

RITA MASULLO

LA VITA DI SAN NILO
COME TESTO BIOGRAFICO E NARRATIVO

Nella *Vita Nili* (= VN) l'anonimo autore che si è voluto identificare con Bartolomeo il Giovane¹ descrive l'esistenza terrena di un uomo la cui *aemulatio* conduce alla vita eterna. L'opera, che soffre dell'innegabile dualismo di quasi tutte le Vite ove tendenze apogetiche si mescolano alla tradizionale volontà di edificare i lettori, non è arricchita da esposizioni dottrinali, ma ha carattere aneddottico e apoftegmatico.

La cornice geografica e topografica, quale è descritta dall'autore, viene ritenuta generalmente esatta. Nel quadro, tratteggiato sia pure con una certa genericità, si inseriscono elementi storici precisi o attendibili: la nomina di Eufrazio a Giudice d'Italia e di Calabria (cap. 53); il conferimento a Niceforo del compito di governare i due Tèmi di Langobardia e di Calabria, riunendo nella sua persona la dignità dei due strateghi (cap. 60); l'accecamento di Mansone ad opera di Laidolfo (cap. 85), ecc. Talvolta avviene che per determinate notizie il biografo sia *testis unus*: non viene ricordato altrove il terremoto avvenuto probabilmente prima delle scorrerie dell'emiro di Palermo Aboul-el-Kâsem (cap. 41), né risulta da altri scritti l'elevazione di un certo Gregorio esattore al rango di protospatario (cap. 62).

Quanto alla cronologia, notiamo che le indicazioni dirette sono rare secondo un uso propriamente agiografico. I fatti riportati sono introdotti da avverbî e formule come ποτέ, μὴ τῶν ἡμερῶν,

¹ Cfr. *Vita di S. Nilo Fondatore e Patrono di Grottaferrata*. Versione e note a cura di G. GIOVANELLI, Badia di Grottaferrata 1966, pp. 140 s.

naggio diverso da Nilo: è Fantino, anche lui dotato di spirito profetico. Ma questi episodî hanno altresí una loro funzione nell'economía narrativa, perché contribuiscono a far luce su personaggi che ruotano intorno al santo: l'azione narrativa nasce dal rapporto dell'eroe protagonista con gli altri.

Nella VN si dice che tra i numerosi carismi elargitigli da Dio Nilo godeva del dono della bilocazione, assai raro nei santi (cap. 59)¹⁴, e dell'altro, non meno importante, della chiaroveggenza, motivo spesso ricorrente nell'ascetismo orientale¹⁵. D'altronde, le doti di prescienza erano considerate già ai tempi di Filostrato prove di sapienza ed erano attribuite a filosofi famosi: l'esser sapiente voleva dire trascendere l'umano, avvicinarsi al dio sconfinando nella religione (o nella superstizione, ché la differenza era allora presso il popolo men che mai avvertita). Neanche il futuro quindi ha segreti per il santo che sa leggere nei cuori e interpretare i disegni di Dio. Si ricordi, ad esempio, la chiaroveggenza di Nilo nell'episodio dei monaci che sulla via del ritorno, già in vista del monastero, si cossero del pane essendo quella l'ora del digiuno dei loro confratelli (cap. 38). Affiora qui uno dei precetti esposti da S. Basilio nelle sue *Regole*¹⁶ circa la condotta del monaco che non deve mangiare di nascosto e prima dei pasti deve chiederne la benedizione al superiore. Significativo è anche il rifiuto che il santo oppone all'offerta di un monastero da parte di Ottone III, avendone prevista la prossima morte (cap. 93). Il racconto è costellato di richiami a passi scritturali e particolarmente dei Salmi.

I fatti miracolosi presenti nel βίος sono pochissimi e vengono riferiti dal nostro autore molto brevemente e senza tanti particolari; nel cap. 73 si accenna alle numerose persone soccorse nel corpo e nello spirito dalla potenza taumaturgica degli interventi operati dal santo. Non si tratta certo di esperienze intime come quelle di Antonio o di altri Padri del deserto, ma si possono considerare fenomeni naturali tesi ad esaltare la dignità e la rettitudine dell'umile servo di Dio che agisce sotto la protezione divina. Nei capp. 57-59 troviamo un esorcismo, anche se πολλοὺς μὲν ἀπήλλαξε δαιμόνων δαιμονίων¹⁷. Unico caso narrato dall'agiografo, quello presente

¹⁴ Cfr. PHILOSTR., *vit. Apoll.* VIII 12 = I 328,7-329,29 KAYS.

¹⁵ Cfr. ATHAN., *vit. Ant.* 59,1-60,11 = pp. 118,1-122,45 BART., *al.*

¹⁶ BAS., *poen. in mon. del.* 17 = PG XXXI 1308d-1309a.

¹⁷ È tipico delle narrazioni di miracoli l'accenno a «molti altri miracoli» quasi l'attività del protagonista in questo campo fosse troppo vasta per poter es-

rientra nel quadro tradizionale delle prove miracolose. Lo stratilata Polieuto dopo insistenti preghiere e ripetuti digiuni e penitenze ottiene dal santo la liberazione spirituale del figlio posseduto dal demonio. Per umiltà Nilo non lo segna con le sue mani¹⁸ ma chiede al monaco insignito dell'ordine del presbiterato di pregare e di ungerlo con l'olio della lampada. La possessione, si sa, per chi la subisce è come una malattia e l'asceta è il medico che può curarla¹⁹ in quanto la sua vita è essenzialmente una lotta contro Satana e i dèmoni che lo circondano.

Tra gli eventi miracolosi andrebbe annoverata anche la conversione del Giudice imperiale Eufrazio che rivestito dell'abito angelico si dispone a morire piamente (capp. 55-56). Giudicato uno degli episodî piú belli e commoventi della VN, è un esempio assai significativo dell'eccelsa santità di Nilo, che per tale miracolo viene paragonato da Domnolo al profeta Daniele, domatore di leoni.

Mancano le resurrezioni come nella *Vita Hilarionis*. Diversamente le rivelazioni svolgono un ruolo importante nel βλοϋ: visione della Croce (cap. 19), visione dell'angelo (cap. 63) e da ultimo visione della Madonna (cap. 96). Interessante l'episodio in cui lo Spirito Santo rivelandosi al suo servo lo esorta a vegliare sull'incolumità dei fratelli e parlandogli ripete un'espressione tratta dalla I epistola di Pietro²⁰ (cap. 43). La grazia delle visioni, frequentissime nelle *Passiones*, era concessa solo al monaco che avesse raggiunto un alto grado di perfezione²¹.

Se pochi sono i racconti di eventi miracolosi, molti sono gli episodî relativi a interventi diabolici. Il racconto del trasferimento

sere pienamente abbracciata. È il IV topos rintracciato da O. WEINREICH (*Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer* [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, VIII 1], Gießen 1909, pp. 199 ss.) nella *Wundererzählung*.

¹⁸ Modo per benedire già noto all'Antico Testamento (cfr. SEPTUAG., *gen.* 48, 14 ss., *al.*), l'*impositio manuum* fu adottata da Cristo per compiere miracoli (cfr. MARC., 8,23 ss., *al.*). Unitamente alla preghiera si ritrova assai spesso nelle guarigioni bibliche (cfr. *act. ap.* 28,8; MARC., 7,33, *al.*). Si ricordi che Simone Mago offre del denaro a Pietro e Giovanni affinché gli vendano il dono di conferire lo Spirito Santo attraverso l'imposizione delle mani (*act. ap.* 8,18-19). Sull'argomento in generale cfr. J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development* (GCP, I), Nijmegen 1962, pp. 305 ss.

¹⁹ Cfr. PAUL., *vit. Ambr.* 14,3 = pp. 70,15-72,1 BAST.: *obscura etiam corpora a Spiritibus immondis curata*.

²⁰ *ep. Petr.* 1,5.8.

²¹ Cfr. ATHAN., *vit. Ant.* 82,9 = p. 156,29-34 BART.

al monastero di S. Nazario (cap. 5), in cui Nilo indosserà il sacro abito, dà motivo al narratore di accennare alla lotta tra l'angelo che vuole sottrarre l'uomo da una vita tenebrosa e avviarlo verso la terra promessa²² e le terribili insidie che il diavolo tende all'uomo giusto per distoglierlo dalla retta via²³. Nel riproporre la dottrina dei due angeli, uno buono e uno cattivo²⁴, che influenzano l'uomo in senso opposto, l'autore affronta il tema spesso ricorrente nella letteratura monastica antica, ripreso poi dalla letteratura biografica posteriore, della lotta contro i dèmoni che tentano, con la loro opposizione, di annullare la scelta del bene da parte dell'uomo²⁵. Nel motivo demonologico che senza dubbio si rifà ai racconti evangelici della tentazione di Gesù nel deserto²⁶, è possibile ritrovare tracce origeniane: Origene infatti considerava le tentazioni una diretta attività di Satana nell'anima²⁷. Già a partire dalla *Vita Antonii*, il tema della tentazione si rivela fondamentale in ogni discorso relativo alla vita spirituale. Presentandosi in modo vario essa accompagna l'uomo durante tutto il suo *itinerarium ad Deum*. Naturalmente, nel caso presente non interessa sottolineare la ripresa di tale motivo tipico delle raccolte edificanti, che persiste nella trama narrativa. Interessa soprattutto evidenziare il ruolo di Nilo nella dinamica delle scene.

Le epifanie del diavolo sono veri e propri incontri di Nilo con Satana, dai quali esce rafforzata la sua fede in Dio. Talora si tratta di ossessioni diaboliche (capp. 18-19): armi per combatterle sono

²² È origeniano il concetto che il cristiano all'inizio del suo *iter* verso la perfezione è sotto la tutela degli angeli e solo quando è progredito in essa passa a quella diretta di Dio (ORIG., *hom. in Num.* 24,3 = GCS XXX^{7,2} 231,21-232,19). Si ricordi che la chiesa primitiva teneva in grande considerazione la funzione degli angeli nell'economia della salvezza.

²³ L'insidia di Satana e dei suoi dèmoni è un luogo comune della patristica: ved. G.J.M. BARTELINK, *Lexicologische-semantische studie over de taal van de Apostolische Vaders*, diss. Nijmegen 1952, pp. 80 s.

²⁴ Sviluppata da ORIGENE (*de princ.* III 2,4 = GCS XXII⁵ 251, 2-12, *al.*), questa dottrina non ha fondamento scritturistico, a differenza di quella dell'angelo preposto alla tutela dell'uomo (MATTH., 18,10; *act. ap.* 12,15, *al.*).

²⁵ Sul pericolo continuo delle tentazioni per l'uomo cfr., *ex. gr.*, SEPTUAG., *ps.* 133; *cant.* 55; sul diavolo come avversario di colui che s'incammina sulla via della virtù, cfr. GREG. NYSS., *vit. Mos.* II 264.278.291.297 = pp. 218,1-7; 224,1-226,9; 234,1-11; 238,1-9 SIMON.

²⁶ MATTH., 4,1-11; MARC., 2,12-13; LUC., 4,1-13; *ep. Johan.* 1,2,16.

²⁷ Cfr. ORIG., *hom. in Num.* 27,5 = GCS XXX^{7,2} 263,4-10.

il digiuno, la preghiera continua²⁸, il pentimento, il dominio sui sensi e soprattutto l'umiltà²⁹. Qualche traccia di paura o di panico da parte del santo che vomita amarissima bile si riscontra nell'episodio dei tre dèmoni, uno dei quali si mostra con il ventre aperto e le interiora da fuori (cap. 19)³⁰. A volte Satana assume aspetti diversi ma grazie ad una *discretio* infallibile Nilo lo riconosce sotto ogni travestimento. Nel cap. 7, con le sembianze di cavaliere³¹, il diavolo si porta dinanzi al monastero di S. Nazario per lanciare accuse contro i monaci ma il santo lo scaccia invocando Dio e facendosi il segno della croce³². Nel cap. 12, sotto le sembianze degli Apostoli Pietro e Paolo, torna a tentare Nilo offrendogli una falsa interpretazione dei sacri dogmi; ma illuminato dalla grazia divina il santo riesce a penetrare il vero senso della rivelazione avuta e ad intendere la mostruosa eresia. Nel cap. 23, in forma di etiope, Satana sferra un attacco violento contro l'umile servo di Dio che stramazza al suolo privo di sensi; riavutosi, il santo ricorda le parole del Salmo: ὁ Θεός, εἰς τὴν βοήθειάν μου πρόσχες · Κύριε, εἰς τὸ βοηθήσασαι μου σπεῦσον· Αἰσχυνθήτωσαν καὶ ἐντραπήτωσαν οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν μου³³. Interessante l'assimilazione del diavolo all'etiope: il colore nero della pelle infatti era ritenuto segno di peccato; così dice Gerolamo: *Aethiops, hoc est niger et tenebrosus, qui talem habet animam quale et corpus, de quo dicit Hieremias: « Si mutabit Aethiops pellem suam »*³⁴. L'elemento demoniaco si fa piú pronun-

²⁸ Cfr. R. ARBESMANN, *art. cit.*, coll. 487 s.

²⁹ Si ricordino le raccomandazioni di Teodoro Studita ai suoi monaci: μᾶλλον μὲν οὖν κατασβεννώμεν τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα τοῖς δάκρυσι, τῇ προσοχῇ τῇ κατανύξει, τοῖς ἄλλοις ὑπωπιασμοῖς τοῦ σώματος (THEOD. STUD., *ascet.* 3 = PG XCIX 1681b).

³⁰ Talora i dèmoni sono come dei folletti che possono far paura al monaco e causargli dei mali fisici. Cfr. ATHAN., *vit. Ant.* 8,2-3 = pp. 24,6-26,13 BART.

³¹ In SULP., *vit. Mart.* 24,4 = p. 58,15-20 SMIT, il demonio si manifesta con le vesti di un imperatore del basso impero.

³² Il segno della croce protegge i monaci dai dèmoni. Cfr. F.J. DÖLGER, *Sphragis* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, V 3-4), Paderborn 1911, pp. 171 s.; ID., *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens*, in « Jahrb. f. Ant. u. Christ. » 4 (1961), pp. 14 ss.

³³ SEPTUAG., ps. 70 (69), 2,4.

³⁴ HIERON., *tract. in ps.* 7 = *Corpus Christ.* LXXVIII 22, 100 ss. Cfr. anche ID., in Amos III 9,7-8 = *Corpus Christ.* LXXVI 342,252-269; ID., in Sophon. II 12-15 = *Corpus Christ.* LXXVI A 690,517-535; *apophi. Patr.* 32-33 = PG LXV 100c-101a. 185b-d. 284ab. Cfr. B. STEIDLE, *Der kleine schwarze Knabe in der alten Möncherzählung*, in « Benedikt. Monatschrift » 34 (1958), pp. 339-350. Di

ziato³⁵ là dove l'agiografo, con numerose citazioni dalle Sacre Scritture poste sulla bocca del santo, riferisce le tentazioni che questi ebbe a sostenere contro le tre concupiscenze descritte da S. Giovanni³⁶, vale a dire la *concupiscentia oculorum*, la *concupiscentia carnis* e la *superbia vitae*. La prima è adombrata nell'episodio dell'Eunuco cubiculario che fa al santo profferte di grandi ricchezze purché egli, abbandonata la solitudine e i suoi monaci, lo segua a Costantinopoli per rivestirlo dell'abito angelico (cap. 65); anche Abara, cercando di placare il santo, gli offrirà grande quantità d'oro (cap. 81) e lo stesso farà Ottone III in visita a Gaeta (cap. 92). La *concupiscentia carnis*³⁷ è simboleggiata dalla giovanetta che gli si fa incontro nel punto piú stretto della strada dove necessariamente il santo doveva passare (cap. 67). Dettato dalle rigide norme ascetiche del monachesimo medievale, l'atteggiamento austero nei confronti della donna è piuttosto diffuso³⁸. Emblematica è la spiegazione del santo a Leone il Domestico che non ha bene inteso il senso di un'espressione di Gregorio Nazianzeno³⁹: non bisogna confidare nella salvezza per mezzo della donna πάντως ὡς συνήθειαν ἐχούσης τοῦ αὐτὸν ἀπολλύειν (cap. 49). È la ripresa di un classico tèma alessandrino⁴⁰, che si ritrova anche in Gregorio, il quale assimila la donna alla sensazione e l'uomo all'attività razionale dell'anima⁴¹. Terza e ultima tentazione da combattere è la *superbia vitae* rappresentata dall'*onus episcopatus* di Rossano prima (capp. 67-68), di Capua (cap. 73) e di Gaeta (cap. 95) poi, a cui Nilo si sottrasse con la fuga. Si tratta ancora una volta di un motivo ricorrente nell'agiografia, vale a dire il rifiuto dell'eroe di accogliere gli onori dell'episcopato ricorrendo ai mezzi piú strani: Ephrem il Siriaco

questa concezione secondo la quale 'nero' è sinonimo di 'malvagio' si hanno già parecchi esempi nella letteratura pagana. Al riguardo cfr. G. RADKE, *Die Bedeutung der weissen und schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen und Römer*, Berlin 1936, p. 21.

³⁵ La diversità degli attacchi del demonio deve essere messa in rapporto ai differenti gradi di apostasia. Cfr. (PONT.) *vit. Cypr.* 8,2 = p. 22,8 ss. BAST.

³⁶ *ep. Johan.* 1,2, 15-17.

³⁷ Suo opposto è la continenza che aveva già presso i pagani quel senso di astinenza sessuale che diventa poi dominante presso i cristiani.

³⁸ Si ricordi la reazione ascetica contro l'emancipazione della donna nella società del basso impero. Cfr. Poss., *vit. Aug.* 26,1-3 = pp. 196,26-198,23 BAST.

³⁹ GREG. NAZ., *or. in novam dom.* 6 = PG XXXVI 613bc.

⁴⁰ Cfr. PHIL., *leg. all.* II 35-39 = I 97,15-98,11 COHN.

⁴¹ GREG. NYSS., *vit. Mos.* II 157 = p. 150,9 s. SIMON.

simula la follia⁴²; Ammonio Parotas si taglia un orecchio⁴³; lo stesso Ambrogio giuoca d'astuzia e tenta la fuga⁴⁴.

È interessante notare come in questi racconti delle tentazioni la figura di Nilo, pur calata nella realtà della lotta, non perda i tratti distaccati dell'asceta, assurgendo a paradigma di vita, maestro. Proprio attraverso codesti momenti della vita del santo, l'autore si propone di porre in evidenza τὰ κατορθώματα del protagonista e creare l'immagine di una vita esemplare, tesa all'unione con Dio.

Dagli episodî testé accennati un altro dato emerge con grande evidenza: la vasta cultura letteraria sacra e profana dell'agiografo.

Come è stato da piú parti rilevato⁴⁵, il successo della letteratura agiografica si riflette in una trasmissione molto libera e a volte caotica dei testi: l'autore attinge a ricordi personali ma spesso riferisce i 'detti' degli anziani che offrono spunti per la meditazione o riporta racconti di cui è venuto a conoscenza per mezzo di altri, facendosi interprete di tradizioni in buona parte orali, che non ha verificate personalmente. Nel tessuto formale della VN sono evidenti, anche ad una lettura superficiale, degli elementi ben definiti. Intanto, la relativa frequenza di citazioni e reminiscenze della letteratura classica. Anche se generalmente l'ideale della vita monastica veniva sentito come incompatibile con gli ideali della cultura classica — di fatto la maggior parte dei monaci erano illetterati e chiusi ad ogni apertura alla *paideia* greca —, l'autore del nostro βίος mostra di non essere insensibile al fascino di essa: nel cap. 1, ad es., si legge un'espressione ricorrente solo in Tucidide⁴⁶: τὰς ὁδοὺς ἀποφράγνυμι; piú oltre, nel cap. 27, a proposito del metodo formativo usato da Nilo con il beato Stefano, si riferisce un famoso concetto di origine pindarica⁴⁷ e sofoclea⁴⁸, cui fa riferimento anche

⁴² SOZOM., *hist. eccl.* III 16,11 = GCS L 129,27-130,4.

⁴³ PALL., *hist. Laus.* 11,2 = p. 52,12-16 BAST.

⁴⁴ PAOL., *vit. Ambr.* 7,1-9,1 = pp. 60,1-64,7 BAST.

⁴⁵ Cfr. PALLADIO, *La storia Lausiaca*, intr. di CHRISTINE MOHRMANN, testo crit. e comm. a cura di G.J.M. BARTELINK, trad. di M. BARCHIESI, (Fondazione Lorenzo Valla), Firenze 1974, p. IX.

⁴⁶ TUC., VII 74.

⁴⁷ PIND., *Ol.* 9,100; 11,19.

⁴⁸ SOPH., *fr.* 808 RADT. Per la questione relativa alla paternità di questo frammento, cfr. IRENE GINEVRA GALLI CALDERINI, *La cultura letteraria profana dell'autore della Vita Nili*, in questi stessi *Att.*

Libanio⁴⁹, sull'immutabilità della natura: ὅτι τὸ ἐκ φύσεως οὐ μεθίσταται. Maggiormente colpisce l'attenzione del lettore l'altissima frequenza delle citazioni bibliche. È un modo questo di caratterizzare la personalità di Nilo la cui devozione fin dall'inizio trovò alimento soprattutto nelle Sacre Scritture. Così l'autore rende omaggio alla *pietas* del santo quando gli fa pronunciare espressioni bibliche o quando, esaltandone le virtù, si serve di immagini della Bibbia. Nel cap. 50 si ha addirittura un esempio di perfetta fusione di citazioni tratte da due diversi testi evangelici⁵⁰. Volendo persuadere un amico ad abbracciare la vita monastica, il santo dice: ὃς οὐκ ἀφῆκεν οἰκίας, ἢ ἀδελφούς, ἢ γυναῖκα, ἢ τέκνα, καὶ τὰ λοιπά, οὐκ ἔστι μου ἄξιός, congiungendo in maniera mirabile il primo precetto della Legge: « Chi ama il padre e la madre più di me non è degno di me e chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me »⁵¹, e la risposta di Gesù a Pietro: « In verità vi dico: chiunque abbia lasciato la casa, mogli, fratelli, genitori o figli per amore del regno di Dio, riceverà tutto ciò moltiplicato in questo mondo e nel mondo avvenire avrà la vita eterna »⁵².

Anche se i 'testi scritti' vi hanno un ruolo secondario, il libro non è del tutto estraneo al mondo descritto nella VN e la sua importanza è più volte sottolineata: nel cap. 19 si parla del viaggio a Roma che Nilo compì sia per visitare le tombe degli Apostoli e dei Martiri, sia per consultare alcuni libri; nel cap. 24, a proposito della profezia sulla fine del Mercurio, Fantino, predicando la rovina delle chiese e dei monasteri, lamenta la perdita dei libri che, corrosi dalla muffa, diverranno illeggibili e inutili.

È appena il caso di ricordare l'attenzione del biografo verso i testi vetero e neotestamentari. Nel cap. 15 si allude allo studio attento e costante svolto da Nilo sulle Sacre Scritture e sulle opere dei SS. Padri e più oltre, nel cap. 76, se ne ricorda la saggezza nell'interpretarle; nel cap. 29 si accenna all'abitudine del santo di portare sempre seco il libro dei Salmi (nel cap. 63 viene chiamato 'filaterio'); nel cap. 31 un vecchio costruttore di canestri lamenta di

⁴⁹ LIBAN., *or.* 64,47 = p. 449,14 s. FOERST.

⁵⁰ È un procedimento abbastanza usuale. Cfr., ad es., (PONT.,) *vit. Cypr.* 11,4 = p. 28,19 ss. BAST.; HIERON., *vit. Hilar.* 3,8 = p. 80,34 s. BAST.

⁵¹ MATTH., 10,37.

⁵² LUC., 19, 28-30 (= MATTH., 18,27-30).

aver smarrito il suo salterio; nel cap. 51 Nilo consiglia un giudeo di meditare sui libri dei Profeti e sul Deuteronomio; nel cap. 65 l'Eunuco cubiculario vuole giurare sul libro dei Vangeli per assicurare Nilo di quanto sta per promettergli.

Ma l'interesse dell'agiografo verso il mondo della cultura scritta non è rivolto soltanto alla Bibbia. Nel cap. 2 è posto l'accento sulla conoscenza che il protagonista ebbe sin da giovane delle Vite dei SS. Padri del deserto e sull'importanza che attribuì ai testi scritti, essendosi procurato, per amore di sapienza, un esemplare delle Tavole di astrologia e di matematica; nel cap. 11 Giovanni e Nilo vengono ricordati per la loro assidua lettura dei trattati di Gregorio Nazianzeno; nel cap. 18 si allude al gran numero di manoscritti autografi di S. Nilo. Dai tre a noi pervenuti si deduce che il Santo dovette avere una certa confidenza con le opere da lui trascritte, vale a dire le Opere ascetiche e dogmatiche del Beato Marco Monaco, l'Ascetica del Beato Diadoco, un discorso di Basilio di Seleucia, le dottrine di S. Doroteo, uno scritto di S. Giovanni Crisostomo, uno del metropolita Teodosio di Durazzo e la *Storia Lausiaca* di Palladio; nel cap. 23 il grande Fantino prega Nilo di leggere l'Encomio composto da Giovanni Damasceno in onore dei SS. Apostoli Pietro e Paolo.

Numerosi altri esempi potrebbero essere addotti; tuttavia crediamo che quelli prescelti siano sufficienti a dimostrare che l'autore vive e si muove nell'ambito della cultura scritta del suo tempo.

