolta da tali comportamenti nella strategia complessiva del soggetto (p.es., se essi svolgano una funzione di auto-stimolazione; oppure una funzione comunicativa, diretta a richiamare l'attenzione del 'pubblico'; e così via). Una volta individuata la funzione, l'intervento consiste nell'elaborare e proporre al soggetto modalità comportamentali sostitutive, che, pur essendo socialmente adattive, possano continuare a soddisfare i bisogni del soggetto (in sostanza, dei sostituti funzionali del comportamento inibito).

In questa prospettiva, come è ben comprensibile, la preoccupazione di intervento prevale su quella conoscitiva: non si ha tempo, in genere, di analizzare in dettaglio il contenuto concreto di tali comportamenti, nel senso di soffermarsi sulla parte del corpo o sull'apparato che viene così sollecitato, e interrogarsi sul significato che esso ha per il soggetto. E tuttavia (p.es.) movimenti ripetuti di torsione del polso, o delle braccia, che sono sollecitazioni tipicamente propriocettive, non hanno molto in comune (p.es.) con la ripetuta protrusione della lingua, o altre 'smorfie' coinvolgenti la bocca e la regione periorale, che sollecitano anche l'apparato respiratorio, o con la rotazione della testa, sollecitazione preminentemente vestibolare. Si tratta di constatazioni ovvie, di fatti noti a tutti, e tuttavia l'urgenza dell'intervento prevale sulla preoccupazione conoscitiva, e la diversità dei contenuti corporei di tali atti viene trascurata, per avviare immediatamente l'analisi funzionale anzidetta.

4. I soggetti della mia ricerca presentano solitamente deficit così gravi che non vi è di fatto alcun lavoro di integrazione da parte della comunità.

Nella ricerca che sto svolgendo, la domanda "Che funzioni svolge questo comportamento nella strategia complessiva del soggetto?" viene posta solo dopo un'analisi accurata del contenuto corporeo di tale comportamento; viene cioè preceduta da domande del tipo: perchè il soggetto sceglie questa parte del corpo e questo apparato? che funzioni svolge la relativa sensazione nel vissuto globale del soggetto? qual è il grado di specializzazione 'dedicata' di tale parte e di tale apparato? quale il grado di integrazione di questa parte nel resto del corpo? Solo domande di questo tipo, mi sembra, consentono di individuare le differenze profonde che sussistono fra i diversi soggetti, riconducendole a una mappa corporea diversa per ogni soggetto; solo una mappa del genere consente interventi mirati. Parlare genericamente di stereotipie, o di autolesionismi, senza essere passati per questo percorso, significa affermare che tutte le mappe sono eguali, o che non importa distinguerle.

È singolare che le stesse osservazioni possano farsi per un letteratura lontanissima da questa, quale quella sull'ascetismo. Gli studi sull'esperienza ascetica e su quella mistica segnalano innumerevoli volte atti e comportamenti a base corporea da parte del soggetto, facendo riferimento sia al peggioramento (più o meno attivo) delle condizioni 'naturali' di benessere del corpo, sia, più generalmente, all'inibizione, da parte del soggetto, nei confronti di proprie pulsioni, desideri, sensibilità, ecc. Anche chi abbia solo superficialmente sfiorato tale tematica si rende conto dell'infinita diversità possibile di queste pratiche. Tuttavia, gli studi anzidetti segnalano questa "mortificazione del corpo" in modo generico, il più delle volte senza chiedersi quale parte del corpo venga mortificata, e tantomeno come, quando e perchè. Persino nella letteratura più recente, che sta facendo posto a processi e vissuti corporei, il corpo appare un'entità integrata, quasi monolitica⁵. Sotto questo aspetto, anche la letteratura più recente sembra ispirarsi, di fatto, all'antichissima dicotomia corpo/anima, che, se può essere utile in riflessioni teologiche sull'ascetismo, non è sufficiente per l'analisi del caso concreto.

Nessun asceta, infatti, ha mai guardato in modo equidistante alle diverse parti del proprio corpo, ai diversi apparati, ecc.: anche quelli che hanno parlato genericamente di "corpo", nel mortificarlo hanno compiuto delle scelte, privilegiando

in modo affatto personale certe membra, certi organi, certi apparati, e non altri. Limitarsi a parlare di mortificazione del corpo significa affermare che l'esperienza corporea di tutti questi soggetti fu uguale, o che non importa distinguere, - vale a dire, che l'esperienza corporea è irrilevante per determinare la specializzazione di ciascuno. Mi sembra più utile, anche qui, ricostruire ogni volta la mappa corporea del singolo soggetto, vale a dire, sia i dati costituzionale e di funzionamento del corpo e delle sue parti, specifici a tale soggetto, sia il relativo vissuto. Come apparirà dal presente lavoro, queste mappe sono diversissime, ed è essenziale distinguerle.

* * *

Intendo dunque per mappa corporea *un costruito complesso, fatto di dati costituzionali e funzionali e della loro rappresentazione, normativo per il soggetto* (indipendentemente dal grado di coscienza che il soggetto ne ha), in parte endogeno, in parte reattivo; in parte innato, in parte frutto di elaborazione e maturazione del soggetto; un complesso *che, gerarchizzando di fatto apparati e/o parti del corpo del soggetto, organizza segmenti del suo comportamento motorio (e relativi vissuti), del suo repertorio posturale (e relativi vissuti), delle sue esperienze sensoriali (e relativi vissuti)*. Come si vede, non sto definendo un fenomeno, ma un modello, che enuclea una serie di dati e ne afferma la rilevanza reciproca. Mi servirò di questo modello per analizzare le specializzazioni corporee degli stiliti, avendo sempre in mente, come utilizzo finale, l'esperienza dei soggetti con handicap più volte ricordati. Nella speranza che tale analisi confermi l'utilità del presente modello, mi sembra opportuno fornire preliminarmente alcune precisazioni.

Come ho detto, la ricostruzione di una mappa corporea non passa solo attraverso la ricostruzione dei dati costituzionali e funzionali del soggetto, ma anche attraverso *la ricostruzione delle sue rappresentazioni e del suo vissuto relativamente al proprio corpo, e più specificamente, alle caratteristiche e al funzionamento delle parti e degli apparati che il soggetto vive come particolarmente significativi, e di quelli, viceversa, che egli secondarizza, o ignora*. La nozione di vissuto è generica, e non mi interessa, nel corso di questo lavoro, affrontarla in astratto, ma esclusivamente precisarne i principali aspetti concreti che credo di avere individuato in queste fonti. Per gli stiliti sono significativi i seguenti aspetti: il vissuto dei confini corporei, il vissuto di inorganicità /iper-organicità del corpo, il vissuto temporale,

5. Penso, p.es., alle stimolanti analisi di Olivelle, 1995 (e letteratura ivi richiamata), o, su di un piano antropologico più generale, a quelle della Douglas, 1970.

quello spaziale, quello ponderale. Come si vedrà, tutti questi aspetti (e altri) del vissuto corporeo del soggetto sono strettamente integrati fra loro, e solo analiticamente distinguibili.

Ancora: è alla luce di tale vissuto - vale a dire, di una categoria eminentemente soggettiva - che vanno individuate le 'parti del corpo' rilevanti per la ricostruzione della singola mappa. Va infatti sottolineato che, sia a livello di anatomia delle membra, degli organi, ecc., sia a livello di fisiologia dei diversi apparati, i confini della 'parte del corpo' significativa per il soggetto possono non coincidere con quelli tracciati dall'anatomia e dalla fisiologia. *Ricostruire mappe corporee significa riconoscere l'esistenza di innumerevoli 'anatomie' e 'fisiologie' fantastiche, implausibili per l'osservatore oggettivo, ma non meno cogenti per il loro portatore.* Questo fatto è evidente nei soggetti della mia ricerca (asceti e soggetti 'poveri'); tuttavia, anche in casi più normali, la ricostruzione di una mappa corporea rivela sempre un qualche adattamento imperfetto, un qualche scarto fra tale mappa e quella che sarebbe culturalmente a norma.

Il condizionamento da parte della cultura rappresenta lo sfondo su cui questo lavoro si muove. Tale condizionamento non riguarda solo l'individuazione delle parti del corpo, vale a dire, la cultura non si limita a dire normativamente a ogni soggetto come il suo corpo si divide, come funziona, ecc. Gli schemi posturali e motori non sono liberi, ma subiscono limitazioni socio-culturali: il repertorio che sarebbe astrattamente consentito dal corpo è assai più ampio di quello consentito, di fatto, dalla cultura. Ancora più rilevante il controllo culturale sulle sensazioni: è la cultura che classifica le sensazioni in positive e negative, e, prima ancora, stabilisce le soglie di normalità. Il fatto che le diverse soglie (di sensibilità, di dolore, di sopportazione, ecc.) continuino a essere diverse da un soggetto all'altro, non significa che non siano in atto sollecitazioni culturali a un'egualizzazione. La ricostruzione di una mappa corporea comporta quindi la disponibilità a riconoscere - su tutti questi piani - l'esistenza di uno o più scostamenti, da parte del soggetto, nei confronti di modelli corporei culturalmente istituzionalizzati. Per queste ragioni, la ricostruzione di una mappa siffatta non può avvenire nel vuoto, in assenza di cornice, ma solo con riferimento alla cultura di riferimento del soggetto.

Capitolo 1

IL PROBLEMA DELLO STILITISMO

1. Evoluzione del fenomeno

Ho già detto che la pratica ascetica dello stilitismo si manifestò per la prima volta in Siria, agli inizi del V secolo d.C., diffondendosi successivamente nella Cristianità orientale. L'elemento più appariscente di tale pratica è il soggiorno dello stilita, in stazione eretta, in cima a una colonna. Su tale ristretto appoggio, e senza mai discenderne (se non per salire su di un'altra colonna, più elevata della precedente), lo stilita trascorreva decenni, e spesso tutto il resto della vita. Tale soggiorno era agevolato dalla presenza, sopra il capitello, o in sua sostituzione, di una piccolissima piattaforma in legno, che poteva essere munita di ringhiera e di un riparo contro il sole e la pioggia. Un gruppo di discepoli e di adepti, residente nei pressi della colonna, provvedeva ai bisogni, peraltro ridottissimi sul piano materiale, dello stilita, e soprattutto gestiva, in conformità alle sue indicazioni, il rapporto con i visitatori e con la folla dei fedeli. Alla sommità della colonna si accedeva per mezzo di una scala, che veniva appoggiata solo su espressa autorizzazione dello stilita (e ogni volta ritirata)¹. Se si considera che la colonna finale del grande Simeone arrivava a 16-18 metri (e così quella del secondo Simeone), ci si rende conto della difficoltà di tali collegamenti, oltretutto delle caratteristiche che doveva avere il gruppo di appoggio (se non altro per muovere una scala così smisurata).

Il primo stilita fu Simeone (390-469), che "inventò" la stazione sulla colonna a conclusione di un lungo e drammatico processo di solitaria ricerca posturale. Analizzerò in seguito le pulsioni fisico-posturali del primo stilita, ma il fatto che la sua fama si sia diffusa in ogni parte del mondo, e che folle immense, anche non cristiane, affrontassero lunghi viaggi per vederlo, induce a credere che la pratica di Simeone non desse solo risposta a bisogni personali. Simeone non è quindi un semplice specialista posturale la cui specializzazione muore con lui, ma un vero e proprio 'eroe cultura-

1. Su questi aspetti della pratica stilitica v. Delehay, 1923, spec. cap.VIII.

le', che seppe trasformare una risposta personale in una modalità di autopresentazione nuova, plausibile agli occhi della società: una risposta che molti osservatori considerarono con forte apprezzamento, e in cui altri specialisti posturali si riconobbero. Infatti il suo esempio venne presto imitato da altri asceti orientali. Cinque di essi hanno lasciato tracce cospicue nell'agiografia: Daniele (V sec.), il secondo Simeone (VI s.), Alipio (VI-VII s.), Luca (X s.) e Lazzaro (XI s.); di altri numerosi stiliti le fonti conservano indicazioni scarse, spesso anche prive del nome. Il presente lavoro è quindi prevalentemente basato sul materiale relativo alle sei figure maggiormente documentate, con particolare attenzione al grande Simeone.

* * *

Il carattere estremo dell'esperienza stilitica ha suscitato riserve, fin da subito, nella gerarchia ecclesiastica. Le fonti rivelano conflitti con le chiese locali (tipica, in questo senso, la biografia di Daniele), suscitati non solo da riserve dottrinali, ma dalla necessità, per la gerarchia ecclesiastica, di fare fronte alla concorrenza di questi soggetti carismatici, in grado di manipolare il consenso religioso delle folle. Va aggiunto che questo disfavore non fu limitato alla gerarchia: anche asceti di altra ispirazione hanno espresso biasimo nei confronti degli stiliti, come quei monaci egiziani che esclusero il primo Simeone dalla comunione dei credenti, per poi reintegrarlo quando conobbero meglio la situazione². Vedremo, nell'analisi delle fonti, con che frequenza i primi biografi insistano nel giustificare l'esperienza stilitica: l'insistenza delle difese conferma la generalità degli attacchi.

La soluzione a questi problemi fu l'istituzionalizzazione dello stilitismo da parte della gerarchia³, col risultato sia di un maggiore controllo nei confronti del-

2. *Theod.Lect.* 2.41 in PG 86, c.205. Secondo Evagrio (*Evagr.* 1.13, in PG 86, c.2456), questi esponenti dell'ascetismo istituzionalizzato si sarebbero limitati a verificare se Simeone fosse disposto ad obbedire all'ingiunzione di scendere dalla colonna: nella pronta disponibilità dello stilita avrebbero ravvisato una prova che la sua iniziativa era sotto il controllo divino, e l'avrebbero autorizzato a proseguirla. V.a. *Dan.* 7. Peeters richiama la possibilità che questi conflitti abbiano risvolti nazionalistici (riaffermazione del monachesimo siriano "contro gli oracoli del monachesimo egizio": 1950, p.101).
3. Naturalmente il processo di istituzionalizzazione da un lato non riguarda solo gli stiliti; dall'altro, non può essere considerato isolatamente dalla crescita della Chiesa nella società, sul piano sia dell'organizzazione interna, sia della gestione del potere.

l'asceta, sia di una più sicura captazione dei vantaggi del favore popolare verso di lui. Lo stilita, che nel sistema dei poteri civile ed ecclesiastico aveva rappresentato un'entità eccentrica e mobile, capace di collocarsi su entrambi i versanti, diventò un vero e proprio ruolo all'interno della gerarchia ecclesiastica. L'anfibietà di Daniele, in frequente conflitto con la gerarchia ecclesiastica, ma saldamente appoggiato all'imperatore, non si ripresenterà più negli stiliti successivi.

Gli indicatori di questa istituzionalizzazione sono diversi, e testimoniano il crescente controllo sull'asceta da parte della gerarchia. Anzitutto, la *stabilitas* del soggiorno sulla colonna viene regolamentata; inoltre, un'apposita liturgia scandisce la cerimonia di ascesa sulla colonna; finalmente, gli stiliti figurano, come vera e propria categoria (accanto ai monaci, agli *inclusi*, ecc.) nei formulari cerimoniali previsti per le più diverse celebrazioni⁴. Parallelamente, scompaiono dalle fonti le preoccupazioni giustificative così insistenti nei biografi del primo Simeone. Ciò non significa che venga dato spazio a celebrazioni o ideologizzazioni della colonna: essa viene sempre tenuta in sordina; la Chiesa non perse mai di vista le irruzioni di soggettività evidenti nella pratica stilitica⁵.

Mentre cresce il controllo della gerarchia sugli stiliti, sembra attenuarsi il loro radicamento territoriale: il rapporto col territorio di riferimento diminuisce di intensità, perdendo il valore costitutivo che aveva coi primi stiliti. Scompaiono, dopo Simeone il giovane, le grandi folle, vale a dire i grandi, seppure effimeri, soggetti collettivi che animavano il territorio stilitico. La colonna dello stilita è sempre meta di fedeli, ma tutto sembra avvenire alla spicciolata. La lunghissima *vita* di Lazaro (XI sec.), che pure segna un ritorno, come stile e come generosità di dati, alle biografie dei primi stiliti, presenta il proprio eroe non tanto come uno stilita, quanto come il capo di un monastero; la maggior parte dei problemi affrontati da Lazaro, di fatto, non riguarda la vita del territorio di riferimento, ma la vita della comunità monastica cui egli è preposto. Tutto questo, come ho anticipato, vale solo per l'oriente; l'occidente conobbe una sola esperienza stilitica, quella di Wuilflaicus (VI sec.), interrotta energicamente, vedremo fra breve, dalla gerarchia ecclesiastica.

4. Su questi punti cfr. Delehaye, 1923, pp. CXXXIX ss., CLXVIII.
5. Il vangelo previsto per il giorno dell'ascesa sulla colonna (*Luca* 20) affronta problemi di legittimazione e di rispetto delle competenze.

2. La letteratura sullo stilitismo

La letteratura sull'ascetismo non è di solito neutrale verso i valori religiosi: molti studiosi e commentatori sono personalmente impegnati nella loro difesa (a volte, nel loro attacco). È significativo allora che le stesse riserve espresse dalla gerarchia ecclesiastica nei confronti degli stiliti siano presenti anche nei moderni commentatori (pur simpatetici con l'esperienza religiosa), sino a dichiarare con una certa enfasi definitivamente conclusa l'esperienza storica degli stiliti, o a manifestare distacco e ironia nei loro confronti⁶.

Queste riserve non si sono tuttavia tradotte in analisi. Benchè esse derivino, chiaramente, dall'essere lo stilitismo espressione di estrema soggettività, non vi è stato alcun tentativo di analizzare questa soggettività, vale a dire, la base motivazionale di questa pratica, e il vissuto che la accompagna. La spiegazione che oltre quindici secoli fa il vescovo Teodoreto (che aveva visitato il grande Simeone) diede di questa straordinaria esperienza individuale, è apparsa soddisfacente non solo agli agiografi successivi, ma anche agli odierni studiosi. Nelle parole di Teodoreto, riprese innumerevoli volte, lo stilita "aspira infatti a spiccare il volo verso il cielo, e a abbandonare questa terrena dimora"⁷. Con ciò, come si vede, non viene colta la motivazione personale dello stilita, bensì i valori religiosi (relativi all'opposizione terra-cielo) che possono qualificare tale esperienza. In altri termini, l'analisi è rimasta sempre a livello culturale, per di più con riferimento a una sola sfera della cultura, quella religiosa. A ulteriore conferma del livello meramente culturale dell'analisi, non si è mancato di notare come lo stilitismo sia fenomeno solo orientale, con origine e prevalenza siriana: una cultura che è stata spesso segnalata come matrice di espressioni strane, bizzarre e comunque eccessive di mortificazione del corpo⁸.

6. L'intera letteratura sugli stiliti esprime tali riserve: v. per tutti Delehay, 1923, spec.cap.IX. È stato ancora di recente ribadito che lo stilitismo è "ascetismo innaturale...perchè tormenta il corpo e gli infligge dolore gratuito" (Ware, 1995, p. 9).
7. *Theod.* 26.12. Consensi a questa "formula ammirevole" in Festugière, 1959, p. 310 e nota; ecc.
8. Delehay, 1923, p. CLXXXVI; Vööbus, 1960, pp.256-300; Canivet, 1977, pp. 263-65.

L'unico spunto a livello individuale che (sempre nella scia di Teodoreto) si è creduto di scorgere nello stilitismo è stato un bisogno di isolamento spinto all'estremo: lo stilita sarebbe cioè un asceta che, disturbato dalla folla, escogita il soggiorno sulla colonna come difesa da un'eccessiva pressione sociale⁹. La colonna non sarebbe allora che un mezzo di distacco sociale, un espediente trovato lì per lì, abbastanza casualmente, senza collegamento con motivazioni e bisogni profondi dell'asceta. Questa sconcertante spiegazione ignora due fatti importanti, evidenti nelle fonti: primo, la presenza, in ogni esperienza stilitica, di una lunga fase che potremmo chiamare di ricerca e scoperta della colonna; secondo, il profondo attaccamento alla colonna da parte dello stilita. Di fatto, tale spiegazione banalizza lo stilitismo, e impedisce di scorgere la genialità creativa di Simeone, che fa di lui un eroe culturale, un vero e proprio "primo scopritore"¹⁰.

A parte la banalizzazione che ne risulta, vi sono altri motivi per dubitare che il desiderio di isolamento possa essere considerato il "motivo conduttore" dello stilitismo. Basterebbe leggere l'episodio della *vita* del secondo Simeone in cui i suoi monaci stanno per fuggire per timore degli invasori, per constatare che l'asceta ha addirittura paura dell'isolamento¹¹. Il modello con cui lavoro suggerisce tuttavia di esaminare questo punto con maggiore sofisticazione. Che esistano, in questi soggetti, pulsioni all'isolamento, è indubbio: come ogni portatore di doti originarie, anch'essi necessitano di uno spazio socialmente vuoto per poter scoprire e esprimere la propria specializzazione. Ma l'ascesa sulla colonna si pone già alla fine di questa fase preliminare, e in qualche modo la supera: l'ascesa sulla colonna comporta infatti, non una scelta di isolamento, ma *una strutturazione dello spazio sociale capace di assegnare allo stilita una posizione, nel contempo, centrale e marginale*.

Ho mostrato altrove il valore ideale che questa posizione anfibia presenta per molti arcaici specialisti, che da un lato devono essere presenti al proprio pubblico, da cui ricevono un'omologazione della propria specializzazione; dall'altro, non devono imporre tale presenza, ma intervenire solo se "mandati a

9. Si v. Van den Ven, 1962, p. 130* ss., e la letteratura ivi richiamata.
10. "per primo inventò il modo di vivere della colonna", *Theod.Lect.* 1.16, in PG 86, c.172; v.a. *Evagr.* 1.13, in PG 86, cc.2453, 2456.
11. *Sim.j.* 60 ss.; v.a. 65.

chiamare"¹². Nel caso dello stilita, la centralità era assicurata dall'evidenza della colonna, ben visibile anche da lontano; la marginalità, dal fatto che lo stilita si collocava, anche letteralmente, a un altro livello, intervenendo a livello delle cose terrene solo se "mandato a chiamare". La presenza di questa complessa strategia conferma che il soggetto che ascende la colonna ha ormai accantonato il bisogno di un effettivo isolamento: molti atti che sembrano a prima vista espressioni di isolamento, vanno piuttosto letti come 'atti comunicativi', funzionali alla strategia dello specialista nei confronti del proprio pubblico.

Va aggiunto che il soggiorno su di una colonna, essendo ininterrotto, rappresentava il massimo di dipendenza da qualcuno: un effettivo isolamento avrebbe portato rapidamente alla morte. Del resto, per chi avesse voluto veramente isolarsi, l'ambiente naturale, siriano e non, offriva possibilità infinite, assai più efficaci dell'ascesa su di una colonna, posta per di più in luoghi eminenti, spesso vicina a vie di comunicazione¹³. Di fatto, invece di tenere lontane le folle, la colonna le moltiplicava. Anche questa constatazione, tuttavia, anziché revocare in dubbio la presunta motivazione dello stilita all'isolamento, ha spinto gli studiosi a scoprire, dietro l'esperienza stilitica, un altro valore culturale (anch'esso religioso), quello dell'apostolato, - che la colonna indubbiamente favoriva¹⁴.

In conclusione, la letteratura sullo stilitismo non mi sembra abbia finora individuato un livello di analisi del fenomeno, da un lato, capace di superare la generica evocazione di valori religiosi; dall'altro, esente da 'rimproveri' agli stiliti per la loro vistosa mancanza di senso della misura.

A questo atteggiamento degli studiosi fa contrasto la ricchezza eccezionale delle fonti stilitiche. Parallelamente alla presente ricerca, ho cominciato a raccogliere le fonti (edite) su altri gruppi di asceti corporei: gli ipetri, gli *inclusi*, i dendriti, ecc. Per nessuno di questi gruppi, mi sembra, esiste un *corpus* di fonti paragonabile a quello stilitico. Purtroppo, poca di questa ricchezza ha finora avuto la

12. Sul punto rimando a Gilli, 1988 (p. 17) e 1994, *passim* (i tre casi di specialisti insorgenti ivi esaminati mostrano violazioni di questo modello di *spacing*; si veda in particolare l'analisi della "solitudine comunicativa" di Gesù, pp.60-64).

13. Si veda la mappa dei siti degli stiliti siriani in Peña *et al.*, 1975, p.68.

14. V. per tutti Van den Ven, 1962, p. 165*.

possibilità di venire alla luce nella riflessione sullo stilitismo. Il doppio setaccio dei valori religiosi, da un lato, del senso della misura, dall'altro, ha di fatto comportato uno spreco del materiale presente nelle fonti. Innumerevoli episodi, innumerevoli notazioni, innumerevoli scelte lessicali dei biografati, vengono ignorate; numerose fonti non risultano nemmeno consultate. In sostanza, tutto ciò che non rientra nello schema di valori anzidetto (ed è la stragrande maggioranza del materiale) non è mai stato preso in considerazione ai fini dell'analisi. Il presente lavoro rappresenta un'inversione di tendenza. Come il lettore vedrà, proprio la strumentazione qui usata, affatto insolita per temi del genere, ha richiesto un utilizzo sistematico e minuzioso di tutte le fonti.

3. Il problema dello stilitismo

Questa posizione non intende sminuire l'importanza del versante religioso dell'esperienza stilitica. Le connotazioni religiose di tale esperienza sono non solo innegabili, ma profonde: ignorarle significherebbe privarsi di un livello di comprensione del fenomeno. Sono gli stessi Stiliti a qualificare religiosamente la propria esperienza. Ma la soluzione stilitica non esisteva già bell'e pronta nella cultura religiosa (anzi, le riserve e ostilità sopra accennate sono eloquenti in proposito): furono gli stiliti a inventarla, allargando drasticamente, di fatto, il campo della fenomenologia religiosa. In altri termini (come ho già ricordato nella Premessa), non fu la religione a produrre l'esperienza stilitica: essa si limitò a renderla possibile, fornendole alcuni elementi, e soprattutto legittimandola.

Le stesse considerazioni possono ripetersi sul piano più generale della cultura (di cui la cultura religiosa fa parte). Non intendo sostenere che l'analisi a livello culturale sia irrilevante per spiegare lo stilitismo: è la cultura, infatti, che ha dato allo stilitismo la forma ultima che conosciamo, e molti valori e precetti cui gli stiliti si ispirarono, credendo di rispondere a domande e bisogni interni, provenivano in realtà dalla cultura. Anzi, il condizionamento esercitato dalla cultura sullo stilitismo è più ampio di quello illustrato nella letteratura, che si è finora limitata a esplorare valori religiosi, trascurando altri valori. Nel prossimo capitolo ne indicherò alcuni che mi sembra di avere individuato nel complesso delle fonti, valori la cui implementazione da parte degli stiliti potrebbe contribuire a spiegare (accanto, e forse prima, di quella dei valori religiosi) la straordinaria attrazione esercitata sulle folle.

Ma la mia ipotesi di lavoro è che la cultura (religiosa e non) e il sistema sociale abbiano fornito agli stiliti solo gli elementi scenici della rappresentazione (la colonna e il relativo apparato), mentre la spinta creativa a idearla, e l'energia per realizzarla compiutamente, sono da rintracciare a livello di caratteristiche di organismo e di personalità dei soggetti in esame. È nel bilancio psicofisico dello stilita che si trova quest'ultimo, finora inesplorato, livello di risposta.

L'analisi che segue intende dunque delineare lo stilitismo non come movimento religioso storicamente condizionato, ma come una specializzazione originaria. Ciò significa che il complesso di dati corporei e psicologici che porta allo stilitismo non è legato a alcuna cultura specifica. Il fatto che non vi siano state, al di fuori delle aree indicate, altre colonne, e che non ve ne sia attualmente nessuna, non dipende dal fatto che tali pulsioni sono culturalmente condizionate, ma dal fatto che altre culture non permisero tale modalità espressiva, e costrinsero i portatori di pulsioni di questo tipo a trovare modalità di espressione diverse da questa.

* * *

Una prima illustrazione di ciò si trova nell'unica esperienza stilitica nota in occidente, e nella sua conclusione. Il protagonista è Wuilflaicus, un asceta di origine lombarda, salito su di una colonna in Gallia, presso l'odierna Carignan (Ardenne); furono i vescovi a mettere termine energeticamente a tale esperienza. Siamo verso la metà del VI secolo, a nemmeno cent'anni dalla morte del primo stilita; l'intervento della gerarchia ecclesiastica sembra avere tempestivamente soffocato (osserva con apprezzamento il maggiore studioso dello stilitismo) una pianticella che avrebbe potuto proliferare in occidente¹⁵. Vale la pena di soffermarsi brevemente sull'episodio, per mostrare non solo il ruolo (in questo caso, meramente inibitorio) della cultura, ma anche la presenza di pulsioni universali allo stilitismo.

Dapprima i vescovi fecero scendere lo stilita dalla colonna, chiedendogli se si credeva degno, lui *ignobilis*, di emulare il grande Simeone, per di più in condizioni climatiche tanto peggiori. Lo stilita scese a malincuore, non perchè dottrinarmente persuaso, ma perchè "non obbedire ai sacerdoti è considerato un delitto". Allontanatolo con un pretesto, i vescovi fecero distruggere la colonna e disper-

15. Delehay, 1923, p. CXLIII.

derne i pezzi. Il giorno dopo lo stilita tornò alla sua colonna, e di fronte a quella rovina, pianse a dirotto ("*flevi vehementer*"). Il primo impulso fu di ricostruire quanto era stato distrutto, ma rinunciò "per non essere detto contrario ai comandi dei sacerdoti"¹⁶.

Colpiscono, nel comportamento di Wuilflaicus, sia l'elevata affettività, sia l'irrelevanza religiosa. In un asceta aduso a rinunce e auto-mortificazioni di ogni genere, e ben consapevole che l'obbedienza è un valore fondamentale, come spiegare l'obbedienza sforzata, il pianto disperato, e l'impulso a rierigere la colonna? La risposta qui suggerita è di guardare a Wuilflaicus non come a un soggetto religioso, ma come a un arcaico specialista, la cui vocazione appassionata alla colonna si scontra con la normatività societaria e la minaccia di sanzioni. Non vi è alcun tentativo da parte sua di giustificare religiosamente il proprio oscuro attaccamento alla colonna; nessuna consolazione religiosa gli viene dall'obbedienza. È appunto questo nucleo pre- ed extra-religioso il problema dello stilitismo che merita affrontare. Troveremo infatti espressioni consimili di attaccamento affettivo alla colonna in ogni stilita, a meglio comprendere che la disperazione di Wuilflaicus, religiosamente inspiegabile, nascondeva un vissuto di identità negata.

16. Greg. Thur. 8.15-16.

SIGNIFICATI CULTURALI DELLO STILITISMO

1. Emozione visiva

I primi stiliti esercitarono grande fascino sul pubblico della loro epoca. Folle enormi di pellegrini provenienti da Asia, Africa e Europa si raccolsero intorno alle loro colonne; grandi aspettative accompagnarono le loro parole e le loro azioni. I luoghi della stazione stilitica divennero rapidamente veri e propri santuari, il cui fuoco ideale era costituito non da altari o tombe, ma dalla colonna. Il piccolissimo gruppo di discepoli e devoti, stazionante accanto alla colonna per provvedere ai magri bisogni dello stilita, crebbe ogni volta rapidamente, e dovette organizzarsi per fare fronte a questi arrivi in massa, che comportavano anche un breve soggiorno dei pellegrini, e quindi un loro ricovero e ristoro.

Questa capacità di richiamo poteva tradursi, all'occorrenza, in un'energica capacità di mobilitazione popolare. Le *vitae* di Daniele illustrano gli impressionanti movimenti di folla urbana prodotti dallo stilita, nel suo rapido viaggio a Costantinopoli in difesa dell'ortodossia¹. Viene da chiedersi se qualche altro tipo di asceta abbia mai esercitato un richiamo così forte sulla coscienza popolare. È allora importante indagare i valori sociali espressi da questa figura, e il suo significato simbolico. Ovviamente, questi valori e questo significato si manifestarono con particolare nettezza col primo stilita, Simeone. Per gli stiliti successivi, che profittarono del suo avviamento, i simboli e i significati iniziali possono presentare evoluzioni e stemperamenti.

* * *

Nella percezione di ogni stilita da parte dei visitatori esiste un momento iniziale a alto contenuto 'fisico', in cui l'immagine sociale coincide con l'immagine

1. Dan. 73-84.

percepita, e la fruizione dello stilita da parte del suo destinatario ha un contenuto esclusivamente *visivo*. Di fatto, le fonti agiografiche, che pure danno dello stilita una lettura religiosa, serbano traccia dell'elemento di 'spettacolo' che questa esperienza evocava, e della connessa emozione dei contemplanti. Tipico un episodio della *vita* di Lazaro: una vedova in visita alla colonna, "*vedendolo* in quel luogo, solo, è che così all'aperto perseverava sulla colonna, colpita al cuore dal dardo salvifico", vorrebbe abbandonare tutto e stabilirsi lì accanto, assumendo l'abito religioso².

È importante cercare di analizzare queste emozioni visive. Esse sono indubbiamente connesse al perturbamento cognitivo provocato dallo stimolo insolito (lo stilita sulla colonna). La novità cognitiva, tuttavia, non è sufficiente; per di più, essa poteva risultare attenuata dal fatto di sapere già, in anticipo, cosa si sarebbe trovato. La mia ipotesi è che tale emozione vada interpretata come emozione *estetica*: vale a dire, che i contemplanti provassero, come prima reazione alla vista dello stilita sulla colonna, una sensazione di bellezza, che nessun racconto poteva anticipare. (Il termine 'bellezza' poteva avere per ciascuno il significato più diverso, e la relativa emozione poteva produrre le più diverse conseguenze, dal semplice 'piacere' alla conversione).

Analizzando le fonti alla luce di questa ipotesi, acquista significato la frequenza di riferimenti alla 'bellezza' che si incontrano nelle fonti sul primo Simeone. La *vita syriaca* ci informa, fin da subito, che Simeone "aveva un bel viso"; più oltre, che "il suo bel volto", e la dignità dell'aspetto, suscitavano lo stupore dell'abate. Ancora: celebrando le virtù dello stilita, la *vita* sembra ricollegare molte conversioni di visitatori ad un'emozione almeno in parte estetica: "quanti videro la sua bella persona..."; ma ancora più significativa la lezione di un altro manoscritto: "quanti videro la sua bella stazione"³. Con ciò, le fonti ci indirizzano a leggere

2. Laz. 56. Altri due episodi analoghi in Laz. 116 (con protagonista maschile) e 117; v.a. 111. Sugli aspetti 'teatrali' di questa visività ironizza Eustazio: v.p.es. *Eust.* 45.
3. V.rispettivam. VS 2, 13, 13 ms A, 56, 56 ms A. Vista la ricchezza di particolari del ritratto fisico di Simeone (alcuni dei quali negativi), escluderei che l'evocazione della sua bellezza vada letta come ingrediente convenzionale di *fama sanctitatis*. Numerosi riferimenti alla 'bellezza' di Simeone si leggono nell'omelia di Giacomo di Serug dedicata allo stilita, scritta pochi decenni dopo la sua morte, - anche se la 'bellezza' ivi celebrata è ricca di apprezzamenti etico-teologici: cfr. *Jacob* 650 (tre occorrenze), 655 (due), 660 (tre) e 664 (segua la traduzione inglese; per alcuni di tali passi il traduttore tedesco intende tuttavia *herrlich*, *Herrlichkeit*).

questa bellezza come 'grazia', vale a dire, come una particolare qualità, esteticamente apprezzabile, del repertorio motorio e posturale di un soggetto.

Siamo già nel cuore del problema. Tale 'grazia' può infatti considerarsi il risultato di un'eccellenza nella percezione cenestesica, e nella capacità di discriminare fra i relativi stimoli⁴. Questa eccellenza cenestesica, a sua volta, non può prescindere dall'eccellenza di altri apparati, primo fra tutti quello che vedremo particolarmente sollecitato nella pratica stilistica: l'apparato vestibolare. La presenza di deficit vestibolari, infatti, limiterebbe drasticamente il repertorio dei movimenti del corpo e della testa effettuati per mantenere l'equilibrio. Grazia e bellezza si hanno solo con la maggiore ampiezza possibile del repertorio posturale e motorio, che significa, sotto questo aspetto, un funzionamento perfetto del sistema vestibolare⁵. Un'eccellenza su questi punti spiegherebbe la straordinaria intensità con cui Simeone venne guardato dal suo pubblico: "Dio produsse empatia verso di lui negli occhi di tutti gli uomini"⁶. Di fatto, pochi asceti furono più guardati-altri di Simeone, e pochi ne furono così consapevoli.

Approfondendo il contenuto di questa emozione estetica, mi chiedo se essa fosse suscitata dalla sola figura dello stilita, o se non vi contribuissero la colonna, e il luogo in cui essa sorgeva. Quando la colonna di Daniele è appena stata eretta, l'uomo incaricato di attrezzarla, intercettato dai contadini del luogo, così risponde alle loro domande: "Sono venuto qui per una commissione, e vedendo questa colonna mi sono sentito pieno di gioia"⁷. Si tratta, anche qui, di un'emozione visiva: un'emozione condivisibile, visto che l'incaricato di Daniele la racconta, con successo, per difendersi. Tale emozione non è tuttavia prodotta dalla figura dello stilita, che ancora non c'è, ma dalla colonna, o meglio, dalla presenza inaspettata di una colonna in un luogo incongruo (una lontana campagna). È questa *contaminazione improvvisa e radicale di due domini* - quello della solitudine agricola, e

4. Un sostegno *a contrario* a questa lettura può trovarsi nell'interpretazione della 'goffaggine' (*clumsiness*) infantile come esito di un difetto di percezione cenestesica. Sul punto v.p.es. Smyth, 1994; Hoare e Larkin, 1991.
5. Spunti in Nashner *et al.*, 1989.
6. "Mütgefühl", VS 116.
7. "kai idon ton kiona eterphthen" (Dan. 25).

quello, aulico e lontanissimo, della Città e delle sue celebrazioni - a produrre emozione (con qualche analogia, potremmo azzardare, con la poetica post-moderna).

Un'emozione analoga si ritrova in un episodio della *vita* di Alipio (una *vita* straordinariamente sensibile al fascino del paesaggio). Ancora in cerca del modo di esprimere la propria identità, Alipio vede improvvisamente, in un luogo deserto pieno di sepolcri antichissimi, una colonna sormontata dalla statua di un leone, e questa vista gli procura un'intensa emozione, espressa con grande affettività⁸. Sono anche qui presenti, come nell'altro episodio, la subitanità dell'esperienza, il suo carattere esclusivamente visivo, e, soprattutto, la 'contaminazione' di campi lontanissimi: la colonna con il leone che si erge intatta sulle macerie dell'antico sepolcreto. Va ancora aggiunto che a emozioni di questo tipo nessuna fonte stilistica è così sensibile come quelle su Alipio. Esse insistono sul fascino della scena in cui lo stilita e i suoi seguaci cantavano gli inni sacri: mentre la melodia trascorreva sull'antico sepolcreto, rinnovando "il *mythikon* delle sirene", Alipio "era piacevole da vedere, divenuto una sorta di divino confine tra cielo e terra"⁹.

La figura umana sulla colonna si inserisce dunque in questa singolare interazione fra colonna e paesaggio, arricchendola potentemente. Essa conferisce complessità, perchè evoca un altro reame, interamente organico, dell'esperienza; ma integra anche i due elementi (colonna e paesaggio), perchè ciascuno dei due viene, contemporaneamente, creato e subito dalla figura umana. Queste riflessioni non comportano solo un apprezzamento per il 'primo scopritore' della colonna, Simeone, ma lasciano intravedere l'esistenza, fin dalla partenza, di una serie di 'vincoli' estetici al repertorio di posture consentito sulla colonna (lo stilita sapeva di essere guardato da molti). Nel prossimo capitolo, analizzando lungamente la postura dello stilita, sarà importante non dimenticarne i risvolti estetici.

8. La colonna è "dotata di anima...cara...dolce...mite"; il discorso di Alipio alla colonna è "pieno di piacere" (*hedones*; *Aly.* 9). Questa emozione è segnalata in tutte le vitae, anche se alcune la incanalano verso evocazioni scritturali: la pietra rifiutata dai costruttori che diventa pietra angolare. V.a. *Aly.II* 8; *Aly.III* 4 ("qui abiterò io, perchè ho scelto (*beiretisamen*) questa stele"); *Aly.IV* 13. Altri spunti di trasfigurazione lirica del paesaggio in *Aly.* 7; *Aly.II* 6.
9. "*bedyteron ...boran*" (*Aly.II* 20). La rievocazione sirenica è un indicatore di piacere estetico; altra occorrenza in *Sim.j.III* 127.

Possiamo ora tracciare un primo bilancio dei guadagni che i pellegrini traevano dalla visita allo stilita. Erano guadagni spirituali per la loro anima; era soddisfacimento di curiosità per avere anch'essi visto qualcosa di cui tanto si parlava. Ma queste gratificazioni erano, per così dire, elevate di livello da un'iniziale emozione estetica. Le ore e i giorni successivi del soggiorno accanto alla colonna avrebbero mostrato la pazienza dello stilita, l'intensità della sua fede, e così via; l'attimo iniziale ne rivelava la bellezza, ed era questa a fondare le altre virtù. Anche per questo il primo Simeone è un eroe culturale: non solo per avere allargato i confini della pratica religiosa, ma *per avere trasformato il semplice 'lasciarsi guardare' in un beneficio per i guardanti*. Simeone diede infatti vita a una nuova forma d'arte, prestandole per decenni il proprio corpo, la propria 'grazia' e le proprie virtù. Una forma d'arte in cui l'uso 'spastico' della colonna (segno/simbolo civico e aulico *trapiantato Altrove*) sollecita drammaticamente sia il paesaggio sia la figura umana.

2. Valori e simboli religiosi

Questa emozione estetica non sarebbe tuttavia bastata a dare senso all'esperienza stilitica, e tantomeno a proteggere lo stilita da atti ostili. Il riferimento alla sfera religiosa gli assicurò una legittimazione di fondo, con guadagni copiosi su almeno due piani: quello di dare un senso societariamente apprezzabile alla propria pratica, e quello della sicurezza personale. Ciò non significa un'operazione di semplice convenienza: come ho già detto, il significato religioso dell'esperienza stilitica non fu qualcosa di imposto dall'esterno (dalla gerarchia, dai fedeli, dai biografi): furono gli stiliti stessi a richiamarlo energicamente. Qualunque fossero le loro pulsioni profonde alla pratica stilitica (sulle quali torneremo), essi la collocarono, con fervida dedizione, nel quadro dell'esperienza religiosa. Tuttavia, come ho anticipato, non furono solo valori religiosi a dare un senso all'esperienza stilitica; dubito che sia stato il senso religioso di questa esperienza a produrre quel richiamo sul pubblico di cui si è detto.

Poiché la letteratura sugli stiliti si è occupata quasi esclusivamente di valori e simboli di questo tipo, mi permetto di essere breve. I valori religiosi richiamati da questa esperienza sono principalmente quelli della mortificazione del corpo a favore dello spirito, del distacco dai beni del mondo, dell'avvicinamento al cielo e

dell'apostolato¹⁰. Come si vede, sono valori generici, presenti, in diversa misura, nell'esperienza di qualunque asceta. Egualmente generici altri valori accessori (o 'di funzionamento') di questa pratica, come la pazienza, la misericordia, la carità, ecc. Non è certo nell'espressione di questi valori, sia pure implementati ai livelli più alti, che può spiegarsi la forza del richiamo esercitato dagli stiliti.

* * *

Va osservato che la colonna mostra una versatilità straordinaria nell'assecondare, a livello simbolico, questa polifonia di valori religiosi. Essa esprime distacco dal mondo, elevatezza e vicinanza a Dio, ma anche un provvido ampliamento del normale raggio di azione umana; esprime rarefazione del livello materiale dell'esperienza, ma anche stabilità e saldezza.

Oltre a richiamare valori della cultura religiosa, la colonna evocava anche immagini scritturali. Due meritano di essere ricordate¹¹. La prima, richiamata fin da subito (V sec.) dai biografi, vede lo stilita come luce, e la colonna come candeliera. Il riferimento era al notissimo passo evangelico: "Non accendono una fiaccola per metterla sotto il moggio, ma sopra un candelabro, affinché faccia luce a tutti quelli che sono nella casa"¹². È evidente la preoccupazione giustificativa di questa lettura: la colonna evocava il carattere luminoso dell'esperienza stilitica, ma solo per ricordare che era una luce destinata a illuminare altri.

La seconda lettura simbolica (successiva alla prima) vede nella colonna una 'croce'. A più riprese si afferma, nella *vita* del secondo Simeone, che egli è stato, fin da piccolo, "crocefisso sulla colonna". Mi preme osservare che l'equazione croce = colonna non va letta solo in termini di assimilazione dei rispettivi pati-

10. Sul significato religioso dell'esperienza del primo Simeone all'interno di tradizioni spirituali diverse, cfr. Harvey, 1988. Assai utile (ma inspiegabilmente trascurato dai commentatori) lo scritto di Eustazio, ricchissimo repertorio di significati spirituali, allegorici e simbolici, della colonna.
11. Una terza è quella della colonna come crogiolo, su cui v. Harvey, 1988, p.385. Si veda *Jacob* 656, *Aly*. 25, ecc.
12. *Matteo* 5.15, cit. (p.es.) in *Sim.j.* 34. V.a. *Theod.* 26.13; *ps.Rom.* 2; *Aly*.IV 22; ecc. Come noto, l'immagine era già stata applicata a molti altri soggetti: v. Canivet e Leroy-Molinghen in *Theod.*, 1979, II, p.190 n.1.

menti, ma ha un preciso risvolto fisico-posturale, colto assai bene dalle fonti: il piccolo Simeone, nei suoi dialoghi con Gesù bambino, sembra volersi ispirare al modello posturale della crocefissione¹³.

Anche questa lettura, che poneva in risalto l'imitazione di Cristo effettuata dallo stilita (incluso, sullo sfondo, il sacrificarsi per tutti gli uomini), ha, come la precedente, carattere giustificativo. Quanto detto nel cap.1 lascia già in parte capire il perchè di queste preoccupazioni. Tra le innovazioni più vistose introdotte dallo stilitismo nella fenomenologia religiosa, infatti, occupava il primo posto l'inconsueto repertorio fisico-posturale imposto al corpo. Occorreva allora spiegare e giustificare tale innovazione, mondandola dei suoi caratteri di mera soggettività, e armonizzandola con tutto il resto. Il candeliere, la croce, riportano all'immaginario religioso consolidato un'innovazione così strana e radicale come il soggiorno, in stazione eretta e immobile, su di una colonna.

È assai probabile che queste operazioni simboliche non siano nate nella coscienza popolare, ma dalla cerchia di supporto agli stiliti, o da quella parte della Chiesa che li aveva accettati. La competenza dottrinale richiesta per queste operazioni non era alla portata di tutti i fedeli. Anzi, lo status religioso dei visitatori dello stilita era così incerto, da indurre a chiedersi quanti di essi fossero in grado di apprezzarle. La *vita syriaca*, infatti, ricordando le innumerevoli conversioni operate da Simeone, si riferisce non solo a peccatori, ma a "selvaggi", "barbari", "pagani", "Arabi che nemmeno conoscevano il pane" e così via¹⁴. Anche scontando esagerazioni quantitative, e accettando il fatto che 'religioso' significava assai spesso, per i destinatari, 'magico-religioso', è assai dubbio che, con un pubblico del genere, fossero valori e simboli religiosi espressi dallo stilita a mobilitare le folle.

13. V.sopratt. *Sim.j.* 16; altri passi cit. in Van den Ven, 1962, p.20 n.2. Secondo Harvey (1988, p.388), tale lettura emergerebbe solo a metà del VII secolo. Lo spoglio da me effettuato conferma che, nelle fonti sul primo Simeone e Daniele i riferimenti sono deboli (p.es. *Jacob* 653 e *Dan.* 1), oppure intestati a altri asceti (p.es. *Dan.II* 7). L'iconografia potrebbe tuttavia avere preceduto l'elaborazione letteraria: cfr.p.es. Grabar, 1946, II, p.51; Wright, 1970, p.106 n.82.

14. *Sim.s.* VS 54, 56.

3. Valori e simboli di fertilità

Assai meglio di quelli religiosi, altri valori e simboli possono spiegare questa straordinaria capacità. *Lo stilita veniva vissuto come un propiziatore di fertilità: fertilità degli esseri umani, degli animali, dei campi.*

Per una società caratterizzata da tassi di mortalità (soprattutto natimortalità e mortalità infantile) così elevati, l'auto-riproduzione era continuamente minacciata. Di qui l'insistenza sul valore sociale della fertilità. L'insuccesso riproduttivo comportava quindi per il soggetto costi elevati, sia sul piano privato della gestione economico-famigliare, sia su quello della inadempienza di una funzione civica. La paternità/maternità poteva allora venire impetrata dai singoli come grazia divina, eventualmente ricorrendo a una pia intercessione. Questa richiesta di intercedere poteva venire rivolta, in astratto, a religiosi di ogni tipo; in concreto, vuoi per diseguale sensibilità al problema, vuoi per altre ragioni, non tutti i religiosi apparivano alla coscienza comune egualmente idonei a intercedere per tale grazia¹⁵.

Fra le figure ritenute idonee, gli stiliti sembrano occupare un posto eminente. Innumerevoli sono le grazie di fertilità ottenute attraverso la loro intercessione.

Prima di analizzare le fonti letterarie, è doveroso riconoscere che la presenza di temi di fertilità nel culto degli stiliti è stata posta in luce da lavori iconografici, che hanno segnalato come l'iconografia degli stiliti richiami motivi presenti in varie raffigurazioni di culti di fertilità. È stato anche opportunamente ricordato, in questa prospettiva, che intorno alla colonna di Simeone, ormai da oltre un secolo priva del suo occupante, si svolgevano danze e processioni di contadini col loro bestiame, dirette evidentemente a impetrare prosperità¹⁶.

15. Questo punto (e, in genere, quello della specializzazione degli *homines Dei*) meriterebbe forse maggiori approfondimenti. Che l'impetrazione di fertilità non potesse venire presentata da qualsiasi soggetto religioso, è confermato da un esempio famoso (*Theod.* 13.16), che contrappone all'efficacia di Macedonio come impetratore di fertilità, la genericità elusiva e inefficace di molti altri soggetti religiosi.

16. Cfr. Wright, 1968 e 1970. Evagrio presenta come una consuetudine sia tali "danze", sia la pratica dei contadini di entrare liberamente con le proprie bestie nello spazio basilicale che ormai circondava la colonna, e di fare più volte il giro della colonna (*Evagr.* 1.14, in PG 86 c.2461).

L'analisi sistematica delle fonti letterarie sugli stiliti che ho svolto in occasione del presente lavoro conferma la centralità del valore della fertilità nel vissuto dello stilita, sia in quello che il pubblico ne aveva, sia in quello che lo stilita aveva di se stesso. Le fonti sono anzi così esplicite da potersi affermare (il che non è sempre evidente negli studi iconografici anzidetti) che, nei confronti della intercessione di fertilità loro richiesta - che pure aveva un robusto retroterra 'pagano' - l'atteggiamento degli stiliti non fu di semplice tolleranza, ma di convinta adesione.

Va anzitutto ricordato che diversi miracoli degli stiliti sono proprio rivolti a casi di infertilità. Il vescovo Teodoro, che aveva visitato il primo Simeone, ne raccoglie i postulanti in tre gruppi: i paralitici, i malati, e "quelli che pregavano di diventare padri"¹⁷. Vorrei inoltre segnalare che gli stiliti non si fanno solo carico del segmento biologico della riproduzione: diversi fra i casi trattati rivelano, a monte, un difetto di intesa sessuale fra i coniugi.

Questo vissuto dello stilita come propiziatore di fertilità (vissuto egualmente accessibile sui versanti cristiano e pagano) potrebbe contribuire a spiegare il gran numero di pagani fra i pellegrini che si recavano da Simeone. Anche per questo, verrebbe da pensare che tale vissuto avesse poche probabilità di venire prescelto, nel processo di istituzionalizzazione della figura di stilita, per una formalizzazione celebratoria; ci si potrebbe quindi attendere che tale elemento si attenui o scompaia nelle fonti relative ai successori del primo Simeone. È allora significativo che anche per il terzo dei grandi stiliti, Simeone il giovane, venga ricordato il gran numero di donne sterili che gli si rivolsero¹⁸. Troviamo anzi nella sua *vita* un episodio che non ha forse confronti nell'agiografia cristiana, e merita di essere estesamente segnalato: quello delle madri che si presentano piangendo alla colonna del santo perchè non hanno latte per i loro piccoli. Simeone "anzitutto, ordinò alle donne di premersi il seno davanti alla folla, e nessun liquido vi si trovò, e pregando per loro con volto allegro e con riconoscenza verso Dio, afferrò con le sue mani i loro seni, e li strizzava, e con il latte che ne usciva aspergeva gli occhi del popolo presente. E tutti, con una sola voce, piangevano e glorificavano Dio attraverso

17. *Theod.* 26.11; v.a. *Sim.s.VG* 22. Per gli altri stiliti v. *Dan.* 82; *Dan.III* 21; *Sim.j.* 118, 139, 140, 151; *Luc.* 34; *Jo.Eph.* IV, pp.24-5; *Mari* 13. Si v.a. l'informazione cit. in Peña, 1975, p.75 n.163.

18. *Sim.j.* 254.

so il santo Simeone"¹⁹. Lo schema consueto dei miracoli ha qui lasciato il posto a quello di una festa popolare, che si avrebbe difficoltà a definire cristiana. È una festa di cui lo stilita non è un ospite imbarazzato, ma (per così dire) il regista-animatore: con la sua mimica gioiosa, con atti di grande sapienza corporea, egli favorisce un'atmosfera di 'sospensione di norme'. Un altro episodio della stessa *vita* vede la dedica di una statuetta allo stilita da parte di una donna giunta a concepire un figlio dopo vent'anni di vita coniugale, risolvendo problemi non di sterilità, ma di inibizione sessuale²⁰.

Il valore di fertilità riguardava ovviamente anche gli animali utili e i campi. I miracoli di questo genere sono anch'essi così numerosi da chiedersi se lo stilita non possa configurarsi come un vero e proprio 'agente di fertilità'. È significativo che nella *vita graeca* del primo Simeone, avarissima di miracoli, uno risolva la sterilità della regina dei Saraceni, un altro un caso di siccità (uno dei manoscritti ricorda persino il muggito doloroso dei buoi assetati...)²¹.

Finalmente, questa funzione di fertilità appare confermata da un ultimo gruppo di miracoli, che determinano la moltiplicazione (al limite, l'inesauribilità) di un bene precedentemente limitato: semi che danno un raccolto prodigioso; anguilla cucinata che basta per tutti; lenticchie, acqua, cibo da viaggio inesauribili, e così via²². Quei veri e propri 'santi sociali' che furono i primi stiliti (così vicini, per questo aspetto, alla sensibilità del lettore moderno) non potevano non occu-

19. *Sim.j.* 138. Egualmente singolare che il miracolo venga, di fatto, raccontato due volte: "Vennero a lui delle donne con i loro figli, le quali piangevano perchè non avevano latte. Toccati i loro seni, e *cosparse le loro mammelle della sua saliva*, aprì immediatamente, per il potere di Cristo, le fonti del latte, in cospetto di tutti, e diceva ai piccoli: 'Cessi il vostro pianto, e mangiate il cibo che il signore vi ha dato per mezzo mio...' (segue il passo riprodotto nel testo). Evagrio (*Evagr.* 6.23) dà del miracolo una versione più composta: la donna è una sola, e Simeone "posò la propria mano sulla mano destra del marito, e gli ordinò di appoggiarla alle mammelle della moglie...". Eguale attenuazione in *Sim.j.III* 159.

20. *Sim.j.* 118 (v.a. la successiva nota 35).

21. *Sim.s.* VG 21 *ms* X. Per miracoli di questo tipo v.a. *Sim.s.* VS 7, 65, 72, 96, 98, 108, 109; *Sim.j.* 172, 217; *Laz.II* 23, 38.

22. *Sim.s.* VS 9, 12, 27, 49, 53, 61, 66, 69; *Sim.j.* 98, 122, 123; *Laz.II* 39.

parsi di eventi che minacciavano la sussistenza di interi gruppi, e della stessa comunità. Lo studio dell'agiografia tende ad attribuire questa funzione a ogni Santo²³: io credo invece che essa richieda un rapporto col territorio assai intenso e esplicitato (se non ideologizzato). Non è un caso che tali miracoli diminuiscano o scompaiano con gli stiliti successivi, col diminuire del loro radicamento territoriale, vale a dire di quella capacità di organizzare simbolicamente un territorio, così evidente nel primo Simeone e in Daniele²⁴. È all'interno di questo radicamento che l'intestazione del valore di fertilità agli stiliti, operata dalla coscienza comune, li trova fervidamente consenzienti.

* * *

Ciò non significa che essi 'imitassero' o riproducessero culti pagani di fertilità. Uno di tali culti è stato ampiamente ricordato nella letteratura sugli stiliti. Si tratta di un culto praticato a Hierapolis (Menbedj), in cui una volta all'anno un sacerdote saliva su di uno dei giganteschi 'falli' in pietra posti davanti al tempio della *dea Syria*, e si fermava lassù una settimana, impetrando agli dèi la prosperità della regione. Secondo alcuni studiosi, non è implausibile che il primo Simeone (la cui vita si svolse a pochi giorni di cammino da Hierapolis) sia stato influenzato, consciamente o meno, da questo culto, e abbia voluto riproporlo in forma cristianamente emendata; altri studiosi, invece, difendono vivacemente l'originalità del campione cristiano²⁵.

Se lo stilitismo si caratterizza (come nel presente lavoro) non tanto per la presenza di una colonna, quanto per le pratiche posturali e motorie del suo occupan-

23. Per l'affermazione che ogni Santo è un propiziatore di fertilità, v. Vauchez, 1981, p. 541 ss.

24. Il radicamento diminuisce, come ho detto, con gli stiliti successivi. Per quanto riguarda Alipio, l'assenza di radicamento si associa alla trasfigurazione lirica del paesaggio da lui compiuta. In Luca il riferimento territoriale è minimo. Lazaro, infine, è solo più un capo di monastero: i suoi miracoli di moltiplicazione di pane, vino, ecc. (*Laz.* 209-210, 212-214; *Laz. II* 23, 39) riguardano l'economia del monastero, non del territorio, a carico del quale è anzi possibile segnalare alcuni arcigni conflitti di 'bene limitato' (*Laz.* 13, 23).

25. Unica fonte lo pseudo Luciano, *De dea Syria*, 28-29. Per la bibliografia rimando a Wright, 1970, p.104 n.40 ss.; Van den Ven, 1962, p.132* n.2.

te (e quindi per la specificità della mappa corporea soggiacente), non sembra esservi alcuna continuità fra le due esperienze: nel culto di Hierapolis, infatti, non vi è traccia di pratiche corporee sistematiche da parte del soggetto. Sul piano dei valori culturali, occorre invece riconoscere che sia lo stilitismo sia il culto di Hierapolis evocano valori di fertilità. Ciò non significa tuttavia conferire primati di originalità, e affermare che un culto nasce dall'altro: entrambi nascono da qualcosa a monte. La fertilità è un valore societario, e la cultura societaria, per affermarlo, si serve di molti mezzi, ivi comprese le diverse religioni, e i loro esponenti. Ciascuna ha le proprie modalità, e la propria sincera pretesa di originalità, ma tutte, *per avere senso socialmente*, devono rispondere a un imperativo culturale generale, che le impegna a tutelare il valore di fertilità. Il pubblico di Simeone sarebbe stato probabilmente diverso, e più ristretto, se egli non si fosse fatto carico dell'affermazione di questo valore.

A questa associazione fra stilita e fertilità non era evidentemente estranea la forma stessa della colonna, con o senza la propaggine dello stilita. Che la colonna valesse da simbolo fallico per molti (se non tutti) i visitatori, appare probabile. Il vissuto dello stilita in termini di fertilità avrebbe dunque avuto questo potente fondamento simbolico. Io credo tuttavia che, in tale vissuto, la sequenza simbolica *colonna > fallo > vissuto di fertilità* non fosse così lineare; cercherò di mostrare che altre preoccupazioni sociali e altri valori, egualmente essenziali, erano presenti.

4. Valori e simboli di vigilanza e custodia

Gli altri valori, anch'essi interamente 'civili', che la figura dello stilita eretto sulla colonna può evocare, sono valori di vigilanza / custodia / difesa. La mia ipotesi è che la figura dello stilita richiami figure lontanissime, iscritte nella memoria collettiva delle prime comunità umane: *figure di guardiani vigilanti contro minacce provenienti dall'ambiente esterno, mentre il resto della comunità è impegnato in altre attività*: ricerca del cibo (raccolta di vegetali, caccia a piccoli animali), preparazione del cibo, e altre attività strumentali, compresa la cura dei bambini. Basterà ricordare, per cogliere il peso possibile di memorie così risalenti, che la vita in comunità di questo tipo è durata per circa il 99 % dell'esperienza sociale dell'uomo.

Del peso di queste figure nell'inconscio collettivo potrebbero essere testimonianza, io credo, molte delle innumerevoli stele di pietra diffuse nelle diverse cul-

ture. È appena il caso di ricordare, tra di esse, le erme, stele di pietra con in cima una testa barbata, che venivano poste in luoghi significativi del territorio. Le ipotesi su origini e significato di tali stele sono diverse²⁶; non sembra azzardato aggiungere questa, che ciascuna evochi una custodia del tipo sopra richiamato. (Tale evocazione non sarebbe incompatibile con l'acquisizione di significati nuovi: per esempio, nel caso delle erme, a seguito della loro urbanizzazione.)

Non intendo comunque discutere il tema sconfinato delle stele in pietra, ma suggerire un possibile significato della colonna dello stilita. Articolando la mia ipotesi, ritengo che la straordinaria attrazione esercitata, sull'immaginazione popolare, dalla figura dello stilita sulla colonna, sia spiegabile attraverso il suo collegamento con un nodo lontanissimo dell'inconscio collettivo. Lo stilita ha simbozzato una risposta a bisogni più o meno latenti, *mai comunque completamente appagati*, di sicurezza e di protezione. Infatti, pur senza confronti con le arcaiche comunità-di-raccolta, nemmeno le comunità agricolo-pastorali dell'epoca erano al riparo da minacce esterne (incursioni di predoni, di bestie feroci, ecc.): una figura maschile posta su di un punto di osservazione elevato recuperava la risposta arcaica a un problema ancora attuale, è la rendeva cara e plausibile, a livello di vissuto individuale e collettivo, attraverso l'apporto di elementi magico-religiosi²⁷.

In questa connessione, la voce popolare secondo cui lo stilita non dormiva mai, potrebbe essere letta non solo come ingenua amplificazione del meraviglioso-

26. Per le erme, cfr. Goldman, 1942; Devambe, 1968; Frontisi-Ducroux, 1986, e la letteratura ivi richiamata.
27. Nonostante questa ipotesi sia da verificarsi altrimenti, essa non manca di preziosi riscontri nelle fonti. Per es., la folla di Costantinopoli grida a Daniele: "colui che si tiene eretto per il Cristo custodirà (*diaphylaxei*) la Chiesa sua sposa" (*Dan.* 71). Ma vorrei soprattutto segnalare, tra le letture simbolico-allegoriche dello stilita e della colonna proposte da Eustazio, la seguente: "È una 'vedetta' (*skopeyterion*) colui che così sale, elevato per il bene, e salvatore per coloro che sono insidiati dai nemici: per loro, incapaci di guardarsi alle spalle (*hois anepistripbos echousin*) lampeggia la spada spirituale..." (*Eust.* 17; v.a. 40 e 68). Singolare anche l'associazione di idee (*mneme*) fra la colonna e gli *hermaioi lophoi*, in *Eust.* 17. Si veda ancora *ps.Rom.* 19: "erigono una colonna a guisa di stele". Non va dimenticato, finalmente, che la vigilanza avviene in posizione eretta, la quale costituisce un elemento fondamentale della contrapposizione culturale uomo-animale (mi limito qui a richiamare Belmont, 1973, p.86 ss.).

so, ma anche come espressione del bisogno inconscio di assicurarsi che la vigilanza era ininterrotta. In questo senso le fonti affermano che Simeone "non concesse alcun sonno ai suoi occhi"²⁸. (Ricordo che la cultura antica guarda al sonno non come a una funzione integrativa globale, ma come a *una pratica relativa agli occhi*, e che gli occhi hanno un ruolo primario nella funzione di vigilanza²⁹). Naturalmente, la veglia è comune a quasi tutte le esperienze ascetiche, ma è raro trovare, come nell'esperienza di Simeone, una relazione così stretta fra veglia e auto-presentazione posturale. È anche significativo che, quando Simeone viene colpito da cecità per tutta una quaresima, egli mantenga tuttavia gli occhi aperti, cosicché "nessuno lo notò all'infuori dei suoi discepoli"³⁰: la vigilanza, di fatto interrotta, pareva pur sempre assicurata.

Un altro elemento a favore dell'ipotesi sopra suggerita mi pare il fatto che a Roma, negli ingressi di tutti i laboratori artigiani, sarebbero state elevate piccole statue del primo Simeone su di una colonna, per assicurare "una qualche guardia e sicurezza"³¹. Immagini apotropiche di questo tipo erano comuni nelle botteghe artigiane; Ermete è la divinità più frequentemente effigiata. Io credo che tali immagini operino, nel vissuto di chi le erige, *perchè richiamano un'arcaica protezione*

28. *Sim.s.* VS 116.

29. La funzione visiva è naturalmente rilevante anche per specialisti di altro tipo: penso al nocchiero Palinuro, e all'importanza che hanno gli occhi per la sua prestazione (v. Gilli, 1994, pp. 108-11). Sul guardare "salvifico" è ancora importante Mayer, 1938. Anche la tematica degli "occhi apotropici" potrebbe avere attinenza con l'ipotesi qui suggerita; ricordo p.es. le maschere di Dioniso, che venivano appese ad alberi o altri sostegni, e il loro "*bannender Blick*" (Schefold). Ricordo inoltre l'evidenza assegnata agli occhi in raffigurazioni locali dello stilita, come i bassorilievi di Qasr Abu-Samra e di Hama. Il riferimento etologico potrebbe qui essere il modello "*wide eyes*", i cui caratteri essenziali sono, oltre alla tensione della muscolatura oculare (non rilevabile in raffigurazioni come queste), 'sopracciglia innalzate' e 'apertura dell'occhio' (mi riferisco alla descrizione standard del modello proposta da Blurton Jones, 1972; v.a. Ekman, 1979, spec.p.194 ss.). Già Darwin (1872) vedeva in tale modello la risposta alla necessità di allargare rapidamente il campo visivo per ispezionare l'ambiente circostante in momenti di temuto pericolo.

30. *Sim.s.* VS 84.

31. *Theod.* 26.11. Anche per il secondo Simeone viene ricordata la posa di una statuetta sulla porta di una bottega artigiana: *Sim.j.* 158.

assicurata a chi, nella divisione del lavoro sociale, era impegnato in attività di sussistenza al servizio della comunità, e non poteva o non sapeva nè vigilare nè fare guerra. La presenza di tali statuette in botteghe artigiane lo conferma: infatti gli artigiani, secondo un vero e proprio *topos* culturale, erano 'incapaci di fare guerra'³². Quanto alla scelta dello stilita per questo tipo di raffigurazioni, il fatto che, nell'ancora giovane immaginario cristiano, tra le figure idonee a rivestire tale ruolo in una bottega artigiana siano stati spontaneamente scelti gli stiliti, parrebbe confermare il collegamento che ho sopra ipotizzato³³.

* * *

Ho già accennato che questo valore di vigilanza/difesa era intestato a figure *maschili*. Nelle raffigurazioni attraverso stele, tale maschilità poteva venire testimoniata in vari modi: così, le erme erano dotate di un 'fallo' in posizione eretta. Anche questo attributo andrebbe quindi letto in modo congruo con la funzione di vigilanza anzidetta: non come simbolo di fecondità, come elemento beneaugurante, ecc. (queste le letture correnti), ma *come l'indicatore più evidente del fatto che colui che monta la guardia e custodisce la comunità è un uomo*, un esponente di quel genere che è in grado di svolgere efficacemente, accanto a funzioni di vigilanza, funzioni di dissuasione³⁴.

Nel caso degli stiliti, non erano solo le barbe enormi, o l'abbigliamento, a suggerire la maschilità, con le implicazioni anzidette. Ancora una volta, questa rievocazione di valori, immagini e simboli arcaici si avvantaggiava della forma stessa

32. Per la ricostruzione di questo *topos*, e del suo significato antropologico, rimando a Gilli, 1988, pp. 344-55.
33. Mi sembra questa una delle possibili risposte alla domanda (Holl, 1907) del perchè vi siano proprio raffigurazioni stilitiche alle origini del culto delle immagini.
34. Nell'iconografia dello stilita, in molti casi il fusto della colonna presenta una sorta di 'finestrina', che è stata interpretata come orifizio per lo scolo delle acque nere, o come deposito di lampade o reliquie (Peña *et al.*, 1975, p.211). La sua posizione è comunque quella che nelle erme sarebbe occupata dal 'fallo': si vedano soprattutto i bassorilievi di Dahes, Qasr Abu-Samra, del Louvre, della chiesa di Qalb Lozé (torre nord), la stele di Djibrin, la figura centrale del reliquiario della chiesa est di Behio, e così via.

della colonna. È questa forma a consentire la compresenza e la fusione dei valori che ho fin qui analizzato. La colonna realizzava un agevole cortocircuito simbolico: *una figura di vigilanza e difesa, da cui ci si attendevano prestazioni 'virili', poteva venire globalmente assimilata a quella virilità che costituiva il prerequisito di una buona vigilanza*. La sequenza colonna > fallo > vissuto di fertilità segnalata al paragrafo precedente va dunque intesa in modo più complesso: lo stilita sulla colonna poteva diventare simbolo attivo di fecondità anche in quanto simbolo di vigilanza e protezione³⁵.

* * *

Come si vede, il controllo della cultura sullo stilitismo non riguardò solo la sfera religiosa, ma, da un lato, l'allargamento del repertorio emozionale, dall'altro, la risposta a fondamentali bisogni comunitari. Sono la 'bellezza' dello stilita sulla colonna, la sua capacità di infondere sicurezza, i doni di fertilità che egli lascia intravedere, a spiegare buona parte dell'attrazione esercitata sulle folle da questa figura. Le implicazioni magico-religiose rafforzano potentemente tale complesso.

35. A questo cortocircuito simbolico partecipano attivamente, assai più di qualunque altra modalità iconografica, anche le statuette dei due Simeoni, riproducenti una figura umana eretta. (Un esempio moderno di associazione statuetta = fallo si legge in Jung, 1925, p. 156).

LO STILITISMO COME SPECIALIZZAZIONE CORPOREA

1. I due momenti della continenza e la ricostruzione di una mappa corporea

Le mappe corporee degli stiliti, degli altri asceti, e dei soggetti con handicap qui considerati sono, come vedremo, assai diverse fra loro. Prima di affrontare tale diversità, consideriamo gli aspetti comuni, riconducendo momentaneamente queste specializzazioni a una categoria unica. Potremmo chiamare tale categoria col nome tradizionale di 'Continenza'.

Come noto, la continenza è un valore della sfera etica (sia laica sia religiosa), e ha il compito di richiamare alla moderazione nello svolgimento delle funzioni corporee. Come tutti i valori, anche questo è elaborato all'esterno del soggetto; l'adesione a tale valore è una "virtù", e può andare dalla semplice moderazione alla completa rinuncia a condizioni 'naturali' di libertà, spontaneità, aderenza ai precetti fisiologici del corpo, ecc.

Proprio l'esistenza di questi casi estremi induce a sospettare che la continenza non sia soltanto un valore elaborato all'esterno del soggetto. Più precisamente, la continenza è un valore esterno solo per chi (per così dire) non ha continenza dentro di sé; di fatto, tuttavia, sono sempre esistiti soggetti che praticano la continenza in modo spontaneo, senza bisogno di esservi esortati: la praticano, non come una virtù da possedere accanto alle altre, ma come una esperienza totale, che subordina a sé le altre sfere di vita, e proprio in questa totalizzazione mostra di costituire la risposta a pulsioni profonde. La storia delle religioni conosce innumerevoli specialisti di questo tipo, di cui è stata spesso segnalata, persino da soggetti religiosi, la smisuratezza nel praticare la continenza.

È questa la Continenza cui riportiamo i soggetti qui considerati: una condizione originaria, vale a dire, scoperta dentro di sé e elaborata autonomamente dal soggetto stesso, che la pratica perché essenziale alla propria identità. In altri termini, la Continenza non è che una di quelle innumerevoli spe-

cializzazioni originarie, precedenti quindi la società, cui ho accennato nella Premessa. Si tratta di una specializzazione che la società ha ritenuto utile in qualche modo recepire (assegnandola alla sfera dei valori etici), ma dopo radicali interventi, e soprattutto privandola della smoderatezza originaria. Diventata valore societario, la continenza svolge funzioni opposte fra loro: richiamo alla moderazione del corpo, per i non-continenti; richiamo alla moderazione nell'esercizio della continenza, per i portatori di Continenza nella sua smisurata forma originaria.

* * *

Ho già segnalato la genericità con cui la letteratura sull'ascetismo (sia confessionale sia laica) tratta queste "mortificazioni del corpo"; per contro, la ricostruzione di alcune di queste mappe corporee mostrerà l'infinita diversità funzionale di queste pratiche. Mi limito ora a accennare brevemente a alcuni concetti tradizionalmente impiegati in questo campo (come masochismo, anedonia e repressione), per mostrarne l'inadeguatezza nei confronti di questo oggetto.

'Masochismo' è uno dei termini clinico-diagnostici più controversi. Di fatto, vengono sussunti sotto questa etichetta fenomeni clinici diversi, diversamente attestati, senza alcuna relazione obbligata con l'eccitazione sessuale. La genericità di questa categoria è accresciuta dal suo uso aggettivale di singoli segmenti dell'esperienza (es.: comportamento masochistico), senza alcun impegno, da parte di chi usa il termine, di ricondurlo a una vera e propria sindrome¹.

Al modesto status epistemologico di questa nozione non è estraneo il suo condizionamento socio-culturale. Di fatto, appare difficile precisare in modo oggettivo quali conseguenze siano effettivamente negative per il soggetto, e quali siano solo apparentemente tali². Tale nozione recepisce infatti, come criterio di valutazione, le indicazioni normative della cultura di riferimento su ciò che è positivo-funzionale all'individuo, e ciò che è invece negativo-disfunzionale. 'Masochismo' sembra quindi designare dei soggetti che si muovono al di fuori del (eventual-

1. Sul punto v.p.es. Bonime, 1995; Glickauf-Hughes e Wells, 1991; Grossman, 1986; Fuller e Blashfield, 1989; Maleson, 1984.
2. V. Brown e Cunningham, 1981.

mente, contro il) paradigma dei costi/guadagni sensoriali codificato nella propria cultura di riferimento³.

Ai fini della presente analisi, tuttavia, la critica maggiore alla nozione di masochismo è quella di genericità. Tale nozione appare infatti esclusivamente interessata a definire un meccanismo valutativo astratto, non a analizzarne i contenuti. Essa è infatti indifferente alle parti del corpo coinvolte in tale processo, e al come/quando di tale coinvolgimento. La nozione di masochismo soffre, da questo punto di vista, di un eccesso di astrazione; una maggiore attenzione rivolta ai contenuti potrebbe perfino offuscare la pretesa unitarietà del meccanismo.

La lettura delle fonti conferma, per tutti gli specialisti corporei qui esaminati, l'inadeguatezza della categoria 'masochismo'. Certo, la loro esperienza è densa di dolori, ma, nello stilitismo, il dolore non viene mai fatto segno a un'organizzazione psichica apposita, e tantomeno diventa un 'oggetto interno'. Più in generale, è necessario non confondere il caso di chi si propone come scopo la sofferenza (ammesso, come si è detto, che ciò sia determinabile), e quello di chi accetta la sofferenza al servizio strumentale di ideali dell'ego.

Nel caso degli stiliti, la ricostruzione delle loro mappe mostrerà anzitutto che essi non si procurarono sofferenze alla rinfusa: le prove cui si sottoposero non furono egualmente distribuite su tutte le parti del corpo, tutti gli apparati, ecc., ma solo su alcuni. Questa selezione tra le parti non è casuale, ma risponde a una particolare logica del corpo, e del suo vissuto, che cercherò di ricostruire. Per esempio, anche gli stiliti, come la quasi totalità degli asceti, limitano fortemente l'assunzione di cibo, ma questo comportamento, a parte i suoi benefici generici sul piano fisico e psicologico⁴, è per lo stilita un vero e proprio pre-requisito di esercizio della propria specializzazione: minore il peso corporeo, meno penosa la stazione eretta. Anche la riduzione del sonno è funzionale al mantenimento di quella tensione fisica e nervosa che costituisce un valore per lo stilita, e che è, fra l'al-

3. Testimoniano questo disagio epistemologico proposte come quella di riformulare i contenuti del masochismo cultura per cultura, visto che esisterebbe, in ogni cultura, un masochismo 'normale', vale a dire, adattivo rispetto ad essa (Nakakuki, 1994); oppure quella che configura il masochismo, su base etologica, come l'esito di una vera e propria *Anlage* biologica (Asch, 1985).
4. Sul punto v. Bushell, 1995, e la letteratura ivi richiamata.

tro, necessaria alla postura. Similmente, l'esposizione senza ripari ai rigori invernali e al sole estivo non è un'auto-punizione arbitraria, ma, oltre a contribuire al mantenimento della tensione anzidetta, asseconda alcuni elementi di inorganicità presenti (come mostrerò) nel vissuto corporeo dello stilita⁵. Naturalmente, vi sono occasionali auto-mortificazioni generiche, ma esse, o sono dettate dalla cultura religiosa, o fanno parte, per ciascun soggetto, del processo di scoperta della propria specializzazione, e vengono per lo più abbandonate⁶.

In conclusione, lo stilita evita qualunque sofferenza gratuita, vale a dire, non essenziale all'affermazione della propria identità profonda. Quando, nel recinto del primo Simeone, il diavolo fa imputridire l'acqua e se ne sprigiona fetore, lo stilita rifiuta questa particolare mortificazione del corpo che specialisti di altro tipo avrebbero invece accettato/cercato (per esempio, il suo contemporaneo Sabino, che si nutriva solo di farina intrisa d'acqua, e che "aveva l'abitudine di mescolare in questo modo tutta la razione di un mese, così che essa imputridisse e mandasse un forte cattivo odore"⁷). Simeone, viceversa, ostruisce la fonte con pietre e terra, per liberarsi dal puzzo⁸. Non è questo l'unico esempio, nelle fonti, di una certa ricercatezza olfattiva degli stiliti, tanto più rimarchevole in quanto essi stessi sprigionavano fetore, vuoi per la totale rinuncia a lavacri, vuoi per frequenti piaghe⁹. Questa 'normalità' degli stiliti quanto all'olfatto potrebbe essere legata a ciò, che i c.d. sensi chimici (gusto e odorato) hanno poca o nessuna rilevanza per lo schema corporeo e per le sensazioni legate alla postura, di cui mostrerò l'importanza per lo stilita.

5. Spiegazioni funzionali di questo tipo sono presenti nelle fonti stesse: v.p.es. *Dan.* 62; *Sim.j.* 17 (limitazioni di cibo); *Sim.j.* 38 (limitazioni di sonno); *Dan.* 54; *Sim.j.* 77 (rigori climatici).
6. Così l'auto-imposizione di un giogo da parte del primo Simeone (*VS* 15b), subito abbandonata perchè, io credo, incongrua rispetto alla sua ricerca posturale. Ancora: era probabilmente suggerito dalla cultura il collare in ferro che i monaci mostrarono come reliquia a Evagrio, insieme col capo dello Stilita (*Evagr.* 1.13, in *PG* 86 c.2457).
7. *Theod.* 3.21.
8. *Sim.s.* *VS* 45.
9. Solo dopo la morte il corpo di Simeone perde "il solito fetore" (*Sim.s.* *VG* 28; v.a. *VS* 125); l'acqua miracolosa che lo salva è "limpida, fresca e gradevole" (*VS* 45). Per il giovane Simeone (figlio di un profumiere) v. *Sim.j.* 27.140, 37, 77, 153, ecc.; *Sim.j.* III 5, 37; *Mari* 27.

Osservazioni analoghe possono farsi per la nozione di anedonia, intesa come ridotta capacità di provare piacere¹⁰. A differenza di 'masochismo', che coglie (quantomeno nell'accezione originaria) un meccanismo globale, 'anedonia' è piuttosto un semplice indicatore, solitamente associato alla depressione¹¹. Le scale di anedonia propongono al soggetto una serie di piaceri standard, affatto 'normali': ci si deve allora chiedere quanto queste scale siano valide, vale a dire, quanto misurino l'anedonia, e quanto misurino invece il conformismo nei gusti e nelle preferenze. Un basso punteggio su queste scale segnalerebbe infatti non solo (non tanto) elevate capacità edoniche, ma soprattutto un elevato conformismo socioculturale. Infatti, come la nozione di sofferenza, anche la nozione di piacere (su cui il concetto di anedonia è costruito) è culturalmente condizionata.

La nozione richiama poi le stesse critiche di genericità già rivolte a 'masochismo'. Essa non si cura di tracciare una mappa concreta di disponibilità edoniche, diversa da un soggetto all'altro, ma si accontenta di ottenere un punteggio globale, comunque raggiunto, su cui confrontare i diversi soggetti, senza alcuna attenzione alla diversità degli apparati, delle funzioni corporee e delle opzioni posturali coinvolte.

* * *

La nozione tradizionalmente più usata in questo contesto è quella di repressione. Come noto, accanto all'uso freudiano del termine, ne esiste uno generico, che tende a configurare la repressione non come la fase di un processo, ma come una modalità globale che connota l'intero funzionamento della personalità, improntando non solo la sfera affettiva, ma anche quella cognitiva, che assumerebbe un carattere difensivo¹².

10. Clark e Fawcett, 1987. L'anedonia è solo passiva, mentre il masochismo presenta aspetti attivi: oltre al piacere e all'eccitazione sessuale, anche possibili sviluppi narcisistici (v.p.es. Cooper, 1989; Glickauf-Hughes, 1997). Per quanto riguarda le scale di anedonia, di cui si parla subito dopo, tengo presenti quella di Chapman *et al.*, 1976, e quella (per bambini) di Kazdin, 1989.
11. Schrader, 1997; Beck e Koenig, 1996; Loas *et al.*, 1996. Viceversa, esiste un'associazione inversa con la mania: Fawcett *et al.*, 1983.
12. Esempio tipico la contrapposizione fra *repressors* e *sensitizers*, consentita dalla scala di Bell e Byrne (1978). Sulla nozione 'classica' di repressione v. Maze e Henry, 1996.

La lettura tradizionale dell'asceti come esperienza patologica di repressione è stata di recente affiancata da una lettura più positiva, incline a scorgere aspetti adattivi e creativi anche in questa esperienza; in questa prospettiva, il bilancio dell'asceta non conoscerebbe solo voci passive¹³. Tuttavia, anche i commentatori più simpatetici, interrogandosi su eventuali guadagni, li rintracciano a un livello complessivo dell'esperienza ascetica, come conseguenza finale, e sopraggiunta, del fatto di praticare la continenza. In questa prospettiva, insomma, *l'ascetismo appare come una modalità di gratificazione differita*: una modalità capace di offrire all'asceta grandi guadagni, e persino dei "piaceri" (piaceri spirituali, beninteso), ma solo al termine dell'asceti, dopo che sia stato vinto il corpo¹⁴.

Se la lettura dell'ascetismo in termini negativi mi sembra insostenibile, anche quella in termini di gratificazione differita (a parte i rischi di proiezioni ideologiche o confessionali) mi sembra insufficiente. L'approccio qui seguito è di ricercare *la gratificazione immediata perseguita nell'ascetismo*, ricostruendo per ogni asceta il bilancio psicofisico ricavabile non dall'intera traiettoria ascetica, ma dalle pratiche stesse di continenza *nel momento in cui si svolgono*. In questa prospettiva l'asceta apparirà non come qualcuno che subordina il presente a un futuro più o meno indefinito, ma come un fruitore del presente, attimo per attimo; non una figura passiva, dedita all'astensione, ma una figura fortemente attiva, *un ricercatore nel campo delle sensazioni*: campo che la cultura ha in parte ridefinito, in parte rimosso dall'esperienza comune, in parte lasciato inesplorato.

13. V.p.es., oltre alle nn.14 e 17, Fallon e Horwath, 1993, e la letteratura ivi richiamata.
14. Ecco un elenco di 'piaceri' di questo tipo: "padronanza di sè, presenza di Dio, il piacere di servire Dio, il piacere di anticipare l'unione con Dio, o il piacere al pentirsi di un peccatore" (Milhaven, 1995, p.376). Oppure: "gli scopi immediati dell'ascetismo comprendono, ancora una volta, comprensione di sè, superamento di abitudini e dipendenze (*addictions*), raccolta e messa a fuoco di energia, capacità di cambiare il nostro condizionamento culturale, e intensificazione o espansione della coscienza" (Miles, 1981, p.162). Sull'ascetismo come gratificazione differita v.ancora Miles: "le pratiche ascetiche sono metodi, non sono scopi. Questa è una qualificazione importante non solo per l'ascetismo storico, ma anche per un 'nuovo ascetismo'" (1981, p.161). Ancora: "l'ascetismo è uno scambio interno: un addestramento rigoroso scambia godimento a breve termine con guadagni a lungo termine" (Derrett, 1995, p.88). Come ha notato Vaage, la gratificazione differita diventa spesso un elemento della definizione di ascetismo (1995, pp. 250-51).

È proprio all'interno di questo campo che le acquisizioni ascetiche appaiono innumerevoli. Anzitutto, all'interno delle sensazioni note l'asceta sposta la soglia di sensibilità, facendo apparire che la determinazione di tale soglia è spesso opera della cultura, non della 'natura'. Ma soprattutto l'asceta appare un ricercatore di sensazioni nuove, che non hanno cioè ricevuto alcuna omologazione da parte della cultura, e non sono quindi entrate nel repertorio delle sensazioni note-a-tutti. Gli asceti hanno scoperto che, aldilà dei cinque sensi tradizionali (la rinuncia ai quali viene celebrata dai loro agiografi), esiste un senso, e un gruppo di sensazioni, dietro ogni apparato, diverso secondo le caratteristiche di ciascun soggetto. Dalla sollecitazione di tale apparato, fatta di uso e di astensione, essi hanno ricavato un 'piacere'.

Queste riflessioni confermano quanto sia improprio utilizzare, in analisi di questo tipo, concetti come rimozione, repressione, e simili. In molti casi, infatti, *la messa a tacere di alcuni sensi operata dal soggetto non è altro che la preparazione di uno sfondo su cui meglio risalta l' a solo della modalità sensoriale oggetto di specializzazione*. In altri termini, è possibile che espansioni sensoriali inusitate possano avere luogo più facilmente nel silenzio di altri sensi e di altri apparati. È forse superfluo aggiungere che il fenomeno non va confuso con quello della vicarietà e della compensazione di un deficit sensoriale: infatti, la compensazione assicura al soggetto dei sostituti funzionali, restando immutato il quadro degli obiettivi e delle prestazioni astrattamente attese; viceversa, il silenzio sensoriale auto-imposto modifica radicalmente tale quadro¹⁵.

Viene così rovesciata la prospettiva tradizionale di privazione sensoriale, compresa la sua versione più recente, che continua a vedere l'asceta come un campione del rifiuto di gratificazioni immediate. Anzi, i casi di sconfitta nell'ascetismo, i "falsi asceti", e così via (così frequenti nella letteratura agiografica), potrebbero essere non già soggetti insufficienti quanto a capacità di rinuncia, ma *soggetti incapaci di configurare la pratica ascetica come fonte di piacere*. Per tali soggetti, io credo, la continenza non è una specializzazione originaria, ma una virtù appresa; essi sono quindi interamente affidati alla prospettiva della gratificazione differita. Citerò qui il caso di Gabriele, stilita palestinese del XII secolo: dopo tre anni sul-

15. Sulla compensazione v.p.es. Backman e Dixon, 1982; Curthoys e Halmagyi, 1995; Volgyi *et al.*, 1993; Brandt *et al.*, 1997; v.a. la n.56.

la colonna, una serie drammatica di allucinazioni lo porta a gravi peccati (adorazione del diavolo, lussuria, tentato omicidio). La dinamica delle allucinazioni mostra, di fatto, che Gabriele (sbrigativamente definito "impazzito" dai commentatori) era salito sulla colonna non per amore della "colonna", ma nella prospettiva di future remunerazioni. La sua resa al diavolo avviene dopo che questi gli promette un'anticipazione di questa gratificazione: tre grandi carismi "in cambio di questi tre brutti grossi anni"¹⁶. Gabriele non è che un esempio di una lunga serie di soggetti per i quali la pratica della continenza fu un mezzo per futuri guadagni, e non un modo per esprimere la propria identità profonda, ricavandone un guadagno momento per momento.

* * *

Vi sono infine altre ragioni per rifiutare l'uso di 'repressione' nell'analisi della Continenza (intesa come specializzazione originaria). La repressione porta a ignorare il conflitto interno, a favore di meccanismi di difesa: essa ha dunque un carattere difensivo, incompatibile con *l'acuta attenzione al conflitto che caratterizza asceti e mistici*. Mentre la repressione ricaccia il represso a livello di inconscio/subconscio, la Continenza attua, nei confronti di ciò che viene contenuto, una sorta di *evocazione continua*, non semplicemente per designarlo, ma per affermarlo, e in qualche modo fruirlo. La Continenza, persino nel momento in cui 'contiene', dà a ciò che viene contenuto una risonanza che nemmeno la soddisfazione (vale a dire, il "cedere alla tentazione") assicurerebbe. Proprio grazie a una negazione così insistita e elaborata, la pulsione viene riconosciuta e proclamata: la tensione all' appagamento, anziché dislocata, diventa 'racconto'¹⁷.

16. *Neoph.* 11. Casi come questo dovevano essere numerosi. A poche miglia da Gerusalemme, nel V secolo, Teodosio aveva fondato, accanto al monastero, un luogo di ricovero e di cura per asceti affetti da disturbi psichici (*Theod.P.* Us.41-46). V. sul punto Canivet, 1962, che ripropone l'eziologia suggerita dalla fonte: impreparazione, smisuratezza e esaltazione, affidamento esclusivo sulle proprie forze anziché sulla grazia divina.
17. Assai bene Harpham: "L'ascetismo è essenzialmente una meditazione sul, e persino una promulgazione del, desiderio... Mentre riconosce che il desiderio si pone fra la vita dell'uomo e la perfezione, l'ascetismo comprende anche che il desiderio è il solo mezzo per realizzare la perfezione, e che il movimento verso l'idealità è necessariamente un movimento di desiderio" (1987, p.45). In prospettiva analoga Valantasis indica nella 'resistenza' un momento centrale della strategia ascetica: "la resistenza è un elemento strutturale del desiderio stesso, non già imposto dal suo esterno; e al desiderio si resiste sempre dall'interno, dal momento che senza resistenza non c'è desiderio" (1995, p. 547).

Detto un po' diversamente, la categoria tradizionale della repressione ignora il fenomeno generale dell'*antagonismo*, nel senso proprio della fisiologia e neurologia, vale a dire l'azione contrastante di elementi o parti, dotata di significato funzionale e di valore adattivo (si pensi all'azione coordinata e sincronica di contrazione di muscoli estensori e flessori). Questa prospettiva è invece essenziale nella ricostruzione della mappa corporea di questi specialisti. In concreto, si tratta di cogliere, *accanto al momento 'contenitivo' del processo, il suo momento 'espansivo'*, vale a dire, l'espressione di pulsioni, tendenze, desideri, ecc. che fanno da contrappunto al contenimento. Di fatto, ogni esperienza di Continenza è un'esperienza complessa, continuamente riattivata dando espressione a due pulsioni di segno opposto. Avremo anche modo di vedere che contenimento e espansione, nel singolo caso, non sono sempre distinguibili, se non analiticamente, tanto che si potrebbe parlare, anziché di due pulsioni, di due momenti della continenza, eventualmente sovrapposti.

Naturalmente, non è la semplice somma delle due pulsioni anzidette a configurare l'identità del soggetto, quanto piuttosto *il rapporto complesso che esiste fra di esse*. Per tutto questo, la gamma su cui si esprime la diversità individuale è massima. In termini concreti, varia, da un soggetto all'altro, il tipo e il numero di apparati e di 'parti del corpo' che vengono sollecitati in tale pratica; varia il gradiente simbolico con cui tale sollecitazione avviene; varia la qualità del rapporto fra queste due sollecitazioni; senza dimenticare che tutto si svolge su due piani, quello fisiologico-funzionale oggettivo, e quello del vissuto. Nel caso degli stiliti, come vedremo, gli apparati coinvolti sono essenzialmente due, propriocettivo e vestibolare, ma la qualità del rapporto fra questi due gruppi di sollecitazioni varia da uno stilita all'altro, anche in relazione col variare dei rispettivi vissuti ponderali.

Va ancora aggiunto che non esiste associazione fra numero di apparati coinvolti e complessità della mappa. Anche nei casi in cui la specializzazione consiste nella sollecitazione di un solo apparato (vale a dire, la sede materiale della pulsione contenitiva coincide con quella della pulsione espansiva), la complessità è assicurata dall'evocazione (diversamente simbolica) di livelli diversi di funzionamento di tale apparato.

* * *

Inutile dire che, per la natura delle fonti agiografiche, la ricostruzione del momento contenitivo può contare su più materiale di quella del momento espansivo.

Nonostante ciò, nemmeno la ricostruzione del momento contenitivo è sempre agevole. È anzitutto importante, nel leggere le fonti, cercare di cogliere lo scarto tra il contenimento-come-virtù (positivamente sanzionato nella cultura religiosa), e il contenimento come vocazione originaria (alla cui smisuratezza tale cultura guarda invece con cautela, avvertendo in qualche modo la sua irrilevanza religiosa). È il contenimento-come-vocazione a fornire materiale alla nostra analisi. Esso si distingue dal primo tipo non solo per la sua intensità, ma per la sua originalità. Gli specialisti in Continenza, infatti, esprimono tale pulsione *sul versante dell'innato, non dell'appreso*. Vale a dire, essi oltrepassano fin da subito le pratiche di autocontrollo e di disciplina elaborate dalla cultura etico-religiosa cui appartengono, e appaiono - non solo per quantità e qualità, ma anche per creatività - altrettanti inventori di modalità affatto nuove¹⁸.

Assai più difficile, per la natura delle fonti, la ricostruzione della pulsione opposta (anch'essa originaria), quella di tipo espansivo. Un accesso a essa ci è talora consentito dall'esame dei vissuti di colpa e di indegnità che accomunano tutti questi specialisti corporei (compresi gli stiliti), e delle accuse reiterate che ciascuno di essi muove a se stesso, di essere colpevole di gravissimi peccati. Solitamente agiografi e commentatori riportano a scrupoli o a umiltà tali dichiarazioni, a volte con vere e proprie "strizzatine d'occhio" al lettore. Queste dichiarazioni dell'asceta andrebbero invece prese sul serio, come altrettante segnalazioni di bisogni, desideri, tendenze, inclinazioni del soggetto stesso. Solo un vissuto autentico di essere immerso in abissi di 'colpa' e di 'peccato', e di rischiare di sprofondarvi (o, con una parte di sé, di volervi sprofondare) può avere reso possibili, e soggettivamente legittimato, operazioni di contenimento così gigantesche.

2. Espansione e contenimento nello stilitismo

Inizio ora la ricostruzione della mappa corporea stilitica. Il lettore vorrà considerare che tale ricostruzione non si basa su osservazioni sistematiche di soggetti viventi, ma sullo spoglio di un gruppo di fonti di qualità diversissima, distribuite lungo l'arco di otto secoli. (È forse il caso di aggiungere che la qualità di cui parlo

18. L'esaltazione del sapere innato, e la svalutazione del sapere appreso, sono un tratto caratteristico dell'imperfetto adattamento degli arcaici specialisti alla società. Sul punto v. Gilli, 1988, spec.pp.211-19; 1994, p.175.

non riguarda la veridicità sul piano storico. Per ricostruzioni come queste, dati leggendari sono altrettanto importanti quanto dati storici, purchè si interpreti simbolicamente il dato, e si decodifichi il perchè della sua nascita¹⁹. La qualità delle fonti riguarda piuttosto la ricchezza di informazioni pertinenti.) Nelle fonti stilistiche, i dati fisico-costituzionali disponibili sono scarsi; maggiori invece i dati funzionali.

Il primo stilita, Simeone, oltre che "bello e fulvo", era decisamente piccolo di statura, molto forte, abituato fin dall'infanzia a mangiare carne e bere vino. Era allegro, buono e caritatevole, ma anche "collerico" (il che è attestato da numerosi miracoli punitivi). Il futuro stilita, finalmente, "amava, fin da ragazzo, esercitarsi nel lavoro, nella fatica e nei tormenti"; sappiamo infine che "correva veloce". Fin qui è il ritratto di un brevilineo muscoloso, vivace, incline ai sentimenti forti; ma il lungo episodio con cui si apre la sua carriera ascetica dice qualcosa di più: oltre a confermare l'impulsività e la rapidità dei suoi comportamenti, rivela un'elevata diseconomia motoria. Simeone sprofonda infatti in una crisi di parecchi giorni, che si traduce non solo in pianti e disperazione, ma in espressioni di eccessività motoria. Le fonti ricordano che egli non si limita a prosternarsi, ma "si getta sulla propria faccia"; subito dopo va "correndo" in un monastero, "si precipita" ai piedi del superiore; più tardi, si "getta" in un pozzo infestato da rettili, in cui cinque animosi volontari, armati di torce alla sua ricerca, si caleranno prudentemente; solo a viva forza riusciranno a ricondurlo al monastero. A questa eccessività motoria, finalmente, corrisponde un vissuto temporale straordinariamente accelerato e anticipato: così, per esempio, la prospettiva di perdere la salvezza eterna e meritare la dannazione è vissuta, dal Simeone diciottenne, come questione di ore²⁰.

Alcune caratteristiche di questo ritratto appaiono singolarmente generalizzabili agli altri stiliti. Comune a tutti è una marcata eccessività motoria (prima della colonna, ovviamente), che si traduce nei modi più diversi. Il più comune è il viaggiare. Sono viaggi i cui obiettivi non sono sempre chiari, o appaiono razionalizza-

19. È questo atteggiamento, solo apparentemente ingenuo, che, in ricerche come queste, costringe lo scienziato sociale a 'prendere sul serio' tutte le fonti. Sul punto mi limito a rinviare a Gilli, 1988, pp.xii-xiv e 501-07.

20. Dati costituzionali e funzionali: *Sim.s. VS* 2, 7, 13 *ms A*, 56. Miracoli punitivi: *VS* 7, 8, 14, 38, 48, 76. Crisi: *VG* 4, 9, 11. Accelerazione temporale: *Sim.s. VG* 8, 11.

ti: di fatto, assomigliano a vagabondaggi. Spesso questa eccessività viene incanalata, oltrechè in senso locomotorio, in attività d'altro tipo: trasporto di pesi, distruzione di vestigia pagane, e così via. Tutte le crisi degli stiliti (anche qui, prima dell'ascesa sulla colonna) si svolgono all'insegna non dell'atonìa, ma dell'iper-attività e dell'eccitazione motoria. Naturalmente, un'erogazione di energia superiore alla norma, un certo antagonismo nei confronti della situazione, e perfino una qualche 'violenza', sono presenti nell'esperienza di quasi tutti gli asceti²¹; negli stiliti, tuttavia, vi è qualcosa di più. Per esempio, tutti gli asceti (e non solo gli stiliti) subiscono vessazioni fisiche dal diavolo: gli stiliti non si limitano però a subire, ma reagiscono cercando di colpire a loro volta²².

Queste espressioni motorie sono precedute/accompagnate da un'ideazione segmentale, irriflessiva, e tuttavia imperiosa. È difficile trovare, alla base delle loro azioni, delle concatenazioni logiche complesse: tali azioni si muovono piuttosto nella logica della gratificazione immediata. Anche le iniziative più lunghe da essi prese - tipicamente, la multidecennale stazione sulla colonna - non rivelano un'architettura logica complessa, ma appaiono articolate su segmenti brevissimi, infinitamente ripetuti (sul punto tornerò nel par. 4, analizzando il vissuto temporale dello stilita).

A un'ideazione siffatta corrisponde una motivazione alle singole iniziative egualmente frammentaria. Gli stiliti sembrano ignorare un lento maturare delle decisioni, eventualmente assistito dall'altrui persuasione: le loro decisioni sono immediate, per lo più inaccessibili alla persuasione; quando acconsentono, e cedono, questo può evocare nel lettore un'immagine non di flessibilità, ma di labilità. Da questo punto di vista, l'iniziativa tipica dello stilita, ancor più del viaggio,

21. Di questa insolita associazione fra ascetismo e violenza trovo traccia in una fonte del VII secolo, che, elencando le profezie di Cristo poi avveratesi, ricorda *Matt.* 11.12: "Dai giorni di Giovanni Battista il regno dei cieli si prende con la violenza, e i violenti lo conquistano". Questo il commento: "E cosa c'è di più vero di questo, se ogni giorno vediamo coloro che esercitano tale violenza, gli uni rinchiudersi in caverne, altri in deserti, in colonne, fra rocce, soffrendo la fame, la sete e il freddo, e rinsaldando la parola di Cristo?" (*Trophées*, pp. 270-71). La propensione agli spostamenti è già stata notata sia per gli Stiliti (Delehay, 1923, p. CLXVI), sia per altri asceti (Halkin, in *Niph.*, p. 9).

22. V.p.es. *Jacob* 654; *Sim.j.* 38, 39; *Sim.j.II* 12.

è la fuga. In nessuna biografia stilitica manca almeno un'esperienza di fuga, che può essere dalla famiglia, dal monastero (innumerevoli quelle del primo Simeone), da impegni sociali, dalla precedente colonna. La pratica della fuga conferma il rifiuto stilitico verso ogni incremento graduale di complessità, e persino verso la cumulatività. (In tali fughe, che avvengono sempre 'di nascosto', è spesso attivo lo schema della solitudine comunicativa²³).

Abbiamo già visto il materiale relativo al primo stilita; passiamo brevemente in rassegna gli altri. Anche nella storia del secondo stilita, Daniele (V s.), vi sono fughe (da casa, dal monastero); vi sono crisi a elevata eccitazione motoria; vi sono decisioni impulsive e irragionevoli, rientrate solo grazie a energici interventi celesti; vi sono, soprattutto, lunghi anni passati a vagare tra i Luoghi Santi, anni dei quali il biografo non sa dire nulla²⁴. Il secondo Simeone (VI s.), che, in tenera età, in occasione del terremoto che colpisce la città, anziché cercare la madre fugge sui monti; che fin da bambino scopre di avere un corpo che deve essere domato; che non accetta dal maestro nessun consiglio di moderazione, e tanto meno ordini; che si impegna in corpo a corpo col diavolo sulla colonna; che conosce, ancora bambino, crisi di disperazione violentissime, con pochi confronti nell'agiografia, è forse lo stilita di cui più impressiona l'eccessività motoria (non a caso, come vedremo, è un vero e proprio ideologo dell'immobilità). Salito sulla colonna a sei-sette anni, senza avere avuto modo di fare grandi viaggi, esprime tale pulsione nel corso di visioni avute sulla colonna, nelle quali spazia per ogni dove²⁵. L'accelerazione del suo vissuto temporale gli consente, per esempio, di comporre sui due piedi un tropario, e cantarlo: "infatti aveva avuto la grazia di fare tutto subito e prontamente, per l'eccesso di ricchezza del dono divino"²⁶. Fughe anche nell'esperienza di Alipio (VI-VII s.), e almeno un forte episodio motorio: la distruzione del simulacro sopra la colonna da lui prescelta (una fonte ci informa che "Alipio era forte"). Non mancano poi osservazioni degli agiografi che lasciano intravedere come anche Alipio dovesse fare i conti con un'ideazione febbrile, e con il fasci-

23. V.n.12 del cap.1.

24. V. *Dan.* 4-6, 8-10, 13; *Dan.III* 5, 6.

25. V.p.es. *Sim.j.* 17, 30, 35, 38, 39, 104, 125, ecc.

26. *Sim.j.* 105. In un altro passo, Simeone canta tenendo in mano due ceri: *Sim.j.* 39; *Sim.j.III* 48 (in riferimento a questa seconda fonte, Lampe nota che Simeone riesce in tal modo a guadagnare tempo... (*Lexicon*, s.v. *keros*)).

no della gratificazione immediata²⁷. Persino nella biografia di Luca (X s.), la cui fonte è una sorta di retorico elogio funebre, troviamo i viaggi, la fuga, e la testimonianza di forme di contenimento che lasciano scorgere grosse pulsioni espansive (dormire nel cavo di un albero; tenere un sasso in bocca per impedirsi di parlare)²⁸. E finalmente Lazaro (XI s.), il più vagabondo di tutti, labile, irresoluto, che passa da una fuga all'altra, che si avventura in grandi viaggi senza alcuna preparazione, che resiste caparbio persino alla voce divina, e che lo stesso agiografo descrive, a più riprese, come uno che "non sopporta l'ardore (*pyrosis*) del cuore", ed è "incapace di dominare l'ardore e la pulsione che gli veniva dai suoi pensieri"²⁹.

La stessa eccessività motoria, in cortocircuito ininterrotto con l'ideazione e la motivazione, compare anche in stiliti minori (il che è tanto più significativo, considerando la brevità dei dati forniti su di essi dalle fonti). Così Kerykos (XI s.), tanto forte da portare sulle spalle il carico di un carro, e le cui pulsioni incoercibili sfociano in un episodio poco chiaro, a metà fra l'auto-sospensione e l'auto-precipitazione dalla colonna³⁰. Così Nicone frigio (XI s.), scappato di casa ancora bambino, che, in cerca della propria vocazione, effettua nascostamente grandi spostamenti notturni tra le varie sedi del monastero (l'approvvigionamento d'acqua ai confratelli appare in buona parte una razionalizzazione). Un giorno, "premutato dal pensiero di chiudersi in una colonna", chiede l'autorizzazione al superiore, ricevendone la prescrizione, significativa ai nostri fini, di astenersi dal parlare per tre anni, e di continuare la spola quotidiana dell'acqua tra il fiume e il monastero³¹. E non è un caso che la terapia imposta dai superiori allo stilita "impazzito" Gabriele (v.par.1) sia un'intensa ergoterapia, consistente nel fargli trasportare pesi "come un cammello"³². Possiamo ancora ricordare il caso di Wuil-

27. V.rispettiv. *Aly.* 6, 10, 13; *Aly.IV* 9; *Aly.II* 7 ("...sapendo che la volontà per molte cose è pericolosa e ingannevole...") e 9.

28. V.rispettiv. *Luc.* 9 e 8.

29. Oltre a *Laz.* 6 e 17, v.sopratt. *Laz.* 4, 5, 14, 18, 20, 23, 25, 29-30, 36, 41, 53, 58.

30. *Laz.* 159-160.

31. *Laz.* 174-175.

32. *Neoph.* 18.

flaicus (VI s.), l'unico stilista occidentale, impegnato nell' atterrare e distruggere a colpi di mazza le statue gigantesche delle divinità pagane³³.

Egualemente interessante, per finire, che caratteristiche analoghe si osservino anche in specialisti in qualche modo affini agli stilisti, vale a dire, in soggetti che sollecitano in modo simile gli stessi apparati: mi riferisco a asceti praticanti la stazione eretta immobile, anche se non su di una colonna. Vorrei ricordare almeno due tra i casi più significativi che ho rintracciato nelle fonti. Uno è quello di Giovanni di Sardi (XI s.), monaco nel monastero di Lazaro, che incanala la propria eccessività in una *stasis* a oltranza, passandosi una corda sotto le ascelle per prolungare tale postura oltre i limiti consentiti dal corpo³⁴. Il secondo è il caso di Raban Mar Cyriacus, che, accanto a altre forme di asceti, pratica quella di reggersi in piedi su di una gamba sola, alternando la gamba di sostegno, fino allo sfinimento. Riferisce il biografo che Cyriacus era, a detta di tutti, "di temperamento bollente, e la rabbia lo rendeva facilmente furioso, e, quando era mosso a ira, non lo si poteva controllare"³⁵.

Il lettore familiare con la moderna diagnostica avrà già individuato almeno una categoria in cui collocare questa condizione: iperattività con deficit di attenzione, *akathysia*, e così via³⁶. Tale operazione classificatoria rischia tuttavia di essere inadeguata alla complessità della sindrome stilitica, per ricostruire la quale è necessario considerare non solo questa iniziale eccedenza motoria, ma anche gli

33. Greg. Thur., 8.15.

34. Laz. 165. Anche il lessico è significativo: "*en tei stasei pleonekton ...ten physin eknikesai philoneikon*". (Anche i biografi di Daniele (Dan. 10; p. 12.2) e di Gabriele (Neoph. 5; p.165.3) definiscono *philoneikon* il proprio eroe.) L'espedito della corda sotto le ascelle era stato praticato dal grande Simeone, solo nei primi tempi della sua stazione, per fare fronte alla debolezza conseguente al digiuno quaresimale (Theod. 26.9).

35. Thomas 4.16, pp.218-219 (II, pp.417-18); 4.19, pp.225-226 (II, p.427); v.a.4.21, p.240 (II, pp.451-52).

36. Sulla ADHD v. Micouin e Boucris, 1988; Barkley, 1997; Taylor, 1998; Spencer *et al.*, 1998; Matthys *et al.*, 1998. Per la *akathysia*, v.p.es. la descrizione in Brune e Braunig, 1997; Dech e Northoff, 1997. Ancora: il quadro depresso di alcuni (futuri) stilisti non contrasta con l'eccessività motoria (sui sintomi psicomotori nella depressione v. Sobin e Sackeim, 1997).

elementi successivi, magari contraddittori rispetto ad essa. La mia ipotesi di partenza è che la pluridecennale stazione di ogni stilista sulla colonna rappresenti *la risposta finale (a prima vista paradossale) a un problema che si manifesta inizialmente attraverso l'eccessività motoria*, problema che il soggetto avverte così intenso da richiedere una risposta 'enfatica' in senso opposto, impegnando interamente in essa la propria identità e autopresentazione. Anche i processi di accelerazione/anticipazione temporale, così caratteristici di questi soggetti, vanno letti come indicatori di una riflessione (poco teorica, e immediatamente operativa) sul tempo³⁷. I paragrafi che seguono sono diretti a decodificare questa complessa risposta, ivi compresi i rapporti fra vissuto temporale e postura.

La centralità, nel fenomeno stilitico, di un problema motorio, mi sembra confermata dai loro miracoli, moltissimi dei quali hanno per contenuto il recupero della locomozione, o di un normale tono muscolare (molte guarigioni di paralitici avvengono addirittura a gruppi). Mi riferisco qui non solo al numero elevato di miracoli di questo tipo³⁸, ma soprattutto allo stile con cui essi avvengono. Di fronte ad uno di questi casi, il secondo Simeone pregando il Signore di intervenire, così motiva la richiesta: "perchè io, tuo servo, non sopporto (*ouch hypophero*) di vederlo giacere così davanti a me"³⁹. Va parimenti segnalata sia la ricchezza di particolari con cui vengono descritte queste patologie, e viene raccontato il recupero della stazione eretta; sia il fatto che, anche nell' illustrare altre patologie, le

37. Sul rapporto fra ADHD e disturbo del senso del tempo v. Barkley, 1997; Barkley *et al.*, 1997.

38. Miracoli di questo genere in *Sim.s.* VG 22; VS 31, 32, 58, 60, 64, 65, 67, 68; *Theod.* 26.11; *Dan.* 79 (forse), 86, 87 (tanto più significativi essendo le sue *vitae* avarissime di miracoli); *Sim.j.* 55, 58, 74, 80, 87, 88, 89, 101, 102, 106, 111, 137, 142, 143, 145, 162, 163, 188-189, 198, 242, 249, 252; *Luc.* 19 (Del.215.8), 35 (D.231.8). Un confronto quantitativo con altri centri di miracoli è ovviamente difficile. La letteratura segnala ovunque una forte incidenza di miracoli di questo tipo (p.es. Vauchez, 1981, pp. 549-50; Sigal, 1985, p. 239 ss.); per il confronto anzidetto sarebbe tuttavia utile (a) disaggregare i dati per centro, alla ricerca di eventuali specializzazioni (è il caso, p.es., di San Landelin, nel cui santuario il 75 % delle guarigioni nel periodo 1650-1760 riguarda proprio malattie a gambe e braccia: dati in Chatellier, 1983, pp. 87-8); (b), prima ancora, fare riferimento solo a centri di eguale accessibilità (i siti stilitici erano fra i meno accessibili, il che qualifica l'incidenza delle guarigioni dell'apparato motorio).

39. *Sim.j.* 249.

fonti sugli stiliti facciano volentieri riferimento a sintomi a carico dell'apparato muscolare⁴⁰. Una conferma a contrario, finalmente, mi sembra costituita dal fatto che molti miracoli punitivi da parte degli stiliti mirano a paralizzare il soggetto, a 'pietrificarlo', o a produrre completa atonia⁴¹.

* * *

Quanto precede non va letto nel senso che il vagabondaggio, le fughe, ecc. degli stiliti rappresentino il loro momento espansivo, e la stasi sulla colonna il momento contenitivo. *I due momenti sono presenti in ciascuna fase, e anzi, in ciascun atto ascetico*, e la distinzione fra di essi, come ho già suggerito, è solo analitica⁴². L'episodio della corda, comune alle biografie dei due Simeoni, basterà a illustrare questo punto.

Nel monastero in cui si è rifugiato dopo la crisi di conversione, il primo Simeone ruba una fune, e se ne avvolge strettamente il corpo, sotto gli abiti. Un po' alla volta la fune penetra nella carne e provoca putrefazione: il corpo di Simeone brulica di vermi, che Simeone tollera in modo affatto passivo; un fetore insopportabile lo accompagna. La causa verrà scoperta solo durante un'ispezione corporale forzosamente impostagli dal superiore, e ci vorranno giorni di caritatevole lavoro con olio e acqua calda per liberarlo dalle vesti, e altri giorni di lavoro, da parte di due medici (e di dolori atroci per Simeone) per liberarlo dalla fune⁴³.

Anche il secondo Simeone ricorre allo stesso espediente, con analoghi risultati: la carne è divorata fino alle costole, e le sue vesti, intrise di sangue rappreso, sono incollate al corpo. Anche qui l'intervento risolutore proviene da altro soggetto, ed è coatto⁴⁴.

40. V.p.es. *Sim.s. VS* 76; *Dan.* 86, 87; *Sim.j.* 20, 45, ...

41. *Sim.s. VS* 33, 35, 36, 38, 48, 76; *Sim.j.* 116, 195, 215, 225.

42. Lo stesso si dica per sequenze esattamente inverse, come nel caso del monaco egizio Giovanni (*Hist.Mon.Aeg.* 13.3-8), che per tre anni ai piedi di un macigno pratica la *stasis* immobile (fino a dormire in piedi) con le consuete patologie; a seguito dell'intervento di un angelo, che lo risana dalle piaghe e lo fa uscire dal luogo della stasi, Giovanni si dà a una locomozione sfrenata attraverso i deserti, rendendosi di fatto ir-reperibile. Ipotizzo anche qui, pur in assenza di fonti adeguate, la compresenza di espansione e contenimento in ciascuna delle fasi.

43. *Sim.s. VG* 5-8. L'episodio è 'tenuto al minimo' in *VS* 19 e in *Theod.* 26.5.

44. *Sim.j.* 26 (lo stesso episodio, ovviamente un calco, in *Mari* 10).

Il ricorso a una fune rappresenta una modalità eloquente di espressione della coppia di pulsioni espansiva e contenitiva, e mostra l'impossibilità di separarle. Il penetrare della fune nella carne conferma, nel vissuto del soggetto, sia che il contenimento funziona, sia, contemporaneamente, che un'espansione (o meglio, un tentativo di espansione) è in atto. Lo specialista in Continenza abbisogna di entrambe queste conferme. (Nulla a che vedere con la ricerca di eccitazione dolorosa: il dolore, dai nostri soggetti, non è infatti perseguito in sé, ma come indicatore di buon funzionamento dell'intero meccanismo⁴⁵).

Ho già segnalato la pluralità di livelli di vissuto coinvolta in ognuna di queste mappe corporee; l'episodio della corda (quantomeno nel caso del primo Simeone) vale a illustrare anche questo, mostrando che il contenimento si realizza non a un solo livello, *ma a più livelli, diversamente simbolici*. Si consideri la passiva accettazione, da parte dello stilita, dei vermi che gli consumano la carne. La stessa accettazione riapparirà più tardi, sulla colonna, quando una gamba di Simeone, colpita da putrefazione, brulicherà di vermi, e gli inservienti accanto alla colonna "non facevano altro tutto il tempo che raccoglierli e riportarli là donde erano caduti, mentre il Santo diceva: 'Mangiate da quello che il Signore vi ha dato'"⁴⁶. Questo atteggiamento non va semplicemente ricondotto all'atteggiamento 'paritario' di Simeone nei confronti degli animali, di cui esistono numerose testimonianze. Nell'accettazione di un altro 'regno vivente' così a ridosso del proprio corpo, va vista un'ulteriore manifestazione della pulsione di contenimento, espressa questa volta a un livello di simbolizzazione assai maggiore di quello della corda. Qualcosa di analogo si osserva nella modalità successivamente escogitata da Simeone: il pozzo infestato da rettili e animali immondi in cui si getta dopo l'allontanamento dal monastero. Anche in questo caso un reame di animali immondi svolge funzioni di contenimento.

45. Simeone si limita a sopportare il dolore, con un atteggiamento simile a quello di un filosofo stoico: "restava a cuore fermo, disprezzando tali dolori" *Sim.j.* 26).

46. *Sim.s. VG* 17. In un altro episodio Simeone, che si era incatenato alla gamba dopo avere interposto tra la carne e il ferro una pelle di protezione, lascia indisturbate una ventina di grosse cimici collocatesi tra tale pelle e la carne (*Theod.* 26.10). Tale atteggiamento non va confuso con la generica 'pazienza' che gli stiliti (e altri asceti) mostrano solitamente verso queste molestie: pidocchi per Luca (che però non manca di grattarsi) (*Luc.* 10; D.204.30); cimici e formiche per Lazaro (*Laz.* 222, 235).

Va ancora notato che sia il primo sia il secondo Simeone sentono che l'iniziativa della corda soddisfa bisogni personali, soggettivi, ed è priva di giustificazioni teologico-religiose: non è un caso che, per procurarsi la corda, uno la rubi e l'altro la chieda di nascosto a un visitatore. Tuttavia, mentre il primo Simeone non ripeterà più questa esperienza, il secondo vi farà ancora ricorso più volte, "seppure stringendo meno la corda"⁴⁷.

Perché questa differenza? anche qui, occorre richiamare il peso determinante che hanno, in ogni mappa corporea, i vissuti psicologici e le relative operazioni simboliche. La mia ipotesi è che il primo Simeone smise la corda non perché le sue pulsioni fossero meno intense di quelle del secondo Simeone (anche se questi enfatizza maggiormente, qui e altrove, l'esistenza di tali pulsioni: "ho bisogno di siffatto freno per il mio corpo"⁴⁸). La differenza riguarda piuttosto, io credo, il livello di trasfigurazione simbolica perseguito dai due soggetti. Legarsi con una fune realizza il contenimento in termini quasi materiali, a bassa simbolizzazione: può allora rivelarsi insoddisfacente per un soggetto come il primo Simeone, che segue un percorso di ricerca fatto di simbolizzazioni e di de-materializzazioni (come il ricorso a altri 'regni viventi' di cui si è detto). Questo percorso lo condusse alla sua scoperta fondamentale, che il contenimento può fare a meno di oggetti esterni, materiali (come la fune); che *la postura può esprimere, in modo insieme materiale e simbolico, l'espansione e il suo contenimento*. Diverso il percorso di ricerca del secondo Simeone, nel cui schema culturale, non dimentichiamo, è già presente il modello del grande Simeone: egli appare assai meno preoccupato di eventuali 'regressioni' momentanee a forme di contenimento più materiali (sempre secondarie, del resto, al contenimento attuato attraverso la postura).

3. Stilitismo: propriocezione e sensazioni vestibolari

È dunque attraverso il controllo della postura e dell'attività motoria che lo stilita esprime la Continenza. In questo quadro, la stazione eretta immobile è un elemento importante della risposta che il soggetto dà alle proprie pulsioni.

47. *Sim.j.* 26 (dalla fonte emerge assai bene la confusione di Simeone sulle proprie motivazioni).
48. *Sim.j.* 17; con ciò Simeone sottolinea la differenza fra il proprio corpo e quello di ogni altro asceta (la frase è indirizzata allo stilita Giovanni, accanto a cui Simeone si è posto). Ancor più netto *Sim.j.III* 18: "a me stesso impongo questa legge, non a altri".

Per meglio comprendere la portata di questa risposta nel primo Simeone, va ricordato che la stazione eretta immobile diventò ben presto ininterrotta, proseguendo anche la notte⁴⁹. Vi erano ovviamente dei cambiamenti di postura, dettati per lo più dalla situazione: il più comune era l'inginocchiamento, che accompagnava certe suppliche a Dio; ancora più frequente, come vedremo, la prosternazione⁵⁰. Ma è la postura eretta immobile a esprimere l'identità di questo arcaico specialista: essa merita quindi una breve analisi.

Una postura siffatta comporta una tensione muscolare costante. Si tratta di tenere i vari segmenti del corpo allineati tra loro (il capo diritto sul collo, e il busto sulla pelvi) attraverso una serie incessante di aggiustamenti, diretti non solo a sostenere tali segmenti contro la forza di gravità, ma anche a mantenere il centro della massa corporea in equilibrio, vale a dire, tendenzialmente allineato con l'area centrale della base di appoggio al suolo. Le fonti tacciono sulla distanza fra i piedi, che variava probabilmente da un soggetto all'altro, ma difficilmente poteva ridursi fino a tenere i piedi uniti e paralleli, il che avrebbe richiesto, per il controllo della stabilità, aggiustamenti corporei più frequenti, e di maggiore portata⁵¹. (Vedremo tuttavia come il primo Simeone, invalidato a una gamba, si sia tenuto per due anni eretto su di una gamba sola.) Le fonti insistono invece sulle patologie provocate, allo stilita, dalla continuità della postura adottata (piaghe ai piedi, lacerazioni all'addome), e anche su queste torneremo. Quanto ai problemi di mantenimento dell'equilibrio, le stesse fonti segnalano a più riprese la forza del vento, vale a dire, le sollecitazioni laterali cui era sottoposta la posizione eretta dello stilita⁵².

La dinamica posturale costituisce parte integrante dell'azione motoria: l'im-

49. *Theod.* 26.22; *Sim.s.VS* 82; v.a. *Aly.IV* 3.
50. Di un inginocchiamento protratto per sette giorni si legge in *Sim.s.VG* 21. Il secondo Simeone, in aggiunta, si appende qualche volta al telaio del minuscolo riparo che lo protegge, "tendendo verso l'alto la sinistra, e con la destra battendosi il petto" (*Sim.j.* 37; un altro passo (*Sim.j.* 120) conferma che si trattava di una struttura abbastanza robusta da sopportare il peso di una persona). Negli stiliti successivi il repertorio posturale si amplia. Sulla prosternazione v. oltre, par.8.
51. Sul punto v. Uimonen *et al.*, 1992; Danis *et al.*, 1998.
52. Patologie: *Sim.s.* VS 83; *Theod.* 26.23; *Dan.* 28, 44, 72, 82; *Aly.* 24, 25; *Aly.II* 24, *Aly.III* 11; *Laz.* 164; v.a. *Hist.Mon.Aeg.* 13.7. (Le lacerazioni all'addome mi sembrano tuttavia segnalate, e in modo incidentale, per il solo Simeone; nel lungo elogio del ventre di Alipio, in *Aly.IV* 21, non se ne parla). Vento: *Jacob* 651 (2 occorrenze), 652 (4); *Dan.* 7 P, V, 36, 47, 52; *Sim.j.* 23; *Aly.* 13, 14, 15; ecc.

mobilità eretta dello stilita va dunque intesa, non come assenza di movimento, ma come sua inibizione, a prezzo di una tensione comportante un lavoro di mantenimento enorme⁵³. Vedremo come la 'tensione' costituisca per lo stilita un valore personale irrinunciabile, esplicitamente elaborato, e confluyente nella sua mappa corporea. È allora importante, in questa prospettiva, cominciare a ricostruire, nelle sue linee fondamentali, lo stato di coscienza dello stilita. Ci si può chiedere anzitutto quanto fosse manifesto, al soggetto, tale lavoro di mantenimento, e quanto fosse invece frutto di programmi latenti.

Il mantenimento della postura eretta richiede (allo stilita come a chiunque) informazioni provenienti da varie fonti: dall'apparato vestibolare (relative alla posizione del corpo nello spazio rispetto alla forza di gravità), dai propriocettori dei muscoli e delle articolazioni, dall'apparato visivo e, finalmente, dai recettori cutanei sulla pianta del piede⁵⁴. Tutte queste informazioni, capaci di segnalare ogni anche minima perdita di equilibrio, venivano continuamente elaborate entro meccanismi compensatori producenti aggiustamenti posturali automatici, simili a veri e propri riflessi quanto alla stereotipia della loro organizzazione spazio-temporale. Tuttavia, a differenza dei riflessi, queste risposte di aggiustamento da un lato sono di intensità modulabile, dall'altro appaiono fortemente migliorabili attraverso l'esperienza e l'esercizio⁵⁵.

Alla luce di queste indicazioni, torniamo alle nostre fonti. Non vi è dubbio

53. Sul tema generale del controllo posturale e motorio, oltre ai manuali standard (Patton *et al.*, 1989, sez.V; Adams e Victor, 1989, capp. 3-6 e 14; Berne e Levy, 1990, cap. 8; Kandel *et al.*, 1991, capp. 33, 35 ss.) si veda Hogan *et al.*, 1987; Nashner, 1976; Nashner *et al.*, 1989; Cordo, 1990; Fitzpatrick *et al.*, 1992. Sulla gerarchia di livelli che organizzano tale controllo v.a. Gurfinkel, 1995.
54. La visione, in quanto sistema sensorimotorio, svolge un ruolo fondamentale nel compensare deficit funzionali dell'apparato vestibolare: v. Zennou-Azogui *et al.*, 1996; Collins e De Luca, 1995. Sul ruolo delle informazioni somatosensoriali degli arti inferiori nella stabilizzazione della postura, e nello scatenamento/modulazione di risposte posturali automatiche v. Inglis *et al.*, 1994; Hlavacka *et al.*, 1996; Dietz *et al.*, 1989. Anche altri sistemi di recettori segnalerebbero la posizione del centro di gravità del corpo relativamente alla superficie di appoggio: v. Allum *et al.*, 1989; Horstmann e Dietz, 1990; Mittelstaedt, 1995.
55. V.p.es. Tarantola *et al.*, 1997.

che, per questo primo (e fondamentale) gruppo di meccanismi di controllo, la perizia dello stilita fosse massima, anche se non ci è possibile sapere quanto essa discendesse da caratteristiche naturali, e quanto dall'esercizio. Ci si può anzi chiedere se lo stilita fosse in grado di 'rinunciare' a certe informazioni sensoriali⁵⁶. Per quanto riguarda le informazioni visive, ho già segnalato (cap. 2.4) l'episodio di cecità temporanea (per la durata della quaresima) a carico del primo Simeone, cecità di cui si accorsero solo i discepoli. Un episodio analogo era già avvenuto nel monastero: rifiutando ogni aiuto medico, Simeone si era fatto rinchiudere nel cenotafio, dove era rimasto, mantenendo presumibilmente la stazione eretta immobile, fino al recupero della vista⁵⁷. Questa rinuncia ripetuta all'input visivo suggerisce non solo, com'è ovvio, che il funzionamento del sistema vestibolare di Simeone era perfetto, ma che vi fosse un guadagno notevole, da parte dello stilita, nell'esercizio di questo apparato in condizioni estreme. Quanto alla rinuncia a informazioni cutanee, vanno ricordate le frequenti ulcerazioni ai piedi (a Daniele, "la pianta si era staccata dall'astragalo"⁵⁸). Non va dimenticato finalmente che, anche per gli stiliti, è possibile che la qualità dei segnali propriocettivi e il controllo dell'equilibrio da parte del sistema vestibolare non migliorassero per l'avanzare dell'età⁵⁹, anche se non ci è possibile sapere quanto ciò valga per specialisti in tale apparato.

Il controllo posturale sopra delineato bastava in condizioni atmosferiche favorevoli, vale a dire, in assenza di vento. Il vento era assai importante nella vita dello stilita; secondo le fonti, la sua spinta fu a volte tale da far oscillare la stessa co-

56. Sulla vicarietà reciproca dei sistemi che si occupano dell'equilibrio, e sull'integrazione sensorimotoria di inputs degradati, cfr. Marendaz, 1989; McCollum *et al.*, 1996; Norre, 1993; Brandt *et al.*, 1997; Nashner *et al.*, 1982. L'alterazione sperimentale delle informazioni sensoriali è frequente nei test posturali, in particolare la variabile *occhi aperti/chiusi*; v. ancora Gatev *et al.*, 1996.
57. Cecità sulla colonna: VS 84 (secondo il *ms A*, l'episodio si sarebbe ripetuto altre due volte); cec. nel monastero: VS 20.
58. *Dan.* 82.
59. V. Woollacott *et al.*, 1988; Maki *et al.*, 1990; Teasdale *et al.*, 1991; Whipple *et al.*, 1993; Cohen *et al.*, 1996. Le fonti non conservano tuttavia alcuna traccia di peggioramenti graduali dovuti all'età.

lonna⁶⁰. In caso di vento, lo stilita era costretto a adottare, per il mantenimento della postura, un controllo non di mera regolazione (come quello appena illustrato), ma anticipatorio, diretto a programmare/assicurare la messa in tensione dei muscoli appropriati prima ancora di ricevere la sollecitazione. Lo stilita doveva dunque elaborare una rappresentazione dinamica dell'imminente sollecitazione, derivandola, io credo, da informazioni visive (movimento di nubi, di chiome di alberi, di erba, ecc.), e probabilmente anche uditive (fruscii, sibili, ecc.)⁶¹. Si trattava dunque di un controllo posto in essere in modo intermittente, e richiedente un impegno cognitivo maggiore del precedente. Lo stesso può dirsi nel caso di atti motori volontari, come il sollevamento delle braccia in preghiera: esso comportava uno spostamento del centro di gravità, che doveva essere debitamente controllato⁶². Va subito aggiunto, tuttavia, che le risposte a tutte queste sollecitazioni (pur essendo anch'esse suscettibili di perfezionamento attraverso l'apprendimento e l'esercizio) sono anch'esse largamente stereotipe: *il repertorio stilitico di tutti i possibili aggiustamenti posturali per mantenere l'equilibrio era probabilmente così integrato da non coinvolgere la coscienza del soggetto*⁶³. Anche in questo tipo più complesso di controllo, dunque, quella che ho chiamato partecipazione manifesta dello stilita era limitata, e non riguardava che alcuni segmenti della fase preparatoria di ogni singolo aggiustamento⁶⁴.

* * *

L'automatismo di tali risposte non significa che questo incessante aggiusta-

60. Ciò non di meno, ai fini delle presenti riflessioni, la colonna va considerata un supporto fisso. Infatti, di fronte a un vento capace di muovere la colonna, il problema non era quello di semplici aggiustamenti posturali su di un supporto oscillante, ma quello di un ancoramento per non essere spazzati via.
61. A parte il suo valore informativo (in questo caso) dell'imminente sollecitazione, il suono può contribuire, interagendo con la visione, alla regolazione dell'equilibrio (Sakellari e Soames, 1996).
62. Su questa sequenza posturocinetica cfr. Vernazza *et al.*, 1996.
63. Per repertori analoghi v. Rieser *et al.*, 1995; Rosenbaum *et al.*, 1995.
64. Fra tali segmenti non rientra probabilmente nemmeno la selezione della risposta posturale che dovrà essere fornita; quanto all'esecuzione di tale risposta pre-selezionata, una volta dato lo stimolo essa ha luogo automaticamente.

mento posturale fosse escluso dalla coscienza dello stilita: se la sfera del 'pensare' sembra coinvolta limitatamente, è invece ben coinvolta la sfera del 'sentire'. La mia ipotesi, anzi, è che per lo stilita abbia valore essenziale l'insieme delle sensazioni legate alla postura così adottata, e al lavoro nervoso e muscolare necessario per mantenerla; che per lo stilita, aldilà del significato culturale della stazione eretta immobile, contino le dinamiche fisio-psicologiche connesse all'esercizio degli apparati che consentono tale postura e il suo mantenimento. È come se lo stilita perseguisse, accanto a un modello culturale di postura, il percepire dentro di sé l'operare degli apparati e dei meccanismi neuro-fisiologici a essa inerenti.

Più analiticamente, la mia ipotesi è che lo stilitismo comporti *un vissuto particolarmente intenso delle sensazioni di due grandi sistemi sensoriali, il sistema propriocettivo e quello vestibolare*. Ricordo brevemente che propriocezione designa la sensibilità del soggetto a sensazioni generate da movimenti del corpo (o, il che è primario nella sindrome stilitica, dalla loro inibizione): si tratta quindi soprattutto di sensazioni generate da contrazione/estensione di muscoli, e da movimenti di tendini e di articolazioni. Il sistema vestibolare (i cui recettori hanno sede nel labirinto non uditivo dell'orecchio interno) consente al corpo di mantenere la posizione appropriata nello spazio: esso opera quindi sulla postura, assicurando l'equilibrio; è tale sistema che media sensazioni di rotazione, di vertigine, di capogiro.

Ho parlato dello stilita come di un arcaico specialista 'corporeo': la sua specializzazione consisterebbe appunto nella centralità che questi due apparati hanno nella sua mappa corporea, e nelle concomitanti pulsioni a una particolare sollecitazione di tali apparati. L'identità profonda dello stilita si esprime proprio attraverso questa sollecitazione, da cui egli ricava guadagni sostanziali a livello di vissuto personale.

Tuttavia, benchè questi due gruppi di sensazioni rappresentino entrambi un qualche guadagno per lo stilita, essi non si limitano a cumularsi: esistono tra di loro, nel suo vissuto, relazioni più profonde. Sensazioni propriocettive e sensazioni vestibolari sono parti di un insieme più complesso governato da una sorta di divisione del lavoro che può avere, come esito, *un vissuto 'contenitivo' della sensibilità propriocettiva, e un vissuto 'espansivo' della sensibilità vestibolare*. È alla luce di queste ipotesi che cercherò di analizzare il materiale delle fonti.

4. Perseguimento di tensione statica: controllo del movimento e del tempo

La postura stilitica persegue dunque una tensione statica, inibitoria del movimento: vale a dire, essa prevede l'erogazione di energia in modo costante e modulato, per il mantenimento di un tono muscolare lontano sia dall'atononia del rilassamento, sia dal completo irrigidimento, che comprometterebbero entrambi l'efficacia dei processi di aggiustamento riequilibratorio sopra descritti.

Analizzerò fra breve il significato di questa tensione statica nella mappa corporea stilitica. Mi chiedo tuttavia se questa condizione, a prima vista interamente governata dalla soggettività, non evochi anche risvolti socialmente adattivi. Essa presenta infatti alcune affinità con una condizione fisiologica ben nota, quella di immobilità tonica, vale a dire, lo stato (temporaneo ma profondo) di inibizione motoria, indotto da qualche tipo di restrizione fisica, o di auto-restrizione, p.es. in situazioni di confronto diretto con un predatore⁶⁵. Una di tali situazioni potrebbe essere quella di un allarme nel corso della vigilanza svolta dal soggetto a favore di un gruppo (sto qui richiamando quella funzione di vigilanza che ho ipotizzato rievocata dalla pratica stilitica: cap. 2.4). Naturalmente lo stilita non era chiamato, nella realtà, a svolgere interventi concreti di dissuasione/difesa; il mantenimento di una tensione immobile non si esaurisce tuttavia (anche se non sarebbe poco...) in un interminabile atto-a-vuoto. Essa, potenziando la sensibilità cenestesica, non solo accresceva l'intensità del relativo 'piacere', ma contribuiva anche a ottimizzare quegli aggiustamenti posturali su cui ho insistito (la sensibilità ai movimenti corporei risultando accresciuta da uno stato di contrazione muscolare⁶⁶).

Appare chiaro da quanto precede che la ricostruzione della postura di questi soggetti è essenziale alla ricostruzione della loro mappa corporea. La postura è infatti, per ogni soggetto, non un semplice dato fisico-ergonomico, ma la risposta complessa a pulsioni profonde, nella quale sono essenziali non solo la posizione del corpo e delle sue parti, e un determinato tono muscolare, ma anche i processi psicologici (in particolare, i vissuti corporei) comitali. Nel caso dello stilitismo, è

65. Interessanti sperimentazioni sull'associazione fra stato di immobilità tonica e iperalgesia (e riflessioni sul significato etologico-evolutivo di questa associazione) in Bigal *et al.*, 1994; ma v.a. Porro e Carli, 1988.

66. Gandevia *et al.*, 1992.

essenziale cogliere, nel vissuto del soggetto, il disfavore verso il rilassamento, da un lato, e verso il movimento, dall'altro; è parimenti essenziale verificare il modo in cui, in tale vissuto, l'erogazione di energia anzidetta viene ideologizzata come 'lotta/agone', e inquadrata nella pratica della ascesi.

* * *

Numerosi passi confermano che la tensione è considerata, dallo stilita, uno dei valori massimi. Ne cito uno particolarmente significativo, per mostrare che non sto qui proiettando su questi soggetti concetti e termini loro estranei. Dopo una terribile tempesta, il secondo Simeone (in quel momento, ancora bambino) afferma che non c'è in lui nulla di "atonon", e di essere rimasto sempre "fermo in piedi, con una buona tensione (*eytonos*), e immobile", anche se il demonio cerca con ogni mezzo di fare sì che lo stilita diventi "più rilassato (*chaynoteros*)" e abbandoni la sua ascesa "fortemente tesa (*syntonon*)"⁶⁷.

Tale tensione può tuttavia venire compromessa anche da processi non direttamente motori. Sono significativi in proposito processi fisiologici come il sonno e la digestione; persino un piccolo riparo in cima alla colonna, che difenda lo stilita dalla pioggia e dal sole, può venire rifiutato perché abbassa il tono di tensione ritenuto ottimale⁶⁸. Come ho già anticipato, veglia, limitazione del cibo, esposizione diretta alle intemperie, appaiono, assai più che generiche mortificazioni, altrettanti *modulatori di tensione* cui lo stilita, sapiente di se stesso, sa abilmente ricorrere.

La tensione naturalmente non è un valore sociale o religioso, ma un valore personale di funzionamento; lo stilita lo sa, e negli ammaestramenti rivolti ai monaci o ai fedeli non cerca di trasmetterlo. Ma nei suoi incontri con Dio - incontri che per lo stilita, più che per ogni altro asceta, sembrano avvenire 'alla pari' - egli tende a attribuire questo valore anche alla controparte: il Signore "non lascerà afflosciare le sue mani sopra di te", afferma il primo Simeone⁶⁹.

67. V. rispettivamente. *Sim.j.* 23.17-18, 22.24-25. Il 'giusto tono' comporta anche evitare l'eccesso opposto: nonostante l'attacco demoniaco, Simeone resta *asaleyτος*, non agitato (23.6).

68. V. rispettivamente. *Sim.j.* 17 e *Dan.* 54.

69. "schlaff", *Sim.s.* VS 21.

Come si colloca questo mantenimento di tensione nel meccanismo espansione/contenimento? Esso incanala verso un'espressione potenzialmente perenne quell'esorbitanza conativo-motoria presente nel quadro iniziale dello stilita. Come già la corda, anche *il mantenimento di una tensione posturale esprime e organizza sia l'iniziativa di un'espansione, sia il suo contenimento*. (Dirò fra breve come esso sia, oltre che simbolicamente più apprezzabile della corda, più congruo al quadro temporale dello stilita.) Nella tensione posturale, l'espansione è rappresentata dalle numerose iniziative 'demoniache' anzidette, a che lo stilita abbassi il livello di tensione: tali iniziative segnalano la presenza, nel soggetto, di pulsioni espansive al rilassamento e al movimento, ovviamente negate a livello conscio, e intestate al demonio.

* * *

L'immobilità, abbiamo visto, è strettamente associata al mantenimento di tensione, la quale verrebbe in buona parte scaricata dal movimento stesso. L'inibizione del movimento non è una mera connotazione fisica della postura stilitica, ma un valore esplicitamente elaborato dai primi stiliti.

Fin dai primi tempi della permanenza nel monastero, il primo Simeone pregava in chiesa tutta la notte stando in piedi immobile. I compagni si erano persino messi ad osservarlo, "per vedere se muoveva i piedi e si spostava rispetto al punto in cui stava eretto. Ma nessuno notò mai nulla del genere da parte sua"⁷⁰. Anche in un episodio successivo della sua ricerca posturale (= Simeone si terrà eretto e senza riparo per due anni in una buca scavata nel giardino), un confratello si met-

70. *Sim.s.* VS 10. Il valore dell'immobilità si intreccia indissolubilmente con un altro valore, quello del 'posto', vale a dire, del *mantenimento di un rapporto fisso con la minuscola porzione di suolo su cui si poggia*. Il valore del 'posto' è vivissimo nello stilitismo, benché non esclusivo; su di esso non posso qui soffermarmi. Vanno richiamati in questo contesto alcuni passi poco chiari delle fonti (relative al primo Simeone e a Daniele) che potrebbero far pensare a un 'incatenamento' dei piedi dello stilita alla colonna. Se quelli relativi a Sim. (VS 83, 86; L. 129.10, 130.4 e 131.8) possono evocare un incatenamento figurato, non è certamente tale quello relativo a Daniele: "gli tolsero i ferri che aveva intorno (*ta sidera ta perix aytou*)" (*Dan.* 72). Daniele sta per scendere dalla colonna e venire condotto in città; se fossero state catene di appesantimento del corpo (v. oltre, par. 9), non vi sarebbe stata ragione per toglierle, tanto più che Daniele viene trasportato.

terà a controllare che questa posizione non sia tenuta solo "per apparenza"⁷¹. Il valore di immobilità, del resto, è presente anche nell'episodio iniziale della fune: lasciar mangiare i vermi comporta infatti una sostanziale immobilità. Ancora più tardi, nel recinto di pietre, il diavolo tenterà a più riprese, con ogni sorta di apparizioni, di far cambiare posizione all'asceta, quasi che la stazione eretta *in un dato punto* sembrasse al 'diavolo' un valore più grande della stessa concentrazione nel pregare⁷². Finalmente sulla colonna, Simeone riceverà dal diavolo, per avere incautamente mosso un piede, una grave ferita⁷³.

Anche il secondo Simeone persegue l'immobilità, anch'egli intestando al diavolo, in via proiettiva, ogni propria pulsione espansiva al movimento: il suo controllo del movimento, tuttavia, appare assai più complesso di quello del primo stilita. Nel giovane Simeone, anzitutto, la nozione di movimento (senz'altro identificato con Satana...) si allarga, ed esso diventa oggetto di esplicita elaborazione teorica. Simeone sottopone a analisi minuziosa non solo i movimenti reali, ma anche gli innumerevoli 'movimenti' scatenati dai processi fisiologici (come la digestione), e soprattutto dai pensieri e dai desideri⁷⁴. Questa assimilazione di movimenti immaginari a movimenti reali mi sembra un indicatore importante della straordinaria sensibilità cenestesica di questo soggetto, cui non sfuggono le pur minime sollecitazioni muscolari comitali al semplice immaginare un'azione⁷⁵.

71. VS 14. Il duro miracolo punitivo nei suoi confronti segnala, sia l'importanza del valore messo in dubbio, sia il peso che hanno, per il primo Simeone, tematiche di auto-presentazione societaria.

72. VS 28, 29, 40, 42-44, 59. Significativo che la biografia fantastica dello stilita Mari Beth-Sahde recuperi episodi di questo tipo: *Mari* 24.

73. VL 17.

74. *Sim.j.* 17, 22 (contrapposizione tra *parousia* divina e *energheia* di Satana) e 27.88-93. Il secondo Simeone rappresenta, nello stilitismo, il momento di maggiore controllo sul movimento. Con Alipio, tale controllo (che riguarda solo più il corpo) deve anzi venire giustificato: l'immobilità dei piedi dello stilita è equiparata alla mobilità operosa dei piedi degli Apostoli, entrambe le parti avendo in comune la mobilità dell'anima (*Aly.* IV 6, 19, 20). Il biografo di Lazaro non segnala più l'immobilità come valore: v.p.es. *Laz.* 251; p. 587 D.

75. Oltre al classico lavoro di Schilder (1935, spec. P.I capp. 11-13), tengo qui presenti alcune ricerche sulla *motor imagery* (azioni a esecuzione solo mentale), e la connessa attività EMG. V.p.es. Bonnet *et al.*, 1997; Beisteiner, 1995; Parsons, 1994.

Esempi forti di queste azioni immaginarie sono i 'viaggi' cui Simeone si dedica stando sulla colonna, azioni dalle quali lo stilista doveva ricavare preziose sensazioni di 'sforzo'⁷⁶. Sarebbe semplificante vedere in queste azioni immaginarie un'attività surrogatoria, consentita dall'esistenza di meccanismi cerebrali comuni all'immaginazione e all'esecuzione motorie. I movimenti immaginari di Simeone non vanno letti, io credo, come semplice espansione sostitutiva: all'interno di essi erano presenti sia l'espansione, sia il contenimento. Il giovane Simeone non immaginava solo movimenti andati a buon fine, come i viaggi, ma anche il conflitto, vale a dire, *movimenti destinati a essere bloccati* da un qualche meccanismo inibitorio, da quelli di livello superiore a quelli di livello immediatamente premotorio; livelli tra i quali lo stilista (ipotizzo) spaziava con assoluta sapienza⁷⁷.

La difesa di un livello di tensione ottimale, e l'inibizione del rilassamento, da un lato, del 'movimento', dall'altro, non sono una novità assoluta dello stilitismo. La letteratura religiosa conosce innumerevoli esortazioni sia contro la fiacchezza, sia contro i "cattivi movimenti"; numerose prescrizioni rivolte ai monaci insistono su comportamenti e auto-presentazioni ispirate, congiuntamente, a fervore e a economia motoria. Anche certa letteratura filosofica, prevalentemente stoica, potrebbe venire richiamata in proposito. È probabile insomma che reminiscenze filosofiche, patristiche, ecc. siano state tenute presenti dai biografi degli stiliti per interpretare e giustificare atteggiamenti e comportamenti dei loro ineducati eroi. Ma lo stilitismo non è l'applicazione, alla postura, di preoccupazioni filosofiche o etico-religiose, bensì un insieme di atteggiamenti e comportamenti originari, nascenti non da sollecitazioni culturali, ma da quelle complesse dinamiche fisiopsicologiche che stiamo ricostruendo⁷⁸.

* * *

76. Sulla sensazione di sforzo indotta da azioni a esecuzione solo mentale, v. Decety e Lindgren, 1991. Se vale l'associazione inversa ivi suggerita, fra "difficoltà di immaginare un dato compito motorio" e "sensazione di sforzo", Simeone, al termine dei suoi 'viaggi', doveva essere stremato.
77. Sulla varietà di livelli di meccanismi inibitori di movimenti immaginari v. Berthoz, 1996.
78. Tale immobilità condiziona ovviamente la percezione, soprattutto quella visiva, dati gli stretti collegamenti tra funzione visiva e impulsi motori. Le fonti non consentono tuttavia di aprire, per gli stiliti, questo importante capitolo, e chiedersi quanto, dell'inibizione motoria, fosse diretto a comprimere la sensibilità.

Questo vissuto, che ho finora descritto in termini di controllo del movimento, potrebbe venire letto egualmente bene come controllo temporale. Così, la diseconomia motoria che ho mostrato presente nella fase giovanile dello stilista si traduce - letta in termini temporali - in una sostanziale accelerazione/anticipazione che investe ideazione, azione, sentimenti. Il futuro stilista entra ed esce rapidamente dalle diverse situazioni, senza avvertire nessuno, senza preoccuparsi di demarcare con riti di passaggio i confini socialmente significativi delle diverse situazioni. Le sue paure (quando ne ha), anche quando sembrano rivolte al futuro, riguardano in realtà qualcosa che è già fin da ora presente; l'abisso finale che lo minaccia è sempre attuale, anche se egli è giovanissimo, o magari un bambino. Questa costante anticipazione temporale è ancora più evidente sul versante delle gratificazioni. Le visioni di gloria e di trionfo ultimo inviate da Dio (penso soprattutto ai due Simeoni), più che incoraggiamenti verso il futuro, si esauriscono appunto in gratificazione immediata.

Come già per il vissuto motorio, anche per il vissuto temporale la colonna rappresenta, non un paradossale rovesciamento del primato della gratificazione immediata, ma una sua qualificazione. Tale qualificazione passa attraverso un momento importante (mi riferisco al primo Simeone): la decisione, presa già sulla colonna, di passare ad una stazione eretta ininterrotta, "giorno e notte, alla vista di tutti" (v. n. 49). Non si tratta di un semplice accrescimento di impegno, per il passaggio da tempo parziale a tempo pieno. La stazione eretta continua, anche quando il suo pubblico 'dorme' o comunque non può vederlo, pone infatti lo stilista fuori della scansione societaria del tempo: non solo egli non partecipa della sequenza dei pasti (prende cibo una volta alla settimana), ma nemmeno del comune alternarsi sonno/veglia⁷⁹. Tale decisione rappresenta l'ultima estensione possibile dell'immobilità che caratterizza lo stilista: da immobilità nello spazio a immobilità nel tempo, una sorta di 'eternizzazione' ottenuta attraverso la postura.

Così eternizzata, questa postura rivela - alla base dell'esperienza stilitica - un

79. La notte doveva comunque essere importante anche per uno stilista a tempo pieno: con l'oscurità, si attenuava il controllo visivo da parte del pubblico, e l'asceta poteva approfittarne per atti di cura-di-sé. Leggo in questo senso la notazione in *Sim.s. VS 86*: "mentre ancora desiderava che venisse sera..." Tuttavia, come la maggior parte degli asceti, è di notte che lo stilista sperimenta i maggiori conflitti, e dà il meglio della propria prestazione.

tentativo di controllo personale sul tempo. È possibile, in altri termini, che nello stilita il valore di immobilità spaziale non sia che l'espressione ultima di un valore che si genera a livello di vissuto temporale. In ogni caso, nello stilitismo (e, ovviamente, in molti altri specialisti, alcuni dei quali noti alla nosologia psichiatrica) questi due livelli appaiono indisciungibili, confluendo nel valore, ad essi trasversale, della fissità. Già la preoccupazione ossessiva di non spostarsi dal punto su cui avviene la stasi (inteso non in senso topografico, ma come la minuscola porzione di suolo su cui poggiano i piedi (v. n. 70)) esprimeva bene il valore stilitico spazio-temporale della fissità; valore che la pratica posturale sulla colonna riuscirà a esprimere in modo simbolicamente perfetto. È l'adesione a tale valore che consente allo stilita prestazioni così protratte, che sembrano sfidare il tempo. Negata ogni articolazione societaria del tempo (a eccezione delle ricorrenze dell'anno liturgico), il tempo viene articolato dallo stilita in 'stringhe' brevissime, corrispondenti ai segmenti d'azione degli apparati muscolare e vestibolare di cui 'si è detto (e su cui torneremo).

È sull'arco di ciascuna di queste stringhe che va riportata, per lo stilita, la sequenza contenimento-espansione. Questo contribuisce a spiegare, nel fondamentale episodio della corda, perchè essa sia stata di fatto abbandonata. In tale pratica, la sequenza anzidetta veniva infatti assicurata solo in un primo momento, attraverso la dialettica fra vissuto cardio-respiratorio, da un lato, e sensibilità sensorimotoria, oltre che tattile e pressoria, dall'altro. Ben presto, per il subentrare, a carico dei tessuti, delle patologie sopra illustrate, la sequenza degenerava in senso cumulativo, incongruo dunque rispetto al quadro temporale dello stilita, che *ignora la cumulatività* e conosce soltanto stringhe brevissime, infinitamente ripetute, all'interno di una fissa eternità. Viceversa, il mantenimento di una tensione posturale si esprime attraverso microepisodi (turbamento di equilibrio > aggiustamento) a bassissima evoluzione interna, molto simili fra di loro, non cumulativi, e ripetibili all'infinito. Non a caso il secondo Simeone, che non rinuncia del tutto alla corda, evita però di stringerla troppo, vale a dire, evita effetti cumulativi.

Inutile aggiungere, finalmente, che la negazione del movimento spaziale comporta anche, sul piano temporale, una negazione della crescita e del cambiamento. Vi tornerò brevemente nel paragrafo successivo, analizzando i vissuti di iper-organicità e di inorganicità dello stilita.

5. Iper-organicità, inorganicità, e ridefinizione dei confini corporei

Raccolgo in questo paragrafo una serie di dati, scoperti nelle fonti, che segnalano, per questi soggetti, notevoli scostamenti da un vissuto 'normale' di organicità del corpo. Intendo riferirmi, con tale termine, alla *rappresentazione (ivi compresa la sua parte inconscia) posseduta/attivata da un soggetto 'normale' relativamente ai caratteri organici del proprio corpo, e al suo destino di dissoluzione*. È ovviamente difficile precisare la gamma di tale normalità, e mi rimetto, per la sua determinazione, all'esperienza comune del lettore; alla luce di tale esperienza, gli scostamenti rivelati dagli stiliti appaiono cospicui, sia sul versante dell'iper-organicità (= i caratteri organici del corpo e il suo destino di dissoluzione vengono, nel vissuto del soggetto, accentuati e accelerati), sia su quello della in-organicità (i caratteri anzidetti vengono minimizzati o negati). Illustrerò dapprima il materiale che mi sembra più significativo, per suggerirne poi una possibile interpretazione.

Un'aura di iper-organicità è presente nelle fonti relative a diversi stiliti. Il loro corpo è "simile a quello di un morto" assai prima della morte; le loro ferite, si è visto, evolvono rapidamente verso la dissoluzione della carne, e la messa a nudo dell'osso. In un esperimento posturale durato un anno, il piccolo Simeone si era tenuto accoccolato sui piedi: "incancrenirono le sue cosce e le articolazioni, e si fecero fetide, e incollatesi diventarono qualcosa di unico"⁸⁰. Tutto questo non riguarda solo i primi stiliti, vale a dire, quelli il cui repertorio posturale è più rigido: se ne trovano tracce cospicue anche per l'ultimo dei grandi stiliti, Lazaro; una di queste è la notazione che già prima della morte una sostanza morbifica gli circolava per il corpo, e che l'esito di una flebotomia non fu sangue, ma siero, in quantità tale che scorreva sulla sommità della colonna⁸¹.

In questo quadro di iper-organicità, un posto importante spetta alla verminazione. Si ricordi, nell'episodio della fune, la resistenza del primo Simeone a lasciare scoprire la verminazione, causa del fetore che lo accompagna. Questa resistenza si iscrive, in parte, in una strategia sociale di finale 'effetto sorpresa'; per altra parte, tuttavia, essa è la spia di una immagine corporea in cui la verminazione costituisce un tassello essenziale. I vermi non sono qualcosa di estraneo al cor-

80. *Sim.j.* 31.

81. *Laz.* 206; *Laz. II* 41 (v.a. *Laz.* 248,251).

po, ma un altro modo di essere del corpo, temporalmente anticipato. Ci troviamo qui di fronte a un'applicazione, alla stessa vita organica, di quell'accelerazione temporale di cui si è detto.

Nella biografia del secondo Simeone, la prospettiva della corruzione della carne e della verminazione è ossessivamente presente. L'immagine dei vermi che divorano il corpo costituisce il motivo conduttore di diversi suoi incubi infantili, e ritorna in anni successivi, per esempio come razionalizzazione dell'espone il corpo al freddo ("il pesce coperto di neve ... non puzza e non fa vermi ... Anche noi per mezzo del freddo acquistiamo incorruttibilità..."⁸²). E - se il tipo di miracoli compiuti dice qualcosa sul soggetto che li compie - occorre ricordare la guarigione, compiuta dal giovane Simeone, dell'uomo che *si sentiva* "mangiato dai vermi"⁸³.

Il punto su cui vorrei richiamare l'attenzione è la possibile *associazione tra la 'verminazione' (intesa come indicatore di iper-organicità) e il valore di immobilità*. Si tratta di un'associazione complessa, che prevede, come variabile interveniente, l'accelerazione temporale anzidetta, in virtù della quale il destino organico del corpo viene drasticamente anticipato. Il lettore ricorderà come il vissuto temporale sia indisciungibile, per lo stilita, da quello spaziale; in concreto, l'immobilità sarebbe impraticabile, se venisse esperita solo sul piano fisico: è il suo risvolto di fissità temporale eternizzata a consentirla. La verminazione va letta anch'essa a livello temporale: essa segnala al soggetto la vita rigogliosa della carne (la verminazione è sostanzialmente un momento 'espansivo'), ma lo rassicura che il controllo ultimo sulla carne è già in atto. Inutile dire che sono qui presenti pulsioni di ogni tipo, e che le differenze tra i vari soggetti sono su questo punto assai ampie.

Questa singolare associazione tra valore di immobilità e vissuto di iper-organicità merita di essere approfondita. In assenza di dati per altri stiliti, introdurrò due casi di 'fratelli minori' degli stiliti, vale a dire, di quei soggetti praticanti la stazione eretta immobile pur senza colonna, dei quali ho già segnalato le affinità con la specializzazione stilitica. Si tratta di due monaci del monastero dello stilita Lazaro (io

82. *Sim.j.* 77 e (sopratt.) 30.

83. Oltreché in *Sim.j.* 232, descrizione analitica e perspicua dell'episodio in *Sim.j.* III 235-236.

credo non dovesse essere facile, all'ombra del grande Lazaro, chiedere e ottenere una colonna...). Il primo di essi, Nicone di Lidia (da non confondere col Nicone frigio visto sopra), mantiene il corpo estremamente sporco, e rifiuta di cambiare abito, continuando a indossare quello precedente, lurido e a brandelli. (Il modello della carità cristiana consente a Nicone un'ovvia razionalizzazione: l'abito nuovo che gli viene annualmente consegnato viene "dato ai poveri".) Coperto da una moltitudine di pidocchi, Nicone, anziché ucciderli, li prende dal vestito e li mette a contatto con la pelle del corpo, invitandoli (anche lui...) a mangiare quello che il Signore ha loro dato. La lunga stazione eretta che egli pratica, "fermo come una colonna, immobile", gli provoca una piaga a un piede, accompagnata da verminazione. Lazaro, il suo superiore, dispone che la piaga sia lavata e curata: Nicone rifiuta. Di fronte alle insistenze di cura, fugge dal monastero; accetta di tornarvi solo quando i superiori rinunciano a intervenire. La giustificazione con cui Nicone rifiuta la cura ("alla fine saremo tutti divorati dai vermi"), religiosamente debole, esprime però bene quell'aspetto di anticipazione temporale su cui sto insistendo. Per altri versi, essi appare la razionalizzazione di una pulsione che si soddisfa attraverso il sudiciume, i pidocchi, i vermi; una pulsione così forte da spingere il mitissimo Nicone a disobbedire al grande Lazaro rifiutando la cura⁸⁴. Sviluppando l'ipotesi sopra avanzata, *la verminazione costituirebbe per questo soggetto l'irrinunciabile indicatore di un sopravvenuto 'salto di qualità' nella propria pratica di immobilità*.

Un secondo caso di associazione fra iper-organicità e immobilità è quello del monaco Giovanni di Sardi, di cui ho già segnalato la pratica della *stasis* a oltranza, sostenuto da una corda passata sotto le ascelle. Tale stazione deve venire interrotta a causa di una non meglio precisata 'ferita' (*plegheis*) al piede o alla gamba; il passo è generico, ma la completa *akinesia* cui Giovanni si trova da allora costretto suggerirebbe un'eziologia neurologica. All'immobilità della stasi subentra dunque quella dettata dalla ferita ("pur non volendolo, cessò dal molto *tonos*"). Comincia da questa seconda immobilità la dissoluzione del suo corpo: una bava fetida, colandogli incessantemente sul petto, produce putrefazione e verminazione; poi le gambe diventano gelide, con verminazione dei piedi; finalmente, si formano piaghe fetide sulle spalle. Anche qui si osservano forti resistenze del soggetto ai tentativi di intervento di Lazaro, che mirano a inibire la verminazione⁸⁵.

84. *Laz.* 171-172.

85. *Laz.* 165-170.

Anche in questo caso riemerge il rapporto fra immobilità e iper-organicità. È vero che per Nicone l'immobilità era volontaria, mentre, nel caso di Giovanni, parrebbe esservi una cesura tra l'immobilità della stasi, volontaria, e quella della paralisi, involontaria (oltre che più radicale). Sull'effettiva involontarietà di tale condizione, tuttavia, getta qualche dubbio il fatto (regolarmente etichettato come vessazione diabolica) che Giovanni venga spesso trovato, da chi lo assiste, spostato qua e là nella sua cella. La paralisi del monaco va piuttosto letta come un disordine di conversione, che produce alterazioni subconscie nelle funzioni sensorimotorie. Ci si può chiedere allora se, nel vissuto di Giovanni, *l'akinesia consentita dalla malattia non rispondesse meglio al suo quadro corporeo della semplice akinesia consentita dalla stasi, e se, nuovamente, la verminazione non funzionasse come indicatore di questa superiore qualità*⁸⁶.

* * *

Queste opzioni di iper-organicità non sono esclusive: esse appaiono fronteggiate, nel vissuto (proprio e altrui) dello stilita, da opzioni in senso opposto, verso l'inorganicità. Lo stilita viene spesso definito *asarkos* (come se non fosse di carne), *asomatos*, *anaimos* (come se non avesse il corpo, il sangue), e anche *aylos* (non fatto di materia); il suo corpo resiste a prove che distruggerebbero il ferro e la pietra. A volte viene paragonato a una statua; ancora più spesso, viene assimilato alla colonna, di cui costituisce una sorta di prolungamento; la colonna, viceversa, viene considerata come una parte del corpo dello stilita⁸⁷.

Questa assimilazione alla colonna merita attenzione. Ricordo il grazioso episodio di uno stilita minore, Abel, il quale, ricevendo la visita di San Xenai, e volendo abbracciarlo, "inclinò la colonna sulla quale stava"⁸⁸. La stessa continuità fra stilita e colonna si intravede nel miracolo della guarigione dell'emorroissa, compiuto dal secondo Simeone sulla falsariga di un famoso miracolo evangelico (*Luca*

86. Paralizzato, Giovanni ha frequenti esperienze di estasi: *Laz.* 169.

87. V.p.es. *psRom.* 8; *Aly.* 13; *Aly. II* 13; *Aly. III* 11, 13 (più occorrenze); *Aly. IV* 3, 13 (molto insistito), 18, 19; *Luc.* 39; *Laz.* 111, 235. L'immobilità a oltranza di Mari Beth-Sahde fa sì che "le gambe gli divennero rigide come pali, mentre tutto il corpo gli si inaridiva" (*Mari* 33).

88. "Columnam inclinavit dum in ea stat" (Peeters, 1908, p. 429).

8.44): nel vangelo, era bastato all'emorroissa, per guarire, toccare Gesù standogli da dietro, senza nulla chiedere; alla donna guarita dal secondo Simeone è sufficiente toccare *da dietro* la colonna⁸⁹. Ma è nell'esperienza di Daniele che l'equazione stilita = colonna sembra presentarsi con la maggiore intensità. Con insistenza le fonti assimilano i suoi piedi, le sue gambe, a colonne. È dopo avere visto i suoi piedi che l'imperatore gli fa elevare una doppia colonna, una per piede. Anche l'iscrizione celebrativa posta alla base insiste su questo punto: Daniele è colui che "ha radicato i suoi piedi su di una doppia colonna"⁹⁰. In sostanza, Daniele è una prosecuzione della colonna. Fin qui, potrebbe apparire una metafora letteraria un po' troppo insistita: vedremo in seguito che essa esprime invece un'opzione estrema verso l'inorganicità, con un preciso significato in termini di mappa corporea. Di fatto, la tensione posturale, che in altri stiliti non esclude piccole deviazioni⁹¹, appare qui raccolta lungo l'asse verticale. Agli spettatori, al biografo, allo stesso stilita, *la lotta di Daniele sembra rivolta, più che contro le passioni della carne (di cui le sue vitae non serbano traccia*⁹²), *contro il peso*: proprio come avviene per la colonna che, fatta di materia inerte organizzata sull'asse di gravità, conosce solo sollecitazioni di compressione infinitamente ripetute.

Su questo punto, importante per il vissuto ponderale degli stiliti, tornerò nell'ultimo paragrafo. Qui importa notare che le due opzioni (iper-organica e inorganica) non si escludono, ma sono compresenti nello stesso soggetto. Ciò è ben visibile nei due Simeoni, vale a dire i soggetti nei quali le pulsioni di iper-organicità sono particolarmente evidenti. Nel caso del primo Simeone, penso soprattutto all'episodio del pozzo infestato da rettili, nel quale egli si getta dopo l'allontanamento dal monastero. L'assenza di preoccupazioni difensive che caratterizza

89. *Sim.j.* 119.3.

90. *Dan.* 28 PV (n. 18), 36, 44, 44 O, P, V (42.17). L'iscrizione così prosegue: "...quanto alla fame, di ambrosia si alimenta; quanto alla sete, di cose senza sangue, / annunciando il figlio della madre che non conosce nozze" (*Dan.* 36). Mezzo congelato per la tormenta, Daniele viene chiamato "uomo di cristallo": *Dan.* III 32 (129.21).

91. Così, è probabile che Simeone il giovane apparisse proteso in avanti (v. *Sim.j.* 16.11-12, 33.7-8). Del resto, fra i soggetti normali parrebbe questa la deviazione più comune (Hellebrandt e Braun, 1939, p. 350 s.).

92. I suoi detrattori, per accusarlo di lussuria e ghiottoneria, devono ricorrere a una doppia messinscena: *Dan.* 39 e 59.

questa azione (da contrapporre alla cautela con cui vi si calano, ben equipaggiati, i cinque volontari) non va letta come espressione della virtù cristiana dell' Abbandono. L'atteggiamento di Simeone non rispecchia l' affidarsi a un'entità superiore o onnicomprensiva (Dio, natura, cosmo, ecc.): piuttosto, segnala la presenza di opzioni inorganiche nel suo vissuto corporeo. Anche l'episodio della fune mostra, accanto alla pulsione iper-organica, l'attesa di un finale esito inorganico: il corpo abbandonerà il reame dell'organico (che viene, appunto, 'lasciato ai vermi').

Col secondo Simeone, la veste-di-sangue (che sostituisce la veste-di-vermi del predecessore) è anch'essa destinata a crescere a spese del corpo, privandolo di organicità. L'opzione verso l'inorganico opera qui in modo diverso rispetto al primo stilista, ma ancora più fortemente. Ho già segnalato il peso che occupa, nel vissuto del secondo Simeone, la tematica della corruzione della carne e della vermizzazione. Questa insistenza sui 'vermi' richiama ovviamente, come rimedio, un'opzione verso l'inorganicità; opzione che nel primo Simeone (si è appena visto) appariva conclusiva, mentre nel giovane sembra in qualche modo preventiva. L'elogio della tensione e la lotta al rilassamento, così vivi nel secondo Simeone, possono venire richiamati in questa prospettiva: contro quella forma estrema di rilassamento che è la dissoluzione, *la tensione si pone come preventiva inorganicità*. Va letta in questa prospettiva personale (e non solo genericamente culturale) l'esortazione rivolta ai monaci a "far morire" le proprie membra terrene; e acquistano significato non convenzionale certi passi della biografia, come quello in cui Simeone si batte il petto che è "come pietra senz'anima"⁹³.

Questa complessa dialettica fra iper-organico e inorganico emerge vividamente in alcuni miracoli in cui il secondo Simeone fa ricrescere carne e ossa incancrenite usando un impasto di polvere e acqua. Il rapporto fra organico e inorganico sembrerebbe qui, a prima vista, reversibile e alla pari: come la carne diventerà 'polvere', ossia materia inorganica, questa può a sua volta diventare carne. Di fatto, non è così: i tessuti viventi generati attraverso il miracolo *non posseggono la logica della materia vivente*, ma appaiono vincolati alla forma data all'impasto da Simeone ("come se passassero dallo stato liquido allo stato solido"). In uno di que-

93. V. rispettiv. *Sim.j.* 113.16-17 e 37.10. Singolare che il monaco che in tutti i modi ha imitato Simeone, e si è identificato con lui, ottenga da lui il miracolo di soddisfare la propria vocazione diventando *lithoxoikos*, intagliatore di pietra (*Sim.j.* 108).

sti casi, per la cattiva condotta del miracolato, Simeone lascia il miracolo incompiuto, e l'ultima falange non viene spalmata di impasto: corrispondentemente, la carne non vi ricresce⁹⁴. L'equazione "materia inorganica = carne" è dunque solo apparente; il primo termine si rivela più importante, e svolge evidenti funzioni di controllo sulla materia vivente.

Queste ultime riflessioni suggeriscono una chiave di lettura di questa compresenza (apparentemente paradossale) di opzioni opposte: *la pulsione iper-organica rappresenta una sorta di momento espansivo, e l'opzione inorganica svolge una sorta di controllo/contenimento nei suoi confronti*. Il fatto che, per qualche stilista, solo alcuni segmenti di questo meccanismo siano chiaramente visibili, non significa necessariamente assenza di segmenti di segno opposto. Così, il fatto che la biografia di Daniele sia particolarmente ricca di opzioni inorganiche (a parte la diversa sensibilità dei vari biografi) non significa assenza di elementi iper-organici nel vissuto di Daniele, ma solo un loro più radicale controllo. Non è un caso che la sua biografia sia l'unica a trattare il tema della funzione evacuatoria dello stilista, per informarci che Daniele evacuava materia simile a quella delle pecore⁹⁵.

* * *

Ci si deve chiedere, finalmente, se per questo vissuto, fatto di opzioni opposte, non siano possibili livelli di lettura più generali. La mia ipotesi è che queste espressioni, iper-organiche e inorganiche, vadano lette come episodi di *una generale tentativo di ridefinizione dei confini del proprio corpo, così da renderli sostenibili per il soggetto*. Non sto qui riferendomi a disturbi dell'immagine corporea, sempre comitali (e spesso secondari) a altri disturbi⁹⁶, ma a fenomeni più profondi, innestati sulla stessa specializzazione del soggetto. Specializzazioni come queste, così radicalmente incentrate su sollecitazioni corporee, sulla postura, e sui relativi vissuti, *trovano probabilmente ostacoli a esprimersi entro la definizione dei confini*

94. *Sim.j.* 214. Il primato dell'inorganico mi sembra confermato dalla formula usata in un altro di questi miracoli: "e a te, terra, Cristo ingiunge... di cambiare" (*allaxai*) "questa carne e questo osso, e diventare un'altra carne e un altro osso" (*Sim.j.* 152).

95. *Dan.* 62.

96. Esempi in Vinck e Pierloot, 1977; Rosen e Ramirez, 1998; Warah, 1989.

corporei culturalmente stabilita; donde i tentativi di riformularla⁹⁷. Le opzioni iperorganica e organica rappresenterebbero allora modalità particolarmente efficaci per esercizi ridefinitori di questo tipo. Tentativi siffatti, io credo, sono presenti, aldilà degli stiliti, in ogni specialista in Continenza, e ne ho colto tracce nei soggetti con handicap più volte richiamati; qui mi limiterò a segnalare alcune delle caratteristiche che tali tentativi presentano per gli stiliti.

Lo stringersi con una corda ha ovvie implicazioni di ridefinizione dei confini spaziali del proprio corpo, nel senso di un restringimento. Ciò era già stato notato da un altro specialista in Continenza, Juan de la Cruz, secondo cui san Simeone si era legato con una corda "per non occupare troppo posto"⁹⁸. Ma la corda, come ho già segnalato, è una modalità troppo materiale per operazioni simboliche di questo tipo: la camicia di vermi e la camicia di sangue, che sottraggono materia organica al corpo, appaiono simbolicamente assai più efficaci. Anche l'estrema sporcizia del corpo (è il caso di Nicone di Lidia) potrebbe leggersi come espressione di insoddisfazione nei confronti dei confini corporei culturalmente stabiliti, e come il tentativo di offuscarli. Anche il fetore che circonda un corpo non lavato, coperto di piaghe, di sangue rappreso, ecc. è un veicolo di questa ridefinizione (o meglio, dei suoi aspetti espansivi). Il fatto che, pur di fronte alla negativa reazione sociale, i soggetti persistano in questa auto-presentazione, potrebbe allora evocare tematiche di 'difesa dell'identità'.

Questa ridefinizione di confini è ancora più evidente all'interno dell'opzione inorganica, che culmina, come ho già detto, nell'equazione stilita=colonna. In questa prospettiva, ci si può anzitutto chiedere perché lo stilita faccia uso di una colonna, visto che, come mezzo di elevazione, un qualunque pilastro quadrangolare sarebbe stato egualmente idoneo, e di costruzione più agevole. *La scelta della colonna è probabilmente in relazione alla forma: la sezione circolare della colonna*

97. Il tracciamento dei confini corporei non è infatti, all'interno del presente modello, qualcosa di pacifico e condiviso. Non sono quindi utilizzabili, su questo punto, analisi come quelle di Douglas, 1970, o di Olivelle, 1995.
98. *Subida del monte Carmelo*, 3.42.2. Juan richiama l'episodio (che cita tuttavia in modo erroneo) parlando degli anacoreti "che nei deserti sconfinati e amatissimi cercavano il luogo più piccolo che potesse bastare loro...". Spunti analoghi non mancano nelle fonti stilitiche; p.es.: "ponendo il corpo in aria e racchiudendolo nello spazio sommatamente angusto e stretto intorno alla colonna..." (*Luc.* 3, Del. 198.25).

evoca la sezione del corpo, e di molte sue parti. La storia dell'architettura conferma questo vissuto antropomorfo della colonna: intensamente rispecchiato nella tradizione vitruviana, esso ha avuto un peso ultra-millenario (p.es.) nella scelta dell'ordine architettonico da impiegare per i diversi edifici⁹⁹. Un antico commentatore, Eustazio, aveva colto bene questo punto, dandogli una colorazione etica: "la colonna è qualcosa di analogo al corpo per l'uomo interiore"¹⁰⁰. Occorre tuttavia ricordare che l'equazione corpo=colonna può avere una doppia direzione di lettura: la cultura ci invita a vedere il corpo come archetipo della colonna; per alcuni specialisti originari, come gli stiliti, la sequenza potrebbe essere inversa, e sarebbe la 'colonna' a governare la ridefinizione del corpo, della sua materia e dei suoi confini.

Ci si deve naturalmente chiedere, per finire, in che modo questa strategia di ridefinizione della materia del corpo e dei suoi confini (con la soggiacente dialettica iperorganico/inorganico) si accordasse con i processi fisiologici di crescita e di invecchiamento che coinvolgono ogni organismo. In mancanza di dati oggettivi nelle fonti, il problema va ricondotto a quello del vissuto temporale dello stilita, cui ho già accennato. Avendo anticipato l'eternità, lo stilita vive in uno stato di sospensione temporale privo di scansioni (se non quelle liturgiche) e di progetti. Ciò esclude ovviamente ogni idea di sviluppo, di crescita e di invecchiamento. Non è un caso che la virtù cristiana più di tutte connessa con un'evoluzione temporale - la Speranza - sia pressochè assente nel quadro di questi specialisti. La Speranza è, più o meno consciamente, conativa. La fissa eternità stilitica, suscettibile di venire articolata in stringhe piccolissime, infinitamente ripetute, verrebbe seriamente compromessa da un progetto di crescita, o della sua consapevolezza. Anche per i suoi biografi lo stilita sembra non avere età, e il lettore non si rende mai bene conto che sia così vecchio; nè si rende conto viceversa, leggendo le visioni che mostrano al secondo Simeone tutte le tentazioni, i peccati e i trionfi del mondo, o che lo dipingono in preda alla disperazione di fronte alla prospettiva del Verme Divoratore, che colui che le riceve non ha ancora otto anni¹⁰¹.

99. Ampia documentazione in Forssman, 1961.

100. "analogon ti soma einai toi eso anthropoi": *Eust.* 43.

101. *Sim.j.* 18-19 (è in questo periodo che Simeone perde i denti da latte) e 30. Sarebbe interessante indagare in che misura vissuti temporali di questo tipo siano confluiti nel modello del *puer senes*; una fonte chiama appunto Simeone *nepiogeron*: *Sim.j.* II 12; p. 15.1.

6. Modulatore di tensione: la voce e il pianto

Nella sindrome stilitica occupa un posto rilevante l'impiego intenso (a volte smisurato) della voce. Ho già detto che l'interazione verbale dello stilita era solitamente un'interazione 'urlata', sia per superare la distanza dal suolo, sia per vincere rumori di fondo (il vento, il vocio dei visitatori), sia, finalmente, per assicurare maggiore diffusione al proprio messaggio. L'interazione diretta rappresenta tuttavia solo una piccola parte dell'attività verbale dello stilita, che consta piuttosto di allocuzioni ai fedeli (solitamente, due volte al giorno), e soprattutto preghiere (ivi compresa la recitazione di Sacre Scritture). Già il primo Simeone elencava, fra gli elementi della stazione sulla colonna, un "chiedere" insistente e un "pregare" incessante¹⁰². Eguale comportamento si osserva presso tutti gli stiliti, ma soprattutto nel secondo Simeone e in Luca. Nel caso del secondo Simeone, è significativo che la descrizione della sua persona da parte dell'agiografo sia quasi interamente dedicata al suo modo di parlare; più tardi, anche dopo avere temperato alcune delle iniziali smoderatezze vocali, si caratterizzerà pur sempre per "labbra che non tacciono mai"¹⁰³. Quanto a Luca, ricordo che egli tenne per tre anni un sasso in bocca per impedirsi di parlare¹⁰⁴.

Questo impiego straordinario della voce da parte degli stiliti è stato notato dagli studiosi, che vi hanno letto preoccupazioni di apostolato¹⁰⁵. Io credo che tale preoccupazione possa eventualmente spiegare la selezione delle cose dette, ma che il fatto di parlare incessantemente richieda altre spiegazioni. Una prima spiegazione è a livello sociologico: parlare/gridare senza posa è un mez-

102. *Sim.s.* VS 82, 116.

103. V. rispettiv. *Sim.j.* 12 e (sopratt.) 37; v.a. *Sim.j.* III 17.

104. Questo, durante il giorno; di notte, Luca usciva dal monastero e nel cavo di un albero recitava l'intero ufficio canonico (*Luc.* 8; v.a. 3 e 12 (199.6)). Il biografo segnala anche che Luca, colpito alla testa da tartarughe gettategli dal diavolo, "restò senza voce per parecchi giorni" (*Luc.* 11). Il sasso in bocca per impedirsi di parlare non era tuttavia una misura eccezionale (v.p.es. *Laz.* 174-175; *Mari* 50), e poteva persino divenire un elemento nella competizione tra asceti: in un solo monastero, ben quindici monaci seguivano questa pratica (*Jo.Epb.* XIX, pp. 95-6).

105. V.p.es. Delehayé, 1923, p. CLXXI; Harvey, 1988, p. 383.

zo per richiamare l'attenzione su di sé, sulla propria virtù, sulla propria ascesi, in una prospettiva competitiva con asceti rivali. La competizione fra asceti, infatti, è un fenomeno comune nella storia delle religioni, e la "preghiera urlata" è un espediente di richiamo dell'attenzione del pubblico assai usato da molti specialisti in Continenza¹⁰⁶. Nel caso degli stiliti, tuttavia, questa spiegazione può valere solo parzialmente. Non che essi non praticino la competizione con altri asceti, - anzi; ma l'impiego straordinario della voce da parte loro non è stato solo uno strumento di tale gara. Quando il secondo Simeone, ancora bambino, sul suo piccolo pilastro canta e prega giorno e notte, la reazione del suo maestro è di "grande paura", perchè vi scorge un proponimento "lontano dall'umano"¹⁰⁷, vale a dire (nei termini del modello che sto seguendo), non un comportamento competitivo, e quindi societariamente omologato, ma l'espressione di una smisurata pulsione extra-societaria. È lo stesso soggetto che, a due anni di età, uscendo dalla vasca battesimale, aveva ripetuto ininterrottamente per una settimana: "Io ho un padre e non ho un padre, ho una madre e non ho una madre"¹⁰⁸.

Io credo che l'impiego della voce da parte dello stilita vada riportato a quella mappa corporea che ho cominciato a delineare. In tale quadro, esso svolge soprattutto una funzione di *modulatore di tensione*, sia accrescendo un livello di tensione ritenuto insufficiente, sia scaricando tensione.

La prima direzione (accrescimento di tensione) è certamente la più frequente. Il secondo Simeone giustifica la propria preghiera incessante ricordando che "pregando non siamo colti dall'ubriachezza del sonno dei demoni e dalla rilassatezza del corpo"¹⁰⁹. Questo incremento di tensione poteva facilmente determinare un sovraccarico, con alterazioni dello stato di coscienza: per esempio, nel suo salmodiare notturno, il secondo Simeone "sentiva (*eisthaneto*) come se ci fosse una

106. Basterà qui ricordare le rimostranze di San Nilo (*ep.* 125, in *PG* 79, c. 432) e dello pseudo-Macario (*bom.* 6 e 33, in *PG* 34, cc. 517-20 e 741). Sull'interazione e il magistero 'urlati' degli stiliti v.a. le ironie di Eustazio (*Eust.* 51).

107. "Phoboi polloi... *apanthropou protheseos*": *Sim.j.* 17.

108. *Sim.j.* 5.

109. *Sim.j.* 17.20 ss.

folla che salmodiava con lui, e gli rispondeva con l'alleluia"¹¹⁰. A volte lo stilita stesso si accorgeva di tale sovraccarico, e provvedeva a ridurlo tacendo: dopo avere provato eccitazione in sogno, il secondo Simeone si astiene da ogni conversazione per diversi giorni¹¹¹.

L'associazione fra voce e tensione che sto ipotizzando mi sembra confermata da una notazione del biografo su Simeone ancora infante: "non poteva accostarsi al calore del bagno, ma, ogni volta che la madre si accingeva a metterlo nel bagno, il bambino, appena prima di accostare il calore, rimaneva *aphonos*"¹¹². La madre, preoccupata, rinunciò da allora a fargli il bagno, il che fa pensare che non dovesse trattarsi di semplice afonia (che forse la madre, se momentanea, avrebbe accettato con sollievo), ma che vi fossero manifestazioni più vistose, come (ipotizzo) pallore, immobilità, ipotonia, assenza di reazioni. Si potrebbe leggere in questa *aphonia* una reazione di conversione, capace sia di esprimere l'ansietà del soggetto, sia di assicurargli una certa auto-affermazione¹¹³; questa lettura troverebbe conferma nel conflitto con la madre, evidente fin dai primissimi tempi della vita del futuro stilita. Ma questa lettura non spiega nè il perchè della reazione (che è, specificamente, reazione al calore), nè la modalità di protesta adottata (fra cui la scelta degli apparati). Nei termini del presente modello, leggo l'afonia come espressione di una grave disorganizzazione funzionale, attuale o anche solo anticipata, *indotta dalla caduta di tensione, determinata a sua volta dal calore del bagno*. Ho sopra mostrato (par. 4) che il mantenimento di un determinato livello di tensione rappresenta un valore per il soggetto, che lo idealizza e razionalizza; l'episodio del bagno rivela le basi anzitutto somatiche, originarie (per Simeone), di tale valore. Fin dall'inizio della sua vita, il rilassamento muscolare e nervoso gli fu inaccettabile, ed egli imparò a difendersene anche in via anticipatoria. Se la tensione collassa (o minaccia di), come avviene a ridosso del bagno caldo, si disorganizzano anche gli apparati connessi con il suo mante-

110. *Sim.j.* 37.20-21.

111. *Sim.j.* 35.

112. *Sim.j.* 6. In *Sim.j.* III 9 la perdita della voce fa seguito a manifestazioni di indignazione e rifiuto.

113. Sull'afonia come meccanismo di difesa v. Kinzl *et al.*, 1988.

nimento¹¹⁴. La 'afonia' di Simeone conferma il rapporto non solo strumentale, ma organico tra impiego della voce e modulazione della tensione. Acquistano rilievo ben diverso, in questa ricostruzione, le ripetute notazioni sul suo copioso comportamento verbale, raccolte dal biografo.

Sia il conferimento sia lo scarico di tensione potevano avvenire attraverso la selezione del contenuto delle cose dette, ma soprattutto attraverso il tono, e attraverso la stessa fonazione: un'attività che presenta aspetti, fisici e psicologici, di 'piacere della funzione', attraverso un'accresciuta ventilazione¹¹⁵, un lavoro muscolare (seppure modesto), e il prodursi di vibrazioni.

Questo ennesimo richiamo a apparati corporei serve a comprendere meglio il ruolo della voce nello stilitismo. Essa va considerata come un'attività non interamente controllata dal logos, vale a dire, *non interamente volontaria e/o consapevole*. Non è azzardato richiamare qui, come esempio, l'attività necessaria per il mantenimento della postura eretta, che, si è visto, è in larga parte frutto di automatismi. Qualcosa di (qualitativamente) simile avviene anche per la fonazione, soprattutto nei momenti in cui essa è rivolta a tenere la tensione sopra la soglia del sonno.

Questa lettura fornisce una spiegazione non solo della smisuratezza verbale dello stilita, ma anche dei suoi caratteri ripetitivi, che suggeriscono a volte, almeno esternamente, la presenza di una coazione-a-ripetere. Penso, ad esempio, alla recita del Vangelo del giorno, ripetuto per sette volte in una notte dal piccolo Si-

114. Un caso di associazione bagno caldo-afonia è descritto in Tsunoda *et al.*, 1998. La reazione di Simeone (se, come ipotizzo, oltrepassa la semplice afonia) ricorda quella di prematuri sottoposti a bagno nei giorni immediatamente successivi alla nascita, su cui v. Peters, 1998; essa è stata tuttavia descritta anche in non-prematuri, tra i 2 e i 15 mesi (Mouterde *et al.*, 1997) Il bagno può comunque determinare reazioni anche violente di rifiuto in soggetti di vario tipo (p.es., pazienti affetti da demenza: Sloane *et al.*, 1995). Ancora: atonia e rilassamento muscolare vengono a volte citati come elementi comitali nella letteratura sulla *sudden infant death syndrome*: v.p.es. Tonkin, 1975; Gudin e Khalef, 1993; Mc Fawn e Mitchell, 1997; Kahn *et al.*, 1986. Interessanti, per tornare agli stiliti, anche altre associazioni, come quella silenzio/tristezza (*Sim.j.* 104) e silenzio/bilocazione (*Sim.s.* VG 24; *Sim.j.* 174).

115. Rimproverato di parlare troppo, il giovane Simeone risponde con un versione fortemente 'respiratoria' del Salmo 118-131: "È scritto: ho aperto la bocca e ho aspirato l'aria, perché desideravo i tuoi comandamenti" (*Sim.j.* 17).

meone, in aggiunta a innumerevoli altri testi scritture¹¹⁶, o alla ripetizione, per una settimana, della frase sopra ricordata. (Naturalmente, l'accostamento della voce all'attività di mantenimento posturale ha solo valore momentaneo: rispetto a questa, infatti, l'attività vocale presenta contenuti simbolici assai più ricchi, e un'autonomia massima dalla dinamica cenestesico-vestibolare.)

Non è da escludere, finalmente, che, in aggiunta a queste funzioni, la voce potesse svolgerne un'altra, compatibile con le precedenti: aiutare lo stilita a risolvere il non facile problema di *determinare il proprio spazio di riferimento, e prenderne / mantenerne il possesso*. Il problema, di entità minime in condizioni di vita normali, è più grave quando tale spazio è prevalentemente aereo, e la soluzione va cercata dall'alto di una colonna; l'uso della voce, fornendo un centro a tale spazio, può servire sia a organizzarlo e qualificarlo, sia a prenderne possesso¹¹⁷.

* * *

In stretta connessione con l'uso della voce va ricordato il pianto, anch'esso comune agli stiliti. Intendo per 'pianto' un'attività complessa, che prevede, oltre alle lacrime, anche la lamentazione, il battersi il petto, e così via. Va subito aggiunto, tuttavia, che esso costituisce una pratica virtuosa ben riconosciuta in tutta la tradizione ascetica, e viene praticato da asceti di ogni tipo. Anche il Pianto, naturalmente, poteva essere praticato non come una virtù accanto alle altre (e quindi suscettibile di 'competizioni' tra asceti), ma come una specializzazione originaria¹¹⁸. Uno specialista di questo genere è forse, per restare alle nostre fonti, un monaco del monastero di Lazaro, il quale "superava tutti i contendenti (*agonistas*) nel monastero nel versare lacrime, nel bat-

116. *Sim.j.* 37.

117. Penso alle voci e grida spesso lanciate da chi giunge in cima a un'altura. V. a. par. 7, sul vissuto spaziale nello stilitismo.

118. Le due modalità appaiono entrambe considerate nelle fonti: al pianto come virtù pensa p.es. Gregorio di Nazianzo, secondo cui ciascuno possiede il proprio dono divino, ma a piangere sono capaci tutti (*Or.* 19.7 in *PG* 35 cc. 1049-1052); al pianto come specializzazione originaria pensa Atanasio, secondo cui "non sono molti quelli che hanno il dono delle lacrime" (*De virginitate* 17, *PG* 28 c. 272).

tersi il petto, nei gemiti incessanti e nei lamenti gemebondi". Che non fosse solo una virtù, ma una specializzazione 'smoderata', è provato dal comportamento di questo soggetto dopo le funzioni (verrebbe da dire: dopo le gare): "a sera, se ne usciva verso la montagna, e in qualche luogo lontano dal monastero passava ore a battersi il petto, a fare genuflessioni, a piangere e a fare lamenti"¹¹⁹.

Tornerò in altra sede su specialisti di questo tipo, e sulla loro mappa corporea, che sollecita apparati ben diversi da quelli degli stiliti. Qui è sufficiente ribadire che l'uso del pianto, benchè sia comune a tutti gli stiliti, non fa parte della sindrome stilitica se non in via accessoria, come (secondario) modulatore di tensione. In altri termini, molto del pianto versato dallo stilita va letto non come espressione della propria mappa corporea, ma come risposta culturale. Così, Lazaro piangeva di notte e nascostamente, coperto dal salmodiare dei monaci nella chiesa attigua, mentre quello di Alipio era piuttosto un pianto-di-gruppo con i discepoli¹²⁰. Anche il secondo Simeone piange molto, ma solo a partire da un certo momento, in cui "acquistò molta dolcezza, e lacrime, che per la molta compunzione gli sgorgavano come da una fonte"¹²¹. È interessante notare che il dono delle lacrime gli arriva, dopo diversi anni di stazione sulla colonna a ciglio asciutto, proprio nel momento in cui diventa di fatto capo di quel monastero in cui era stato, fino a poco prima, un malvisto *enfant terrible*. L'associazione fra assunzione di autorità e avvento del dono del pianto conferma il carattere di 'virtù appresa' di questo dono per lo stilita.

Naturalmente, il fatto che lo stilita mutui il pianto dal repertorio della cultura religiosa, non significa che egli attui tale pratica in modo convenzionale, o per calcolo. Proprio come la voce, anche il pianto dello stilita è almeno in parte sottratto ad un controllo razionale; se così non fosse, esso non potrebbe agire come efficace modulatore di tensione.

119. *Laz.* 178.

120. *Laz.* 185; *Aly.* 23.

121. *Sim.j.* 34; v.a. 37.11, 27.98; *Sim.j.* III 43. I pianti precedenti sono quelli di un bambino terrorizzato da incubi notturni (*Sim.j.* 30).

7. Amor vacui e piacere vestibolare

Ho già ricordato che la postura eretta immobile costituisce il risultato di una miriade di micro-aggiustamenti per fare fronte a piccole perdite di equilibrio; il mantenimento di tale postura comporta quindi una sollecitazione incessante dell'apparato vestibolare. Il fatto che tale stazione avvenga non a livello del suolo, ma su di una colonna, rappresenta una sollecitazione ulteriore del senso dell'equilibrio. Di fatto, l'apparato vestibolare è quello che, nella pratica stilitica, sembra sollecitato in modo quasi esclusivamente espansivo; in questo senso parlo dello stilita come di uno specialista vestibolare. Ricostruirò alcuni episodi della biografia del primo Simeone che sembrano confermare questa lettura.

Un episodio, precedente l'invenzione della colonna, aiuta a capire la centralità del senso vestibolare nell'esperienza stilitica. Una notte in cui, a causa di un colpo di sonno, Simeone è caduto dalla posizione eretta, escogita di stare in piedi su di un cilindro di legno coricato¹²². Il biografo, ottimisticamente, vede in ciò un avvisatore di imminenti cadute; nel presente modello, sono piuttosto evidenti altri guadagni: non solo l'accrescimento di tensione statica che questa precaria base comporta, ma soprattutto la sollecitazione estrema del senso dell'equilibrio. Ci si deve allora chiedere perchè Simeone, specialista vestibolare, abbandoni questa pratica, proseguendo altrimenti la propria ricerca posturale.

Una prima risposta è sul piano culturale: la colonna, così ricca di simboli e suggestioni, così visibile a tutti, non era nemmeno confrontabile con quello stilitismo-da-camera che avrebbe potuto venire praticato sul cilindro di legno. Sul piano della mappa corporea, tuttavia, le ragioni sono almeno egualmente importanti. Anzitutto, l'aggiustamento per fare fronte a perdite di equilibrio sul cilindro richiedeva un repertorio di risposte posturali assai più articolato e impegnativo di quello richiesto sulla colonna¹²³. In altri termini, le iniziative di aggiustamento sarebbero state tali da accentuare troppo gli aspetti espansivi dell'apparato propriocettivo, che è invece oggetto, nell'esperienza stilitica, di un vissuto di contenimento. (È la stessa ragione per la quale ho ipotizzato che la stazione eretta non

122. VS 15b. Il cilindro salvaguarda anche il valore del 'posto', vale a dire, della porzione di suolo su cui la stazione insiste.

avvenisse a piedi uniti: tale postura richiede infatti, per controllare la stabilità, un maggior impegno motorio di tutto il corpo; v. sopra, par. 3).

Una seconda ragione, più congetturale, serve a precisare meglio che vissuto contenitivo di un dato apparato (in questo caso, l'apparato propriocettivo) non significa irrilevanza delle relative sollecitazioni. L'appoggio sulla superficie laterale del cilindro significava appoggio su di una superficie curva anziché piana, il che comportava una sollecitazione plantare insolita. Se, come credo, Simeone poggiava sul cilindro non parallelamente alla sua lunghezza, ma perpendicolarmente, il massimo di sollecitazione riguardava la parte centrale del piede. Ciò è insolito nell'adulto: nella stazione eretta a piedi scalzi, infatti, meno del 10% del peso viene scaricato in questa zona. Viceversa, nel bambino in età precedente il completo sviluppo dell'arco longitudinale del piede, lo scarico del peso è più uniformemente distribuito su tutta la pianta¹²⁴. Riassumendo: la modalità che Simeone escogita (e subito abbandona) non comporta solo un impegno elevato dell'apparato propriocettivo, ma anche *il recupero di sensazioni pressorie decisamente 'regressive'*. Il fatto che Simeone presto abbandoni questa modalità dinamico-posturale non significa tuttavia semplice negazione dell'apparato pro-

123. Se lo scorrimento del cilindro veniva contrastato immediatamente (e quindi l'inclinazione era piccola), dal momento che la parte anteriore del piede non aveva appoggi, il contrasto non poteva avvenire a livello dei muscoli della caviglia, e l'aggiustamento iniziava a livello dei muscoli addominali e dell'anca, per coinvolgere poi i muscoli delle gambe. In caso di contrasto non immediato (e quindi, rotazione vistosa della caviglia, e appoggio della parte anteriore del piede), la sequenza di aggiustamento posturale prodotta era inversa alla precedente. In questo secondo caso, tuttavia, la prima risposta muscolare poteva rivelarsi ulteriormente destabilizzante (tale carattere poteva attenuarsi con l'esperienza). Utilizzo per questa ricostruzione gli esperimenti di Nashner, 1983 sulla piattaforma mobile: il cilindro di Simeone (di cui piacerebbe conoscere il diametro di base) combina in fondo la piattaforma corta con la piattaforma rotante.

124. Cavanagh *et al.*, 1987; Hennig e Rosenbaum, 1991. L'unica ulcerazione su cui le fonti si soffermano (quella di Daniele, in cui "la pianta si era staccata dall'astragalo": *Dan.* 82) segnala un appoggio prevalente nella parte posteriore del piede, sempreché, anche nel caso di Daniele, valesse l'associazione fra distribuzione locale della pressione plantare e distribuzione dei siti ulcerativi. Va infatti segnalato che "the high pressure points on the sole of the foot, and in particular the metatarsal heads, associated with ulceration range wildly from patient to patient. Stated another way, some patients had pressure point values that would normally be associated with ulceration and yet they remain ulcer free. Others with relatively low pressure point values ulcerated. Perhaps your subject [Daniele] falls under the latter category" (Roger Simmons, San Diego St. Univ., comunic. pers.). V.a. par. 9.

priocettivo (Simeone non rinuncerà mai a sollecitazioni e 'piaceri' di questo tipo), ma il suo impiego in funzione di cornice (contenimento) di un altro piacere, quello vestibolare, al primo posto nella mappa corporea dello stilita.

L'altro episodio che testimonia la specializzazione vestibolare di Simeone è collegato alla ferita alla gamba. Le fonti ricordano che lo stilita, già sulla colonna, invalidato dalla ferita alla gamba provocatagli dal diavolo per avere incautamente mosso un piede, si tenne per due anni eretto su di una gamba sola. Secondo altre fonti, l'uso di una sola gamba durò il resto della vita (per una di esse, Simeone sarebbe stato costretto a una auto-amputazione per sfuggire alla cancrena)¹²⁵. È appena il caso di ricordare come la condizione così configurata dalle fonti, estremamente gravosa sul piano dell'impegno muscolare, rappresenti una condizione estrema sul piano vestibolare. Difficile trovare esperienze analoghe. Nella letteratura sul controllo posturale, la *one-legged stance* figura spesso tra le condizioni sperimentali: essa ha tuttavia breve durata (pochi minuti), e si accompagna normalmente a significative perdite di equilibrio¹²⁶. Nella letteratura ascetica, la stazione eretta su di una gamba sola, per lo più alternando la gamba impegnata, non è infrequente, ma si svolge per un tempo misurabile in ore¹²⁷. Nella letteratura antropologica, il riferimento più prossimo mi sembra la c.d. *Nilotenstellung*, vale a dire, la posizione di riposo su di una gamba sola, segnalata per la prima volta in popolazioni dell'area nilotica¹²⁸. La letteratura etnografica non consente di distinguere il peso delle sensazioni vestibolari da quello delle sensazioni propriocettive. Va aggiunto comunque che tale posizione viene praticata per la durata massima di poche ore, e che al controllo dell'equilibrio contribuisce un bastone che il soggetto tiene puntato al suolo (a volte, l'appoggio di una mano a un oggetto fisso). La mia opinione è che Simeone rappresenti qualcosa di unico nel controllo dell'equilibrio.

125. VG 17 (v.a. *ms* B e VL); auto-amputazione: *Jacob* 657.

126. V.p.es. Goldie *et al.*, 1992; Kita *et al.*, 1996.

127. Ho già ricordato il caso di Raban Mar Cyriacus (*Thomas* 4.16, pp. 218-19; pp. 417-18; in questo soggetto appaiono particolarmente importanti sollecitazioni propriocettive). V.a. *Mari* 11; *Niph.* 1. Anche per la serva di Dio Lukarda (Oberweimar, XIII s.) la postura su un piede solo si misura in ore; la sollecitazione propriocettiva appare tuttavia più contenuta, visto che l'altro piede viene poggiato su quello tenuto a terra (le braccia sono aperte in forma di croce): *Lukarda* 35, 36.

128. V. Lindblom, 1949; Fagg, 1950; Elkin, 1953.

Nell'ipotesi qui seguita, le sollecitazioni vestibolari si configurano, per lo stilita, come un guadagno, o, più decisamente, come un piacere. Naturalmente, non è possibile dire se lo stilitismo comporti una sensibilità vestibolare qualitativamente e/o quantitativamente diversa. Le osservazioni in campo fisiologico e neurologico (a partire dalle innumerevoli misurazioni di soglia) consentono di distinguere solo fra soggetti con deficit e soggetti normali, senza molte possibilità di individuare - all'interno di questo secondo gruppo - quelli che ho chiamato 'specialisti'. Per quanto riguarda specificamente l'apparato vestibolare, si dubita persino se possa parlarsi di 'sensazioni vestibolari' in senso stretto, oppure se tale sensibilità si limiti a organizzare e qualificare sensazioni comitali di tipo cenestesico, di pressione, di pulsazione, oltre a sensazioni viscerali e sensazioni visive¹²⁹. Si aggiunga che l'influenza dell'apparato vestibolare sul sistema nervoso autonomo, seppure accertata, è ancora da definire¹³⁰. In ogni caso, la nozione di mappa corporea, come ho segnalato all'inizio, consente l'attribuzione al soggetto di caratteristiche/meccanismi/processi anche implausibili dal punto di vista fisiologico e neurologico, purché essa trovi qualche supporto nelle fonti criticamente interpretate.

* * *

In questa prospettiva forzatamente impressionistica, vorrei segnalare un aspetto del vissuto dello stilita che mi sembra emergere implicitamente dalle fonti: il vissuto spaziale. Lo stilita sta su di una colonna, la quale a sua volta si erge spesso su di un'altura: una situazione che per molti soggetti si rivelerebbe 'vertiginosa'. Non mancano, naturalmente, le giustificazioni culturali (la croce di Gesù posta sul Golgota)¹³¹; sul piano della mappa corporea, mi sembra di poter leggere, in tale aerea condizione, la risposta ad una sorta di 'brama del vuoto' da parte dello stilita, da porre in rela-

129. V. Geldard, 1972, pp. 491, 497.

130. Sul tema v. Cui *et al.*, 1997; Yates e Miller, 1998; Furman *et al.*, 1998; Kramer e Wal-drop, 1998.

131. Non vanno dimenticate altre spiegazioni socio-culturali. Così (ipotizzo), una colonna più elevata, oltre a sancire una maggiore considerazione sociale (v.p.es. *Dan.* 28-29), enfatizza quei valori di ascesa verso il cielo, e distacco dalle cose terrene, sopra ricordati (cap. 2.2). Dal punto di vista sociale, una maggiore elevatezza della colonna, da un lato accresce la curiosità del pubblico, dall'altro rende più difficili i contatti con la terra, e più necessaria l'azione del gruppo di appoggio allo stilita, col vantaggio di rallentare quella routinizzazione del carisma che incombe su ogni detentore di potere carismatico.

zione con la straordinaria dotazione vestibolare di questo specialista. Il passaggio dello stilita su colonne sempre più alte potrebbe venire letto come accrescimento dell'intensità dello stimolo per soddisfare questa 'brama del vuoto', accrescimento che ipotizzo non necessariamente legato a un innalzamento dei valori di soglia. Le colonne stilitiche più alte raggiungono i 16-18 metri: senza dimenticare gli enormi problemi tecnici connessi alla loro edificazione, non mi sembra implausibile ipotizzare come ottimale, per la pulsione stilitica, tale altezza. Parlerò tuttavia di *amor vacui*, e non di 'amore delle altezze' (acrofilia, acromania), perchè lo stilita cerca il vuoto, non le altezze; o meglio, le altezze sono un modo per procurarsi il vuoto. Questo vuoto così cercato non è tanto il vuoto sociale, che lo stilita si procura altrimenti, attraverso quello *spacing* di cui ho già parlato (cap.1.2), ma il vuoto spaziale. Questo vuoto spaziale, che il vuoto sociale vale a qualificare, è un vuoto a più dimensioni, che non riguarda quindi la sola dimensione orizzontale della distribuzione spaziale.

Il lettore familiare con la moderna nosologia psichiatrica avrà senz'altro notato un'aria di famiglia (sia pure 'in negativo') nell'*amor vacui* qui ipotizzato per lo stilita. Mi riferisco alla acrofobia, o fobia delle altezze, e, forse ancora di più, alla fobia dello spazio. Queste fobie (al pari dell'agorafobia e del disordine panico, con cui mostrano notevoli somiglianze) sono per lo più associate con una disfunzione vestibolare¹³². L'esperienza stilitica coglie una condizione inversa a questa. Per apprezzare meglio questo punto, mi sembra interessante ricordare (tenendo presenti le riflessioni di poc'anzi sull'altezza massima della colonna) che molti casi di vertigine di altezza - la quale, si noti, è più intensa in posizione eretta - mostrano un punto di saturazione situato al di sotto dei 20 metri¹³³.

Lo stilita, abbiamo visto, rappresenta una condizione opposta: la sua specializzazione vestibolare si fonda su di un funzionamento perfetto di tale apparato. Quando cerchiamo di precisare meglio questa eccellenza, ci scontriamo

132. Sul tema v. Antony *et al.*, 1997; Marks e Bebbington, 1976; Davey *et al.*, 1997; Simon *et al.*, 1998; Jacob, 1988; Yardley *et al.*, 1995; Asmundson *et al.*, 1998.

133. Rimando agli esperimenti ricordati in Brandt *et al.*, 1980, e alla lettura della vertigine di altezza come 'vertigine di distanza'. L'uso di lenti che alterano la percezione della profondità si è dimostrato utile nel trattamento dell'acrofobia: Schneider, 1982.

con una difficoltà di base che ho già segnalato: l'abitudine delle scienze medico-biologiche e psicologiche a cogliere solo le condizioni di deficit, di insufficienza, ecc., contrapponendole a una generica normalità, senza distinguere - all'interno di tale normalità - fra soggetti che (per restare al nostro caso) affrontano l'esposizione allo spazio o alle altezze senza manifestare problemi a livello sintomatico, e soggetti che da tale esposizione ricavano un piacere, come appunto gli stiliti.

* * *

Diversi fra i soggetti con handicap da cui questo studio ha preso le mosse possono venire considerati specialisti vestibolari, con tutte le differenze, fra una mappa e l'altra, determinate da specifici vissuti (fra i quali è importante, anche per questa popolazione, il vissuto ponderale). Ci si può chiedere se un qualche *amor vacui* sia ipotizzabile anche in loro, e, in genere, in qualsiasi specialista vestibolare. La risposta parrebbe negativa. Analizzando Simeone mentre pratica la propria dote vestibolare sul cilindro di legno, nel chiuso della propria cella, non sembrava emergere alcun *amor vacui*, e avevo anzi parlato di 'stilitismo da camera'. Questa definizione parrebbe attagliarsi bene ai miei soggetti con handicap, la maggior parte dei quali divide il proprio tempo fra il letto e la poltrona anatomica. Occorre tuttavia molta cautela nel definire queste specializzazioni 'stilitismo da camera': vi è infatti il rischio di proiettare il quadro di riferimento dell'osservatore su quello del soggetto. Per l'osservatore in possesso dei cinque sensi regolamentari, la stanza in cui questi esercizi si svolgono è uno spazio chiuso e ristretto, senza traccia di vuoto; ma il *vacuum* potrebbe essere raggiunto dal soggetto in altro modo: p.es., *la privazione sensoriale inerente alle condizioni di cecità e sordità potrebbe costituire, nel vissuto del soggetto, un sostituto funzionale del vuoto.*

Riprenderò altrove questi temi; qui vorrei tornare brevemente su alcuni passaggi della riflessione precedente. Il suggerimento di un *amor vacui* nello specialista vestibolare potrebbe apparire al lettore il frutto di un semplice rovesciamento, in positivo, di sindromi patologiche (acrofobia, fobia dello spazio, agorafobia). Non è così: nel presente modello, *phobiae* e *philiae* non si fronteggiano come entità autonome; in altri termini, nella prospettiva qui seguita, queste sindromi fobiche andrebbero riconsiderate. Il fatto, assai importante, che esse si associno a una disfunzione vestibolare non chiude il discorso, ma anzi lo apre: il modello di

mappa corporea prevede infatti che tale disfunzione, e i connessi disturbi di ansietà, vengano a loro volta interpretati¹³⁴.

La presenza di acrofobia e agorafobia potrebbe venire in certi casi ricondotta a quello che chiamo 'vissuto contenitivo dell'apparato vestibolare'. Indicatori comuni di un vissuto siffatto possono essere le esitazioni, gli impacci, le inibizioni nei confronti di attività comportanti una sollecitazione del senso dell'equilibrio. Un vissuto siffatto potrebbe non essere necessariamente associato a una disfunzione vestibolare; in ogni caso, come qualunque disfunzione, su qualunque apparato, *anche una disfunzione vestibolare andrebbe valutata per la sua capacità di creare un 'silenzio di fondo' in cui meglio si muovono altri apparati privilegiati dal soggetto.*

È all'interno di riflessioni di questo tipo che va affrontato il problema di quello che ho chiamato "vissuto contenitivo" di un apparato. Per restare all'apparato vestibolare, un caso da me osservato è quello di C., una ragazza sui 35 anni ospita in istituto, con "gravissimi deficit intellettivi a evoluzione psicotica". Il caso meriterebbe un'illustrazione più diffusa, anche per esporre quella che credo la specializzazione di questo soggetto: qui lo cito solo per segnalare che vissuto contenitivo dell'apparato vestibolare non significa necessariamente un deficit vestibolare, o quantomeno un deficit tanto serio quanto si potrebbe sospettare. C. si ritrae, lamentandosi fino alle lacrime, se le si chiede di salire su di un supporto di pochi centimetri di altezza (una pedana per la doccia), posta all'occasione sul pavimento della stanza in cui C. trascorre il suo tempo. Non a caso, C. predilige stereotipie propriocettive. Ve ne è tuttavia, accanto a queste, almeno una con riscontri vestibolari: si tratta di un'oscillazione ripetuta lungo l'asse laterale del corpo, poggiando il peso alternativamente sull'una e sull'altra gamba; la gamba di volta in volta libera viene lateralmente sollevata, lievemente flessa, fino ad un massimo di circa 30°¹³⁵.

Questa prestazione potrebbe apparire poca cosa, se riferita a un soggetto

134. La lettura psicoanalitica dell'acrofobia (=reazione di difesa contro il desiderio di perdere il controllo degli impulsi sessuali; v. Adams-Silvan, 1986) è di fatto indifferente alle scelte di apparato effettuate dal soggetto.

135. Descrizione di sequenza posturocinetica analoga in Mouchnino *et al.*, 1992.

adulto vestibolarmente 'disinibito'. Per comprendere meglio il senso di questa pratica nella mappa corporea di C., ricordo che una stereotipia siffatta è osservabile in bambini a partire da un anno di età, vale a dire, che hanno appena cominciato a camminare (in alcuni casi, l'oscillazione viene effettuata camminando). Nel caso del bambino, questa pratica è probabilmente un esempio di 'piacere della funzione' (vestibolare); nel caso in esame, leggo in essa cauti esercizi espansivi dell'apparato vestibolare, all'interno di un suo generale vissuto contenitivo (tale pratica si accompagna spesso, di fatto, a momenti di eccitazione e di 'allegria', spesso in concomitanza di musica). La pratica di C. potrebbe dunque segnalare la 'fissazione' di questo soggetto a uno stadio poco avanzato dello sviluppo vestibolare; ma è possibile che un vissuto vestibolare contenitivo non comporti necessariamente alcuna fissazione, ma possa venire esperito/ottenuto a tutti gli stadi di tale sviluppo.

8. Ancora sul piacere vestibolare: le prosternazioni

La centralità delle sensazioni vestibolari per lo stilista spiega non solo la stazione eretta immobile, ma anche altri comportamenti posturali, il più importante dei quali è la prosternazione. Il primo Simeone ne fa un momento essenziale del proprio repertorio posturale sulla colonna, alternando incessantemente stazione eretta e prosternazione. *La vita siriana* ricorda che "delle vertebre della schiena, tre si staccarono per la preghiera incessante, perchè egli si chinò e si rialzò davanti al suo Signore fino a che la sua battaglia non si concluse"¹³⁶. Con frequenza diversa da un caso all'altro, la prosternazione è praticata da ogni stilista.

Etologicamente, il prosternarsi segnala una sottomissione; la cultura (non solo religiosa) ha elaborato con poche variazioni questo significato fondamentale, codificandolo come espressione di subordinazione verso qualcuno in posizione più elevata. La prosternazione è quindi un importante atto di culto, presente in ogni pratica religiosa e (in misura a volte massiccia) in ogni pratica ascetica. Innumerevoli sono le posture e le sequenze motorie riconducibili ad essa; ho già segnalato l'incapacità di distinguerle da parte delle fonti, e l'assenza di tentativi di codifica normativa da parte della gerarchia. Ciò non significa che la Chiesa si sia limitata a

136. *Sim.s.* VS 83.

accettare passivamente le diversità posturocinetiche individuali; tuttavia il controllo ha riguardato, più che le modalità di esecuzione dell'atto, la sua possibile autonomia da un impegno culturale. In altri termini, in tutta la normativa religiosa (dalle prescrizioni liturgiche alle *regulae* delle comunità monastiche ai libri penitenziali) le prosternazioni / genuflessioni figurano come accompagnamento di una contestuale recitazione di preghiere. In questo modo, io credo, la straordinaria gratificazione motoria ricavabile da tale atto veniva temperata dal comitale impiego di altri apparati, e subordinata a una prospettiva integrativa globale, di cui il riferimento alla divinità costituisce un suggello.

Mi occuperò in altra sede di genuflessioni e prosternazioni, su cui esiste un materiale immenso, finora analizzato solo dal punto di vista della storia della liturgia. Qui mi limito a inquadrare tale pratica nella mappa corporea stilistica, soffermandomi sulle prosternazioni, vale a dire, le inclinazioni della testa e del tronco in avanti (senza appoggio delle ginocchia), che caratterizzano, come vedremo subito, il repertorio motorio del grande Simeone.

* * *

Rispetto alla miriade di micro-aggiustamenti che lo stilita doveva effettuare per il mantenimento della stazione eretta, la prosternazione costituiva, dal punto di vista motorio, un comportamento assai più impegnativo, e su di un programma ben diverso. In vista della radicale redistribuzione della massa corporea (e degli spostamenti del centro di gravità) che tale movimento comportava, era necessario che gli arti inferiori fossero diversamente stabilizzati, attraverso notevoli aggiustamenti muscolari (contrazione dei muscoli delle gambe). Se si considera che, a ogni prosternazione di Simeone, "la fronte si accosta alle dita dei piedi"¹³⁷, ci si rende conto della radicalità di tali aggiustamenti preventivi.

Va anzitutto considerato che la prosternazione interrompe la stazione eretta

137. "Infatti lo stomaco, ricevendo nutrimento una sola volta la settimana, e poco, consente alla schiena di curvarsi agevolmente": *Theod.* 26.22. Per il secondo Simeone v.p.es. *Sim.j.* 59.3; 122.64; 129.22, 33, 36, ecc.; difficile qui distinguere la prosternazione dell'inginocchiamento con appoggio della faccia a terra. Nessuna di queste pratiche, tuttavia, richiede una superficie libera a disposizione come quella che credono Peeters, 1950, p. 105 e Van den Ven, 1962, p. 140*.

immobile: l'impegno muscolare, che richiama muscoli diversi, o li esercita diversamente, è ben diverso dal lavoro muscolare di mantenimento della stazione eretta immobile. La prosternazione è quindi, in primo luogo, un meccanismo capace di scaricare le tensioni della postura eretta. In questa prospettiva, essa è uno dei modulatori di tensione (nel senso prevalente di riduzione del sovraccarico), al pari dei numerosi inginocchiamenti cui ricorrono gli stiliti.

Ma il significato maggiore di questo atto è sul piano vestibolare. (Ricordo che, nell'apparato vestibolare, la fonte prima delle sollecitazioni è meccanica: l'endolinfa contenuta negli organi otolitici e nei canali semicircolari, a causa della propria inerzia, si muove con ritardo rispetto a qualsiasi movimento del capo. Dapprima resta indietro, poi, quando il movimento del capo cessa, prosegue nella sua corsa: è questo movimento relativo dell'endolinfa rispetto ai tessuti circostanti a eccitare i recettori.) Se si tiene presente che l'apparato vestibolare è già sensibile a accelerazioni/decelerazioni angolari del capo di un decimo di grado per secondo quadrato, che dire quando il capo si sposta rapidamente di circa 170° rispetto alla posizione eretta, per poi ripetere il percorso inverso? Prosternazioni radicali come quelle di Simeone comportano evidentemente la massima sollecitazione di tutti i recettori dell'apparato vestibolare. Esse confermano la qualità di specialista vestibolare di questo soggetto.

Assai importante per completare il quadro è la frequenza di tali prosternazioni. Unica fonte il seguente passo di Teodoreto: "si presenta a tutti, spettacolo nuovo e paradossale, ora stando eretto per molto tempo, ora curvandosi un gran numero di volte e offrendo a Dio le sue prosternazioni. Sono in molti, fra quelli che si trovano là, a contare tali prosternazioni. Una volta uno di quelli che erano con me, dopo averne contate 1244, si lasciò andare e smise di contare"¹³⁸. Sembra di capire che la conta sia avvenuta in un solo giorno incompleto, sull'arco cioè di sette-dieci ore: ne risulterebbe una media oraria tra 180 e 120 prosternazioni, vale a dire, una prosternazione ogni 20 - 30 secondi. Il calcolo della media, tuttavia, è qui particolarmente astratto, perchè il testo parla esplicitamente ("ora... ora...") di alternanza fra periodi di stazione immobile e veri e propri 'accessi di prosternazioni'. Ma sul punto torneremo.

138. *Theod.* 26.22. La trad. franc. "*relacha son attention*" trascura la specificità di *oklasas*, verbo con chiari risvolti posturali (leterm.: si inginocchiò, piegò le gambe); traduco: "si lasciò andare".

Vi era qualche periodicità di tali accessi? il passo citato suggerisce una loro distribuzione lungo l'arco della giornata, il che rende poco plausibile che essi obbedissero a un qualche "orologio interno" (tuttavia, le caratteristiche cronobiologiche del sistema vestibolare sono poco note¹³⁹). Anche il riferimento al 'tempo' delle stereotipie mi sembra poco utile. Dalla letteratura sembra emergere una certa periodicità per talune stereotipie (p.es., il *rocking*) e non per altre (p.es. movimenti delle mani)¹⁴⁰: vale a dire, una periodicità di stereotipie a risvolto vestibolare, e non di altre più squisitamente propriocettive. Tuttavia, proprio sul comportamento prosternatorio, il riferimento alle stereotipie va tenuto al minimo. Infatti, mentre le stereotipie, culturalmente a-significative, sono per lo più libere da controllo sociale, le prosternazioni hanno una precisa giustificazione culturale che le vincola. Io credo che gli accessi di prosternazioni (proprio come gli accessi di stereotipie) fossero *la risposta a un bisogno, vale a dire, all'aumento, oltre una certa soglia, della tensione provocata dalla 'astinenza' vestibolare*. A differenza che per le stereotipie, tuttavia, l'intervallo fra uno scarico e l'altro della tensione vestibolare non era solo funzione, in Simeone, dell'intensità dello stimolo: operazioni psicologiche (appoggiate anche a informazioni della cultura religiosa) razionalizzavano questo soddisfacimento di bisogno. Dal passo sopra citato, infatti, non sembra che gli spettatori notassero in Simeone incongruenze temporali, come p.es. interrompere un'allocuzione per darsi alle prosternazioni. Evidentemente gli accessi di prosternazioni, pur essendo la risposta a stimoli interni allo stilita, tenevano conto dei suoi impegni liturgici e di apostolato, e potevano addirittura assecondarli. Inoltre, Simeone non poteva ignorare che le prosternazioni costituivano un 'pezzo forte' del suo repertorio, e che esistevano quindi aspettative del pubblico ad assistervi: è probabile che la sequenza di accessi risentisse anche di dati situazionali.

Altro problema è il ritmo delle prosternazioni all'interno del singolo accesso. Ho già detto che, per il loro concentrarsi in accessi, l'intervallo effettivo fra l'inizio di una prosternazione e l'inizio della successiva (all'interno del singolo accesso) era assai più breve dei 20"-30" teorici risultanti dal calcolo astratto anzidetto, e poteva ridursi a pochi secondi. Dubito tuttavia che la stringa di prosternazioni di ogni singolo accesso possa considerarsi un'attività motoria ritmica ininterrotta.

139. Sul punto rimando a Wolf *et al.*, 1990; Wolf e Kronenberg, 1994.

140. V.p.es. Ross *et al.*, 1998; v.a. Kropla *et al.*, 1994.

Anzitutto, i notevoli aggiustamenti richiesti da ogni prosternazione (v.inizio par.) potevano risultare, di fatto, diversamente efficaci da una volta all'altra, il che condizionava la ritmicità. Si aggiunga il notevole impegno muscolare, respiratorio, ecc. di tale attività. La mia conclusione è che potesse esservi ritmicità all'interno di piccole serie di prosternazioni (= da tre a dieci¹⁴¹), ma non oltre. Simeone, io credo, non dimenticò mai la visibilità religioso-culturale della prosternazione: sia agli occhi del suo pubblico, sia ai suoi occhi di fervido uomo di Dio, le singole prosternazioni non persero mai la propria identità di atti di culto, per diventare semplici atti espressivi di un 'piacere della funzione'. Tuttavia, anche se non possiamo parlare di attività motoria ritmica, è difficile non riconoscere la presenza di un qualche automatismo, sottoposto quindi a controlli, da parte del sistema nervoso centrale, di livello più basso di quello che grava su movimenti volontari. In altri termini, anche per il lungo addestramento, i sistemi motori di Simeone eseguivano il programma motorio della prosternazione in modo 'naturale' e pressochè automatico.

Resta ancora qualcosa da dire sul 'tempo' di tale programma. Ho già detto che l'intervallo medio (stimato) tra l'inizio di una prosternazione e quello della successiva è di 20"-30", ma che, essendo le prosternazioni concentrate in accessi, tale tempo va drasticamente ridotto (ritengo possa scendere a 3"-5"). A parte la velocità di esecuzione dell'atto, tuttavia, il dato importante da richiamare è la durata del ciclo di eccitazione dell'apparato vestibolare. Si è già ricordato che è il movimento relativo dell'endolinfa rispetto ai tessuti circostanti a eccitare i recettori vestibolari. Il tempo necessario perchè tali recettori (col venir meno dell'accelerazione/decelerazione) tornino in situazione di riposo è tra i 20" e i 30"¹⁴². Occorre concludere che le prosternazioni di Simeone avevano come conseguenza uno stato di eccitazione di tale apparato non solo ininterrotto, ma particolarmente intenso, visto che una nuova sollecitazione dei recettori sopraggiungeva quando ancora era in corso la sollecitazione precedente. Non va dimenticato, per cogliere esattamente questo punto, che ogni prosternazione comprende ben due

141. Superfluo ricordare il peso culturale (compresa la cultura religiosa) del *tre* e del *sette* (il sette viene a volte collegato, nelle fonti, al perdono dato "settanta volte sette" di cui in *Matteo* 18.22); *cinque* e *dieci* sono resi agevoli dalla conta effettuata con le dita. Non è detto comunque che tali microserie fossero di lunghezza costante; in ogni caso, 1244 è multiplo solo di due e quattro.

142. Geldard, 1972, p. 509 ss.

sollecitazioni, quella di andata e quella di ritorno: avendo esse senso contrario, non valgono le normali considerazioni sull'adattamento vestibolare. A tali sollecitazioni, finalmente, andavano ancora aggiunte quelle inerenti alla pressione del fluido cerebrospinale sulla pressione perilinfatica e endolinfatica del labirinto¹⁴³.

Parrebbe di concludere che il piacere di Simeone proveniva dalla fase ascendente del processo (quiete > eccitazione), non da quella discendente (eccitazione > quiete). Ciò vale, probabilmente, per ogni piacere vestibolare ottenuto attraverso movimenti ritmici; ma l'osservazione delle stereotipie (tengo sempre presenti i soggetti con handicap cui è riferito il presente lavoro) mostra l'esistenza di piaceri vestibolari in cui sembra significativa anche la seconda fase. Tornerò in altra sede su questo punto importante; qui mi limito a segnalare che esso è in stretta relazione con la necessità/possibilità di distinguere fra durata dello stimolo e ripetizione dello stimolo, così importanti nell'analisi dell'assuefazione.

* * *

Vorrei arricchire il modello di specialista vestibolare qui delineato presentando un altro caso, che ritengo egualmente esemplare, di piacere vestibolare. Si tratta di un monaco del VI secolo, Cristoforo, che pratica con ardore la propria ascesi in un monastero presso Gerusalemme. Di giorno Cristoforo segue la regola del monastero, di notte discende nella grotta in cui sono sepolti i Santi Padri del monastero per pregarvi. È questa discesa che ci interessa: "quando discendevo nella grotta, facevo a Dio cento genuflessioni ad ogni scalino. Ci sono diciotto scalini. E quando avevo disceso tutti gli scalini, restavo là fino a che non si sentiva il segnale..."¹⁴⁴. Non è possibile ricostruire con esattezza la dinamica posturale delle genuflessioni di Cristoforo: in particolare, se essa prevedesse una sola gamba inginocchiata (e l'altra flessa), o entrambe. Mi limito a ricordare l'impegno muscolare richiesto dalla genuflessione (anche quella con inginocchiamento unilaterale), compresa la serie di aggiustamenti necessari per ristabilizzare ogni volta (e in due modi diversi) gli arti in-

143. Sul punto v.p.es. Carlborg, 1983.

144. *Moschos* 105, in *PG* 87, c. 2964. Per valutare la smisuratezza di questa prestazione, si può ricordare, come esempio di frequenza medio-alta, quello del monaco egizio Apollo, che eseguiva cento genuflessioni durante il giorno, e cento la notte (*Hist. Mon. Aeg.* 8.5). Cristoforo non è tuttavia un *recordman*, e la storia dell'asceti annovera prestazioni ancora più eccezionali. V.p.es. Leclercq, 1924, cc. 1020-21; Bertaud, 1967, cc. 224-25; Peña *et al.*, 1980, pp. 113-14.

feriori. Qualunque sia il programma motorio concreto, la genuflessione comporta una sollecitazione vestibolare notevole, particolarmente intensa nei due momenti in cui il baricentro del corpo, rispettivamente, si abbassa e si rialza, e il peso poggia su di una gamba sola. Vanno ricordate, similmente, le variazioni di pressione ortostatica che hanno luogo a ogni genuflessione. Il significato prevalentemente vestibolare di questa pratica mi sembra rafforzato dal fatto che essa avveniva non a livello del suolo, ma sui gradini di una scala sotterranea, che possiamo immaginare non particolarmente ampia, magari irregolare, e male illuminata.

Ogni notte Cristoforo effettuava 1800 genuflessioni: quanto durava la sua discesa, e come si svolgeva? valgono, per questo calcolo, considerazioni come quelle fatte per Simeone: anzitutto, sul carattere automatico di tale esercizio. Anche qui, si potrebbe pensare che il genuflettersi fosse (o finisse per essere) un'attività ritmica, anche perchè il testo non accenna a preghiere di accompagnamento; tuttavia, anche in questo caso, io credo, la *pietas* di Cristoforo riusciva a impedire che il tutto diventasse un esercizio ginnico, vale a dire, che le singole genuflessioni si susseguissero in modo tale da perdere la propria identità di espressioni di culto. Il tempo dedicato ad ogni genuflessione doveva quindi avere una certa durata, che (sulla base di prove pratiche) stimo non inferiore ai 3" (ai 5", in caso di inginocchiamento bilaterale). Le genuflessioni erano cento per ogni scalino. Se Cristoforo, come credo, utilizzava le dita delle mani per contarle, era inevitabile raccogliercle in moduli di dieci¹⁴⁵: risultavano dieci moduli per ogni scalino. È probabile che un qualche intervallo (non meno di 5-10 secondi) scandisse i dieci moduli; è altresì probabile che, all'interno del tutto, un congruo intervallo demarcasse l'una dall'altra le diciotto sequenze (= i diciotto scalini). Queste considerazioni portano a una stima da due a tre ore e mezzo per la discesa della scala¹⁴⁶.

145. La grande maggioranza delle fonti da me consultate contempla, di fatto, multipli di cinque. Per limitarci ai penitenziali, v.p.es. *Canones Hibernenses, II (De arreis)*. 1, 8, 9, 10; *Poenitentiale Vallicellanum I*. 1; *Corrector Burchardi* 187, 189, 193, 194, 199 (*Wasserschleben*, 1851, pp. 139-40, 547, 671-73). Assai significativa mi sembra la parte III del *Büchlein der Ewigen Weisheit* (1348) di H. Suso: le cento meditazioni ivi suggerite (ciascuna accompagnata da genuflessione) sono presentate a gruppi di cinque e dieci.

146. Un altro caso interessante di ritualizzazione di un percorso è quello di Macario l'Egiziano, che aveva scavato una galleria sotterranea lunga mezzo stadio (=ca. 90 m.), che dalla sua cella conduceva a una piccola grotta; l'asceta vi si ritirava per sfuggire a visitatori importuni. "Nel percorrere il tratto fino alla grotta, egli recitava ventiquattro preghiere, e altre ventiquattro nel ritornare" (*Hist. Laus.* 17.10).

Non è naturalmente possibile sapere che peso avessero, nel vissuto complessivo di questo soggetto mentre effettuava la sua discesa, elementi simbolici potenti come la grotta, la scala, i Padri. Sappiamo che il monaco si recava al fondo della grotta per pregare, ma il passo citato non parla più di preghiere, e sembra piuttosto cogliere un dopo-piacere, legato all'allentamento di tensione ("quando avevo disceso tutti gli scalini, *restavo là fino a che non si sentiva il segnale...*"). Che fosse un vissuto di 'piacere' mi sembra confermato dal fatto che, dopo dieci anni di tale pratica, Cristoforo, a seguito di una visione avuta al termine di una di queste discese, viene colto da forti dubbi sul fatto di stare effettivamente operando per la salvezza della propria anima; dubbi che lo spingono a cambiare vita, e a ritirarsi in un deserto.

* * *

Dubbi di questo genere non erano isolati. Per tornare a Simeone, anche la sua comunità di appoggio (nel cui ambito vennero elaborate le *vitae* di questo stilita) sapeva che una pratica ascetica così singolare rischiava di apparire, agli occhi dei fedeli e della gerarchia ecclesiastica, come l'espressione soggettiva di inclinazioni personali, senza giustificazione religiosa. Questa preoccupazione fu particolarmente elevata per il primo stilita: gli stiliti successivi beneficavano delle scoperte di questo eroe culturale, e del lavoro svolto da lui e dalla sua cerchia per ottenere, alla propria specializzazione, un'omologazione societaria.

A cosa erano rivolte queste preoccupazioni giustificative? non solo alle prosternezioni, ma, prima ancora, all'elemento più vistoso dell'esperienza stilitica, il soggiorno sulla colonna. Abbiamo visto l'importanza della colonna per la specializzazione stilitica; ma, per giustificarla religiosamente, occorreva rispondere alla domanda: che bisogno c'era, per lodare Dio, di salire su di una colonna? "Io non credo - rispondeva Teodoreto - che questa stazione si sia prodotta senza una qualche disposizione divina"; e i biografi ribadivano che era stato Dio stesso a suggerire a Simeone questa modalità di apostolato, capace, proprio per la sua stranezza, di ridestare l'umanità addormentata richiamandola ai traguardi celesti¹⁴⁷. Non vi è dunque nelle fonti alcuna rivendicazione di originalità per Simeo-

147. *Theod.* 26.12; v.a. *VS* 117. Eloquenti gli esempi, adottati dai biografi, di azioni bizzarre compiute da altri divini inviati: Isaia aveva ricevuto l'ordine di presentarsi nudo e scalzo; Geremia, con un giogo e un cappio al collo; Osea, di sposare una prostituta...

ne, e nessun orgoglio della scoperta: si tende a giustificarla come manifestazione della volontà divina. Questo atteggiamento difensivo aiuta a capire quanto intenzionalmente i biografi avvertissero la soggettività che sta dietro alla colonna (e parliamo di biografi che facevano riferimento alla cultura siriana, una delle più capaci di accettare, purchè con motivazioni religiose, 'stranezze' e 'eccessi' individuali di ogni tipo).

Anche il passaggio dello stilita su colonne sempre più alte, che avrebbe potuto fare sospettare dinamiche espansive meramente soggettive, era stato, secondo i biografi, voluto e governato da Dio¹⁴⁸.

Fin qui le giustificazioni della colonna. Ma è importante, ai fini delle riflessioni di cui sopra, che i biografi abbiano avvertito come anche la stringa posturale di Simeone richiedesse una giustificazione. Ebbene, nel corso di una visione ripetuta per tre notti, un giovane mostrò a Simeone l'alternanza posturale sopra illustrata, guardandolo in modo eloquente perchè la imparasse. "Da lui il Santo apprese queste modalità, di chinarsi e poi di rizzarsi"¹⁴⁹. In tale modo l'adozione di questa sequenza posturale, comportando mera adesione alla volontà divina, veniva mondata da ogni soggettività.

È allora importante chiedersi se, dopo tutte queste preoccupazioni, sia rimasta qualche traccia, nelle fonti, dei 'guadagni immediati' dello stilita.

Dopo che la visione gli ha mostrato la stringa posturale anzidetta, Simeone la sperimenta, collocandosi su di una pietra: uno dei manoscritti aggiunge: "gli piacque, e provò soddisfazione in tale postura". Per un asceta che riceve una visione divina, una tale notazione di gradimento personale è così insolita, che la stessa fonte sente il bisogno di spiegarla: Simeone era soddisfatto perchè stava facendo la volontà di Dio¹⁵⁰.

Ritorna più volte nelle fonti un forte attaccamento dello stilita alla colonna. Simeone chiedeva spesso al suo Dio: "Fa che il tuo servo non abbia bisogno delle

148. *VS* 119-121; *Theod.* 26.12; *Sim.j.* 112.

149. *VS* 47, 118.

150. "und es gefiehl ihm, und er fand Befriedigung dabei so zu stehen, besonders weil er wusste, das dies wirklich vom Herrn ausging", *VS* 118 ms A. V.a. *Sim.j.* III 72.

mani dei mortali, cosicchè io non debba scendere dal mio posto qui, e gli uomini non mi vedano sulla terra". Anche ammalato gravemente, Simeone rifiuta di scendere, supplicando il Signore che il suo servo "non sia abbassato al punto da dovere discendere dal suo posto"¹⁵¹. Sarebbe sbagliato, io credo, leggere queste espressioni come fedeltà a un 'voto di stabilità': non siamo di fronte al mantenimento di un voto religioso, ma a espressioni di pura soggettività, che testimoniano un attaccamento oscuramente motivato.

Mi chiedo se non sia riconducibile a quest'ordine di riflessioni il fatto, che risulterà evidente a ogni lettore delle sue biografie, che Simeone non abbia mai 'ideologizzato' la colonna. La cosa stupisce, perchè Simeone ha praticato con forza la competizione con altri asceti, ed è stato molto attento a riconoscimenti societari. Perchè allora questo silenzio? per esempio, nell'incontro col re dei Saraceni lo stilita parla di sè in termini di umiltà, una 'umiltà vistosa', naturalmente, che sollecita l'esaltazione dalla controparte, - e che tuttavia evita il tema della colonna. Ancora: nell'incontro con i soldati che cercano il ladrone fuggiasco rifugiato presso di lui, Simeone, impaurito e spiazzato, si difende assimilandosi a un peccatore penitente: la colonna resta fuori della sua strategia di auto-difesa e persuasione¹⁵².

Il fatto di non avere ideologizzato la colonna potrebbe derivare dall'umile consapevolezza, da parte di Simeone, che, se la sua azione ascetica globale era dedicata a Dio, la colonna - vale a dire, quel misto ingegnoso di espansione e contenimento, che culminava, migliaia di volte ogni giorno, in una insaziata riaffermazione della vertigine e dell'equilibrio - era qualcosa che Simeone faceva per se stesso.

È in questa prospettiva che il primo e unico stilita occidentale, Wuilfaicus, piange e si dispera quando la sua colonna viene fatta abbattere dai vescovi. Avevo allora parlato di identità negata, ipotizzando la rinuncia dolorosa a un livello più profondo di quello della stessa esperienza religiosa. Un asceta, un santo, avrebbe infatti saputo trovare, a un proprio dolore, consolazioni religiose, se il dolore fosse stato religiosamente consolabile.

151. V. rispettiv. VS 116 e 87.

152. VG 18 e 20. Questa mancanza di ideologizzazione è tanto più rimarchevole nella *vita graeca*, in cui le preoccupazioni giustificative sono minime.

9. Differenze fra stiliti: il vissuto ponderale

Ho finora ricostruito la specializzazione stilitica nella sua forma pura. In tali termini, tuttavia, essa si applica integralmente solo ai due Simeoni: per gli altri stiliti, vi sono scostamenti anche radicali. In alcuni casi, come vedremo, è lecito il dubbio se ci troviamo di fronte a specialisti vestibolari, o di altro tipo. Questo paragrafo illustrerà alcune di tali differenze, facendo riferimento a un aspetto estremamente importante, finora appena accennato, della mappa corporea stilitica, il vissuto ponderale.

Prima di approfondire questo punto, non va dimenticato che molte delle differenze fra gli stiliti sono riconducibili a ragioni socio-culturali, e alla diversa esposizione di ciascuno di questi specialisti al processo di istituzionalizzazione cui ho accennato (cap. 1.1).

A questo processo si accompagnò infatti, inevitabilmente, una trasformazione profonda nell'esperienza stessa dei soggetti impegnati in tale pratica. Volendo riassumere in una formula i principali aspetti di tale evoluzione, potremmo dire che lo stilitismo diventò, *da specializzazione originaria che il soggetto scopriva dentro di sè, una 'professione' culturalmente omologata, cui il soggetto decideva di aderire*. Assai presto, è il dato meramente formale del vivere su di una colonna a contrassegnare lo stilita: l'attenzione alla postura sembra venire meno sia nelle fonti, sia (possiamo ipotizzare) per gli stessi occupanti la colonna. Così, l'ultimo dei grandi stiliti, Lazaro, dormiva su di uno sgabello, e in una tarda *vita* di Santo si parla di due *solitarii* che *sedebant* su di una colonna¹⁵³. Il fatto che, dopo i primi tre stiliti, le fonti non enfatizzino più le classiche patologie ai piedi, lascia immaginare che il loro repertorio posturale si fosse grandemente ampliato.

* * *

Veniamo dunque al vissuto ponderale, che rappresenta uno degli elementi di maggiore differenza fra le mappe corporee dei vari stiliti. Dei sei maggiori, due (Daniele e Lazaro) mostrano un vissuto ponderale particolarmente intenso, anche se ben diverso l'uno dall'altro. Mentre Lazaro accresce il proprio peso corporeo

153. V. rispettivam. Laz. 35 (v.a. 67) e *Willib.* 16; altro caso cit. in Delehay, 1923, p. CXXVIII (ciò non significa che la postura eretta fosse totalmente abbandonata: poco significative quindi le obiezioni di Delehay, *ivi*, n. 1).

caricandosi di catene, Daniele sembra perseguire l'obiettivo opposto, quello della leggerezza corporea, collegando esplicitamente a esso la privazione del cibo: "se anche volessi prendere più del bisogno, mi danneggio da solo: infatti non posso andare e venire, e digerire queste cose. Nella misura in cui lotto per essere temperante, questo mi fa del bene, e il dolore dei piedi è alleggerito"¹⁵⁴.

Ho già indicato (par. 5) in Daniele lo stilita più degli altri assimilato alla colonna (anzi, alle due colonne) di cui rappresenta un prolungamento. Coerentemente a quanto avviene per la colonna, che conosce solo ininterrotte sollecitazioni verticali di compressione, la linea di forza che Daniele esprime è impostata sulla verticale. *L'ascesi di Daniele sulla colonna sembra quasi esclusivamente una 'lotta' contro il peso*. Se l'imperatore gli ha donato una doppia colonna, una per gamba, ciò è avvenuto (dicono le fonti) per fare fronte alle ulcerazioni ai piedi, e tale motivazione appare condivisa da Daniele ("anche Daniele, salendovi, ne gioì")¹⁵⁵. Questa spiegazione, solo in apparenza bizzarra, mostra la divaricazione tra la fisiologia 'oggettiva' e le fisiologie fantastiche di questi soggetti; in particolare, essa conferma sia l'assimilazione dello stilita alla colonna (sembrano necessarie, per Daniele, due colonne-gambe per scaricare il peso); sia la primarietà, nell'esperienza di Daniele, del vissuto ponderale.

Un vissuto ponderale così intenso suggerisce l'ipotesi che, nella mappa di Daniele, la sensibilità propriocettivo-ponderale avesse non solo risvolti contenitivi, ma anche significativi risvolti espansivi. La 'lotta contro il peso' suggerisce cioè, in un'ascesa così povera di tentazioni della carne, la presenza di una 'tentazione del peso'. Anzitutto, la verbosa spiegazione di Daniele sopra riportata, che mangiando troppo si rovina, appare in qualche modo una razionalizzazione. Un altro dato mi pare significativo. Daniele è quello fra gli Stiliti per cui vengono maggiormente sottolineate le ulcerazioni ai piedi. Di più: i suoi piedi cominciano a ulcerarsi dopo pochissimi giorni (o forse poche ore) di permanenza sulla colonna¹⁵⁶. Naturalmente, questo non va preso alla lettera, ma certo segnala in Daniele, rispetto agli altri stiliti, sia una maggiore vistosità del fenomeno, sia un tempo di ulcerazione comparativamente più breve. Una prima spiegazione potrebbe ipotiz-

154. "kouphotera", Dan. 62.

155. Dan. III 26; v. a. Dan. III 17 e i passi citati alla n. 90.

156. Dan. 28.

zare, per i piedi di Daniele, una qualche deformità anatomica, capace di costituire di per sé un fattore di rischio ulcerativo; si aggiunga che una qualche particolarità morfologica (più che la presenza di gonfiori e piaghe) potrebbe spiegare l'attenzione che tutti quelli che lo avvicinano, come abbiamo visto, prestano ai suoi piedi¹⁵⁷. Un'altra ipotesi, che non esclude la precedente, è che nei piedi di Daniele sia presente un altro fattore di rischio, capace di aggravare le conseguenze del carico ponderale, vale a dire, un *deficit sensoriale*. Un deficit di questo tipo, inibendo le informazioni cutanee, comporta una perdita di sensibilità protettiva, e la connessa alterazione dei parametri posturali bio-meccanici, condizione, questa, che accresce il rischio di ulcerazioni¹⁵⁸. Questo deficit sensoriale (e concludo l'ipotesi) sarebbe *psicogeno*; in questo modo contenitivo (= anestetizzandosi rispetto a una sensazione pressoria) Daniele risponderebbe a una espansiva 'tentazione del peso'. L'ulcerazione, finalmente, potrebbe avere ulteriormente inibito la percezione pressoria, elevandone la soglia.

Ciò non significa che Daniele fosse uno specialista ponderale puro (di specialisti siffatti mi occuperò in altra sede); è tuttavia dubbio che la pratica stilitica abbia corrisposto pienamente alla sua vocazione profonda. Anzitutto, mentre le biografie degli altri stiliti (come, del resto, quelle di ogni arcaico specialista) privilegiano gli elementi innati, posseduti originariamente, e secondarizzano gli elementi appresi, le *vitae* di Daniele rovesciano questo schema, valorizzando l'idea di un modello da seguire, quello del grande Simeone¹⁵⁹. In qualche modo, è come se Daniele, salendo sulla colonna, attivasse non uno schema scoperto dentro di sé, ma uno schema appreso. Non è casuale, in questa prospettiva, il fatto che Daniele abbia atteso ben 35 anni (tanti ne passano dall'incontro col grande Simeone) per salire sulla colonna, pur potendolo fare prima. La ragione formale è che Simeone era ancora vivo: solo alla morte del suo modello Daniele ascende la

157. Ci si deve chiedere tuttavia come avrebbe potuto Daniele effettuare senza conseguenze i vagabondaggi degli anni precedenti. Sulle caratteristiche anatomico-strutturali come fattore di rischio ulcerativo v. Mueller *et al.*, 1990; Rodgers e Cavanagh, 1989; v.a. Cavanagh *et al.*, 1997.

158. Tengo come riferimento il modello biomeccanico del 'piede diabetico', su cui v. Simmons *et al.*, 1997, spec. pp. 154, 159.

159. Dan. 6-9, 21-24, 53, 57. Gli aspetti imitativo-identificativi del rapporto con Simeone sono ancora più accentuati in Dan. III: v. 6-9, 13-15, 34.

colonna, e in più episodi le fonti si preoccupano di rafforzare questa continuità¹⁶⁰. Difficile dire se queste preoccupazioni di subentro fossero anche di Daniele, o solo dei biografi. I cinque anni di vagabondaggio fra i Luoghi Santi e i Padri del deserto rientrano bene in quella eccessività motoria di cui ho ipotizzato la presenza nella sindrome stilitica (par. 2), ma certo non segnalano una vocazione irresistibile. Penso, per contrasto, alla traiettoria del secondo Simeone, che a sette anni ascese il suo piccolo pilastro posto accanto alla colonna dello stilita Giovanni, sovrastando quasi subito il maestro con la smisuratezza della propria vocazione (oltre che con l'altezza della propria successiva colonna), e persuadendolo a più riprese della propria diversità, fino all'esautorazione del maestro, sancita da una morte immatura¹⁶¹.

Altri confronti danno da pensare. Quando il primo Simeone morì, il suo corpo, secondo la leggenda, continuò a restare ritto come era stato tutta la vita; quando morì Daniele, i discepoli trovarono il suo corpo a terra, "le ginocchia incollate al petto, le cosce ai talloni e alle gambe"¹⁶². Non conoscendo le cause della morte, non sappiamo se questa posizione fetale rappresenti l'esito posturale dell'agonia, o la sconfitta finale in quella lotta amorosa contro il peso esperito verticalmente, che caratterizza la sua esperienza. Che non fosse questa, comunque, la postura giusta per uno stilita, nemmeno defunto, è mostrato dal seguito della storia. I discepoli stirarono con forza il suo cadavere, lo fissarono a una tavola di legno, e lo esposero, come un'icona, alla venerazione della folla. "Quando il suo corpo fu disteso a forza, vi fu un tale crocchiare di ossa da credere che esso venisse spezzato"¹⁶³.

160. Tale ragione non va sottovalutata. In Daniele il radicamento col territorio (che è anche territorio politico) è massimo; si spiega quindi bene la scelta di evitare possibili questioni di 'territorialismo' col primo stilita, ricorrendo a una vera e propria successione, debitamente formalizzata.

161. *Sim.j.* 36: una morte inattesa per tutti (Giovanni era prestante e in buona salute), ma non per il giovanissimo Simeone, che ne ebbe prescienza, e provvide a annunciarla all'interessato (piuttosto sbrigativamente, secondo *Sim.j.* II 12).

162. V. rispettivamente. *Theod.* 26.28; *Jacob* 664; *Dan.* 98-99.

163. *Dan.* 98; "ma rimase affatto intatto", precisa *Dan.* II 13. Queste notazioni suggeriscono che la resistenza inerente al rigor mortis apparisse agli astanti, in questo caso, fuori norma. Singolare anche che la massa dei capelli e della barba di Daniele al momento della morte venga designata con *phortion* (*Dan.* 98; 91.16), parola con forti valenze ponderali.

La centralità del vissuto ponderale nella traiettoria di Daniele è confermata da un lungo episodio incidentale della sua biografia, quello della conversione alla vita ascetica del guerriero Tito. Chiamato dalle lontane Gallie per fare parte della guardia imperiale, Tito è così colpito dall'esperienza di Daniele, da prenderlo a modello. La sua conversione si traduce tuttavia in una pratica nuova: egli si sospende al soffitto della cappella con una corda passata sotto le ascelle; un'asticella fissata al petto gli permette di poggiarvi un libro, o la testa, per il poco sonno che egli si concede¹⁶⁴. Non posso qui soffermarmi sulla complessa problematica dell'auto-sospensione, che richiede analisi diverse. Un punto è qui pertinente: Tito ha colto il messaggio, insito nella postura di Daniele, *del misurarsi col peso*. Se per il vagabondo Daniele parte del corpo interessata erano soprattutto il bacino e le gambe, per Tito, uomo d'azione, è interessata la parte superiore del corpo. Naturalmente, le differenze sono ben altre. Sull'asse verticale, la sollecitazione propriocettiva realizzata attraverso l'appendersi (che è sollecitazione per trazione) è completamente diversa da quella 'per compressione' realizzata dallo stilita; sull'asse trasversale, viceversa, sono presenti, nel caso di Tito, sensazioni pressorie intense, e anzi, una compressione toracica che sollecita drasticamente l'apparato cardiocircolatorio e quello respiratorio. Impossibile dire in che misura tali sollecitazioni entrassero, accanto alle sensazioni propriocettive, nel bilancio psicofisico di Tito. Le fonti non accennano a patologie; unica informazione, la sua estrema magrezza alla morte; anche in questo caso, la rarefazione del cibo era razionale rispetto allo scopo.

* * *

Lazaro "aveva il corpo stretto con dei ferri dalle spalle fino all'anca con un cinto circolare, mentre altro ferro era attaccato da entrambe le parti, e un altro cinto correva tutt'intorno sotto le ascelle, con attaccati i ferri che venivano dalle

164. *Dan.* 60-63. Tito non tocca il suolo, ma è "sospeso a mezz'aria" (*Dan.* III 39; 135.2). Ho già ricordato (par. 2) l'episodio di auto-sospensione per le ascelle (a metà fra la sospensione e l'auto-precipitazione) di Kerykos, anch'egli fortissimo, e anch'egli ridotto pelle e ossa alla fine dell'ascesi (*Laz.* 159-160). Altre associazioni fra auto-sospensione e stasi sono ricordate alla n. 34.

spalle"¹⁶⁵. Una descrizione siffatta induce a chiedersi se il rivestimento ferreo avesse solo la funzione di aggiungere peso al peso corporeo, o anche funzioni di contenimento; più in generale, se la sensibilità propriocettivo-ponderale di Lazaro fosse organizzata verticalmente (come in Daniele), o in altro modo. Anche il richiamo ai ferri "dei quali [Lazaro] era cinto per la compressione del corpo"¹⁶⁶ conferma il dubbio che, nella sua mappa corporea, la sensibilità ponderale prevedesse significativi conferimenti laterali. Un indizio ulteriore in questo senso si ricava dalla liberazione del corpo di Lazaro dai ferri, effettuata dai suoi monaci alla morte dello stilita: sembra si sia trattato di un'operazione piuttosto lunga di "schiodatura"¹⁶⁷, il che lascia immaginare che tale bardatura fosse non solo permanente, ma anche piuttosto compatta, e capace di esercitare compressioni laterali.

La conferma più significativa di una *organizzazione trasversale della sua sensibilità ponderale* viene tuttavia dall'episodio della donna-asceta, nella quale si è creduto di ravvisare (un po' frettolosamente, penso) un esempio di *dame stylite*¹⁶⁸. Avendo inteso raccontare di una donna che, segregatasi in una colonna, lascia sporgere nel vuoto i piedi, Lazaro non resiste alla voglia di imitarla: forato il parapetto che circonda la piattaforma sulla colonna, infila i piedi nel foro facendoli sporgere nel vuoto. Analizzeremo fra breve le reazioni negative dei suoi seguaci, e la conseguente marcia indietro di Lazaro; qui occorre segnalare la vera e propria rivoluzione posturale che questa pratica avrebbe comportato nella tradizione stilitica, costringendo il soggetto a una postura fra seduta e sdraiata, vale a dire, organizzando il suo vissuto ponderale non già lungo l'asse verticale del corpo, ma secondo i molteplici assi di scarico del peso che si osservano in un corpo in una delle posizioni anzidette.

165. Laz. 35. Tale descrizione, come ha osservato l'editore (p. 520 n. 2) segue alla lettera analogo descrizione relativa a S. Stefano il Giovane in PG 100, c. 1104; concordo tuttavia con lo stesso Delehay, che non vede diminuita la credibilità della fonte (1923, p. CVIII). Osservo in aggiunta che il biografo di Lazaro usa anche altrove mutui letterari, ben integrati tuttavia nella narrazione: v.p.es. "*ayten mikron dein ten physin ek-nikesai philoneikon*" (Laz. 165 D) che richiama "*philoneikon te prothymia nikesai ten tou somatos physin*" (Theod. 21.3.13).

166. "*on pros piesmon tou somatos perikeimenos en*": Laz. 79.

167. "*apokatheloun ... apokathelosai...*": Laz. 252.

168. Laz. 59; brevissimi cenni in Delehay, 1923, p. CXXIX, e 1908, pp. 391-92.

I seguaci di Lazaro protestano con veemenza con il loro maestro: essi affermano che questa nuova postura comporta un aumento di sofferenza capace di accelerare la morte dello stilita. Io credo invece che queste reazioni fossero soprattutto dettate dallo sconcerto e dalla paura di vedere il proprio capo, fonte di sicurezze di ogni genere, abbandonare il modello ormai istituzionalizzato di stazione eretta sulla colonna per adottare una postura affatto nuova, assai meno 'composta', vale a dire, di incerto status culturale. In altri termini, i seguaci sentirono, dietro questa innovazione posturale, un'irruzione non giustificabile di soggettività e di auto-gratificazione, e ne ebbero paura.

Questa lettura mi pare confermata dalle contro-reazioni di Lazaro alle loro proteste: una serie confusa di citazioni e evocazioni scritturali, dottrinarmente debole e logicamente sconclusionata, che rivela la sua incapacità di giustificare l'innovazione, e lascia già intravedere l'imminente marcia indietro. Ma è la reazione del diavolo a chiarire definitivamente il senso dell'episodio: quando Lazaro rinuncia alla nuova postura, egli tenta di spaventarla trasformandosi in serpente. Se tale rinuncia avesse significato rinuncia a un gradino ulteriore dell'ascesi, come pretende il biografo, il diavolo non avrebbe dovuto che rallegrarsi; il suo dispetto nasce dal fatto che, come il 'diavolo' ben sa, Lazaro ha rinunciato a un piacere.

Sembra evidente che tale piacere non avesse molto di vestibolare, ma fosse interamente propriocettivo. A ben guardare, questo dubbio avrebbe potuto sorgere già dalla notizia data all'inizio, che Lazaro era interamente gravato da pesi: un accrescimento del peso corporeo per l'aggiunta di carichi diminuisce infatti la stabilità della postura eretta, e costringe a un impegno propriocettivo maggiore per mantenerla¹⁶⁹. Ci si deve insomma chiedere, come già per Daniele, se il modello stilitico rispondesse veramente alla vocazione di Lazaro. Il primato dell'asse verticale del corpo è irrinunciabile per uno stilita; per Lazaro, a quanto pare, non è così, anche se, alla fine della vita, per mantenere la stazione eretta nonostante la *nekrosis* delle membra ricorrerà all'espedito di porsi a cavalcioni di un palo disposto orizzontalmente¹⁷⁰.

169. V. sul punto Hlavacka e Saling, 1986. Nessun disturbo deriva invece all'equilibrio posturale dal cerchio di ferro portato al collo (la mia inferenza si basa tuttavia sull'irrelevanza, per la postura, del collare cervicale...: Karlberg *et al.*, 1991; Burl *et al.*, 1992).

170. Laz. II 41.

La scarsa rilevanza, per la sua mappa corporea, delle sollecitazioni vestibolari, è infine confermata dal fatto che Lazaro sembra stare, assai più che su di una colonna, *dentro* una colonna. Le fonti sugli stiliti tardi usano spesso questa espressione (come nel caso appena visto della *dame stylite*). Nel caso di Lazaro, sopra la colonna esisteva una vera e propria cella chiusa, munita di porta e finestra, e discretamente grande, a giudicare dall' affollamento che vi si osserva alla morte di Lazaro¹⁷¹. Come si vede, non basta la presenza di una colonna per fare, del suo occupante, uno stilita.

10. Conclusioni

Al termine di questo lavoro, vorrei tracciare un breve bilancio.

Ero partito da un'ipotesi di assimilazione, agli Stiliti, dei soggetti 'poveri' su cui faccio ricerca, precisando che il materiale sul vissuto degli asceti avrebbe potuto offrire una chiave al vissuto di questi soggetti moderni, altrimenti inaccessibile. Spero che anche il lettore non interamente persuaso della fecondità di questa ipotesi abbia trovato occasioni di riflessione verso qualche convergenza. Confido invece sia risultato chiaro che non si tratta di un'indagine storico-antiquaria, ma del tentativo di individuare e ricostruire un'entità *attuale*. Nonostante il grande peso assegnato alle fonti antiche, questo è un lavoro sociologico, cui non interessa inquadrare storicamente un fenomeno, ma, al contrario, coglierne i caratteri universali, al di là di qualsiasi condizionamento storico.

(Vorrei ancora suggerire brevemente - anche se il punto meriterebbe un approfondimento - che l'uso di fonti antiche all'interno di ricerche sulle diversità individuali non è secondario. Rispetto a qualsiasi fonte moderna, le fonti antiche appaiono meno 'socializzate' al paradigma societario dominante, più fedeli quindi nel rispecchiare dati originari dell'esperienza. Le diversità individuali emergono, in tali fonti, con maggiore nettezza, a volte con spregiudicatezza e candore; le fonti moderne, viceversa, anche quando si occupano di diversi, appaiono di fatto allineate agli schemi e postulati medico-psicologici culturalmente a norma).

171. *Laz.* 249 ss.; altri esempi di colonna - che - contiene in *Laz.* 6, 24, 31, 87, 159, 222, 248, ecc.

Oltre che di storia, il libro sembra occuparsi anche di fisiologia e neurologia. Anche qui, la frequenza di riferimenti a ricerche di queste discipline non dovrebbe ingannare: mi sono mosso in questi campi da semplice utilizzatore, in cerca di materiale probatorio per il mio lavoro. Aldilà dei singoli elementi probatori ricavati, mi sembra di avere imparato moltissimo, anche sul piano metodologico, dalle lunghe rassegne che ho svolto in campo bio-medico, fino a modificare in parte il mio modo di fare ricerca. Ma il presente modello, e le ipotesi e riflessioni che lo sostanziano, sono nati in un'altra scienza, e comportano un livello diverso di analisi della realtà, e un modo diverso di guardare all'oggetto. È essenziale, al presente modello, una competenza di fondo sul controllo sociale e sui suoi infiniti modi, anche simbolici, di riprodursi; è essenziale una lettura delle Origini come 'Origini violente', e il postulato di una tensione sostanziale tra qualunque manifestazione individuale (ivi comprese le manifestazioni corporee qui esaminate) e il sistema socioculturale.

* * *

Il mio principale obiettivo era quello di far emergere e ricostruire lo stilitismo non come fenomeno culturale, ma come specializzazione corporea. Confido che l'entità qui ricostruita appaia non solo plausibile, ma anche estendibile all'analisi di esperienze attuali. 'Stilitismo' designa (ricordo brevemente) una specializzazione corporea originaria caratterizzata da un vissuto espansivo dell'apparato vestibolare, accompagnato da un vissuto contenitivo dell'apparato propriocettivo. La colonna è facoltativa: è il sistema vestibolare il motore principale di queste esperienze. Ho indicato nel 'piacere vestibolare' la voce positiva centrale del bilancio psicofisico di questi soggetti, e ho cercato di individuarne alcune componenti, - in linea, mi sembra, con il crescente riconoscimento, nella ricerca neurofisiologica, del peso di tale apparato.

L'apparato vestibolare, naturalmente, è già stato tenuto presente nello studio dello sviluppo¹⁷², e la riflessione psicologica, in particolare, ne ha (p.es.) segnalato l'importanza ai fini di una corretta formazione dell'ego corporeo. In tali riflessioni, tuttavia, questo apparato viene tuttavia sempre considerato nelle sua modalità di funzionamento 'a norma' (vale a dire, astrattamente eguali per tutti): viene cioè

172. V.p.es. Kohen-Raz, 1970.

considerato, una sorta di 'principio (fisiologico) di realtà' oggettiva, sullo sfondo del quale i diversi soggetti delineano le rispettive dinamiche psicologiche. Nel presente lavoro, invece, scompaiono gli sfondi fisiologici eguali-per-tutti, e la funzione vestibolare diventa essa stessa protagonista 'smisurato' di alcune di tali dinamiche. Appaiono quindi difficilmente utilizzabili riflessioni di matrice psicoanalitica che vedono nel sistema vestibolo-cerebellare un substrato neurologico di importanza primaria per la formazione dell'ego, e assegnano a tale sistema una funzione sintetico-integrativa, mentre gli altri sottosistemi del sistema nervoso apparirebbero maggiormente coinvolti con la sfera pulsionale¹⁷³. Il lettore che mi ha seguito fin qui converrà che, nello stilitismo, è proprio l'apparato vestibolare il campo di esercizio delle c.d. pulsioni. Ciò, come si è visto nel lavoro, non è generalizzabile a tutti i soggetti. Nel modello qui seguito, infatti, nessun apparato svolge ruoli eguali da un soggetto all'altro; nessun apparato appartiene in modo esclusivo all'ego o all'id (del resto, la stessa distinzione fra ego e id appare, in ricerche come questa, poco utile).

Un altro obiettivo era la messa a punto del modello di mappa corporea. Vorrei insistere sul carattere di 'modello' (e di modello *in progress*) di tale costrutto; anche perchè la maggior parte delle ipotesi avanzate in questo lavoro è in attesa di verifica. Alcuni guadagni mi sembrano tuttavia acquisiti. Rispetto ai generici richiami alla repressione, al masochismo, all'anedonia, ecc., che comportano lo spreco di buona parte del materiale di osservazione, la nozione di mappa corporea utilizza tutto. Una delle conseguenze è che risulta possibile non solo individuare degli 'specialisti' nel senso precisato all'inizio, ma analizzarli e raccogliarli in modo assai diverso dagli strumenti analitici e classificatori tradizionali.

Si è visto che la classificazione tradizionale ignora corpo e postura, e si basa esclusivamente sulla presenza di una colonna, - mentre la presente ricostruzione segnala come essenziale, accanto a altri aspetti, la sollecitazione vestibolare anzidetta. La riflessione finale sul vissuto ponderale ha tuttavia mostrato, fra le diverse mappe stilitiche, differenze sostanziali: in sede di conclusioni, occorre prendere atto della conseguente riduzione del numero di casi di stilitismo (sei) promessi

173. Oltre a Schilder, 1935, P.I cap. 21, ricordo l'importante articolo di Frick, 1982, spec.p. 110 ss. e p. 115.

al lettore nel titolo. Su questa base, infatti, non è facile considerare come uno stilita puro Daniele, e tantomeno Lazaro; ancora meno la *dame stylite*, e gli innumerevoli soggetti che "si rinchiusero" in colonne, che potevano essere piuttosto strettissime torri, o colonne sormontate da cellette.

Mi sembra allora evidente come la nozione di mappa corporea, al livello attuale di elaborazione, sia assai più idonea a cogliere la diversità e l'irrepetibilità del singolo, che a generare classi con più di un componente. Ignoro se questa sia una caratteristica definitiva della nozione, oppure se un incremento del materiale raccolto (a partire da casi moderni, per i quali è possibile l'osservazione diretta) sentirà qualche guadagno anche sul piano classificatorio.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, R. D. e VICTOR M. (1989), *Principles of Neurology*, McGraw-Hill, New York.
- ADAMS-SILVAN, A. (1986), "The active and passive fantasy of rape as a specific determinant in a case of acrophobia", *Int. J. Psychoanal.*, 67, pp. 467-73.
- ALLUM, J. H., HONEGGER, F. e PFALTZ, C. R. (1989), "The role of stretch and vestibulo-spinal reflexes in the generation of human equilibrating reactions", *Prog. Brain Res.*, 80, pp. 399-409.
- ANTONY, M. M., BROWN, T. A. e BARLOW, D. H. (1997), "Heterogeneity among specific phobia types in DSM-IV", *Behav. Res. Ther.*, 35, pp. 1089-100.
- ASCH, S.S. (1985), "Depression, masochism, and biology", *Hillside J. Clin. Psychiatry*, 7, pp. 34-53.
- ASMUNDSON, G. J., LARSEN, D. K. e STEIN, M. B. (1998), "Panic disorder and vestibular disturbance: an overview of empirical findings and clinical implications", *J. Psychosom. Res.*, 44, pp. 107-20.
- BACKMAN, L. e DIXON, R. A. (1992), "Psychological compensation: a theoretical framework", *Psychol. Bull.*, 112, pp. 259-83.
- BARKLEY, R. A. (1997), "Behavioral inhibition, sustained attention, and executive functions: constructing a unifying theory of ADHD", *Psychol. Bull.*, 121, pp. 65-94.
- BARKLEY, R. A., KOPLOWITZ, S., ANDERSON, T. e McMURRAY, M. B. (1997), "Sense of time in children with ADHD: effects of duration, distraction, and stimulant medication", *J. Int. Neuropsychol. Soc.*, 3, pp. 359-69.
- BECK, D. A. e KOENIG, H. G. (1996), "Minor depression: a review of the literature", *Int. J. Psychiatry Med.*, 26, pp. 177-209.
- BEISTEINER, R., HOLLINGER, P., LINDINGER, G., LANG, W e BERTHOZ, A. (1995), "Mental representations of movements. Brain potentials associated with imagination of hand movements", *Electroencephalogr. Clin. Neurophysiol.*, 92, pp. 183-93.
- BELMONT, N. (1973), "Levana, ou comment "élever" les enfants", *Annales - E.S.C.*, 28, pp. 78-79.
- BERNE, R. M. e LEVY, M. N. (1990), *Principles of Physiology*, Mosby.
- BERTAUD, E. (1967), "Génuflexions et métanies", *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 6, Paris, cc. 212-26.
- BERTHOZ, A. (1996), "The role of inhibition in the hierarchical gating of executed and imagined movements", *Brain Res. Cogn. Brain Res.*, 3, pp. 101-13.
- BIGAL, M. E., HOFFMANN, A. e MENESCAL de OLIVEIRA, L. (1994), "Alteration of the motor response to an acute painful stimulus during tonic immobility", *Braz. J. Med. Biol. Res.*, 27, pp. 1071-75.
- BLURTON JONES, N. G. (1971), "Criteria for use in describing facial expressions in children", *Hum. Biol.*, 41, pp. 365-413.
- BONIME, W. (1995), "The myth of masochism", *J. Amer. Acad. Psychoanal.*, 23, pp. 33-46.
- BONNET, M., DECETY, J., JEANNEROD, M. e REQUIN, J. (1997), "Mental simulation of an action modulates the excitability of spinal reflex pathways in man", *Brain Res. Cogn. Brain Res.*, 5, pp. 221-28.

BRANDT, T. (1991), "Man in motion - Historical and clinical aspects of vestibular function", *Brain*, 114, pp. 2459-74.

BRANDT, T., ARNOLD, F., BLES, W. e KAPTEYN, T. S. (1980), "The mechanism of physiological height vertigo. I. Theoretical approach and psychophysics", *Acta Otolaryngol. (Stockh.)*, 89, pp. 513-23.

BRANDT, T., STRUPP, M., ARBUSOW, V. e DIERINGER, N. (1997), "Plasticity of the vestibular system: central compensation and sensory substitution for vestibular deficits", *Adv. Neurol.*, 73, pp. 297-309.

BROWN, J. S. e CUNNINGHAM, C. L. (1981), "The paradox of persisting self-punitive behavior", *Neurosci. Biobehav. Rev.*, 5, pp. 343-54.

BRUNE, M. e BRAUNIG, P. (1997), "Akathisie", *Fortschr. Neurol. Psychiatr.*, 65, pp. 396-406.

BURL, M. M., WILLIAMS, J. G. e NAYAK, U. S. (1992), "Effects of cervical collars on standing balance", *Arch. Phys. Med. Rehabil.*, 73, pp. 1181-85.

BUSHELL, W. C. (1995), "Psychophysiological and comparative analysis of ascetic-meditational discipline: toward a new theory of asceticism", in WIMBUSH, V. L. e VALANTASIS, R. (eds.), pp. 553-75.

CANIVET, P. (1962), "Erreurs de spiritualité et troubles psychiques", *Recherches de science religieuse*, 50, pp. 161-205.

CANIVET, P. (1997), *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Beauchesne, Paris.

CARLBORG, B. I. e FARMER, J. C. jr. (1983), "Transmission of cerebrospinal fluid pressure via the cochlear aqueduct and endolymphatic sac", *Am. J. Otolaryngol.*, 4, pp. 273-82.

CAVANAGH, P. R., MORAG, E., BOULTON, A. J., YOUNG, M. J., DEFFNER, K. T. e PAMMER, S. E. (1997), "The relationship of static foot structure to dynamic foot function", *J. Biomech.*, 30, pp. 243-50.

CAVANAGH, P. R., RODGERS, M. M. e IIBOSHI, A. (1987), "Pressure distribution under symptomfree feet during barefoot standing", *Foot Ankle*, 7, pp. 262-76.

CHAPMAN, L. J., CHAPMAN, J. P. e RAULIN, M. L. (1976), "Scales for physical and social anhedonia", *J. Abnorm. Psychol.*, 85, pp. 374-82.

CHATELLIER, L. (1983), "Le miracle baroque", in *Histoire des miracles (Actes de la 6e Rencontre d'histoire religieuse, Fontavraud, 8-9 oct. 1982)*, Presses de l'Université, Angers, 1983.

CLARK, D. C. e FAWCETT, J. (1987), *Anhedonia and Affect Deficit States*, PMA Publ., New York.

COHEN, H., HEATON, L. G., CONGDON, S. L. e JENKINS, H. A. (1996), "Changes in sensory organization test scores with age", *Age Ageing*, 25, pp. 39-44.

COLLINS, J. J. e DE LUCA, C. J. (1995), "The effects of visual input on open-loop and closed-loop postural control mechanisms", *Exp. Brain Res.*, 103, pp. 151-63.

COOPER, A. M. (1989), "Narcissism and masochism. The narcissistic-masochistic character", *Psychiatr. Clin. North Am.*, 12, pp. 541-42.

CORDO, P. J. (1990), "Kinesthetic control of a multijoint movement sequence", *J. Neurophysiol.*, 63, pp. 161-72.

CUI, J., MUKAI, C., IWASE, S., SAWASAKI, N., KITAZAWA, H., MANO, T., SUGIYAMA, Y. e WADA, Y. (1997), "Response to vestibular stimulation of sympathetic outflow to muscle in humans", *J. Auton. Nerv. Syst.*, 66, pp. 154-62.

CURTHOYS, I. S. e HALMAGYI, G. M. (1995), "Vestibular compensation: a review of the

oculomotor, neural, and clinical consequences of unilateral vestibular loss", *J. Vestib. Res.*, 5, pp. 67-107.

DANIS, C. G., KREBS, D. E., GILL-BODY K. M. e SAHRMANN, S. (1998), "Relationship between standing posture and stability", *Phys. Ther.*, 78, pp. 502-17.

DARWIN, C. R. (1872), *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Murray, London.

DAVEY, G. C., MENZIES, R. e GALLARDO, B. (1997), "Height phobia and biases in the interpretation of bodily sensations: some links between acrophobia and agoraphobia", *Behav. Res. Ther.*, 35, pp. 997-1001.

DECETY, J. e LINDGREN, M. (1991), "Sensation of effort and duration of mentally executed actions", *Scand.J. Psychol.*, 32, pp. 97-104.

DELEHAYE, H. (1908), "Les femmes stylites", *Analecta Bollandiana*, 27, pp. 391-92.

DELEHAYE, H. (1908), *Les saints stylites, Bruxelles et Paris (Subsidia Hagiographica 14)*.

DERRETT, J. D. M. (1995), "Primitive Christianity as an ascetic movement", in WIMBUSH, V. L. e VALANTASIS, R., pp. 88-107.

DEVAMBEZ, P. (1968), "Piliers hermaïques et stèles", *Rev. Arch.*, 1, pp. 139-54.

DIETZ, V., HORSTMANN, G. A. e BERGER, W. (1989), "Significance of proprioceptive mechanisms in the regulation of stance", *Prog. Brain. Res.*, 80, pp. 419-23.

DÖLGER, F. J. (1962), "Christusbekanntnis und Christusweihe durch Ausbreiten der Hände in Kreuzesform", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 5, pp. 5-10.

DOUGLAS, M. (1970), *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, New York.

EKMAN, P. (1979), "About brows: emotional and conversational signals", in von KRANACH, M., FOPPA, K., LEPENIES, W. e PLOOG, D. (eds), *Human Ethology - Claims and Limits of a New Discipline*, Cambridge and Paris, pp. 169-202.

ELKIN, A. P. (1953), "The one-leg resting position in Australia", *Man*, p. 64.

FAGG, W. (1950), «recensione a LINDBLOM, 1949», in *Man*, 64, pp. 51-2.

FALLON, B. A. e HORWATH, E. (1993), "Asceticism: creative spiritual practice or pathological pursuit?", *Psychiatry*, 56, pp. 310-16 (v.a. la discussion, pp. 317-20).

FAWCETT, J., CLARK, D. C., SCHEFTNER, W. A. e GIBBONS, R. D. (1983), "Assessing anhedonia in psychiatric patients: The Pleasure Scale", *Arch. Gen. Psychiatry*, 40, pp. 79-84.

FESTUGIERE, A. J. (1959), *Antioche païenne et chrétienne - Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, de Boccard, Paris.

FITZPATRICK, R. C., GORMAN, R. B., BURKE, D. e GANDEVIA, S. C. (1992), "Postural proprioceptive reflexes in standing human subjects: bandwidth of response and transmission characteristics", *J. Physiol.*, 458, pp. 69-83.

FORSSMAN, E. (1961), *Dorisch, Jonisch, Korinthisch, Studien über den Gebrauch der Säulenordnungen in der Architektur des 16-18 Jahrhunderts*, Almqvist & Wicksell, Stockholm.

FRICK, R. B. (1982), "The ego and the vestibulocerebellar system: some theoretical perspectives", *Psychoanal. Q.*, 51, pp. 93-122.

FRONTISI-DUCROUX, F. (1986), "Les limites de l'antropomorphisme - Hermès et Dionysos", *Les temps de la reflexion ("Corps des dieux")*, pp. 193-211.

FULLER, A. K. e BLASHFIELD, R. K. (1989), "Masochistic personality disorder. A prototype analysis of diagnosis and sex bias", *J. Nerv. Ment. Dis.*, 177, pp. 168-72.

FURMAN, J. M., JACOB, R. G. e REDFERN, M. S. (1998), "Clinical evidence that the vestibular system participates in autonomic control", *J. Vestib. Res.*, 8, pp. 27-34.

GANDEVIA, S. C., MCCLOSKEY, D. I. e BURKE, D. (1992), "Kinaesthetic signals and muscle contraction", *Trends Neurosci.*, 15, pp. 62-5.

GATEV, P., THOMAS S., LOU, J. S., LIM, M. e HALLETT, M. (1996), "Effects of diminished and conflicting sensory information on balance in patients with cerebellar deficits", *Mov. Disord.* 11, pp. 654-64.

GELDARD, F. A. (1972), *The Human Senses*, Wiley, New York (tr.it. *Psicofisiologia degli organi di senso*, Martello, Milano, 1973, da cui cito).

GILLI, G. A. (1988), *Origini dell'eguaglianza - Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Einaudi, Torino.

GILLI, G. A. (1994), *L'individuazione - Teste date per molti*, Scriptorium, Torino.

GLICKAUF-HUGHES, C. (1997), "Etiology of the masochistic and narcissistic personality", *Am. J. Psychoanal.*, 57, pp. 141-48.

GLICKAUF-HUGHES, C. e WELLS, M. (1991), "Current conceptualizations on masochism: genesis and object relations", *Am. J. Psychother.*, 45, pp. 53-68.

GOLDIE, P. A., EVANS, O. M. e BACH, T. M. (1992), "Steadiness in one-legged stance: development of a reliable force-platform testing procedure", *Arch. Phys. Med. Rehabil.*, 73, pp. 348-54.

GOLDMAN, H. (1942), "The Origin of the Greek Heron", *Amer. J. Archaeology*, 46, pp. 58-68.

GOUGAUD, L. (1925), *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Age*, Desclée de Brouwer, Paris.

GRABAR, A. (1946), *Martyrium - Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Collège de France, Paris, voll. 2.

GROSSMAN, W. I. (1986), "Notes on masochism: a discussion of the history and development of a psychoanalytic concept", *Psychoanal. Q.*, 55, pp. 379-413.

GUDIN, R. G. e KHALEF, M. (1993), "Anomalies de comportement des sphères orale et cervicale: la tétée de sécurisation. Considérations sur la mort subite du nourrisson", *Rev.Laryngol. Otol.Rhinol.*, 114, pp. 297-303.

GURFINKEL, V. S., IVANENKO, Y. P., LEVIK, Y. S. e BABAKOVA, I. A. (1995), "Kinesthetic reference for human orthograde posture", *Neuroscience*, 68, pp. 229-43.

HARPHAM, G. (1987), *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, University of Chicago Press, Chicago.

HARVEY, S. A. (1988), "The sense of a Stylite: Perspectives on Symeon the Elder", *Vigiliae Christianae*, 42, pp. 376-94.

HELLEBRANDT, F. A. e BRAUN, G. L. (1939), "The influence of sex and age on the postural sway of man", *Am. J. Phys. Anthr.*, 24, pp. 347-60.

HENNING, E. M. e ROSENBAUM, D. (1991), "Pressure distribution patterns under the feet of children in comparison with adults", *Foot Ankle*, 11, pp. 306-11.

HERMANN, A. (1963), "Die Beter-Stelen von Therenuthis in Ägypten. Zur Vorgeschichte der christlichen Oransdarstellung", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 6, pp. 112-28.

HLAVACKA, F., MERGNER, T. e KRIZKOVA, M. (1996), "Control of the body vertical by vestibular and proprioceptive inputs", *Brain Res.Bull.*, 40, 431-34.

HLAVACKA, F. e SALING, M. (1986), "Compensation effect of visual biofeedback in upright posture control", *Act. Nerv. Super. (Praba)*, 28, pp. 191-96.

HOARE, D. e LARKIN, D. (1991), "Kinaesthetic abilities of clumsy children", *Dev.Med. Child Neurol.*, 33, pp. 671-78.

HOGAN, N., BIZZI, E., MUSSA-IVALDI, F. A. e FLASH, T. (1987), "Controlling multijoint motor behavior", *Exerc.Sport Sci.Rev.*, 15, pp. 153-90.

HOLL, Karl (1907), "Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung", in *Philotesia Paul Kleinert zum LXX. Geburtsag dargebracht*, Towitzsch, Berlin, pp. 53-66.

HORSTMANN, G. A. e DIETZ, V. (1990), "A basic posture control mechanism: the stabilization of the centre of gravity", *Electroencephalogr. Clin.Neuropsychiol.*, 76, pp. 165-76.

INGLIS, I. T., HORAK, F. B., SHUPERT, C. L. e JONES-RYCEWICZ, C. (1994), "The importance of somatosensory information in triggering and scaling automatic postural response in humans", *Exp.Brain Res.*, 101, pp. 159-64.

JACOB, R. G. (1988), "Panic disorder and the vestibular system", *Psychiatr.Clin.North Am.*, 11, pp. 361-74.

JUNG, C. G. (1925), *Die Bedeutung des Unbewussten für die individuelle Erziehung*, in *Contributions to Analytical Psychology*, London e New York, 1928, e in *Der Einzelne in der Gesellschaft*, Walter, Olten, 1971 (tr.it. in *Opere*, vol. 17, Torino, 1991, da cui cito).

KAHN, A., BLUM, D., MULLER, M. F., MONTAUK, L., BOCHNER, A., MONOD, N., PLOUIN, P., SAMSON-DOLLFUS, D. e DELAGREE, E. H. (1986), "Sudden infant death syndrome in a twin: a comparison of sibling histories", *Pediatrics*, 78, pp. 146-50.

KANDEL, E. R., SCHAWARTZ, J. H. e JESSELL, T. M. (1991), *Principles of Neural Science*, Elsevier.

KARLBERG, M., MAGNUSSON, M. e JOHANSSON, R. (1991), "Effects of restrained cervical mobility on voluntary eye movements and postural control", *Acta Otolaryngol.*, 111, pp. 664-70.

KAZDIN, A. E. (1989), "Evaluation of the Pleasure Scale in the assessment of anhedonia in children", *J.Am.Acad.Child Adolesc. Psychiatry*, 28, pp. 364-72.

KINZL, J., BIEBL, W. e RAUCHEGGER, H. (1988), "Functional aphonia. A conversion symptom as defensive mechanism against anxiety", *Psychother.Psychosom.*, 49, pp. 31-6.

KITA, I., SAKAMOTO, M. e ARITA, H. (1996), "Cardiorespiratory changes when balancing one's whole body on one leg with eyes closed", *Japan. J. Physiol.*, 46, pp. 145-53.

KLAUSER, T. (1959), "Studien zur Entstehungsgeschichte der Christlichen Kunst, II", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 2, pp. 115-45.

KOHEN-RAZ, R. (1970), "Developmental patterns of static balance ability and their relation to cognitive school readiness", *Pediatrics*, 46, pp. 276-85.

KRAMER, J. M. e WALDRUP, T. G. (1998), "Neural control of the cardiovascular system during exercise. An integrative role for the vestibular system", *J.Vestib.Res.*, 8, pp. 71-80.

KROPLA, W. C., YU, D., ROSS, L. L. e WARD, R. (1994), "Stereotyped human behavior: a nonlinear dynamical analysis", *J.Behav. Ther. Exp. Psychiatry*, 25, pp. 1-14.

LANDERSDORFER, P. S. (1913), *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter*, Kempten und München.

LECLERCQ, H. (1924), "Génuflexion", in *Dict.Archéol. Chrét. Liturg.*, 6, cc. 1017-21.

LECLERCQ, H. (1936), "Orante", in *Dict. Archéol. Chrét. Liturg.*, 12.2, cc. 2291-322.

LIETZMANN, H. (1908), *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Hinrichs, Leipzig.

LINDBLOM, G. (1949), *The One-leg Resting Position (Nilotenstellung)*, in *Africa and Elsewhere* (Staten Etnografiska Museum, Smärre Meddelanden Nr. 22), Stockholm.

LOAS, G., FREMAUX, D., GAYANT, C. e BOYER, P. (1996), "Anhédonie physique et dépression: dimensions distinctes? Étude de la validité constructive de ces dimensions chez un groupe de 224 sujets sains", *Encephale*, 22, pp. 175-79.

MAKI, B. E., HOLLIDAY, P. J. e FERNIE, G. R. (1990), "Aging and postural control. A comparison of spontaneous - and induced-sway balance tests", *J. Am. Geriatr. Soc.*, 38, pp. 1-9.

MALESON, F. G. (1984), "The multiple meanings of masochism in psychoanalytic discourse", *J. Am. Psychoanal. Assoc.*, 32, pp. 325-56.

MARENDAZ, C. (1989), "Selection of reference frames and the 'vicariance' of perceptual systems", *Perception*, 18, pp. 739-51.

MARKS, I. e BEBBINGTON, P. (1976), "Space phobia: syndrome or agoraphobic variant?", *Brit. Med. J.*, 2 (6031), pp. 345-47.

MATTHYS, W., van GOOZEN, S. H., de VRIES, H., COHEN-KETTENIS, P. T. e van ENGE-
LAND, H. (1998), "The dominance of behavioural activation over behavioural inhibition in conduct disordered boys with or without attention deficit hyperactivity disorder", *J. Child Psychol. Psychiat.*, 39, pp. 643-51.

MAYER, A. L. (1938), "Der heilbringende Schau in Sitte und Kult", in *Heilige Überlieferung - Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes (Studia Herwegen, vol. I)*, Münster, pp. 234-62.

MAZE, J. R., e HENRY, R. M. (1996), "Problems in the concept of repression and proposals for their resolution", *Int. J. Psychoanal.*, 77, pp. 1085-100.

MCCOLLUM, G., SHUPERT, C. L. e NASHNER, L. M. (1996), "Organizing sensory information for postural control in altered sensory environments", *J. Theor. Biol.*, 180, pp. 257-70.

MC FAWN, P. K. e MITCHELL, H. W. (1997), "Effect of transmural pressure on preloads and collapse of immature bronchi", *Eur. Respir. J.*, 10, pp. 322-29.

MICOUIN, G. e BOUCRIS, J.-C. (1988), "L'enfant instable ou hyperkinétique: une étude comparée des concepts", *Psychiatr. Infant*, 31, pp. 473-507.

MILES, M. R. (1981), *Fullness of Life: Historical Foundations for a New Asceticism*, Philadelphia.

MILHAVEN, J. G. (1995), "Asceticism and the moral good: a tale of two pleasures", in WIMBUSH, V. L. e VALANTASIS, R., pp. 375-94.

MITTELSTAEDT, H. (1995), "Evidence of somatic graviception from new and classical investigations", *Acta Otolaryngol. Suppl.*, 520.1, pp. 186-87.

MOUCHNINO, L., AURENTY, R., MASSION, J. e PEDOTTI, A. (1992), "Coordination between equilibrium and head-trunk orientation during leg movement: a new strategy built up by training", *J. Neurophysiol.*, 67, pp. 1587-98.

MOUTERDE, O., MALLET, E. e SPRIET, J. (1997), "Malaises au bain chez le nourrisson, une forme pédiatrique de l'urticaire aquagénique?", *Arch. Pédiatr.*, 4, pp. 1111-15.

MUELLER, M. J., MINOR, S. D., DIAMOND, J. E. e BLAIR, V. P. (1990), "Relationship of foot deformity to ulcer location in patients with diabetes mellitus", *Phys. Ther.*, 70, pp. 356-62.

NAKAKUKI, M. (1994), "Normal and developmental aspects of masochism: transcultural and clinical implications", *Psychiatry*, 57, pp. 244-57.

NASHNER, L. M. (1976), "Adapting reflexes controlling the human posture", *Exp. Brain Res.*, 26, pp. 59-72.

NASHNER, L. M. (1983), "Analysis of movement control in man using the movable

platform", in DESMEDT, J. E. (ed.), *Motor Control Mechanisms in Health and Disease (Advances in Neurology 39)*, Raven Press, New York, pp. 607-19.

NASHNER, L. M., BLACK, F. O. e WALL, C. (1982), "Adaptation to altered support and visual conditions during stance: patients with vestibular deficits", *J. Neurosci.*, 2, pp. 536-44.

NASHNER, L. M., SHUPERT, C. L., HORAK, F. B. e BLACK, F. O. (1989), "Organization of posture controls: an analysis of sensory and mechanical constraints", *Prog. Brain Res.*, 80, pp. 411-18.

NORRE, M. E. (1993), "Sensory interaction testing in platform posturography", *J. Laryngol. Otol.*, 197, pp. 496-501.

OLIVELLE, P. (1995), "Deconstruction of the body in indian asceticism", in WIMBUSH, V. L. e VALANTASIS, R., pp. 188-210.

PARSONS, L. M. (1994), "Temporal and kinematic properties of motor behavior reflected in mentally simulated action", *J. Exp. Psychol. Hum. Percept. Perform.*, 20, pp. 709-30.

PATTON, H. D., FUCHS, A. F., HILLE, B., SCHER, A. M. e STEINER, R. (1989), *Textbook of Physiology*, Saunders, Philadelphia.

PEETERS, P. (1908), «Nota a F. Nau, "Notice historique sur le monastère de Qartamin, suivie d'une note sur le monastère de Qennesré", 1906», *Analecta Bollandiana*, 27, pp. 429-30.

PEETERS, P. (1950), "Un Saint hellénisé par annexion: Syméon stylite", in *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Société des Bollandistes, Bruxelles, pp. 93-136.

PEÑA, I., CASTELLANA, P. e FERNANDEZ, R. (1975), *Les Stylites syriens*, Franciscan Printing Press, Milano.

PEÑA, I., CASTELLANA, P. e FERNANDEZ, R. (1980), *Les Reclus Syriens - Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie*, Franciscan Printing Press, Milano.

PETERS, K. L. (1998), "Bathing premature infants: physiological and behavioral consequences", *Am. J. Crit. Care*, 7, pp. 90-100.

PORRO, C. A. e CARLI, G. (1988), "Immobilization and restraints effects on pain reaction in animals", *Pain*, 32, pp. 289-307.

RIESER, J. J., PICK, H. L. jr., ASHMEAD, D. H. e GARING, A. E. (1995), "Calibration of human locomotion and models of perceptual-motor organization", *J. Exp. Psychol. Hum. Percept. Perform.*, 21, pp. 480-97.

RODGERS, M. M. e CAVANAGH, P. R. (1989), "Pressure distribution in Morton's foot structure", *Med. Sci. Sports Exerc.*, 21, pp. 23-8.

ROSEN, J. C. e RAMIREZ, E. (1998), "A comparison of eating disorders and body dysmorphic disorder on body image and psychological adjustment", *J. Psychosom. Res.*, 44, pp. 441-49.

ROSENBAUM, D. A., LOUKOPOULOS, L. D., MEULENBROEK, R. G., VAUGHAN, J. e ENGELBRECHT, S. E. (1995), "Planning reaches by evaluating stored postures", *Psychol. Rev.*, 102, pp. 28-67.

ROSS, L. L., YU, D. e KROPLA, W. C. (1998), "Stereotyped behavior in developmentally delayed or autistic populations. Rhythmic or nonrhythmic?", *Behav. Modif.*, 22, pp. 321-34.

SAKELLARI, V. e SOAMES, R. V. (1996), "Auditory and visual interactions in postural stabilization", *Ergonomics*, 39, pp. 634-48.

SCHILDER, P. (1935), *The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the Psyche*, International Univ. Press, New York, 1950.

SCHNEIDER, J. W. (1982), "Lens-assisted in vivo desensitization to heights", *J. Behav. Ther. Exp. Psychiatry*, 13, pp. 333-36.

SCHRADER, G. D. (1997), "Does anhedonia correlate with depression severity in chronic depression?", *Compr. Psychiatry*, 38, pp. 260-63.

SIGAL, P.-A. (1985), *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Cerf, Paris.

SIMMONS, R. W., RICHARDSON, C. e POZOS, R. (1997), "Postural stability of diabetic patients with and without cutaneous sensory deficit in the foot", *Diabetes Res. Clin. Pract.*, 36, pp. 153-60.

SIMON, N. M., POLLACK, M. H., TUBY, K. S. e STERN, T. A. (1998), "Dizziness and panic disorder: a review of the association between vestibular dysfunction and anxiety", *Ann. Clin. Psychiatry*, 10, pp. 75-80.

SLOANE, P. D., RADER, J., BARRICK, A. L., HOEFFER, B., DWYER, S., MCKENZIE, D., LAVELLE, M., BUCKWALTER, K., ARRINGTON, L. e PRUITT, T. (1995), "Bathing persons with dementia", *Gerontologist*, 35, pp. 672-78.

SMYTH, T. R. (1994), "Clumsiness in children: a defect of kinaesthetic perception?", *Child Care Health Dev.*, 20, pp. 27-36.

SOBIN, C. e SACKEIM, H. A. (1997), "Psychomotor symptoms of depression", *Am. J. Psychiatry*, 154, pp. 4-17.

SPENCER, T., BIEDERMAN, J., WILENS, T. E. e FARAONE, S. V. (1998), "Adults with attention deficit/hyperactivity disorder: a controversial diagnosis", *J. Clin. Psychiatry*, 59 (Suppl. 7), pp. 59-68.

TARANTOLA, J., NARDONE, A., TACCHINI, E. e SCHIEPPATI, M. (1997), "Human stance stability improves with the repetition of the task: effect of foot position and visual condition", *Neurosci. Lett.*, 228, pp. 75-8.

TAYLOR, E. (1998), "Clinical foundations of hyperactivity research", *Behav. Brain Res.*, 94, pp. 11-24.

TEASDALE, N., STELMACH, G. E. e BREUNIG, A. (1991), "Postural sway characteristic of the elderly under normal and altered visual and support surface conditions", *J. Gerontol.*, 46, pp. 238-44.

TONKIN, S. (1975), "Sudden infant death syndrome: hypothesis of causation", *Pediatrics*, 55, pp. 650-61.

TSUNODA, K., TAKANOZAWA, M. e CHOH, K. (1998), "Sudden onset aphonia caused by a Japanese-style bath", *J. Laryngol. Otol.*, 112, pp. 480-81.

UIMONEN, S., LAITAKARI, K., SORRI, M., BLOIGU, R. e PALVA, A. (1992), "Effect of positioning of the feet in posturography", *J. Vestib. Res.*, 2, pp. 349-56.

USENER, H. (1890), *Der Heilige Theodosios - Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Leipzig.

VAAGE, L. E. (1995), "Ascetic moods, hermeneutics, and bodily deconstruction", in WIMBUSII, V. L. e VALANTASIS, R., pp. 246-63.

VALANTASIS, R. (1995), "A theory of the social function of asceticism", in WIMBUSII, V. L. e VALANTASIS, R., pp. 544-52.

VAN DEN VEN, P., *La vie ancienne de S. Syméon stylite le Jeune*, Société des Bollandistes, Bruxelles, vol. I, 1962; vol. II, 1970.

VAUCHEZ, André (1981), *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma.

VERNAZZA, S., CINCERA, M., PEDOTTI, A. e MASSION, J. (1996), "Balance control during lateral arm raising in humans", *Neuroreport*, 7, pp. 1543-48.

VINCK, J. e PIERLOOT, R. (1977), "Body image boundary definiteness and psychopathology", *Acta Psychiatr. Belg.*, 77, pp. 348-59.

VOLGYI, B., FARKAS, T. e TOLDI, J. (1993), "Compensation of a sensory deficit inflicted upon newborn and adult animals. A behavioural study", *Neuroreport*, 4, pp. 827-29.

VÖÖBUS, A. (1960), *History of Asceticism in the Syrian Orient - A Contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. II, *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, CSCO, Louvain.

WARAH, A. (1989), "Body image disturbance in anorexia nervosa: beyond body image", *Can. J. Psychiatry*, 34, pp. 898-905.

WARE, K. (1995), "The way of the ascetics: negative or affirmative?", in WIMBUSH, V. L. e VALANTASIS, R., pp. 3-15.

WASSERSCHLEBEN, F. W. H. (1851), *Die Bussordnungen des abendländischen Kirche*, Halle (rist. Graz., 1958).

WHIPPLE, R., WOLFSON, L., DERBY, C., SINGH, D. e TOBIN, J. (1993), "Altered sensory function and balance in older persons", *J. Gerontol.*, 48 (Special Number), pp. 71-6.

WIMBUSH, V. L. (1990), *Ascetic Behavior in Graeco-Roman Antiquity - A Sourcebook*, Fortress Press, Minneapolis.

WIMBUSH, V. L. e VALANTASIS, R. (eds.) (1995), *Asceticism*, Oxford U.P., New York.

WOLF, M., ASHKENAZI, I. E. e LEVENTON, G. (1990), "Circadian variation of nystagmus in healthy and sick subjects", *Arch. Otolaryngol. Head Neck Surg.*, 116, pp. 221-23.

WOLF, M. e KRONENBERG, J. (1994), "Matutinal vertigo - a chronobiological phenomenon", *Clin. Otolaryngol.*, 19, pp. 404-06.

VOOLLACOTT, M., INGLIN, B. e MANCHESTER, D. (1988), "Response preparation and posture control. Neuromuscular changes in the older adult", *Ann. New York Acad. Sci.*, 515, pp. 42-53.

WRIGHT, G. R. H. (1968), "Simeon's ancestors (or the skeleton on the column)", *Australian J. Bibl. Archaeol.*, 1 (1), pp. 41-9.

WRIGHT, G. R. H. (1970), "The heritage of the Stylites", *Austral. J. Bibl. Archaeol.*, 1 (3), pp. 82-107.

YARDLEY, L., BRITTON, J., LEAR, S., BIRD, J. e LUXON, L. M. (1995), "Relationship between balance system function and agoraphobic avoidance", *Behav. Res. Ther.*, 33, pp. 435-39.

YATES, B. J. e MILLER, A. D. (1998), "Physiological evidence that the vestibular system participates in autonomic and respiratory control", *J. Vestib. Res.*, 8, pp. 17-25.

ZENNOU-AZOGUI, Y., XERRI, C., LEONARD, J. e TIGHLET, B. (1996), "Vestibular compensation: role of visual motion cues in the recovery of posturo-kinetic functions in the cat", *Behav. Brain. Res.*, 74, pp. 65-77.

FONTES

(Per alleggerire le note, mi limito di volta in volta a citare, tra le fonti parallele, quella privilegiata nella tradizione degli studi; le altre fonti, qui contrassegnate da numeri romani (es.: *Aly.II* rispetto a *Aly*) vengono citate solo quando innovino rispetto a essa. La citazione avviene attraverso il numero del paragrafo, integrato, all'occorrenza, dal numero di pagina e/o riga).

- Aly.* = *Sancti Alypii stylitae vita prior*, ed. H. Delehaye, in Delehaye, 1923, pp. 148-69.
Aly.II = *Sancti Alypii stilitae vita altera*, ed. H. Delehaye, in Delehaye, 1923, pp. 170-87.
Aly.III = *Sancti Alypii stilitae laudatio auctore Neophyto*, ed. H. Delehaye, in Delehaye, 1923, pp. 188-94.
Aly.IV = "Éloge historique de Saint Alypius par Antoine de Sainte-Sophie (BHG3 66d)", ed. F. Halkin, in Halkin, *Inédits byzantins d'Ocbrida, Candie et Moscou*, Bruxelles, 1963, pp. 167-208.
Dan = *Sancti Danielis stylitae vita antiquior*, ed. H. Delehaye, in Delehaye, 1923, pp. 1-94.
Dan.II = *Sancti Danielis stylitae vitae epitome*, ed. H. Delehaye, in Delehaye, 1923, pp. 95-103.
Dan.III = *Sancti Danielis stylitae vita tertia*, ed. H. Delehaye, in Delehaye, 1923, pp. 104-47.
Eust. = *Eustathii Thessalonicensis Metropolitae Ad Stylitam Quemdam Thessalonicensis*, in PG 136, cc. 217-64.
Evagr. = *Evagrii Scholastici Historiae Ecclesiasticae*, in PG 86, cc. 2415-2987.
Greg.Thur. = *S. Gregorii Thuronensis Libri Historiarum*, ed. B. Krusch, Hannover, 1942 (*Mon. Germ. Hist., Script. Rer. Meroving.*).
Hist.Laus. = C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge, I: 1898; II: 1906.
Hist.Mon.Aeg. = *Historia Monachorum in Aegypto*, ed. A.-J. Festugière, *He kat'Aigypton ton monachon historia*, Bruxelles, 1961 (*Subsidia Hagiographica* 34).
Is.Syr. = *Sancti Isaaci Syri De contemptu mundi liber*, in PG 86.1, cc. 811-86.
Jacob = [*mimrâ* di Giacomo di Sarug su S. Simeone lo Stilita, in siriano] (utilizzo la trad. ingl. di S. Ashbrook Harvey, in Wimbush, 1990, pp. 17-27, e quella tedesca di P. S. Landersdorfer, 1913, pp. 142-57; la numerazione è quella dell'ed. Bedjam).
Jo.Eph. = *Joannis Episcopi Ephesi Syri Monophysitae Commentarii de Beatis Orientalibus et Historiae Ecclesiasticae Fragmenta*, trad. latina di W. J. Van Douwen e J. P. N. Land, Amstelodami, 1889.
Laz. = *Vita S. Lazari Auctore Gregorio Monacho*, ed. H. Delehaye in *Acta Sanctorum Nov. III*, pp. 508-88.
Laz.II = *Vita S. Lazari Auctore Gregorio Cyprio*, ed. H. Delehaye, in *Acta Sanctorum Nov. III*, pp. 588-606.
Luc. = *Vita S. Lucae stylitae*, ed. H. Delehaye, in Delehaye, 1923, pp. 195-237.
Lukarda = *Vita venerabilis Lukardis monialis ordinis Cisterciensis in superiore Wimaria*, in *Analecta Bollandiana*, 18, 1899, pp. 305-67.
Mari = [Mari di Beth-Sahde =] *Vita S. Martyriani*, ed. P. Peeters, in *Acta Sanctorum Nov. IV*, pp. 435-72.

Moschos = *Joannis Moschi Pratum Spirituale*, in PG 87.

- Neoph.* = *Narratio de monacho Palaestinensi*, ed. H. Delehaye in *Analecta Bollandiana*, 26, 1907, pp. 162-75.
Niph. = *La vie de Saint Niphon ermite au mont Athos (XIV^e s.)*, ed. F. Halkin, *Analecta Bollandiana*, 58, 1940, pp. 5-27.
PG = Migne, *Patrologiae cursus completus, Patrologia Graeca*, 1857-66.
psRom. = (pseudo) Romanos, *De Sancto Simeone Stylita*, ed. J. B. Pitra in *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi Parata*, Paris, 1876, vol. I, pp. 210-17.
Sim.j. = [Arcadios =] *La vie ancienne de S. Syméon stylite le Jeune (521-592)*, ed. P. Van den Ven, Bruxelles, 1962 (*Subsidia Hagiographica* 32).
Sim.j.II = [Joh. Petrinus =] *Text der von Johannes Petrinus verfassten Vita*, ed. E. Müller, in *Studien zu den Biographien des Styliten Symeon des Jüngeren*, Aschaffenburg, 1913-14, pp. 9-16.
Sim.j.III = [Nikephoros Ouranos =] *Vita conscripta a Nicephoro, magistro Antiochiae, Coelum dicto, interprete Conrado Ianningo Soc. Jesu*, in *Acta Sanctorum Maii V*, pp. 307-401 (anche in PG 86, 2, cc. 2987-3216).
Sim.s.VG = [*vita graeca* =] *Antonius, Leben des Heiligen Symeon*, ed. H. Lietzmann, in Lietzmann, 1908, pp. 20-78.
Sim.s.VL = [*vita latina* =] (è la *lateinische Übersetzung* che accompagna VG), ed. H. Lietzmann, in Lietzmann, 1908, pp. 20-70.
Sim.s.VS = [*vita syriaca* =] *Symeon bar Apollon und bar Chatar, syrische Lebensbeschreibung des heiligen Symeon*, trad. ted. di H. Hilfgeld, in H. Lietzmann, 1908, pp. 80-180.
Theod. = *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie*, ed. P. Canivet e A. Leroy-Molinghen, Paris, I: 1977, II: 1979 (*Sources chrétiennes*, 234, 257).
Theod.Lect. = *Theodori Lectoris Ecclesiasticae Historiae*, in PG 86.
Theod.P. = [Teodoro di Petra, *Vita Theodosii* =] in Usener, 1890, pp. 3-101.
Thomas = *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga A. D. 840*, ed. E. A. Wallis Budge, London, 1893 (utilizzo la trad. ingl., vol. II).
Trophées = Bardy, G., "Les trophées de Damas - Controverse judéo-chrétienne du VII^e siècle", in *Patrologia Orientalis* 15, pp. 189-284 (utilizzo la trad. franc., *ivi*).
Willib. = *S. Willibaldi ep. vita*, in *Acta Sanctorum jul. II*, pp. 501-12.