

STUDI E RICERCHE DI CULTURA RELIGIOSA

*Nuova Serie*

IX

*L'agiografia sarda antica e medievale:  
testi e contesti*

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELLA SARDEGNA

*Dipartimento di Scienze Bibliche e Patristiche*

*L'agiografia sarda antica e medievale:  
testi e contesti*

Atti del Convegno di Studi  
(Cagliari, 4-5 dicembre 2015)

a cura di

Antonio Piras e Danila Artizzu

CAGLIARI

2016

© 2016  
PFTS UNIVERSITY PRESS  
Via Sanjust, 13  
09129 Cagliari

ISBN 978-88-98146-26-0

*Progetto di ricerca finanziato dalla Regione Autonoma della Sardegna,  
ai sensi della L.R. 7 agosto 2007, n. 7.*

*Comitato scientifico:*

Cristina Cocco (Università di Cagliari), Antonio M. Corda (Università di Cagliari), Fanny Del Chicca (Università di Perugia), Carla Falluomini (Università di Perugia), Clara Fossati (Università di Genova), Rossana Martorelli (Università di Cagliari), Giampaolo Mele (Università di Sassari), Antonio Piras (Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna), Stefano Pittaluga (Università di Genova), Martin Wallraff (Universität München).

In copertina:

Antonio Porru, *Sa Maista* (2014),  
CAGLIARI, *Aula Magna della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna*  
(particolare)

## La *Passio Sancti Ephysii* tra Grecia e Romània

Graziano Fois

Cagliari

### 1. Il modello della *Passio S. Ephysii: San Procopio*

Come già il Delehayé osservò, avallando così il proprio giudizio negativo,<sup>1</sup> a monte di una parte della *Passio Ephysii* c'è la *Passio Procopii*, ed esattamente la cosiddetta 'seconda leggenda'. Almeno due terzi del racconto sono mutuati da tale racconto. Detto ciò, poco si è fatto per capire le ragioni di tale scelta da parte dell'anonimo agiografo.

La storia del martire Procopio è stata fertile narrativamente, tanto da formare tre leggende agiografiche, secondo la terminologia adottata dal Delehayé. La prima leggenda si basa sul *De Martyribus Palaestinae*<sup>2</sup> di Eusebio di Cesarea, un'opera che racconta i martirii subiti da alcuni cristiani durante le persecuzioni di Diocleziano, nell'antica Palestina. Di tale opera se ne conservano due redazioni di diversa lunghezza, entrambe compilate dallo stesso Eusebio. Quella più breve è inserita in un ramo di tradizione dell'*Historia Ecclesiastica* (nel libro VIII o X<sup>3</sup>), mentre la redazione più lun-

<sup>1</sup> Cfr. H. DELEHAYE, *Le leggende agiografiche*, trad. it. Libreria editrice fiorentina, Firenze, 1910, 206 e inoltre H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, Picard, Paris, 1909, 86, dove scrive che la Passione di S. Procopio «a été maladroitement adaptée à un martyr de Sardaigne, S. Ephysius de Cagliari».

<sup>2</sup> EUSEBIUS CAESARIENSIS, *De martyribus Palaestinae*, PG, 20, col. 1459-1464.

<sup>3</sup> Sulla problematica vedi A. LOUTH, "The Date of Eusebius' Ecclesial History", in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 41 (1990), 191-201.

ga è attestata da alcuni frammenti tramandati in collezioni agiografiche e in una traduzione in siriano conservata in un manoscritto datato 411<sup>4</sup>. A parte il testo di Eusebio di Cesarea, essa si è trasmessa in non molti testimoni. Uno è stato edito dallo stesso Delehaye (BHG 1576), in base a un manoscritto datato, dell'890<sup>5</sup>. Altro testimone è una traduzione latina conservata in un manoscritto in scrittura beneventana, dell'XI secolo, redatto a Monte Cassino (BHL 6950) ed edito nella *Bibliotheca Casinensis*<sup>6</sup> (codex Casinensis 142).

In un momento non precisabile, ma precedente al 787 d.C., nacque la cosiddetta seconda leggenda, in cui il santo martire non è più identificato in un cristiano nato a Scitopoli, diventato poi lettore a Cesarea, e martirizzato sotto Diocleziano, ma in un militare, nato da padre cristiano e madre pagana, che si converte al cristianesimo ed è giustiziato sotto Diocleziano. Non sono chiari i motivi di tale metamorfosi, né molto è stato scritto al riguardo, a parte quanto osservato da Delehaye. Fatto sta che tale racconto fa la sua prima comparsa, in forma ridotta, al concilio di Nicea II (BHG 1577). È costituito da un frammento della Passione che venne letta in greco da Stefano, segretario e referendario, durante la quarta sessione del concilio<sup>7</sup>. Non è stato doverosamente sottolineato che il concilio di Nicea II fu di grande importanza. In esso la Chiesa orientale chiudeva il primo iconoclasmo, inaugurato una cinquantina d'anni prima dall'imperatore Leone III l'Isaurico. Con il concilio il partito iconodulo sigillava la sua vittoria che si rivelerà temporanea. La quarta sessione del concilio venne dedicata all'apporto di prove sulla legittimità del culto delle immagini attraverso passi della Scrittura, dei Padri e, come è in questo caso,

<sup>4</sup> Cfr. W. CURETON, *History of the Martyrs in Palestine, discovered in a very antient Syriac manuscript*, William and Norgate, London, 1861, 3-4.

<sup>5</sup> DELEHAYE, *Les légendes grecques*, cit., 121-122 e 214-227.

<sup>6</sup> *Bibliotheca Casinensis*, 3, typis Montis Casini, Montis Casini, 1877, *Florilegium tomi 3*, 242-246.

<sup>7</sup> MANSI, XIII, col. 89. Tutti gli atti del concilio vennero tradotti in latino da Anastasio Bibliotecario, nel IX secolo. La traduzione del brano della *Passio* venne dedicata da Anastasio al papa Giovanni VIII (872-882); la lettera dedicatoria si legge in MGH, *Epp. VII. Epistolae Karolini Aevi* (V), 403-415. Il testo latino della traduzione di Anastasio Bibliotecario, contrassegnato dalla BHL col n. 6951, si legge in PL, 129, coll. 315-316. Cfr. W. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano*, trad. it. Liguori, Napoli, 1989, 214.

delle vite dei santi. I passi d'interesse venivano letti a voce alta dinanzi ai padri conciliari<sup>8</sup>.

Con BHG 1577 viene individuato un altro testo più esteso della *Passio S. Procopii*, conservato in un manoscritto della biblioteca del monastero di Vatopedi (Monte Athos), manoscritto del X secolo<sup>9</sup>. Appartengono poi al gruppo della seconda leggenda i testi BHG 1577a (redatto nel XII secolo), BHG-NABHG 1577c, ancora inedito<sup>10</sup> (ma rappresenta una forma *abbreviata* della *Passio*) e il 1577d. Quest'ultimo, attestato da due manoscritti del X secolo ed è edito da François Halkin<sup>11</sup>, è, come abbiamo avuto modo di dimostrare<sup>12</sup>, quello che più si avvicina a quanto attestato dalla *Passio Ephysii*. Da un'attenta lettura emerge che i capitoli che si ritrovano in forma simile nella Passione di Efsio sono: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 (27-32), 8, 9, 10 (38-41), 11, 21, 22, 23, 24, 25. Con ciò, come già affermato, non si vuole asserire che il 1577d sia la *Vorlage* della nostra *Passio*, ma che sia la *forma textus* che più le si avvicina.

Vi sono poi i testi che illustrano la terza leggenda. Si tratta di BHG 1578-NABHG 1578 (sec. XI-XII), in greco, ancora inedito, ma pubblicato

<sup>8</sup> C.-J. HÉFÉLÉ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, 4, Adrian Le Clere, Paris, 1870, 356.

<sup>9</sup> È pubblicato in A. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ ΚΕΡΑΜΕΩΣ, 'Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων, 5, ἐκ τοῦ τυπογραφείου Β. Κιρσβαοῦμ, ἐν Πετροπόλει, 1898, 1-27. Una parte di questo testo, mancante a giudizio di Delehaye, fu pubblicata, sulla base di un altro manoscritto dell'XI secolo, dallo stesso DELEHAYE, *Les légendes grecques*, cit., 228-233.

<sup>10</sup> BnF, Coislin, 121. Manoscritto del XIV secolo, ai ff. 124v-127v è la passione di San Procopio. La forma testuale dovrebbe corrispondere a quello pubblicata da ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ ΚΕΡΑΜΕΩΣ, 'Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς, cit., 1-27 e a quello edito da DELEHAYE, *Les légendes grecques*, cit., 228-233. Il condizionale è d'obbligo poiché le nostre osservazioni si basano su quanto riportato nel catalogo on-line dei manoscritti della BnF.

<sup>11</sup> HALKIN, *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou* (Subsidia Hagiographica, 38), Société des Bollandistes, Bruxelles, 1963, 95-130. I due manoscritti sono: PARIS, *Bibliothèque Nationale de France*, Gr. 1447 e OHRID (OCHRIDA), *Zavod za zashtita na kulturnite spomenici i nacionalen muzej Ohrid* (Institute for Protection of the Cultural Monuments and National Museum Ohrid), ms. 44.

<sup>12</sup> Cfr. *Passiones martyrum Sardiniae*, moderante A. Piras ediderunt M. Badas, G. Fois, C. Melis, A. Piras, L. Zorzi, Brepols, Turnhout (CCCM 279), sub prelo.

in latino dal Lipomano<sup>13</sup>; il BHG 1579<sup>14</sup> e la riscrittura di Simeone Metafraste<sup>15</sup>.

Gli altri testimoni della Passione di S. Procopio sono omelie o sinassari. I sinassari sono il BHG-NABHG 1579*d*, un menologio èdito da Latyshev sulla base di un solo manoscritto<sup>16</sup>, il NABHG 1579*m*, un sinassario non anteriore al X secolo, pubblicato da Delehay<sup>17</sup>, e il NABHG 1579*n*, dove il racconto è riportato in un meneo.

Le omelie sono le opere che si riferiscono a BHG 1580, la *Laudatio a Niceta Paphlagone*<sup>18</sup>, il cui autore visse nel IX secolo; il BHG 1581, altra *Laudatio* anonima; il BHG 1582, omelia del cosiddetto Teofane Cerameo<sup>19</sup>, il cui nome corretto è quello di Filagato da Cerami, intellettuale greco del meridione d'Italia, di epoca normanna (XII sec.)<sup>20</sup>; BHG 1582*a*, *laudatio* anonima ed ancora inèdita; BHG 1582*b*, *laudatio* scritta da Procopio diacono e cartofilace (IX sec.), inedita; BHG 1582*c*, *laudatio* composta da Costantino Acropolite (XIV sec.), anch'essa inedita.

Questa lunga rassegna non è priva d'interesse in quanto grazie ad essa possiamo piantare alcuni paletti cronologici: la seconda leggenda di Procopio è composta in un momento non precisabile, anteriore al 787; i testimoni manoscritti sono preponderanti nel X secolo, con alcune *laudationes* che sono precedenti, non tanto per la cronologia del manoscritto, ma per gli estremi cronologici dei loro autori.

Lo si è appena scritto, lo si ribadisce: manca uno studio complessivo sulle tre leggende. Delehay ha soltanto sottolineato che la seconda e la terza leggenda sono superfetazioni spurie che modificano la verità attestata del Procopio descritto nella prima leggenda. Però questa constatazione

<sup>13</sup> A. LIPOMANUS, *Tomus sextus vitarum sanctorum priscorum patrum*, ex officina Salviana, Romae, 1558, ff. 107r-115v.

<sup>14</sup> AASS, Iulii, 2, 556.

<sup>15</sup> AASS, Iulii, 2, 556-576.

<sup>16</sup> B. LATYSHEV, *Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt*, 1-2, Tip. Imperatorskoi Akademia Nauk, Petropoli, 1911-1912.

<sup>17</sup> H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae; Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, apud socios Bollandianos, Bruxellis, 1902, 805-808.

<sup>18</sup> Edito in *Analecta Bollandiana*, 80 (1962) 178-193.

<sup>19</sup> THEOPHANES CERAMEUS, *Homiliae*, PG, 132, col. 988 A.

<sup>20</sup> Cfr. C. TORRE, "Un intellettuale greco di epoca normanna: Filagato da Cerami e il *De mundo* di Aristotele", in *Miscellanea di studi storici*, 15 (2008), 63-141, ivi 85.



non è molto fertile perché non ci spiega per quale motivo si siano create tre leggende. Dal canto nostro cercheremo di capire perché l'anonimo agiografo ha preso proprio la *Passio S. Procopii* per colmare i vuoti riguardanti Efsio<sup>21</sup>. In un genere per sua natura stereotipato<sup>22</sup> come è l'agiografia, una scelta non vale l'altra. L'utilizzo e la riscrittura della passione di Procopio per la passione di Efsio è di certo prova del fatto che del martire sardo si erano ormai persi dei dettagli sulla sua vita, ma la scelta di un testo che, a dispetto di quanto sembra voler sottolineare Delehayé, non ha avuto tanta fortuna nel mondo greco-bizantino non dev'essere stata casuale. Si tratta di cercare di capire le motivazioni di tale scelta.

## 2. *Efsio, un santo post-iconoclasta*

È ben noto a chi si è occupato di studi bizantini cosa sia stata l'iconoclastia<sup>23</sup>. È da qui che riteniamo corretto iniziare perché una porzione della Passione di Procopio, nella forma della seconda leggenda, venne letta – è

<sup>21</sup> È illuminante su questo aspetto quanto scritto dal compianto Réginald Grégoire: «Si rimedia all'assenza di una documentazione scritta antica con la redazione di testi adeguati. Non si crea tutto dal nulla; non è vero che tutto sia falso, ma è falso che tutto sia vero. Occorre elaborare la *Passio* di un martire? Si ricorre a tradizioni locali, a tracce di culto, all'eventuale presenza di reliquie, e prevalentemente a già esistenti testi martiriali. Quindi vi si rintraccia l'insieme degli elementi redazionali di quel preciso genere letterario che definisce la base di ogni *Passio*: un riferimento cronologico, una ubicazione geografica, un accenno cronologico». Cfr. R. GRÉGOIRE, "Introduzione all'antica letteratura agiografica sarda", in *Orientis radiata fulgore. La Sardegna nel contesto storico e culturale bizantino. Atti del Convegno di Studi* (Cagliari, 30 novembre-1 dicembre 2007), a cura di L. Casula, A.M. Corda, A. Piras, PFTS Press, Cagliari, 2008, 137. Perché, non cesseremo anche noi di ribadirlo «in agiografia non si può probabilmente conservare la distinzione tra documento vero e documento falso; gli agiografi non scrivono il falso, ma propongono una lettura del santo, che è determinata da necessità contingenti: questa forma di storiografia non è una dimostrazione rigorosa, ma nutre una definizione tipologica. La concezione del documento, scritto in epoca medievale, non è la nostra odierna! Il santo è pertanto 'costruito'». *Ibidem*, 135.

<sup>22</sup> Ancora di più nelle passioni epiche, individuate da Delehayé. In esse i martiri non sono "individualités mais des types". Cfr. H. DELEHAYÉ, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1921, 240.

<sup>23</sup> Fondamentale la lettura di L. BRUBAKER, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, Bristol Classical Press, London, 2013 in cui lo studioso rilegge la documentazione fondamentale al fine di una nuova valutazione del fenomeno iconoclasta.

stato già scritto – al concilio di Nicea II<sup>24</sup>. Il perché, ancora una volta, non è stato argomentato con chiarezza. È anche ovvio che se venne letta una parte così breve, è perché in tale sezione era contenuto il messaggio che serviva. Stiamo parlando dell'episodio della comparsa di una croce che può essere definita 'acheropita'. Procopio (che si chiama ancora Nenia) si reca a Scitopoli e chiede ad un orefice di nome Marco che gli venga fatta una cosa (σκεῦος)<sup>25</sup> in argento e oro. Nenia-Procopio promette poi, a tu per tu con l'artigiano Marco, che manterrà il segreto sull'opera. Terminata, la croce di notte si trasformò. Erano comparse tre immagini nei suoi bracci, con una scritta: nella parte superiore Emmanuel, nel braccio destro Michael e in quello sinistro Gabriel. Quando Nenia-Procopio tornò dall'artigiano chiese dell'aspetto della croce e l'uomo si scusò dicendo che era diventata così nonostante la sua volontà e che non era riuscito a cambiarla perché la mano gli restava come paralizzata. Il santo capì che l'immagine era così per volontà divina, si inchinò in adorazione e la portò con sé avvolta nella porpora.

È stato giustamente notato che la dottrina iconodula si avvale senza remore di racconti relativi alle immagini acheropite. Per gli iconoduli l'impronta miracolosa del volto di Cristo, per esempio, è segno del consenso divino, rappresenta il ritratto prototipico «che sigilla la legittimità incarnazionale dell'icona». Bene ha notato la Brunet che per immagini acheropite non si devono intendere solo quelle generate per contatto diretto col volto o il corpo del Signore, ma anche le immagini che appaiono per ierofania, come è questo caso<sup>26</sup>.

Per poter valutare appieno il racconto della passione di Procopio letto al concilio, dobbiamo inoltrarci nei meandri della lotta fra iconoclasti e ico-

<sup>24</sup> Nessun vescovo sardo partecipò direttamente al concilio. Solo Tommaso (Θωμᾶ ἀρχιεπισκόπου Σαρδινίας) diede la delega al diacono Epifanio, della Chiesa di Catania. Cfr. MANSI, XIII, col. 994. È ipotizzabile che se riuscì a dare la delega, riuscì anche a ricevere notizie di quanto deciso al concilio.

<sup>25</sup> Nonostante la traduzione di servizio del Mansi traduca il termine con 'vaso', un altro possibile significato è 'oggetto inanimato, cosa'. La genericità della richiesta si giustifica nel non voler ancora palesare, Nenia-Procopio, il suo essere cristiano.

<sup>26</sup> E. BRUNET, "Le icone acheropite a Nicea II e nei *Libri Carolini*", in *Sacre impronte e oggetti «non fatti da mano d'uomo» nelle religioni*. Atti del Convegno internazionale (Torino, 18-20 maggio 2010), a cura di A. Monaci Castagno, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2011, 201-230, ivi 201 e 208.

noduli. Come noto la lotta iconoclasta ha inizio con un gesto dimostrativo compiuto forse all'inizio del 727. Confortato dalle sconfitte patite contro gli Arabi nel 726, sconfitte che Leone III attribuiva all'ira di Dio contro il peccato di idolatria del popolo bizantino, egli stesso ordina che l'icona del Cristo *basileus*, posta sull'ingresso principale del Sacro Palazzo imperiale, la Chalkè, venga abbattuta<sup>27</sup>. Al suo posto venne messa una semplice croce. «La sostituzione della croce, simbolo della vittoria 'costantiniana', alla icona del Cristo significa una ripresa del culto imperiale al di fuori di ogni mediazione ecclesiastica»<sup>28</sup>. Tale simbolo era riservato all'imperatore. Fra i vari rimedi al peccato di idolatria, gli Isaurici (in particolare Leone III e poi il figlio Costantino V) mirarono a rimpiazzare le immagini della *civitas Dei* con quelle del più antico culto imperiale. La subordinazione del culto imperiale all'immagine del Cristo *basileus*, a partire dai tempi di Tiberio II, andava posta in connessione con le sconfitte del VI-VII secolo che non consentivano più di sostenere la pretesa di una potestà universale attraverso i simboli della vittoria imperiale. L'universalità era ben rappresentata, allora, dall'icona di Cristo al quale l'imperatore era partecipe attraverso la difesa della fede<sup>29</sup>. Le vittorie di Leone III contro gli Arabi nel 717 e nel 740 avrebbero indotto Leone III ad accentuare il motivo propagandistico delle sue imprese. I militari, in rotta di collisione con la nobiltà della capitale Costantinopoli, volevano esprimere un sistema di segni nuovi per indirizzare la mentalità collettiva all'accettazione di un potere basato sulle armi e la funzione del *basileus*. Il legame analogico fra Cielo e Terra era rotto. Leone III e Costantino V si rileggevano come Mosè, sovrano che cancellò l'idolatria, aniconico per eccellenza. Così come egli liberò dall'Egitto il popolo eletto e poi gli fece abbandonare le usanze idolatriche, così Leone e Costantino avevano liberato la Chiesa dall'idolatria<sup>30</sup>. Per gli Isaurici, ciò

<sup>27</sup> Secondo M.-F. AUZÉPY, "La destination de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: propagande ou réalité", in *Byzantion*, 60 (1990) 445-492, l'episodio è una ricostruzione letteraria posteriore.

<sup>28</sup> A. CARILE, "L'iconoclasmo fra Bisanzio e l'Italia", in *Culto delle immagini e crisi iconoclasta. Atti del Convegno di studi, Catania 16-17 maggio 1984*, Edi Oftes, Palermo, 1986, 13-54, ivi 35.

<sup>29</sup> *Ibi* 38-39.

<sup>30</sup> L. CANETTI, "Costantino e l'immagine del Salvatore. Una prospettiva mnemostorica sull'aniconismo cristiano antico", *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 13/2 (2009), 233-262, *ibidem* 245-246.

che più conta non è la sacralità dell'imperatore, ma la vittoria e la giustizia, segni dell'investitura divina del *basileus*<sup>31</sup>.

È noto che gli iconoclasti, laddove intervennero, tolsero le immagini, sostituendole con delle croci, un segno di ascendenza costantiniana. È proprio su questo terreno che sembra voglia intervenire il testo della passione di Procopio, certamente elaborato antecedentemente, ma a Nicea rifunzionalizzato e utilizzato a fini iconoduli. Anche la croce, segno costantiniano per eccellenza, è divino, tanto divino da manifestarsi acheropito: qui il *manufactum* (la croce) e il *Deo factum* (immagini e iscrizioni) coesistono in rapporto non esclusivo<sup>32</sup>. L'idea di base è che anche questa immagine è vicaria, in terra, del prototipo ed esso è di origine divina, non imperiale; perciò se gli iconomachi vogliono rifarsi a Costantino, gli iconoduli, a Nicea II, con questo racconto vogliono evidenziare che anche la croce è immagine il cui prototipo è divino e non umano.

È chiaro che da questo momento la *Passio S. Procopii* prende un valore curiale, esemplare per eccellenza, modello sicuro e al riparo da ogni eventuale sospetto iconomaco. Il valore curiale è attestato anche dal numero di chiese dedicate a San Procopio a Costantinopoli, quattro per la precisione, per le quali non esistono però elementi di datazione<sup>33</sup>. È interessante quanto leggiamo in un trattato militare composto da Costantino Porfirogenito (X sec.). Di notte, il *drungarios* addetto alla vigilanza della città riceveva in segreto una parola d'ordine dall'imperatore: σίγνον ἀπὸ τοῦ βασιλέως μυστικῶς, εἴτε τὸν Σωτῆρα, εἴτε τὴν Θεοτόκον, εἴτε τὸν Ἀρχιστράτηγον, εἴτε τῶν ἁγίων μαρτύρων τῶν στρατηλάτων<sup>34</sup>. Sappia-

<sup>31</sup> CARILE, "L'iconoclasmo fra Bisanzio e l'Italia", cit., 39-43.

<sup>32</sup> BRUNET, "Le icone acheropite a Nicea II", cit. 209-210.

<sup>33</sup> Erano localizzate nei quartieri di Acropoli, Biglanzia, Kondyilion e Chelonè. Cfr. R. JANIN, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Institut Français d'Etudes Byzantines, Paris, 1950, 287, 302, 345, 102. Come ha scritto C. WALTER, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Ashgate, Aldershot, 2003, 99, in confronto, per esempio, a S. Demetrio, quello per S. Procopio sembra più un culto ufficiale che personale. Le icone sono poche, e in esse Procopio è quasi sempre in compagnia degli altri santi-guerrieri.

<sup>34</sup> CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *Three Treatises on Imperial Military Expeditions*, introduction, edition, translation and commentary by J.F. Haldon, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990, 120. Segnaliamo che i trattati contengono tutti quei materiali che il Reiske, nella sua edizione commentata del *De cerimoniis* (CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De cerimoniis aulae byzantinae*, e re-

mo che alla metà del X secolo anche Procopio faceva parte dei martiri qualificati come *stratilates*.

### 3. *Un santo di pochi miracoli*

I testi che appartengono a uno stesso genere sottostanno alle regole e agli stereotipi dello stesso genere. Ogni scarto dai *topoi* del modello può essere un indizio per individuare le peculiarità di una *Passio*. In tal modo Maria-France Auzépy ha studiato le Vite di santi greci che potevano essere state elaborate in epoca iconoclasta. Emergono caratteristiche, alcune delle quali trovano assonanze e concordanze con la passione di Efsio. Una di esse colpisce: i santi la cui vita è stata composta durante i due iconoclasmi fanno pochi o nessun miracolo<sup>35</sup>. Se un miracolo è ristabilire in via straordinaria l'equilibrio rotto di una situazione umana, allora i santi iconoclasti, quando operano miracoli, non ristabiliscono l'equilibrio di una vita individuale, ma l'equilibrio sociale e naturale. Il santo non è valorizzato per quello che è, ma per quello che fa. I modelli scelti per i santi sono le vite di profeti, patriarchi o re, soggetti tutti che si ritrovano nell'Antico Testamento e non nella tradizione patristica della Chiesa<sup>36</sup>. Così, nel momento di massima difficoltà (a parte il martirio), durante il naufragio delle navi sulle coste sarde, Efsio prega citando il Salmo 68, 16 e poi, con tono da personaggio dell'Antico Testamento che combatte per l'affermazione della potenza del suo unico Dio, dopo aver chiesto di non affogare con la sua nave dice: *Non me derelinquas, Domine, ne barbarica gens exaltetur et dicant 'ubi est deus eorum?* (VI, 6), in cui quest'ultimo sintagma è chiara citazione di Iudith 7, 21, Psalmi 78, 10; 113, 10 e Ioel 2, 17. È nota la predilezione degli imperatori iconoclasti per le Scritture, preferite agli scritti dei Padri della Chiesa.

Il miracolo è il segno tangibile della predilezione di Dio per il santo nonchè *signum* che la santità è ormai realizzata. Il miracolo, ovviamente,

censione I.I. Reiskii, 2 voll., impensis ed. Weberi, Bonnae, 1829) aveva posto come *Appendices* al libro I.

<sup>35</sup> Non si tratta di un aspetto mutuato dalla Passione di Procopio. In BHG 1577d Procopio guarisce una donna posseduta dai demoni. Cfr. HALKIN, *Inédits byzantins*, 121-123, cap. 20.

<sup>36</sup> M.-F. AUZÉPY, "L'analyse littéraire et l'historien: l'exemple des vies des saints iconoclastes", *Byzantinoslavica*, 53 (1992), 57-67, *passim*.

non è opera del santo ma dell'*energheia* divina che transita e si estrinseca nella persona del santo<sup>37</sup>. Se nel VII secolo il miracolo ha un ruolo considerevole nelle *Vitae*, continuavano le perplessità di fronte ad esso. Anastasio Sinaita, cristiano-melkita, riteneva che i miracoli non fossero una prova di santità. Così, in periodo iconoclasta, sono riportate vite di santi, come Giorgio Amastri, che non compiono miracoli, ma si guadagnano la santità con le opere. Costantino V «a vraisemblablement été défavorable au saint thaumaturge et favorable à une figure plus prosaïque de saint utile aux autres»<sup>38</sup>. Il caso più clamoroso di cosa pensavano gli iconoclasti dei miracoli lo si riscontra nella vita di San Leone di Catania: qui i miracoli (e le meraviglie) sono fatte solo da un mago, Eliodoro, e non dal santo<sup>39</sup> come se Eliodoro fosse la parodia del santo taumaturgo. Emerge un modello di santo caritatevole e utile al prossimo, secondo il modello paolino e dunque secondo la Scrittura, coerentemente con l'attaccamento ad essa da parte degli Isaurici. In questo modello il miracolo è rimpiazzato dalle opere<sup>40</sup>. Nel caso di Efsio abbiamo sì un santo che non compie miracoli, ma le sue opere non sono atti caritatevoli; il portare a compimento il suo dovere di militare, prima di denunciarsi come cristiano, è il suo dovere cristiano. Come in altre parti della *Passio*, la visione che si dà di Efsio sembra riecheggiare certe tematiche care agli iconoclasti, ma, bisogna dirlo a chiare lettere, per altri aspetti se ne discosta nettamente.

#### 4. Procopio, Efsio e gli angeli

Una delle tematiche controverse nello scontro fra iconomachi e iconoduli fu quella della rappresentabilità visiva degli angeli. Connessa ad essa vi era l'accusa, da parte degli iconomachi, di idolatria non solo verso le immagini degli angeli, ma verso gli angeli in sé. Gli iconoduli sostenevano che

<sup>37</sup> M.-F. AUZÉPY, "L'évolution de l'attitude face au miracle à Byzance (VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles), *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 25<sup>e</sup> congrès, Orléans, 1994. Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1995, 31-46, *ibidem* 33.

<sup>38</sup> *Ibi*, 41.

<sup>39</sup> *Ibi*, 42. La vita di San Leone è stata pubblicata da A. ACCONCIA LONGO, "La vita di S. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro", *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, 26 (1989), 3-98.

<sup>40</sup> AUZÉPY, "L'évolution de l'attitude face au miracle", 42-43.

le immagini degli angeli non potevano essere, per loro natura, verosimili. Si creava quindi una relazione basata sull'equivoco: la mancanza di verosimiglianza, la natura simbolica dei dipinti è la caratteristica che esorta l'osservatore ad un impegno spirituale. Dal canto loro gli iconoclasti rifiutarono il culto offerto agli angeli o alle loro immagini materiali perché ritenevano che entrambe le cose non fossero desiderate dagli angeli stessi e che fossero fenomeni culturali inappropriati per un devoto cristiano<sup>41</sup>. La relazione equivoca fra immagine e modello, immagine e testo era centrale nelle obiezioni degli iconoclasti. Per questo la discussione sulle difficoltà della nozione di questa relazione, equivoca, fra le essenze spirituali angeliche e la loro immagine fu centrale nelle argomentazioni degli iconoduli: infatti «image worship invited misinterpretation, and iconoclastic charges forced iconophiles to react to accusations of idolatry»<sup>42</sup>. Macario Magnes (IV sec.), teologo assai utilizzato dagli iconoclasti, negava l'abilità dell'arte a dipingere esseri così puri e trascendenti come lo erano gli angeli. Ai cristiani che la pensavano come Macario era certo che una connessione fra divinità pagane e angeli sminuisse tali esseri spirituali e che ciò fosse un pericoloso invito all'idolatria. Per Filosseno di Ierapoli (VI sec.) le immagini degli angeli, anche se con valore simbolico, potevano essere una distorsione del trascendente<sup>43</sup>. In effetti la relazione equivoca cui si è accennato sta nel fatto che l'immagine di un angelo non può avere una stabile relazione visiva-visuale col prototipo<sup>44</sup>. Al concilio di Nicea II gli iconoduli ricorsero al concetto di circoscrivibilità (ἐμπερίγραφα). Nella quinta sessione, Giovanni, vescovo di Tessalonica ribattendo a una delle accuse del partito

<sup>41</sup> G. PEERS, *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2001, 120, 126. M.-F. AUZÉPY, "La signification religieuse de l'aniconisme byzantin", in *L'aniconisme dans l'art religieux byzantin. Actes du colloque de Genève (1-3 octobre 2009)*, a cura di M. Campagnolo, P. Magdalino, M. Martiniani-Reber, A.-L. Rey, La Pomme d'or, Geneva, 2015, 1-41, *ibi* 22-24 ipotizza, al contrario, che gli imperatori isaurici abbiano favorito il culto degli angeli come intermediari fra Cielo e Terra, per distrarre dal culto dei santi taumaturghi. Per quanto possa sembrare contraddittorio con le posizioni di altri studiosi, si tratta certo di una posizione ben meditata, anticipata come ipotesi di lavoro già anni prima. Cfr. AUZÉPY, "L'évolution de l'attitude face au miracle", *cit.*, 41.

<sup>42</sup> PEERS, *Subtle Bodies*, *cit.*, 127.

<sup>43</sup> *Ibi* 73.

<sup>44</sup> *Ibi* 81.

avverso, affermava che gli angeli erano dipinti similmente agli uomini perché le creature intelligibili non sono del tutto incorporee e quindi sono circoscrivibili. Gli angeli, per loro natura incorporei (ἄσώματα), non sono dipinti come dèi pagani, ma come creature spirituali e ministri di Dio. La loro apparenza umana è dovuta al fatto che talvolta essi si manifestano in tal guisa<sup>45</sup>, e con ciò, e qui nasceva l'equivoco, la loro apparenza non può essere, per sua natura, conforme al prototipo.

Già nell'introduzione all'edizione critica, abbiamo segnalato l'apparizione a Efesio di un angelo, sotto forma di un eunuco<sup>46</sup>. Vi sono però anche altri passaggi dove si tratta di angeli.

Li esaminiamo secondo l'ordine diegetico:

VIII, 18. Statim autem angeli a Deo missi sunt beatumque Ephysum uisitantes dixerunt: 'Nos sumus angeli missi a Deo ad consolandum te'. Dixit eis beatus Ephysus: 'Si angeli a Deo estis missi, sanctae et uiuificaec crucis imprimite signum in frontibus uestris. Quod si feceritis, credam uerum esse quod dicitis'. Angeli uero ista fecerunt.

Il brano è tradotto a impronta dal greco di BHG 1577d, 10, 9: "Ἄγγελοι ἔσμεν καὶ ἀπεστάλημεν ὑπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ πρὸς σέ [...] "Εἰ ἔστε τοῦ κυρίου ἄγγελοι, ποιήσατε γονυκλισίαν καὶ τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ ἐπὶ τοῦ μετώπου ὑμῶν· καὶ πιστεύω ὑμῖν". Οἱ δὲ ἐποίησαν.

VIII, 19. Beatus itaque Ephysus dixit eis: 'Scio quia tribus pueris in caminum ignis missis atque in eo orantibus missus est angelus Domini de caelo qui ignis flammam extinxit, sed ego quid operatus sum boni ut ad me mitteret Dominus angelos suos?'. Angeli autem haec audientes deprecati sunt Dominum ut beato Ephyso se ipsum dignaretur ostendere.

VIII, 70. [...] Tunc spiculator erigens brachium decollauit eum et taliter pretiosus martyr Domino reddidit animam angelorum manibus deportatam.

<sup>45</sup> MANSI, XIII, col. 166. In realtà la posizione di Giovanni sulla non totale incorporeità degli angeli non venne fatta propria dal concilio che li definì del tutto incorporei, appunto ἄσώματα.

<sup>46</sup> Sulla figura dell'eunuco, oltre quanto da noi citato nell'Introduzione all'edizione *sub prelo*, cfr. R. GUILLAND, "Les eunuques dans l'empire byzantine. Etude du titulaire et de prosopographie byzantines", *Revue des Etudes Byzantines*, 1 [1943], 197-238 e S.F. TOUGHER, "Byzantine Eunuchs: an overview, with special reference to their creation and origin", in *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, a cura di L. James, Routledge, London-New York, 1997, 168-284.



VIII, 74-75. Dumque Iuuenalis beatus per totam noctem in carcere consisteret, hora matutina apparuit ei angelus de caelo dicens ei: 'Iuuenalis, praecingere et calcia te et sequere me'. Tunc de collo eius catenae ferreae cadentes nusquam comparuerunt et ianuae carceris apertae sunt. Angelus autem Domini de carcere illum extrahens et ad montem excelsum deducens, in locum qui Caput Passeris nuncupatur, praecepit illi ut ibi maneret donec Flauianum recessisse cognosceret.

Se i passi VIII, 18-19, 70 provengono dalla traduzione dell'ipotesto, (il BHG 1577d) VIII, 74-75 è – insieme alla manifestazione dell'angelo sotto aspetto di un eunuco (VII, 1-5) – di elaborazione dell'agiografo locale. E, nonostante tutto, questi passi sono accomunati dalla totale assenza di una descrizione degli angeli. Sembra proprio che, dopo una lunga battaglia, gli iconoduli abbiano in qualche modo recepito alcune delle critiche degli iconomachi riguardo gli angeli. Come due nemici secolari, che a forza di combattere tra loro finiscono in qualche modo per somigliarsi, così nella Passione di S. Efsio l'agiografo è decisamente cauto sugli angeli, un'auto-censura che sembra l'esito delle critiche iconoclaste. In VIII, 18 Efsio non si fida neanche dell'aspetto degli angeli che gli appaiono, aspetto che peraltro non ci viene detto, come abbiamo fatto notare. Anche questo passaggio è profondamente intriso di cultura bizantina (e l'agiografo sardo non sente neanche il bisogno di modificare il passo): Evagrio Pontico, nel suo *De oratione* avverte che a volte, quando si chiede aiuto agli angeli, i dèmoni si insinuano prendendo la forma di angeli (σχήμασιν ἀγγελικοί), espellendo gli angeli buoni, affinché il monaco venga ingannato<sup>47</sup>. Al riguardo Maltese ha ben notato: «La funzione semiologica, per così dire, si sottrae a sé stessa: nel momento medesimo in cui l'agiografia disegna l'immagine diabolica in realtà ne cancella i contorni. L'effigie del demonio rimane un simulacro aperto». Mentre per l'angelo, l'agiografia bizantina usa referenti sicuri (ma, in verità, non nel nostro caso), per la rappresentazione diabolica no: un'irriducibile pluralità è l'unica impalpabile traccia della sua natura<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> EVAGRIUS OF PONTUS, *The Greek Ascetic Corpus*, translation, introduction and commentary by R.E. Sinkewicz, Oxford University Press, Oxford, 2003, 203. Testo greco in PG, 79, col. 1188 (ma qui attribuito a S. Nilo Ancirano).

<sup>48</sup> E.V. MALTESE, *Dimensioni bizantine. Donne, angeli e demoni nel Medioevo greco*, Scriptorium, Torino, 1995, 53-58. La citazione è a p. 54.

Non è in contraddizione con ciò l'apparizione angelica sotto forma di un eunuco. Esplicitamente definito come simile a un *cubicularius* del Sacro Palazzo è culturalmente aderente alle concezioni bizantine, né tale forma venne mai esplicitamente criticata dagli iconomachi. Nel palazzo di Dio il ruolo degli angeli è quello dei *cubicularii*, un ruolo che sulla terra è riservato agli eunuchi, anch'essi caratterizzati da una sorta di asessualità angelica. In fonti di ispirazione popolare l'identificazione è immediata.<sup>49</sup> Nei *Miracoli di S. Michele* di Pantoleone Diacono, l'arcangelo Michele appare, con un sèguito numeroso, abbigliato da *praepositus sacri cubiculi*<sup>50</sup>. Insomma o gli angeli non hanno aspetto oppure hanno l'aspetto di coloro che più sulla terra erano ritenuti analoghi ad essi, gli eunuchi<sup>51</sup>. Eppure nonostante questa tensione, nonostante paia quasi che l'agiografo sia sul limitare del mondo degli iconomachi e quello degli iconoduli, la sua concezione del potere è quella, tradizionalmente bizantina, del sovrano, e non come gli imperatori iconoclasti cercarono di cambiarla. Il nucleo della lotta iconoclasta, come scrive la Auzépy, «c'est la relation entre l'empereur et le Christ». Gli iconoclasti rifiutarono implicitamente il legame fra l'imperatore celeste e quello terrestre in modo tale che il potere imperiale non era figura del Cristo; l'imperatore diventava un suo luogotenente. Doveva quindi essere, come gli apostoli, un interprete della parola di Dio e la doveva interpretare nella maniera più esatta possibile di modo che, grazie a lui, il suo popolo potesse condurre una vita conforme alla volontà di Dio<sup>52</sup>. Invece nella *Passio S. Ephysii* il mondo terreno è uno *speculum* di quello celeste, ciò che è stabilito in Cielo non può che accadere in Terra. E quando sembra che ciò non stia accadendo Dio manda il suo messaggero che accompagna Efisio nella battaglia.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 81.

<sup>50</sup> Cfr. HALKIN, *Inédits byzantins*, 150: καὶ ἀποβὰς ὁ τοιοῦτος τοῦ ἵππου εἰσῆλθεν εἰς τὸν ναὸν ὑπὸ πλείστων δορυφόρων ὀψικευόμενος ὡς πραιποσίτου στολήν ἡμφιεσμένος· καὶ ἐπλερώθη ὄλος ὁ ναὸς ἀφάτου εὐωδίας.

<sup>51</sup> Si veda anche A.R. BROWN, *Painting the Bodiless: Angels and Eunuchs in Byzantine Art and Culture*, <[https://www.academia.edu/1053017/Painting\\_the\\_Bodiless\\_Angels\\_and\\_Eunuchs\\_in\\_Byzantine\\_Art\\_and\\_Culture](https://www.academia.edu/1053017/Painting_the_Bodiless_Angels_and_Eunuchs_in_Byzantine_Art_and_Culture)>, consultato marzo 2016.

<sup>52</sup> M.-F. AUZÉPY, "Le Christ, l'empereur et l'image (VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)", *EΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1998, 35-47.

## 5. Efsio e le battaglie

Efsio è un martire e un militare. E la sua vita, come ritratta dall'agiografo, è costituita di battaglie. Una, combattuta contro i Saraceni, è tratta dalla *Passio S. Procopii* (BHG 1577d). L'episodio ritorna nel racconto su Efsio, ma più che dare importanza allo scontro (svoltosi in un luogo non precisato dell'Italia meridionale, dato, quest'ultimo, che si desume solo dal contesto), l'agiografo è maggiormente concentrato sul valore apotropai-co della croce acheropita che Efsio ha "ricevuto":

[Ephysius] cum militibus suis contra illos perrexit, portans secum uiuifcae crucis uexillum et dicens in corde suo: 'Nunc probabo si hoc signum quod mihi ostensum fuit ad auxilium has barbaras gentes subuertet, ut per illud feliciter uincam' (V, 5).

A quel punto Efsio configge in terra, in un punto alto, la croce e si prepara alla battaglia. Una voce dal cielo lo rassicura, la battaglia viene vinta. In BHG 1577d la narrazione della battaglia è molto simile, per cui è assai difficile che essa sia un riferimento velato allo scontro sul Garigliano che vide gli Arabi, insediati non lontano dall'omonimo fiume, sconfitti nel 915 da una coalizione cristiana, come ipotizzato da Spanu<sup>53</sup>.

L'altro episodio militare, non tratto dalla 'seconda leggenda' di Procopio, venne verosimilmente composto in Sardegna:

Reminiscens interea beatus Ephysus barbaricae gentis quae Sardiniam insulam tenebat et quam illis diebus audierat crudelem esse et impiam omnesque deuastantem terras atque prouincias, militum multitudinem atque uirorum belligeratorum congregauit exercitus intransque nauigium usque ad insulam, optime aptatus peruenit Sardiniam (VI, 3).

Si tratta con tutta evidenza di popolazioni interne dell'Isola, genti che qui sono chiamati *Barbarica gens*, ma noti soprattutto come Barbaricini.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> P.G. SPANU, *Martyria Sardiniae. I santuari dei martiri sardi*, S'Alvure, Oristano, 2000, 69.

<sup>54</sup> Al riguardo cfr. *ibi*, 70-71. È P.B. SERRA, "I Barbaricini di Gregorio Magno", in *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardo antico e alto medioevo*, PFTS Press, Cagliari, 2006, 289-361, a ricordarci che almeno dai tempi di Gregorio Magno le popolazioni dell'interno venivano appellate sia Barbaricini, sia Barbari. Su quest'ultima denominazione si veda GREG. M., *Epist.* XI, 12, 273 (lettera al *praeses Sardiniae* Spesindeo, del 600: *Quia ergo multi de barbaris et provincialibus Sardiniae ad*

Sempre secondo Spanu (e noi condividiamo), lo sbarco di Efsio e la battaglia con la *barbarica gens* segnalerebbe un momento storico in cui i Barbaricini riuscirono a conquistare temporaneamente la valle del Tirso<sup>55</sup>. In realtà però il luogo del primo scontro non è specificato. Seguiamo il testo con attenzione:

Tunc gens illa barbarica uolens illis resistere usque ad mare se contulerunt obuiam illis et bellum iniere cum ipsis. Cumque Deo concedente non ualere pugnare, terga dederunt atque ad propria redierunt. Tempestas maris interea exorta est ualida uentusque ualidus naues Ephysi suorumque militum duxit ad terram numero quindecim. Sed in nulla earum, Deo uolente, Ephysus fuerat. Barbari autem stantes in litore eos tenuerunt et quotquot in nauibus inuenerunt trucidauerunt. Beatus uero Ephysus clamorem populi audiens suosque magna ex parte mortuos esse cognoscens, perterritus nimium Dei misericordiam postulabat cordeque contrito et humiliato Dominum exorabat: 'Non me, Domine, tempestas aquae demergat, neque me profundum absorbeat, neque super nos urgeat puteus os suum. Non me derelinquas, Domine, ne barbarica gens exaltetur et dicant 'ubi est deus eorum?'; sed intende de caelo et uide et ne patiaris nos fluctibus maris opprimi, sed fac illud placidum et quietum, quia tu es gloriosus nunc et semper et per omnia saecula saeculorum'. (VI, 4-6).

Arrivato in Sardegna (ma dove? Il testo non lo dice), Efsio trova la costa presidiata dai Barbari. È il segno di accettazione della guerra<sup>56</sup>, ma i Barbari non vogliono dare battaglia e si ritirano. In quel momento si scatena una tempesta e quindici navi sono sbattute sulla costa dove i Barbari ucci-

*christianam fidem dicuntur Deo propitio deuotissime festinare*). È possibile che l'etnico *Barbaricini* sia un diminutivo derivante dall'aggettivo *Barbarici*, ben attestato nella produzione documentale del VI-VII sec., come ci ricorda Serra, *ibi* 333-334. Ad ogni modo, nonostante gli studi compiuti fino ad oggi, è lo stesso Serra ad ammettere con onestà che «riguardo al problema dell'origine e della dislocazione geografica dei Barbaricini, esso non appare risolto definitivamente». Cfr. P.B. SERRA, "Popolazioni rurali di ambito tardo romano e altomedievale in Sardegna", in *L'Africa Romana 16. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell'Impero romano*, 2, Carocci, Roma, 2006, 1300.

<sup>55</sup> SPANU, *Martyria Sardiniae*, cit., 70-71.

<sup>56</sup> Così intendiamo il passo *bellum iniere cum ipsis. Cumque Deo concedente* [Barbari] *non ualere pugnare, terga dederunt atque ad propria redierunt*.

dono coloro che sono sopravvissuti al mare. Efsio e il resto dell'armata si salvano. Giungono presso un fiume, in una zona chiamata Arborea (VI, 7 *uenerunt usque ad fluuium in locum qui Aruorea nuncupatur*). Dovrebbe trattarsi delle foce del Tirso. A quel punto l'esercito risale per tre stadi, poco più di mezzo chilometro; gli esploratori precedono la colonna (VI, 8 *deinde exierunt milites ut considerarent terram illam et quid facere possent inuestigare*<sup>8</sup>). Un primo gruppo di Barbari si fa loro incontro; alcuni sono uccisi, altri sono catturati e interrogati dicono che *locum illum nominari Aruoream* (VI, 9). Il giorno seguente *abeuntes uero ad locum qui Tirus dicebatur peruenerunt. Et ecce barbari uiri iniqui ueniebant pugnare parati et eos uincere sperantes* (VI, 12).

Come si può notare la descrizione dei luoghi è molto più dettagliata rispetto ad altre parti della *Passio*, ulteriore segno che questa sezione venne composta da un agiografo locale.

Apice della missione divina-militare di Efsio è l'incontro con un angelo. Quando i Barbari si avvicinano per riprendere i combattimenti,

uidit beatus Ephysus ad dexteram suam in orientis parte uirum eunucho cubiculari ac palatii primo similem, in equo albo sedentem et in dextera manu sua romphaeam utraque parte acutam tenentem et desuper sanctae et uiuificae crucis similitudinem portantem. Dixitque ad beatum Ephysum: “Hoc uenerabile <signum> regis est omnium hominum”; et inuicem se salutauerunt. Tunc Ephysus de equo descendens et arma bellica exuens, adorauit eum pronus in terra. Coepitque eum interrogare de rege de quo sibi mentionem facere paulo ante disposuerat. “Rex – ille respondit – de quo me interrogas misit me in adiutorium tibi cum romphaea quam manu mea gestare cernis. In qua cunctos uinces inimicos et barbaros. Cumque eam acceperis et cum ea tibi resistentes prostraueris, memor illius qui tibi mittere eam curauit semper eris (VII, 1-3).

La natura divina dell'apparizione è sottolineata dalla locazione spaziale (*ad dexteram suam in orientis parte*) né bisogna dimenticare che cosa sottostia all'espressione *in equo albo sedentem*. La *Vetus Latina*, assai diffusa in Sardegna,<sup>57</sup> spiega meglio della *Vulgata* chi sia effettivamente l'angelo che

<sup>57</sup> Per inciso, va detto che l'alto tasso di presenza della *Vetus Latina* nella *Passio Ephysii* non è purtroppo d'ausilio per una datazione più alta. La *Vetus Latina*, nelle aree periferiche più conservative, si è mantenuta più a lungo, anche quando la *Vulgata* si era ormai generalmente imposta, tanto più che molte citazioni veterolatine appaiono

si siede su un cavallo bianco: *Vidi coelum et ecce equus albus et qui sedebat super eum uocabatur Fidelis et Verus, aequum et iustum qui iudicat et praeliatur* (Apoc. 19, 11)<sup>58</sup>, tutti sostantivi che denotano la dimensione apocalittica di Cristo. Anche la consegna della *romphaea*, tenuta nella mano destra (*romphaeam utraque parte acutam tenentem et desuper sanctae et uiuificae crucis similitudinem portantem*), rimanda ad altri passaggi biblici. Al di là della forma effettiva,<sup>59</sup> vi è un esplicito richiamo all'arma che l'angelo portava con sé a guardia delle porte del paradiso, che trova ancora riscontro in *Vetus Latina* Gen. 3, 24: *Et eiecit Adam et collocauit eum contra paradysum uoluptatis, et ordinauit cherubim et flammeam romphaeam, quae uertitur, custodire uiam ligni uitae*.<sup>60</sup> Insomma l'angelo consegna ad Efsio i poteri divini insiti nella romphaea, lo stesso potere degli angeli del paradiso per poter vincere i suoi nemici. La connessione tra l'arma e la consacrazione divina tramite l'angelo emerge in una miniatura del Salterio di Basilio II (fine X secolo), ma-

spesso di seconda mano, ricavate per esempio dalla letteratura patristica, in particolare esegetica. Sulle tipologie del testo biblico in Sardegna gli studi sono rari: al riguardo si veda l'ottimo A. PIRAS, "La circolazione del testo biblico in Sardegna in età tardoantica", in *Insulae Christi. Il cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, a cura di P. G. Spanu, S'Alvure, Oristano, 2002, 155-169.

<sup>58</sup> VETUS LATINA, III, 1027.

<sup>59</sup> R. D'AMATO, *La guardia varangiana (988-1453)*, LEF, Gorizia, 2014, 82-84, afferma che le fonti scritte, iconografiche e archeologiche concordano sul fatto che si trattasse di un'arma con lama a un solo taglio, a forma di *falx* diritta o leggermente ricurva, lunga quanto l'asta di legno (di solito di melo). Misurava circa un metro. Archeologi russi hanno trovato in Georgia, in una zona presidiata dai Varangi nell'XI sec., due tipi di lama: ferro lungo cm. 30 e largo cm. 12,7, un po' ricurvo e inserito nell'asta con un codolo appiattito. Altre due lame ritrovate erano della stessa lunghezza, ma erano larghe cm. 9, a forma di falce. Delle due lame, una s'inseriva come la precedente, la seconda si infilava in un cilindro di ferro. Queste lame suggeriscono un impiego su aste più lunghe. Secondo T. DAWSON, "The Varangian Romphaia. A Cautionary Tale", *Varangian Voice*, 22 (1992) 24-26, la *romphaea* non si riferisce a nessun'arma in particolare: «[it] is a fiction, a literary contrivance, concocted between the stylisation of medieval Greek prose and the ignorance of modern popular authorship».

<sup>60</sup> Cfr VETUS LATINA, I, 21. In questo passaggio la Vulgata geronimiana legge *flammeum gladium atque uersatilem*. La *Septuaginta* recita: καὶ ἐξέβαλε τὸν Ἀδὰμ καὶ κατώκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς καὶ ἔταξε τὰ Χερουβὶμ καὶ τὴν φλογίνην ρομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς. La *Septuaginta* è consultabile in rete all'indirizzo <<http://www.myriobiblos.gr/bible/ot/default.asp>>.

noscritto conservato nella Biblioteca Marciana di Venezia (gr. Z. 17 (421). Nella miniatura (f. 1r) Basilio II, detto il Bulgaroctono per la sua vittoria riportata sui Bùlgari<sup>61</sup>, è ritratto frontalmente; un angelo lo sta incoronando, l'altro gli sta consegnando un giavellotto. Ai suoi lati è ritratta una teoria di santi-militari (tre per lato: Teodoro, Giorgio, Demetrio e Procopio, Mercurio e il secondo Teodoro o Nestore). Un breve poema accompagna, nel f. 1v, la raffigurazione e ne chiarifica ulteriormente i significati.

[...]  
 κάτοθεν οἱ πρώτιστοι τῶν Ἀσωμάτων.  
 ὁ μὲν λαβὼν ἤνεγκε καὶ χαίρων στέφει,  
 ὁ δὲ, προσάπτων κράτει καὶ τὰς νίκας  
 ῥομφαίαν, ὄπλον ἐκφοβοῦν ἐναντίους,  
 φέρων δίδωσι χειρὶ τῆ τοῦ δεσπότη.

(‘Sotto c’è il primo fra gli angeli [Michele]. Uno [degli angeli] che ha preso [la corona] l’ha presentata e con gioia lo incorona, l’altro [angelo] mettendo in relazione il potere alle vittorie e sorreggendo la lancia [ῥομφαίαν], un’arma che terrorizza i nemici, la pone nelle mani dell’imperatore’)<sup>62</sup>.

Non si può fare a meno di notare che nelle parti in cui si descrivono le imprese militari ci siano echi della concezione iconomaca del favore divino: gli imperatori della dinastia isaurica (ma soprattutto Leone III e suo figlio Costantino V) erano contrari ad un modello di vita atassiaco e atarassico, dai valori individualistici e aristocratici, come quello dei monaci. Esso era antitetico alla solidarietà di corpo del ceto militare, espresso nella struttura *thematica*<sup>63</sup>. Come è stato già affermato, ciò che più conta, il segno dell’investitura divina del *basileus* e del favore di Dio nei suo confronti non

<sup>61</sup> L’imperatore si distingue come tale poiché ci sono i simboli che lo caratterizzano: il colore in porpora degli stivali in pelle, il fodero della spada, la corazza d’oro, il mantello e il rubino con cui fermarlo.

<sup>62</sup> Cfr. I. ŠEVČENKO, “The Illuminators of the Menologium of Basil II”, *Dumbarton Oaks Paper*, 16 (1962), 245-276, *ibi* 272 n. 92. Ševčenko traduce ῥομφαία con ‘spada’. R.S. NELSON, “«And So, With the Help of God». The Byzantine Art of War in the Tenth Century”, *Dumbarton Oaks Paper*, n. 65-66 (2011-2012), 169-192, *ibi* 173 traduce lo stesso termine con ‘lancia’. Vedi inoltre P. STEPHENSON, *The Legend of Basil the Bulgar-slayer*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 53 nota 12, 54.

<sup>63</sup> CARILE, “L’iconoclasmo fra Bisanzio e l’Italia”, *cit.*, 48.

è la sacralità dell'imperatore, ma la vittoria in battaglia<sup>64</sup>. E quasi nel segno di questa influenza, se non altro indiretta e riflessa, Efisio sembra un eroe biblico quando, durante il naufragio di alcune navi del suo esercito, così si esprime:

Dominum exorabat: 'Non me, Domine, tempestas aquae demergat, neque me profundum obsorbeat, neque super nos urgeat puteus os suum. Non me derelinquas, Domine, ne barbarica gens exaltetur et dicant 'ubi est deus eorum?'; sed intende de caelo et uide et ne patiaris nos fluctibus maris opprimi, sed fac illud placidum et quietum, quia tu es gloriosus nunc et semper et per omnia saecula saeculorum',

passo che sembra seguire la predilezione che gli imperatori iconomachi avevano per l'Antico Testamento.

È però necessario sottolinearlo, non si tratta di guerra santa. La Chiesa Ortodossa ha sempre rifiutato ogni forma di violenza, in base al XIII canone di San Basilio il quale pur non arrivando a definire la guerra un assassinio, non la considera un fatto completamente lecito e prescriveva l'astensione dall'eucaristia per tre anni per i soldati che avessero ucciso in battaglia. Poi, col tempo, il canone cadde in disuso, ma venne riutilizzato quando l'imperatore Niceforo II (963-969) chiese – e non ottenne – che i suoi soldati caduti in battaglia fossero dichiarati martiri<sup>65</sup>. La realtà è che come scrive Nichanian: «Les Byzantins avaient si clairement conscience que la guerre s'inscrivait dans l'économie divine qu'ils n'avaient pas besoin de la théoriser»<sup>66</sup>. È chiaro che la giustificazione della guerra, nel medioevo, stava nella sua legittimizzazione religiosa<sup>67</sup>, ma, come osserva

<sup>64</sup> *Ibi*, 39-43.

<sup>65</sup> A. CARILE, "La guerra santa nella Romània (Impero Romano d'Oriente) secoli VII-XI", in *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente Antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*. Atti del convegno internazionale (Ravenna, 11 maggio-Bertinoro 12-13 maggio 2004), a cura di M. Perani, Giuntina, Firenze, 2005, 251-259, *ibidem* 257-258.

<sup>66</sup> Citato da I. STOURAITIS, "Just War and Holy War in the Middle Ages. Rethinking Theory through the Byzantine Case-Study", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 62 (2012), 227-264, *ibidem* 228.

<sup>67</sup> Come nota con precisione J. FLORI, *La guerra santa*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 2003, 43-44, S. Agostino non elaborò propriamente il concetto di guerra giusta che col tempo venne interpretata come santa. È bensì il contrario: Dio non è radicalmente contrario alla violenza armata, perciò una guerra può essere santa quando è voluta e ordinata da Dio. Se ciò accadeva, allora la guerra era giusta. Però «in mancanza di una



Stouraitis, «the fact that God was equally propagated to support in the course of the battle the righteous defenders of the city [Costantinopoli] both against their Christian [i Bulgari] and non-Christian enemies demonstrates that in the Byzantine mentality religion was not instrumentalized to motivate the resorting to warfare against enemies of the faith, but was employed to entrench the justice of a rationalized cause predefined by the natural-law of the political entity's defence»<sup>68</sup>.

#### 6. "Ephysum cognomine Stratilatem"

C'è un passaggio della *Passio Ephysii* assai significativo ai fini di una individuazione della cultura bizantina di cui è impregnato il testo. Dopo aver ucciso alcuni barbari ed averne catturati altri, i soldati conducono costoro *ad ipsum Ephysum cognomine Stratilatem* (VI, 9). Il copista pisano trova nell'antigrafo il termine *stratilates* e cerca di dargli un senso attribuendogli un significato soprannominale. Si tratta in realtà di una traslitterazione del greco στρατηλάτης, che designa una carica militare corrispondente a quella del *magister militum*, comandante supremo dell'esercito<sup>69</sup>. Esiste però una seconda possibilità interpretativa, infatti il sostantivo greco indica anche una categoria particolare di santi. Delehaye nel suo fondamentale studio del 1909 dedicato ai santi militari, li individuava in un ristretto gruppo formato da Giorgio, Demetrio, Teodoro di Amasea o il Tiro,

parola formale e inconfutabile pronunciata da Dio non si può propriamente parlare di guerra santa. Ma, in assenza di guerra santa, risultato di un ordine diretto di Dio», è possibile dare una definizione delle condizioni che rendono accettabile un'operazione militare? Agostino a ciò rispondeva con annotazioni sparse e senza stabilire ancora una dottrina: la guerra è santa solo se dichiarata dall'autorità legittima (cioè l'imperatore) e intrapresa per difendere la patria, e messa in atto da soldati immuni da odio o interesse personali.

<sup>68</sup> *Ibi*, 237.

<sup>69</sup> La carica di στρατηλάτης è attestata anche da alcuni sigilli ritrovati in Sardegna: cfr P.G. SPANU, R. ZUCCA, *I sigilli bizantini della ΣΑΡΔΗΝΙΑ*, Carocci, Roma, 2004, p. 116-118. Un *magister militum* è ricordato anche in una lettera del giugno 591 di Gregorio Magno a Onorato, diacono. Gianuario, metropolita di Cagliari, si recò a Roma per far sapere al papa che *Theodorum gloriosum magistrum militum, qui ducatum Sardiniae insulae suscepisse dinoscitur, aveva osato multa illic contra piissimorum dominorum iussa peragere* (GREG. M., *Epist.* I, 47).

Procopio, Teodoro lo Stratilata<sup>70</sup>. È “une sorte d'état-major” a cui i Greci davano il nome di στρατηλάτης. Secondo Delehaye è nel VII-VIII secolo che costoro diventano universalmente conosciuti come santi prettamente militari<sup>71</sup>. Grotowski e Walter danno una cronologia differente. Secondo il primo i santi-guerrieri diventano sostenitori degli eserciti bizantini relativamente tardi, cioè nel X secolo<sup>72</sup>. Analizzando le testimonianze iconografiche a loro relative, esse rappresentano i santi con attributi militari a partire dal VI-VII secolo, ma sporadicamente. Con San Teodoro si può parlare per la prima volta dell'adozione del tipo iconografico equestre. Però, il guerriero a cavallo non sempre è *tout court* connesso alla militarità del santo<sup>73</sup>. Christopher Walter ha focalizzato il suo studio sull'aspetto iconografico-artistico delle raffigurazioni di tali santi. Egli sposta il termine cronologico di Grotowski oltre, all'XI secolo. Solo a partire da questo secolo i santi-militari verranno rappresentati sempre con attributi iconografici che li distinguono come tali<sup>74</sup>. Ma Walter, ha di fatto considerato come secondarie le fonti scritte. Il caso degli *stratelatai* di cui abbiamo parlato a proposito dei trattati militari di Costantino Porfirogenito mostra come già nel X secolo con tale termine s'intendesse indicare dei santi ormai unicamente militari, connessi con le funzioni di difesa apotropaica dell'armata imperiale. Certo, per alcuni di essi tra cui S. Procopio, nota Walter, non abbiamo traccia di eucologie<sup>75</sup>, ma è probabile che tale materiale non sia sopravvissuto al tempo. Le posizioni del Walter sono state criticate, a nostro parere con ragione, dal Carile secondo cui Walter coglie solo la valenza apotropaica che è sì un aspetto, ma avulso dal contesto della società militare nel quale le classi dirigenti vivevano e morivano combattendo. Nel *bios* di Santa Eufrosina, la donna esprime il concetto che l'imperatore porta l'icona di Dio, ma anche il coltello di Dio, per ristabilire la giustizia. La guerra, per i Bizantini, ha una finalità principale, tanto da essere spesso

<sup>70</sup> DELEHAYE, *Les légendes grecques*, cit., 2-3.

<sup>71</sup> *Ibi*, 86-87.

<sup>72</sup> Come ben sintetizza Walter «at the time of the composition of most of their Passions, warrior saints were not considered to constitute a distinct category of martyr». Cfr. WALTER, *The Warrior Saints*, cit, 266.

<sup>73</sup> P.L. GROTOWSKI, *Arms and Armour of the Warrior Saints. Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261)*, Brill, Leiden-Boston, 2010, 104, 74-75.

<sup>74</sup> WALTER, *The Warrior Saints*, cit., 96-99.

<sup>75</sup> *Ibi*, 96.

data per sottintesa: la difesa del popolo cristiano e la diffusione del Cristianesimo, che «per Costantinopoli Nuova Roma significa soprattutto la riconquista delle province dell'impero romano che erano regioni di origine del Cristianesimo»<sup>76</sup>.

Ci sembra quindi, al di fuori di ogni perplessità, che l'espressione *cognomine Stratilatam* riferito a Efsio sia un chiaro segno dell'attributo di santo-militare per eccellenza. *Cognomen* significa non solo 'soprannome', ma anche 'titolo'. Efsio è quindi colui che accompagna nelle battaglie l'esercito bizantino stanziato in Sardegna, un esercito forse ormai composto da elementi locali, ma che pur sempre vuol ricollegarsi alle modalità del sistema segnico dell'Impero.

### 7. *Una Passio meridionale e sarda?*

Nell'Introduzione all'edizione critica della *Passio* avevamo fatto nostra la posizione di Pier Giorgio Spanu il quale individuava e delimitava tre nuclei narrativi del racconto: 1) Efsio nasce ad Aelia Capitolina da Alessandra e Cristoforo, lei pagana, lui cristiano. L'imperatore Diocleziano, al quale Efsio è presentato dalla madre, lo accoglie benevolmente e gli concede un posto di comando nell'esercito. Incaricato di perseguire i cristiani, viene mandato dall'imperatore in Italia. In questa parte l'agiografo cambia i nomi rispetto alla Passione di Procopio, ma il racconto è del tutto simile, eccetto l'invio in Italia. In BHG 1577*d* Neania (che poi diverrà Procopio, giocando sull'assonanza del verbo προκόπτειν, 'avanzare, progredire'<sup>77</sup>) viene inviato ad Alessandria d'Egitto. A questo punto, in 1577*d*, i capitoli 4 e 5 sono dedicati alla conversione di Neania, mentre nella Passione di Efsio la teofania avviene contestualmente alla sua missione nell'Italia meridionale. 2) Efsio approda a Trani, poi si sposta a Vrittania; poco prima di arrivare nel centro abitato si manifesta Dio. Ci troviamo qui nel secondo nucleo tematico di quella che Spanu chiama 'versione intermedia',

<sup>76</sup> CARILE, "La guerra santa nella Romània", cit., 254 nota 11, 255, 259.

<sup>77</sup> Che il gioco di parole col verbo sia presente lo dimostra ulteriormente una *laudatio* pronunciata dal cosiddetto Teofane Cerameo (per il quale vedi *supra*) in cui egli scrive: καὶ τοῦ σταυροῦ τὸ σημεῖον ὑπὲρ πᾶσαν αἴγλην ὀπτάνεται, καὶ Προκόπιος ὑπὸ τῆς θείας φωνῆς ὀνομάζεται, τὴν εἰς τὴν εὐσέβειαν προκοπὴν σημαίνουσης τῆς κλήσεως. [...] Διαβληθεὶς δὲ παρὰ τῆς ἰδίας μητρὸς, ὑπὸ τοῦ ἡγεμόνος Λουκίου συλλαμβάνεται. Cfr. THEOPHANES CERAMEUS, *Homiliae*, PG, 132, col. 988 A.

una versione «andata dispersa e probabilmente attribuibile a un agiografo italo-meridionale interessato all'ambientazione delle imprese militari di Procopius in Apulia e nel territorio di Caieta». <sup>78</sup> A tale episodio si lega, come visto, quello della battaglia di Efsio contro i Saraceni, prima chiamati genericamente *barbarae gentes* (V, 5) e poi propriamente *Saraceni* (VI, 1). Riesaminando la documentazione e approfondendo la riflessione ci sentiamo di dover ritornare sui nostri passi. Riteniamo poco probabile che sia esistita una versione italo-meridionale perché ci troveremmo di fronte a uno spezzone di *Passio* scritta per non si sa bene cosa. Intendiamo dire che non è attestata da nessun'altra fonte, neanche indiretta, l'esistenza di una Passione di S. Procopio fra i testi agiografici, finora editi, del meridione bizantino. Certo, siamo ben lontani dall'aver a disposizione l'intera produzione. E passi, ma il culto per S. Procopio è praticamente assente nel Sud Italia <sup>79</sup>. L'unica presenza di esso è a Monte Cassino (BHL 6950), testimoniata da un testo edito nella *Bibliotheca Casinensis* <sup>80</sup> (*codex Casinensis* 142, XI sec.) che però è una traduzione in latino della prima leggenda.

Se poi analizziamo la toponomastica utilizzata in questa sezione della passione, i dubbi si rafforzano. Efsio *in partes Italiae ad locum qui dicitur Tranci se contulit* (IV, 1). Qui la tradizione manoscritta è concorde e infatti non si è proceduto ad un emendamento *Tranci* > *Trani*. Si tratta effettivamente di Trani? Nei documenti anteriori alla seconda metà dell'XI sec., Trani è sempre attestato come *Trana*, *civitas Trane*, *Tranam*, *Tranis*, *Κάστρον Τράνας*, *Κάστρον τῶν Τράνων* <sup>81</sup>. La base è il sostantivo *tranae*, piccoli stabilimenti di pesca, «consistenti in recinti fatti con reti distese intorno a pali infissi sott'acqua»; ognuno di essi cingeva una porzione di

<sup>78</sup> P.G. SPANU, "I possedimenti vittorini del priorato cagliaritano di S. Saturno. Il santuario del martire Efsio a Nora", in *Città, territorio, produzione e commerci nella Sardegna medievale. Studi in onore di Letizia Pani Ermini*, a cura di R. Martorelli, AM&D, Cagliari, 2002, 76.

<sup>79</sup> San Procopio non è elencato neanche nel valido repertorio di F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia. Dalle origini al principio del secolo VII (n. 604)*, F. Lega, Faenza, 1927. Esiste il comune di San Procopio, in provincia di Reggio Calabria, ma la sua fondazione è tarda (XV o XVI secolo).

<sup>80</sup> *Bibliotheca Casinensis*, cit., 242-246.

<sup>81</sup> L'Anonimo Ravennate attesta *Trannis*, aggiungendo che *nunc vero Trane dicitur*. Cfr. *Ravennatis Anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica*, edd. M. Pinder et G. Parthey, in *aedibus F. Nicolai, Berolini*, 1860, 464.

mare più o meno ampia<sup>82</sup>. Soltanto verso la metà dell'XI sec. si comincia a incontrare nelle carte la forma *Tranum*<sup>83</sup>. Il testo della *Passio*, però, dà *Transci* e allora dobbiamo capire eventualmente i motivi, senza che per questo si possa operare un emendamento<sup>84</sup>.

Da Trani, il santo si sposta a Vrittania (di cui non è specificato se fosse una zona o una villa). Spanu fa sua un'annotazione di Papebroch in margine all'edizione della *Passio Ephysis* pubblicata negli *Acta Sanctorum*, annotazione peraltro espressa in forma dubitativa<sup>85</sup>, e localizza Vrittania presso Uria Garganica, vicino a Vieste<sup>86</sup>. Secondo Spanu l'*itinerarium* di Efsio (Trani-Uria) sarebbe lo stesso che portò il culto di San Magno, vescovo di Trani<sup>87</sup>, all'area fundana e anagnina, nello stesso ambito in cui si iscrive la leggenda campana di Efsio<sup>88</sup>. Per la verità però tale *itinerarium* corrisponde solo nella tappa iniziale e finale; il passaggio per Uria Garganica porta piuttosto fuori mano. Allora, in fin dei conti, ci si ritrova di fronte a due alternative: o la strada che fa Efsio è un itinerario verosimile oppure ha un valore simbolico in quanto segue le orme di vecchi *itineraria sacra*. Nel primo caso non si capisce perché, per recarsi a Gaeta, Efsio debba andare prima in un centro fuori mano, di importanza del tutto secondaria

<sup>82</sup> G. PROLOGO, *I primi tempi della città di Trani. L'origine probabile del nome della stessa*, Tip. R. Ospizio Vittorio Emanuele, Giovinazzo, 1883, 48.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 50-51.

<sup>84</sup> Che la lezione sia concorde e che ciò ingeneri dubbi sull'identificazione dei due toponimi è sottolineato da Papebroch in AASS, *Ianuarii*, 2, 281 nota a, il quale scrive: «An Trani urbem Apulia intellegit, quae olim Turenium?».

<sup>85</sup> AASS, *Ianuarii*, 2, 281 nota b: «Eiusdem Apuliae est Vrias sinus, atque Vria oppidum circa Sipontum montemque Garganum. An hic Vrittania est circumiecta regio, Cerbalo amne irrigua? Sed qui potuit e tractu Sipontino nocte frequenti cum copiis Caietam pertingere?».

<sup>86</sup> La localizzazione dell'antica Uria presso il *sinus Urias*, forse sulla riva orientale del lago di Varano, proposta da Cipriani è scorretta, secondo il Martin, perché il Cipriani «rapproche (évidemment à tort) le nome de la cité de celui du *castrum Varanum*, attesté à partir du IX<sup>e</sup> siècle sur la rive orientale du lac auquel il a laissé son nom». Cfr. J.-M. MARTIN, *La Pouille du VI<sup>e</sup> ai XII<sup>e</sup> siècle*, Ecole Française de Rome, Rome, 1993, 118 nota 35. Inoltre E. CIPRIANI, "Uria Garganica: origine, ubicazione, vicende e scomparsa", *Archivio Storico Pugliese*, 6/1-4 (1953), 233-292 (*Atti del III Congresso Storico Pugliese e del Convegno internazionale di Studi Garganici*, Foggia, 25-29 ottobre 1953).

<sup>87</sup> Se ne veda la *Passio* in AASS, *Augusti*, 3, 701-717.

<sup>88</sup> SPANU, *Martyria Sardiniae*, cit., 69-70.

nell'Alto medioevo. Il Gargano, è un territorio poco urbanizzato, evitato perciò dai grandi itinerari. Su Vrittania il testo della *Passio* è molto generico, anche se da un passaggio sembra si possa pensare che l'agiografo lo intendesse come un centro abitato (IV, 3. *Cumque adhuc longe esset ab Vrittania quasi stadiis triginta*). In realtà nulla vieta di intendere che si stia alludendo a una regione. La soluzione del toponimo sta in Giorgio da Cipro: Vrettania o Vrittania è il nome che, fin dal VI secolo, aveva la regione del Bruttium, corrispondente grossomodo all'attuale Calabria. Essa è elencata da Giorgio da Cipro fra le eparchie della Campania: Ἐπαρχία Καμπανίας [...] ἄ. Βρεττανία. Un testimone manoscritto attesta anche la variante già itacizzata, Βριττανία<sup>89</sup>. Nell'evoluzione fonetica del greco la /b/ si sonorizza e passa progressivamente a /v/<sup>90</sup>, quindi Vrittania deve considerarsi un esito normale. Anche l'Anonimo Ravennate, nel VII secolo, attesta il toponimo in latino (anche se in via di sostituzione con la nuova denominazione): *Nona [provincia] Calabria, quae primitus ab antiquis Britania dicta est ob immensam affluentiam totius delitiae atque ubertatis*<sup>91</sup>.

Come a suo tempo notato da Pertusi, «la denominazione *Kalabria* per designare l'antico *Bruttium*, come ammettono tutti gli storici, venne a formarsi verso il 680, e a quell'epoca essa designava ancora tutta l'Italia meridionale, sia la regione dell'*Apulia*, sia la regione del *Bruttium*». Nel VI e nella prima metà del VII secolo dipendeva ancora dall'Esarcato di Ravenna<sup>92</sup>. Era collegata, attraverso un corridoio costiero, con il ducato di Napoli in quanto nel VII secolo l'asse stradale tirrenico che collegava Napoli col Bruttium era ancora sotto il controllo bizantino, nonostante la maggior

<sup>89</sup> Cfr. GEORGII CYPRI, *Descriptio orbis Romani*, ed. H. Gelzer, in aedibus Teubnerii, Lipsiae 1890, 29 e 90 n. 556. Altrove la zona è erroneamente elencata fra le eparchie urbarie di Roma: Ἐπαρχία Οὐρβικαρίας Ῥώμη. ἄ. Βριττίων. *Ibi* 28 e 85.

<sup>90</sup> Cfr. R. BROWNING, *Medieval and Modern Greek*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, 26-27.

<sup>91</sup> *Ravennatis Anonymi Cosmographia*, cit., 503.

<sup>92</sup> A. PERTUSI, "Il «thema» di Calabria: sua formazione, lotte per la sopravvivenza. Società e clero di fronte a Bisanzio e a Roma", in ID., *Scritti sulla Calabria medievale*, introduzione di E. Follieri, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1994, 51-66, *ibi* 51. Secondo E. ZANINI, *Le Italie bizantine. Territorio, insediamenti ed economia nella provincia bizantina d'Italia (VI-VIII secolo)*, Edipuglia, Bari, 1988, 63 è incerto che fosse soggetta alla circoscrizione amministrativa dell'esarcato.

parte del territorio campano fosse passato sotto il controllo longobardo<sup>93</sup>. È all'inizio dell'VIII sec. che la denominazione di Calabria passò a definire l'antico territorio del Bruttium. Forse ciò avvenne già nell'ultimo trentennio del VII sec., quando venne creato l'omonimo ducato<sup>94</sup>. Con la fine del VII secolo e la creazione del *thema* di Sicilia emergono i centri costieri destinati ad avere in futuro un ruolo importante nel Mediterraneo medio bizantino, cioè Otranto, Gallipoli, Reggio, Napoli, Gaeta<sup>95</sup>. La metà dell'VIII sec. è uno spartiacque importante che dà l'avvio ad una riduzione del raggio d'azione del sistema produttivo e distributivo bizantino verso il meridione, quasi contestualmente anticipato, al principio dell'VIII sec., dalla progressiva affermazione dei centri su citati come nodi difensivi e commerciali. Gaeta andrà conquistando un ruolo egemone nella regione che caratterizzerà la fase medievale<sup>96</sup>. Il passaggio per la Sardegna dal porto di Gaeta, cosa che si ricostruisce dal contesto, ma che non è affermata esplicitamente è, eventualmente, cronologizzabile solo dopo l'VIII secolo. Il toponimo è già influenzato dalla forma sonorizzata della /c/ (Caieta > Gaieta) che però appare antecedentemente in testi bizantini già dal VI secolo<sup>97</sup>.

A questo punto abbiamo provato a riconsiderare *Transci*, di cui abbiamo discusso *supra*, alla luce dell'individuazione di Vrittania. Abbiamo quindi cercato di individuare un punto d'approdo sulle coste calabresi il cui toponimo potesse assomigliare ed essere compatibile con la *lectio Transci*. Allo stesso tempo il toponimo doveva anche presentare delle attestazioni

<sup>93</sup> ZANINI, *Le Italie bizantine*, cit., 89. In epoca romana la principale strada che dalla Bruzia si collegava verso nord passava al centro della penisola, seguendo approssimativamente il tracciato della strada Napoli-Reggio Calabria, un ramo della Via Appia, ma forse originariamente conosciuta come Via Popilia. Cfr. W. SMITH, *Dictionary of Greek and Roman Geography*, I, Walter and Maberly, London, 1854, sv. Bruttii, 447-451.

<sup>94</sup> Cfr. Ch. DIEHL, *Etudes sur l'administration byzantine dans l'Exarchat de Ravenne (568-751)*, Thorin éditeur, Paris, 1888, 32-33. ZANINI, *Le Italie bizantine*, cit., 94. Inoltre si veda G. GAY, *L'Italia Meridionale e l'impero bizantino. Dall'avvento di Basilio I alla resa di Bari ai Normanni (867-1071)*, trad. it. Firenze 1917, rist. anast. Forni, Bologna, 2001, 6-7.

<sup>95</sup> ZANINI, *Le Italie bizantine*, cit., 146.

<sup>96</sup> *Ibi*, 271 e 162 nota 190.

<sup>97</sup> GEORGH CYPRI, *Descriptio orbis Romani*, cit., 28 δὰ κάστρον Γεττέων, mentre Costantino Porfirogenito riporta τῆς Γαῖτις e Γαῖτι. Cfr. CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De Administrando Imperio*, ed. G. Moravcsik, anglice vertit R. J. H. Jenkins, Dumbarton Oaks-Centre for Byzantine Studies, Washington D.C., 1982, 116, cap. 27.

storiche di una sua frequentazione. L'unico risultato è l'individuazione del fiume Trionto, che sfocia sul mare. In latino è *Traens* (-entis), in greco è Τράεις. Presso di esso si svolse una battaglia tra Sibariti e Crotonesi, nel 510 a.C. Il fiume, pochi km. a est di Rossano, ha dato il suo nome anche al piccolo promontorio, Capo Trionto<sup>98</sup>. Da un punto di vista geografico è un posto verosimile: un approdo, per quanto manchi l'attestazione come tale, è possibile (e non si deve dimenticare che poco più a nord si sviluppò, proprio in epoca bizantina, Porto Rossano). La comunicazione fra Bruttium e Lucania poteva avvenire, da qui, solo attraverso un passaggio stretto e di facile difesa come Corigliano-Crotone-versante nord e est della Sila, da Trionto al Neto.<sup>99</sup> Nel VI-VIII secolo la via litoranea calabra aveva funzione di collegamento con la Campania e Sicilia, più della Via Popilia. Esistevano poi tre strade-cerniera che collegavano la costa con l'interno della Calabria e la Via Popilia. Una di esse connetteva Cetraro-San Marco Argentano-Tarsia da dove, seguendo il Crati, si poteva raggiungere la Sibaritide<sup>100</sup>.

Detto ciò ipotizzare un genitivo *Traentis* che poi sarebbe stato mal interpretato dal copista di V è poco probabile. Il nodo delle questione sta in questo: essendo V stato copiato a Pisa<sup>101</sup>, è strano che il copista non avesse notizia, almeno orale, di Trani. Pisa era ormai ben affermata, al principio del XII secolo, come città che commerciava nel Mediterraneo. Se il copista avesse letto nell'antigrafo *Transci*, avrebbe dovuto avere le conoscenze per emendarlo. Se non lo ha emendato è perché conosceva una località con quel nome? Se la risposta fosse affermativa, noi non l'abbiamo individuata. Viceversa potrebbe più banalmente trattarsi di un *lapsus calami*, fenomeno da cui, invero, il copista di V non è del tutto esente, come si potrà verificare dal testo dell'edizione critica.

<sup>98</sup> SMITH, *Dictionary of Greek and Roman*, cit., 2, sv. Traens, 1219. Il toponimo Trionto attesta l'esistenza di una forma latina \*Traentum. Cfr. F. LENORMANT, *La Grand-Grèce. Paysages et histoire. I. Littoral de la mer ionienne*, Lévy Libraire-éditeur, Paris, 1881, 367.

<sup>99</sup> *Ibi*, 338-339.

<sup>100</sup> P. DALENA, "Viabilità e porti della Calabria tirrenica tra tardo-antico e medioevo", in *La Calabria tirrenica nell'antichità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, 595-596.

<sup>101</sup> Con V abbiamo indicato, nell'edizione critica, il manoscritto della Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticanus lat. 6453.



## 8. I luoghi del martirio

Quando si entra nel campo giudiziario, molte *Passiones* cominciano a presentare incongruenze rispetto a ciò che si conosce del diritto romano. Una delle più ricorrenti è il luogo dell'esecuzione, spesso diverso dal luogo del processo. Anche per Efsio il *topos* si ripete: processato a Cagliari, decapitato a Nora. Come notava Mommsen «En ce qui concerne le lieu de l'exécution, la vieille formule, conservée pour le crucifiement, donne au magistrat la liberté de choisir le lieu de supplice dans les limites ou en dehors du *pomerium*»<sup>102</sup>. Ma le cose si rimescolano quando il giudizio è avverso un militare. È vero che non esisteva un tribunale speciale e la disciplina seguiva i principi generali del diritto penale, ma le non numerose fonti ci dicono che i militari godevano di un trattamento speciale in materia di torture e di pene: i soldati erano esentati dalla tortura e in caso di pena capitale, essa doveva essere eseguita fuori dal campo (*extra vallum*), attraverso la *decollatio*<sup>103</sup>. Una situazione del tutto difforme da quella presentata in molte *Passiones*. Inverosimili sono anche le modalità degli interrogatori che erano, nella realtà, molto più brevi<sup>104</sup> di quanto risultino dal testo di molte *Passiones*, mentre la reiterazione dell'invito del giudice a far recedere il cristiano dalla sua confessione di fede era fatto verosimile, dettato dall'ottica politica romana che mirava a creare apostati e non martiri<sup>105</sup>. I giudici sono presentati come dei sadici, mentre pare che nella realtà fossero spesso moderati, come lo stesso S. Ambrogio, anni dopo, ammetterà: *Scio tamen plerosque gentilium gloriari solitos quod incruentam de administratione provinciali securim revexerint*<sup>106</sup>. Insomma risulta evidente che il processo e l'esecuzione del martire è una delle parti che più sottosta alle regole del genere letterario e che in tali parti ci si allontana dalla verosimiglianza. Per quante ricerche abbiamo fatto, non siamo riusciti a trovare una giustificazione plausibile per l'esecuzione fatta in un luogo così lontano da quello

<sup>102</sup> T. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, 3, trad. fr. Albert Fontemoing éditeur, Paris, 1907, 248.

<sup>103</sup> Cfr. A. RONCO, *Il processo penale nella legislazione tardo imperiale*, tesi di dottorato, Università di Padova, 2008, <<http://paduaresearch.cab.unipd.it/349>>, consultata gennaio 2016, 98-100.

<sup>104</sup> DELEHAYE, *Les Passions des martyrs*, cit., 246 nota 1 e 254.

<sup>105</sup> G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Giuffrè, Milano, 1973, 68.

<sup>106</sup> AMBROSII, *Epist.* 25, 3 in PL, 16, col. 1040.

di giudizio. Da un punto di vista ‘spettacolare’, era interesse del potere romano mostrare cosa succedeva ai cristiani che non abiuravano ed era quindi priva di logica la scelta di far eseguire la condanna in un luogo lontano dalla residenza del *praeses* o del magistrato, in quanto è ben nota la funzione esemplare che ha sempre avuto la pena capitale. Ipotizzando un moltiplicarsi di arbitrii procedurali in epoca diocleziana, e per quanto i poteri connessi all’*imperium* esercitato dal magistrato fossero ampi in materia di giurisdizione criminale<sup>107</sup>, tuttavia non si intende la logica dello spostamento della sede esecutiva. Potrebbe essere un *topos* formatosi per analogia con la condanna di Gesù, il cui luogo di esecuzione venne scelto fuori dalle mura di Gerusalemme, ma si tratta di un’ipotesi che necessiterebbe di maggiori approfondimenti. L’unico ragionamento che possa dar ragione della coesistenza di due località, una per il processo e l’altra per l’esecuzione, è l’ipotesizzare che il *praeses* si fosse spostato per amministrare la giustizia nei *municipia* isolani. Giunto a Nora<sup>108</sup>, venne sottoposto al suo giudizio il caso di Efsio il quale lì venne giudicato e decapitato. Essendosi il culto diffuso a Cagliari, l’agiografo, per cercare di dare ragione dell’esistenza della venerazione del santo nel capoluogo, divise in due la vicenda di Efsio, un luogo del processo e uno del martirio. Le reliquie di Efsio vennero poste, in un momento storico non precisabile, nella chiesa a lui dedicata presso Nora. Per Spanu il *locum depositionis* s’individua in un ambiente ipogeico nel braccio est dell’abside<sup>109</sup>.

### 9. Prospettive di ricerca

Nel testo della *Passio S. Ephysii* esistono ancora spunti di approfondimento e di ulteriore ricerca. Ad esempio la frequenza con cui Efsio si rifà al *signum Dei*, alla croce, come simbolo di vittoria. Per esempio: *Affirmabat [l’orefice Giovanni] etiam quod Galilaei et Christum colentes credebant hoc [crucem] esse salutis signum et quod Dioclitianus praecepisset hoc signo utentes interfici uariisque tormentorum generibus affligi et quod nullo modo, si faceret,*

<sup>107</sup> LANATA, *Gli atti dei martiri*, cit., 72-73.

<sup>108</sup> Nora era *municipium* romano. Cfr. P. MELONI, *La Sardegna romana*, Chiarella, Sassari, 1980, 229.

<sup>109</sup> SPANU, *Martyria Sardiniae*, cit., 77-79.

*posset abscondi* (IV, 11). Questa parte è presente anche nella Passione di S. Procopio, ma è di elaborazione locale V, 5-6: '*Nunc probabo si hoc signum quod mihi ostensum fuit ad auxilium has barbaras gentes subuertet, ut per illud feliciter uincam*' [...] *Per te ergo et per signum sanctae crucis tuae gentes has quae in sua feritate confidunt comprime atque prosterne*'. E ancora: *Dixitque* [l'angelo] *ad beatum Ephysum: 'Hoc uenerabile <signum> regis est omnium hominum'; et inuicem se salutauerunt* (VII, 2). Questo *signum* viene descritto come una croce e il suo significato dovrà essere però contestualizzato nella realtà sarda e mediterranea del secolo VIII-X<sup>110</sup>.

Ricorre almeno due volte un riferimento alla vicenda dei tre giovani, Azaria, Anania e Misaele, posti nella fornace ardente da Nabucodonosor perché si rifiutavano di inchinarsi di fronte alla statua del dio Marduk, episodio compreso nel libro di Daniele, cap. 3. Nel nostro testo si legge:

Beatus itaque Ephysus dixit eis [agli angeli]: 'Scio quia tribus pueris in caminum ignis missis atque in eo orantibus missus est angelus Domini de caelo qui ignis flammam extinxit, sed ego quid operatus sum boni ut ad me mitteret Dominus angelos suos?'. Angeli autem haec audientes deprecati sunt Dominum ut beato Ephysio se ipsum dignaretur ostendere (VIII, 18),

episodio si presenta anche in varie redazioni della *Passio Procopii*, ma di cui manca la 'protesta' di Efsio sul perché Dio abbia mandato i suoi angeli: se egli non è uno dei tre ragazzi nella fornace perché Dio gli manda degli angeli, cosa ha fatto di buono per meritarsi ciò? Gli angeli, invece di rassicurarlo, pregano il Signore affinché si degni di manifestarsi ad Efsio.

Infine nella preghiera che precede l'esecuzione così Efsio prega:

Et nunc, Domine, clementiam tuam peto, ut qui liberasti tres pueros de camino ignis ardentis in Babylone, eruas me de medio istius ignis ardentis, ut gentes istae uideant mirabilia tua et glorificent nomen tuum in saecula saeculorum' (VIII, 56),

formula parzialmente attestata (*liberasti tres pueros de camino ignis ardentis*) in varie orazioni, per esempio negli *Officia per ferias* composti da Alcu-

<sup>110</sup> M. DI BERARDO, "Croce. Area bizantina", *Enciclopedia dell'Arte medievale*, 5, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1994, 545-550 ci ricorda che l'uso della croce come simbolo dell'impero bizantino è fenomeno che cambia nel tempo e si carica talvolta di valenze politico-religiose.

no<sup>111</sup>. L'innografia bizantina attribuisce al profeta Daniele e ai tre fanciulli lo stesso ruolo che nella liturgia occidentale dell'Avvento è dato a S. Giovanni Battista<sup>112</sup>. Si tratta di elementi che necessitano di un futuro approfondimento.

#### *Abstract*

L'articolo approfondisce gli elementi culturali di matrice bizantina della *Passio S. Ephysii*, testo che ha preso come modello la seconda leggenda della *Passio S. Procopii*. Dall'analisi emergono specificità culturali comprensibili solo all'interno di un sistema culturale bizantino che spesso si fa eco di dibattiti religiosi che hanno caratterizzato Costantinopoli, come l'iconoclastia.

*This article investigates the byzantine cultural elements of the Passio S. Ephysii that took the so-called 'Second legend' of Passio S. Procopii as model. The analysis of the text points out cultural peculiarities that are understandable only inside a cultural byzantine system, in which it is often possible to hear an echo of religious debates typical of Constantinople, as it was the Iconoclastic matter.*

<sup>111</sup> ALCUINUS, *Officia per ferias*, PL, 101, col. 552 D e 557 D. Inoltre *Excerpta ex liturgicis codicibus Fonteavellansensibus*, PL, 151, col. 926 A.

<sup>112</sup> S. PARENTI, "I profeti, Daniele e i Tre Fanciulli. Nota su alcuni affreschi medievali perduti della chiesa monastica di Grottaferrata", *Bollettino della badia greca di Grottaferrata*, 3 serie, 10 (2013), 157-172, ibi 171-172.