

Lettura di un volume sull'Ortodossia e di un libro sugli asceti della Calabria romana

Ho volentieri accolto l'invito del mio solito amico a riflettere su un recente libro che parla dei nostri asceti italo greci, scritto da un diacono della santa Chiesa di Bologna e docente di storia medievale dell'Oriente europeo presso l'Università degli studi di quella città: ENRICO MORINI, *Monachesimo greco in Calabria. Aspetti organizzativi e linee di spiritualità*, Bologna 1996 (Quaderni della Rivista di Studi Bizantini e Slavi, 15), 99 pp. A dire il vero, non soltanto *io era già per me stesso tal qual ei volea*, ma, anzi, desideravo parlare anche di un'altra opera, particolarmente ponderosa, un volume dello stesso studioso, uscito quasi in contemporanea con il libro indicato: ENRICO MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia. Disciplina. Culto*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, 511 pp. Inizierò presentando proprio questo volume, non con mie riflessioni, ma attraverso continue citazioni.

* * *

La preghiera di s. Efrem il Siro *Signore e Padrone della mia vita...* nel finale chiede al Signore che mi faccia *vedere i miei peccati e non incriminare il mio fratello*. Da questo punto di vista, il Signore mi ascolta con meravigliosa parsimonia e mi fa vedere un pezzettino di me stesso soltanto quando mi sono acclimatato al disagio della parte nota. Un'altra rivelazione mi è stata data con questo libro: prima di leggerlo, non sapevo di essere ancora pagano nella testa.

Enrico Morini, dice l'ultima pagina di copertina, presenta in quest'opera «un'introduzione all'esperienza religiosa del cristianesimo ortodosso». Ed è vero: dopo la lettura, ho cominciato ad avvertire qualche barlume lontano della vivida luce dell'Ortodossia. Ma, a parte la speciale predilezione di un 'romeo di Calabria' per la Chiesa d'Oriente, a livello di luce, l'esperienza cristiana è un'unità, alla quale convergono per grazia di Dio le infinite spiritualità e i diversi linguaggi con cui

invochiamo e proclamiamo l'avvento del Regno. Perciò questo libro ricchissimo e meraviglioso serve ad approfondire la consapevolezza della santità, quale che sia la vita personale in cui si incarna.

Comincia come un vocabolario e finisce come un almanacco: le prime pagine disquisiscono sui nomi dati alla Chiesa Ortodossa, specialmente dalla cultura occidentale; le ultime sono vivide di santi, per ogni giorno dell'anno, sia che si voglia considerare il calendario generale, sia quello della Chiesa ortodossa di Grecia, o del Patriarcato di Mosca o di quello di Serbia; con brevissime notizie per alcuni santi: per gli altri bastano i nomi. Questo è il cammino proposto: dalla riflessione attenta, minuziosa, sugli atteggiamenti intellettuali, alla preghiera litanica, di ringraziamento a Dio per la folla dei suoi Santi già riconosciuti. Perché «il *Sinassario* della Chiesa ortodossa risulta... un santorale estremamente affollato. Alla memoria principale infatti, se ne affiancano altre, alcune più dilatate nella forma... ed altre, invece, estremamente concise, sino al punto da ridursi ad una semplice menzione. Non si tratta però di un elenco steso con finalità storico-didattiche; infatti tutte le memorie giornaliere sono integralmente recepite nella commemorazione liturgica, inserite al mattutino tra la sesta e la settima ode del canone». Invece la Chiesa cattolica «già da tempo sfavorevole alla fusione nel culto di due memorie coincidenti, dopo il concilio Vaticano II ha adottato un criterio di grande parsimonia, se non di aperta reticenza, nel riformare il proprio calendario alla celebrazione dei santi. Ha lasciato infatti un cospicuo numero di giorni all'anno senza alcuna memoria (sempre in ossequio al principio di evitare sovrapposizioni con le eventuali memorie di Chiese particolari e di famiglie religiose) ed ha persino delegato alla scelta del celebrante (e non alla Chiesa locale, come se il culto liturgico dei santi fosse una devozione personale e non l'espressione dell'unità di una Chiesa particolare, diocesana o nazionale) quale santo commemorare quando più memorie facoltative sono previste in uno stesso giorno» (p. 368). È «inconcepibile, per il sentire di un fedele ortodosso, che anche solo alcuni giorni dell'anno possano essere privi della commemorazione di qualsiasi santo. Ciò infatti comporterebbe l'implicita ammissione che la grazia dello Spirito santo, effusa con pienezza nei tempi nuovi ed incessantemente all'opera nella Chiesa, possa restare sterile e cessare di produrre, fosse anche per un solo giorno, i suoi frutti più fecondi, visibili nel continuo e perenne fiorire della santità» (p. 370).

Nel capitolo conclusivo l'A. riflette sull'«apporto peculiare che oggi l'Ortodossia può... dare al cristianesimo, nella sua pluralità di espressioni storiche e di tradizioni culturali», nell'ambito liturgico, in quello antropologico ed in quello etico (p. 419). Per il primo ambito, osserva come nella *Divina Liturgia*, cioè nel culto eucaristico, sia al primo ingresso (con l'intronizzazione del Vangelo), sia al grande ingresso (l'ascesa all'Altare dei sacri Doni), si evochi la presenza degli Angeli. Anzi, nel secondo ingresso, l'inno ci invita ad essere noi gli Angeli. Il «realismo tremendo» con cui, durante la preparazione dei Doni, «il sacerdote capovolge sul *discos* l'agnello» e il diacono lo esorta ad 'immolare', a 'trafiggere' «con un coltello liturgico che si chiama lancia», mentre viene recitato il versetto di *Giov.* 19,34, lo induce a concludere: «Dunque anche gli angeli sono presenti davvero, anche i concelebranti e i ministri sono davvero angeli; dunque le liturgie terrene sono immagine di quella celeste, l'unica grande ed eterna liturgia celebrata da Cristo, con l'offerta del suo corpo e del suo sangue, davanti alla Maestà divina. Non riflesso, pallida rappresentazione, anche solo copia conforme, ma immagine perfettamente consustanziale al prototipo, perché ne costituisce la riattualizzazione dall'oggi eterno di Dio nei tanti oggi dell'uomo» (p. 421). Perciò la Chiesa ortodossa, con la sua esperienza di fede, non soltanto può ricordare alla cristianità occidentale che «la liturgia non è uno spazio libero all'improvvisazione», ma anche, in «un momento culturale in cui il secolarismo dilagante non solo restringe sempre di più l'ambito del sacro, ma persino in una concezione religiosa del mondo delimita sempre più rigorosamente lo spazio del sacro da quello profano, essa presenta una prospettiva radicalmente alternativa a quella della secolarizzazione. Essa comporta infatti che, con l'ingresso del Verbo nel mondo, tutto è stato sacralizzato ed è proprio la dimensione profana delle cose a trovarsi, con il principe di questo mondo, cacciata fuori: tutto è sacro, niente più è profano. Il senso autentico delle cose, anche delle più comuni, è quello di essere diventate elementi trasfigurati per trasfondere la grazia increata nelle creature: l'acqua, ancor più che per dissetare, è stata creata come materia della rigenerazione battesimale, il pane e il vino per trasformarsi nel divino mistero del corpo e del sangue del Signore, l'olio per conferire, nell'unzione crismale, il sigillo dello Spirito» (pp. 422-423).

Nell'ambito antropologico, all'uomo che si interroga sulla sua essenza, la tradizione ortodossa risponde, dice l'A., in maniera stupefacente: «l'uomo, che già la *Genesi* (1,26-27; 5,2) dice creato ad

immagine di Dio, è più precisamente l'immagine di Cristo, il Verbo incarnato. Se Dio in Cristo ha assunto la natura umana, questa a sua volta era stata creata avendo come modello il Cristo futuro, anzi il Cristo preesistente all'uomo nell'oggi eterno di Dio»; infatti «l'incarnazione non è determinata dal peccato, ma fa parte di un disegno di Dio deificante l'uomo: l'aggiunta traumatica dovuta al nostro peccato è stata piuttosto la croce». Pertanto «la verità profonda» dell'uomo non sta né nel suo corpo, né nella sua anima «e neppure nella persona, secondo il moderno personalismo», ma nel suo archetipo, che è Cristo. L'incarnazione assume e salva l'uomo e «l'estendersi della Chiesa nel mondo non è che il dilatarsi di questa creazione incorporata a Cristo e vivificata dallo Spirito, perché a questa trasfigurazione del mondo in Chiesa, la Chiesa stessa è teologicamente ordinata» (pp. 423-425).

L'etica, infine, non è «del fare, ma dell'essere» e «mira più alla verità che alla virtù... È l'etica dell'uomo divinizzato: Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventasse Dio, come dicono i Padri, cioè perché tutta la natura dell'uomo -il suo cuore, la sua mente, le sue sensazioni- si trasfigurasse mediante la completa trasformazione del nostro essere nell'esistenza divino-umana del Cristo» (p. 425). Pertanto «tutto è del tutto diverso dalle nostre categorie puramente umane; la misericordia, ad esempio, è ben altro che altruismo e solidarietà: è assimilazione ai sentimenti di Dio». «E il peccato, a sua volta, non è pura e semplice infrazione ad un precetto, ma il frutto di un'autonaffermazione di sé che è radicale alternativa alla divinizzazione. È perciò in realtà un'auto-alienazione, il fallimento dell'esistenza umana...» (p. 426). L'incarnazione salvifica di Dio è «l'assunzione nella carne divino-umana del Cristo di tutte le conseguenze della ribellione dell'uomo»; a questo suo momento discendente, è «inseparabile il movimento ascendente, cioè l'intronizzazione della natura umana nello spazio della vita di Dio, l'intronizzazione dell'argilla sul trono di Dio'(s. Giovanni Climaco)». L'economia di salvezza si attua preferenzialmente attraverso i sacramenti, mentre «il nostro contributo consiste nell'accettare di vivere come amati e come amanti. In questo nostro sì all'amore folle di Dio per noi, si situa l'ascesi, che tanta parte ha nella vita spirituale del cristiano ortodosso. E di conseguenza si spiega il ruolo del monachesimo...». Essa non può essere «astiosa mortificazione di un corpo disprezzato nella sua carnalità, ma è lotta della *persona* redenta contro la *natura* umana in rivolta... contro la

morte mescolata oggi alla natura dell'uomo» (p. 427). L'ascesi, «che non è neppure fatta di atti individuali meritori», è «il nostro apporto in questa lotta cosmica vittoriosa che tuttavia si decide al di fuori di noi e ci trascina con sé, perché, come ancora ricorda s. Giovanni Climaco, 'non sarebbe delle cose possibili che l'uomo vinca la propria natura'. Siffatta concezione è la negazione di qualsiasi etica legalistica e di ogni umanesimo idealistico», mentre nella società odierna molto spesso si ha «l'impressione che la vita cristiana, anziché manifestazione della rinascita dell'uomo in Cristo, si esaurisca in un codice di buona condotta» (p. 428).

Fra la premessa e la conclusione, il corpo dell'opera si compone di tre capitoli, di cui il secondo si divide in due parti e il terzo in quattro. Il primo capitolo, intitolato *La fisionomia dell'Ortodossia*, illustra alcuni suoi caratteri salienti fra quelli emergenti a livello sociale e culturale: come la consapevolezza di essere erede della cultura greca e dell'impero romano e la concezione dell'indispensabile servizio dell'impero, in collaborazione con il sacerdozio, per l'attuazione nel mondo del piano di salvezza divino. Il secondo capitolo è *Il divenire storico dell'Ortodossia*. Nella sua prima parte (*Le dinamiche interne*) viene innanzi tutto presentato uno spaccato del pensiero ortodosso attraverso il difficile rapporto fra condiscendenza (*iconomìa*) e intransigenza (*acriùia*) («la condiscendenza misericordiosa... in sintonia con la filantropia divina... pone le esigenze della salvezza individuale al di sopra del rigore della legge»). L'intransigenza «esprime invece l'amore assoluto per la verità, in una confessione della vera fede – e nel conseguente retto agire –, spinta sino al martirio» (pp. 62-63). Scorrano in tal modo le figure, e le vicende appassionate e talvolta drammatiche, di grandi servitori dell'Ortodossia, come s. Teodoro di Studion, Fozio, s. Gregorio Palamas. Viene considerata, poi, l'espansione missionaria, sia nell'impostazione metodologica, sia nella diffusione dell'evangelizzazione fra i popoli circostanti, specialmente fra i Bulgari e i Russi. L'ultima sezione di questa parte è dedicata ai grandi missionari Cirillo e Metodio. La seconda parte (*Ortodossia e nazionalità*) considera le Chiese di Bulgaria, Russia, Serbia, Romania, Georgia nella loro fisionomia ecclesiale e culturale (anche architettonica), nella loro storia, e soprattutto nel rapporto ideale e storico con il patriarcato di Costantinopoli, ma specialmente nella loro santità, e quindi nelle vicende dei santi, dei monaci e dei monasteri. Il discorso è reso tangibile da riferimenti circostanziati agli uomini ed alle loro

esperienze, spesso problematiche e contrastate; come la tensione fra due eccelse figure di santi monaci russi, verso la fine del secolo XV e nello sfondo dell'immensa foresta, dove per questi asceti risiede il deserto: «di s. Nilo di Sora (Nil Sorskij), con la sua piccola *skiti* eremitica dell'Oltre Volga, e di s. Giuseppe di Volokolamsk (Josif Volockij), con i suoi grandi cenobi, minuziosamente ordinati e carichi di splendore liturgico» (pp. 195-196). Il binomio eremo-cenobio, come esigenze essenziali del monachesimo, continuamente contrapposte eppure sempre convergenti, ricorre spesso nelle riflessioni dell'A., anche in altre sue opere, ed avremo modo di parlarne ancora.

Il terzo capitolo ha per titolo *Il profilo ideale dell'Ortodossia*. Nella prima parte (*La santa tradizione*) si afferma, contro un pregiudizio vigente nella pubblicistica religiosa, che «la vita spirituale del fedele ortodosso» è continuamente alimentata dalla Santa Scrittura, specie attraverso l'esperienza liturgica e l'esegesi patristica. Tuttavia, «peculiare alla sensibilità teologica della Chiesa ortodossa è l'inseparabilità di Scrittura e Tradizione. Si può dire che per il fedele ortodosso non si dà contatto con la Scrittura che non sia mediato dalla Tradizione; senza di essa questo Libro, ricco per l'uomo di infinite potenzialità divinizzanti, resterebbe sigillato» (p. 250). La Tradizione è «il contenuto stesso della Scrittura attualizzato nella Chiesa ed applicato all'esistenza umana del singolo fedele» (p. 251). Essa, pertanto, non è mai statica, ma «è invece una realtà così perennemente vitale che sempre accompagna, viva ed inesauribile, tutta l'esistenza storica della Chiesa, nell'incessante esperienza che questa fa del suo Signore» (p. 253). La seconda parte di questo capitolo si occupa di *Forme e contenuti della liturgia*. Innanzi tutto si afferma il rapporto di continuità con la preghiera di Israele; poi si considera la formazione delle ore canoniche ed il loro significato, che ha avuto diverse interpretazioni, fra cui è prevalso il criterio di vedere nell'*orthros* (mattutino) «il memoriale della risurrezione, come celebrazione della Pasqua giornaliera»; nella *terza*, il memoriale della Pentecoste; nella *sesta*, della crocifissione; nella *nona*, della morte del Redentore e della sua discesa fra i morti; nei *vespri* «al calar del sole, la venuta di Cristo, luce senza tramonto»; nell'*apòdipnon* (compieta) «il Cristo vincitore delle tenebre del peccato e della morte»; nel *mesonicticòn* (notturno), «il Cristo Sposo, giudice del mondo, atteso nel mezzo della notte» (p. 256). Il discorso è arricchito dalla storia dell'attuale officiatura liturgica e da particolareggiate spiegazioni sul contenuto di alcune forme poetico-musicali

peculiari. Questa sezione termina con l'illustrazione del ciclo liturgico di tutte le Domeniche dell'anno, del loro significato e delle pericopi evangeliche proclamate. Un'altra sezione è dedicata ai sacramenti, in greco *misteri*, «porte della grazia»; annoto qualche spigolatura: a pp. 294-295, nota 21, sono elencati i 36 aromi che compongono il *miron* (olio sacro); a p. 301 l'A. riferisce di una consuetudine che era praticata in certi ambienti russi, ma non «ufficialmente approvata»: per umiltà, il penitente, alla richiesta del sacerdote di indicare quali colpe avesse commesso, rispondeva ‘tutte’, ma, così facendo, praticamente, non compiva l'atto «dell'accusa dei peccati personali»; a p. 313 ricorda la bella «consuetudine della Chiesa ortodossa di conferire una volta all'anno a tutti i fedeli, la sera del Mercoledì della grande e santa settimana (cioè il Mercoledì santo), in chiesa, nel corso di un'apposita ufficiatura, il sacramento dell'Olio santo»; questo sacramento, infatti, è «un rimedio di salvezza, fornito dalla misericordia divina a tutti gli uomini, nell'attesa del pieno manifestarsi, nel secolo futuro, della vittoria già conseguita dal Cristo sul peccato, e quindi sul dolore e sulla morte». Infine, una sezione indica i termini, descrive le forme e spiega i significati simbolici e la funzione liturgica di tutti i paramenti sia del diacono, sia del sacerdote, sia del vescovo.

La terza parte (*La disciplina canonica*) considera i canoni normativi, che sono ben presenti anche nella Chiesa ortodossa, come un invito all'esperienza della propria miseria spirituale, e quindi all'umiltà e alla penitenza. Essi sono «in uno stato di totale asistematicità» (p. 353), perché in essi, «in forma non puramente teorica, ma volutamente pratica, vengono formalizzate le esigenze concrete dell'esistenza cristiana» (p. 344). Perciò «il carattere occasionale di molti canoni, le loro contraddizioni interne, le ripetizioni, i casi di desuetudine manifestano il primato e l'indefinibilità della vita che non può essere codificata» (p. 354: citazione da Ch. Yannaras). È connesso ai canoni l'esercizio dell'economia (in gr. *iconomía*). Questo termine, molto diffuso nella letteratura ed assai implicato nell'esperienza ortodossa (ne abbiamo visto un cenno sopra), rappresenta, nel suo significato più profondo, il piano divino di salvezza e l'intervento salvifico del Cristo; nella vita della Chiesa, invece, indica «quel procedimento per cui si concede una deroga, temporanea o permanente, da una prescrizione canonica, a determinate condizioni, quando cioè così facendo si può procurare il maggior bene di un singolo fedele o della Chiesa intera, sempre che risultino salvaguardate la purezza del dogma e la

pietà, quale si esprime in particolare nella vita liturgica e sacramen-tale» (p. 347). La quarta parte (*Modelli di santità*), partendo dalla costatazione, alla quale ho fatto cenno più sopra, dell'affollamento del *sinassario* (il «libro che raccoglie, giorno per giorno, la memoria dei santi»: p.367), vede i santi come «esempi di vita vissuta secondo il vangelo; ... prova inconfutabile della straordinaria possibilità con-cessa in dono al discepolo di seguire le orme del Maestro, morendo, come il seme disperso, per risorgere fecondo di vita» (p. 370). Essi, secondo il pensiero di s. Nicola Cavasilas, sono «una delle tre dimen-sioni fondamentali, attorno alle quali, come a punti cardinali suoi propri, la Chiesa si articola nella sua struttura organizzativa e si sviluppa nella sua vita sacramentale. Le altre due dimensioni, che con-corrono a definire il processo mediante il quale la Chiesa trasfigura il mondo in corpo di Cristo, sono quella ecclesiologica del vescovo e quella misterico sacramentale dell'altare». Essi «posseggono l'analoga più stretta con i sacramenti, in quanto il Cristo, con il quale hanno avuto in comune il corpo, lo spirito ed il tipo di morte, continua ad essere presente nelle loro ossa» (p. 373). La Chiesa ortodossa, grazie alla sua lunga storia di umiliazioni e sopraffazioni, sia nel Vicino Oriente che in Russia, vanta anche «una nuova categoria mar-tiriale, quella dei neomartiri», cioè dei santi che hanno avuto il cari-ma del martirio dopo «il trionfo nel mondo della regalità di Dio, di cui l'universale monarchia dei romani diventa l'epifania terrena» (p. 375). Fra questi neomartiri, ci sono anche «tredici membri della fra-ternità del monastero cipriota della Candariotissa, condannati nel 1231 dall'inquisizione latina dell'isola perché recidivi... anche solo ad ammettere la liceità del pane azzimo nell'Eucaristia, nonché i monaci athoniti, di Iviron, di Zogràfu e di Cariès, che la tradizione aghioritica venera come vittime – non dei latini questa volta, ma dei greci unionisti – per il loro rifiuto ad aderire all'unione con Roma, sancita a Lione nel 1274» (p. 376). Al gruppo dei neomartiri appar-tiene la categoria dei *neofanìs* (= apparsi di recente), esclusiva della Chiesa ortodossa, perché essa dona un «primato assoluto... per il riconoscimento della santità, al fattore taumaturgico riguardo ai riscontri di ordine storico-documentario» (pp. 382-383). Sono i mar-tiri di cui non si aveva memoria «e che solo a molti secoli dal loro martirio hanno incominciato a ricevere una venerazione, talvolta anche imponente, sulla base di rivelazioni private, che il più delle volte hanno trovato puntuale riscontro sul piano archeologico» (p.

383). Fra i molti casi che l'A. ricorda, il «più clamoroso», a suo giudizio, è quello dei neomartiri di Terme di Lesbo, l'igumeno Raffaele, l'ierodiacono Nicola, la piccola Irene figlia del sindaco, uccisi dai Turchi nel 1463 (ma nel corso delle rivelazioni si aggiunsero anche martiri di tempi anteriori, come la monaca Olimpia). «Essi apparvero in sogno a quasi tutti gli abitanti del paese, in un periodo che va dal 1950 al 1962 (e nel 1966 anche al vescovo), permettendo la ricostruzione delle loro complesse vicende biografiche e delle circostanze del loro martirio» (p. 384). Se la canonizzazione di un santo è sottoposta anche nell'Ortodossia ad una definizione ufficiale – elemento chiaramente mutuato dall'Occidente –, è pur vero che il fattore prevalente e decisivo per la proclamazione di un santo è la venerazione popolare «espressione della comune coscienza del pleroma dei fedeli» (p. 385). Dopo aver presentato una lunga schiera di 'nuovi santi', l'A. conclude la quarta parte e tutto il capitolo con due sezioni dedicate al culto dei santi ed alla frequente evenienza di alcune loro condizioni taumaturgiche (intitolate «Fontane di grazia». *Le reliquie dei santi* e «Morti come se fossero viventi». *L'incorruzione del corpo*). Come il Cristo, anche il santo, nell'esodo della morte, «promette ai suoi devoti di non lasciarli orfani». I «segni efficaci della sua presenza... sono la sua immagine, cioè la sua icona, ed i suoi resti mortali». Egli «non abita più nella sua spoglia, tuttavia per la benevolenza di Dio e l'amore del santo per gli altri uomini, in essa si concentra il mistero della sua presenza e da essa continuano a scorrere, come da una sorgente, i carismi e le grazie di cui Dio in vita lo aveva adornato» (p. 402). La reliquia, pertanto, diventa «un segno dell'avvenuto superamento della barriera... tra la vita e la morte» (p. 403). In tal modo viene riconosciuta al corpo umano la sua partecipazione «della natura divina» (p. 404) e, contrariamente alla concezione pagana ed anche a quella giudaica, i resti mortali non sono più fonte di contaminazione, ma di santificazione. Un segno particolarmente venerato delle reliquie può verificarsi per due condizioni taumaturgiche del corpo: la sua conservazione incorrotta e uno speciale aroma, talvolta un liquido profumato, che emana dalla sua tomba. La conservazione del corpo incorrotto, a parte i casi in cui ciò avviene per motivi naturali, è un'eccezione miracolosa all'opportunità che le spoglie mortali si dissolvano, perché il disfacimento, pur essendo conseguenza del peccato «è il segno manifesto dell'accettazione, da parte di Dio, del corpo dell'uomo redento, offerto in olocausto insieme a quello del Cristo» (p. 412). Per tale

motivo, anche il corpo dello scomunicato può rimanere incorrotto, perché non accetto, data la condizione di peccato in cui egli è morto. I frequenti casi, invece, di fragranza della tomba, appaiono segni tau-maturgici meno equivocabili. L'A. enumera parecchi santi *mirovlti* (emanatori di sostanze profumate o almeno di rilevante fragranza) e ricorda che il *miron* del monaco athonita s. Nilo di Cafsocalivia (morto nel 1651) «scendeva dalla spelanca-sepolcro del santo a picco sul mare, sino a mescolarsi alle acque marine, al punto che i fedeli venivano in barca a raccoglierlo dalla superficie rocciosa» (p. 408). Fra i più recenti *mirovlti* è s. Demetrio, un medico morto trentenne nel 1979 (aveva studiato a Bologna, abitando a Modena). «Infatti, la sua riesumazione, nel cimitero di Cocchino Milo a Nea Filadelfia presso Atene, è stata determinata, nel 1984, proprio dalla straordinaria fragranza che si avvertiva presso la sua tomba» (p. 408, nota 81).

* * *

Di fronte al mondo infinito stipato nel volume sulla Chiesa ortodossa, l'argomento del libro sul monachesimo greco in Calabria appare facile e scarno. Mi sembra che questa impressione possa rappresentare, in maniera particolarmente vivida, il rapporto fra la vita inesauribile della Chiesa ortodossa e l'austera, asceticamente asciutta e silenziosa, esperienza dei monaci che hanno attinto alla santità dell'Ortodossia e l'hanno vissuta nella nostra terra. Una vita semplicissima, umanamente talvolta insignificante, spoglia di apparenze, ma, come ogni esperienza di santità, incommensurabilmente ricca di grazia.

Questa vita è illustrata in nove capitoli; ne seguirò il percorso, navigando, per dir così, a vista, altrimenti mi smarrirei sia nel concetto, che nelle parole: infatti, sotto l'apparenza della facilità, il discorso, articolato e approfondito, non lascia spazio ad una lettura frettolosa, anche se, leggendo, si gode interiormente. Per questo motivo, il mio semplice riassunto non presenterà tutti i richiami contenuti nel testo, perché essi si allargano sull'universo del monachesimo ortodosso, ben al di là delle mie possibilità.

1. Il monachesimo della Calabria romaina, particolarmente fiorito fra i secoli IX e XII, presenta, come altre esperienze monastiche periferiche dell'Impero (ad esempio, in Russia), due caratteri fra loro contraddittori: conservatorismo e creatività. Alcuni processi si ripetono, per un intimo bisogno di seguire la tradizione, come il passaggio

dallo stadio eremitico a quello cenobitico attraverso quello lavritico. Infatti, le esperienze dei maestri sono seguite dai discepoli: esse comportano l'iniziale bisogno di solitudine, che spinge l'asceta verso il deserto esteriore alla ricerca di quello interiore, e la maturazione della carità, per cui l'asceta si circonda di discepoli e li accetta, e vive vicino a loro, pur se in ambienti separati, quasi sempre grotte (questa è la *laura*), e l'esigenza finale di organizzare la vita interiore dei discepoli, nella disciplina comunitaria del cenobio. Poi un discepolo si stacca, e ritorna l'eremo, e il processo si ripete in una generazione monastica successiva. Ma la creatività si mostra vivacissima nel moltiplicarsi dei carismi individuali, nella varietà delle situazioni ed anche degli atteggiamenti, nell'uso della libertà, nel rifiuto quasi istintivo di ogni conformismo. I rapporti con il centro dell'Impero ed anche con le autorità variano di situazione in situazione e non si può parlare, per questo monachesimo, di direttive partite dal centro verso la periferia. E comunque, nell'ambito dei rapporti con esperienze monastiche più vicine a Costantinopoli, più che a quella rigorosamente cenobitica del monastero di s. Teodoro di Studion, bisogna pensare a quella dei monasteri atoniti susseguiti all'attività di s. Atanasio.

2. Il monachesimo romano, cioè bizantino, in Calabria si presenta con tante individualità forti e nello stesso tempo con una aggregazione familiare, resa salda da vincoli di amicizia e di discepolato, così che si può distinguere il fluire delle generazioni, con «autentiche dinastie monastiche» (p. 15). Nelle *Saline*, tra il IX e il X secolo, si apre la scuola dei due Elia, il Giovane, che impianta il suo monastero vicino Seminara, e lo Speleota, che vive in grotta con i suoi discepoli vicino Melicuccà. In questa palestra si formano gli asceti delle generazioni successive: Nicodemo di Sicrò, che poi si sposta sulla Limina e, varcandola, opera nel territorio di Mammola; il siciliano Filareto, che compie un'opera di ascesi silenziosa e nascosta impiantato nel monastero di Elia il Giovane, ma vivendo di fatto da eremita, perché posto al servizio delle mandrie e dei campi; nella generazione successiva Luca, poi vescovo di Isola Capo Rizzuto. Ma, prima di lui Fantino il Giovane, che poi si sposta nella Calabria del nord, nel Mercurion, dove sotto la sua guida si apre un'intensa opera monastica. Ed il discepolo di Fantino il Giovane è il grande Nilo di Rossano, poi fondatore del monastero di s. Maria di Grottaferrata. Accanto a questo filone, c'è quello di Saba e dei suoi congiunti, il padre Cristoforo, il fratello Macario, la madre Calì, tutti eremiti, ma

insieme lavriti e poi fondatori di parecchi cenobi. Essi operano fra il Mercurion e la Lucania, provenendo, come tanti altri, dalla Sicilia. Una delle tappe più importanti per gli asceti siciliani, che poi si spostano in Calabria e in Lucania, è il monastero di s. Filippo di Agira, vicino Enna. Tutte queste famiglie monastiche riconoscono l'autorità degli anziani e si può cogliere dalle *vite* dei grandi asceti, ad es. di Saba, di Macario, di Fantino il Giovane, la loro sollecitudine, concretizzata in visite pastorali, per i cenobi che sono sottoposti alla loro autorità di servizio pastorale.

3. L'esichia, cioè il silenzio e la solitudine interiore, praticati di solito in ambienti solitari e spogli – per i nostri asceti, questi sono normalmente ricercati nella montagna – è un bisogno costante e appassionato dei monaci italo greci. E tuttavia, il percorso della loro esperienza personale, li ha portati tutti a divenire maestri, e perciò fondatori di cenobi, e anche riformatori della vita cenobitica. Sembra che faccia eccezione Filareto da Seminara, ma, come abbiamo detto sopra, egli, nell'ubbidienza della regola cenobitica, praticò una rigorosa esichia. Il pulsare dell'ardore esicasta e insieme l'apprezzamento delle virtù cenobitiche, si leggono chiaramente attraverso le *vite*. Ad esempio, nel cenobio di s. Elia il Giovane, gli asceti «compiono insieme le consuete preghiere, ma dormono separatamente, con la possibilità di prolungare per tutta la notte la preghiera individuale, ritmata da continue prostrazioni»: le prostrazioni, il dormire sulla nuda terra o la veglia in piedi sono ingredienti del costume esicasta, inseriti qui nella vita cenobitica. Contemporaneamente, il famoso episodio del discepolo Daniele che, per obbedienza all'anziano Elia, butta nello stagno di Saline Joniche il bel salterio che egli stesso aveva copiato e poi lo ritrova miracolosamente intatto, è un chiaro elogio «del modello di santità cenobitica, per il quale l'eccellenza in determinate virtù è maggiormente caratterizzante rispetto alla taumaturgia» (p. 29). S. Nilo considerava l'esichia come madre sua ed Elia lo Speleota e Bartolomeo da Simeri, due grandi fondatori e maestri di vita cenobitica, godono nelle loro *vite* dell'aggettivo «amante dell'esichia».

4. L'uso tradizionale degli eremiti di indossare soltanto la tonaca è generalmente praticato da tutti i nostri asceti. Elia lo Speleota indossa una tunica di ruvide pelli quando approfitta delle incursioni saracene per donarsi all'esichia in montagna; ma anche nel cenobio, indossa solamente la tunica e un mantello di pelle. L'unico vestito di

s. Nicodemo è una tunica di pelle ed anche s. Filareto, quando pratica l'ubbidienza nell'esichia, va in giro scalzo indossando solamente la tunica; e quando deve stare in convento, veste tutti gli abiti monastici, ma essi sono fatti di paglia, compresi i calzari. La sola tunica è portata da s. Saba; s. Fantino il Giovane, tutte le volte che scappa dai cenobi, porta con sé solo una pelle di capra. La tunica di s. Nilo è addirittura corta, ed egli, quando vive nella solitudine, se la cambia una volta l'anno, facendo nettare dalle formiche quella dismessa.

Come per l'abito, anche per il cibo la pratica eremitica si differenzia da quella cenobitica; ed anche per questo particolare, le *vite* dei nostri asceti ci indicano la loro predilezione per l'esichia. L'esicasta prende il cibo ogni due o tre giorni. Cirillo di Scitopoli chiama questa abitudine «la regola degli eremiti»; talvolta si protrae il digiuno per cinque giorni, cioè per l'intiera settimana, esclusi il sabato e la domenica: questa pratica è chiamata da Giovanni Cassiano e Girolamo «il digiuno delle settimane». S. Elia lo Speleota, quando vive solitario a Roma, prima ancora di essere monaco, mangia ogni due o tre giorni; quando è con Arsenio, ad Armo, pratica il digiuno della settimana e poi spinge il digiuno fino a dieci giorni. S. Nilo, quando è nella spelonca di s. Michele, ogni sabato riceve dai cenobi il pane misurato per i cinque giorni della settimana. Nei cenobi, invece, si mangia una volta ogni giorno, la sera, «proprio per evitare ogni occasione di esibizionismo ascetico» (p. 37); ed a questa pratica si adegua s. Elia Speleota, quando è nel cenobio. Essa si chiama *monofagia* e nella *vita* di s. Filareto viene definita «culla delle virtù»: ma lo stesso santo, divenuto monaco, segue la pratica eremitica, digiunando per una settimana e talvolta per due. Anche la scelta dei cibi è differente nell'esichia e nel cenobio: qui è obbligo mangiare ogni cibo, mentre gli eremiti mangiano verdure, radici di piante, possibilmente non cotte, e pane secco. Questo è il regime alimentare a cui si sottopone s. Fantino il Giovane, che invece, nel cenobio, per ubbidienza, accettava un poco più di acqua. Una simile dieta è indicata nelle *vite* di s. Cristoforo di Collesano, s. Vitale di Castronuovo, s. Leone Luca di Corleone, s. Nilo, s. Filareto, s. Bartolomeo da Simeri, quando è in ritiro eremitico. Oltre alla triade materiale di abito, pasti e cibi in cui è ravvisabile la pratica dell'esichia, c'è un quarto elemento, che tocca la disciplina spirituale, egualmente caratteristico: la recita continua, a memoria, dei salmi. Così prega s. Nilo, girando di notte fra i monti sopra la sua spelonca, così s. Bartolomeo da Simeri, così s. Elia Speleota

e nella sua *vita* si distingue espressamente questa preghiera da quella cenobitica. Infatti, anche nel cenobio è d'obbligo la salmodia, specie durante il lavoro comunitario; ma la preghiera caratterizzante è quella liturgica, che accosta ai salmi anche gli inni e le letture, una preghiera «finalizzata al conseguimento del timor di Dio e quindi superflua per chi in esso sia già zelante» (p. 42).

5. La fuga nell'esichia, pur quando si è impegnati nella direzione di un cenobio, è frequente nelle *vite* degli asceti italo-greci, dove assume una forma codificata «nell'alveo di canali perfettamente istituzionalizzati, in quanto ben noti alla grande tradizione monastica ed autenticati dalla indiscussa autorità dei Padri» (p. 45): l'igumeno si allontana periodicamente dal cenobio, affidandone temporaneamente la direzione ad un sostituto. Così fa s. Fantino il Giovane, che affida ai vari economi la responsabilità dei diversi cenobi, così s. Cristoforo, così s. Saba, che affida al fratello s. Macario la responsabilità del cenobio e si dona per cinque giorni all'esichia. Anche, nella *vita* di s. Fantino il Giovane, si attribuisce questa pratica all'igumeno Elia, il quale stava nel cenobio soltanto il sabato e la domenica. È questa una consuetudine presente nel monachesimo palestinese del V secolo, testimoniata nell'XI secolo nella pratica di Antonij fondatore della Laura delle Grotte di Kiev; ed anche a Costantinopoli, e a Cipro, nel XII secolo, nell'esperienza di s. Neofito il Recluso. Talvolta l'ardore dell'esichia assume nelle *vite* aspetti esasperati, come l'adozione della nudità, pratica usata da s. Fantino il Giovane e dal suo discepolo s. Niceforo il Nudo. «Si tratta del resto di un dato caratteristico dell'eremitismo assoluto, sino dalla figura archetipale di Onofrio, di cui Fantino è l'unico esempio in ambito italo-greco, ma che sul monte Athos ad esempio è documentato per un'ampia diacronia, dalla figura emblematica di Pietro e da Eutimio il Giovane, al quale l'abito di peli si consuma letteralmente addosso dopo un anno della triennale permanenza assieme a Giuseppe in una spelonca, sino alla tradizione che vuole che sette eremiti nudi, con un costante ricambio alla morte di ciascuno di essi, si aggirino perennemente non visti, tra le pendici boschive del monte» (p. 48). S. Fantino il Giovane è assalito dai diavoli, che cercano di distoglierlo dall'esichia, per farlo rientrare, non al mondo, ma nel cenobio. Un caso simile succede a s. Nilo, quando è nella grotta di s. Michele, e succede anche a s. Cristoforo. Nella *vita* di s. Nilo la concezione del cenobio come avamposto del mondo, oltre ad essere rappresentata nella nostalgia della vita solitaria che assale il

santo mentre è nel cenobio di s. Adriano, è codificata in una risposta di s. Stefano da Rossano a s. Nilo: egli afferma infatti di conoscere i cenobi e di non gradirli. E s. Nilo, per provare la vocazione monastica di s. Giorgio da Bisignano, lo tenta conducendolo nei cenobi la domenica, mentre i monaci consumano un vitto un po' meno austero, con una modica quantità anche di vino. Per s. Fantino il Giovane, dice la *vita*, il cenobio significava «cibi delicati e ricche vesti». Similmente, Antonij di Liubec, fondatore della Laura delle Grotte di Kiev, giungendo dall'Athos, non si adatta alla vita dei cenobi di Kiev e si ritira in solitudine nella grotta, che poi diverrà la Laura.

6. S. Fantino il Giovane, mentre vaga nudo per i monti, è scoperto da un cacciatore. Si tratta di una costante presente in tutta l'agiografia ortodossa, a cominciare dai padri del deserto, dal mitico Onofrio, che si fa incontro agli uomini del mondo dicendo: «Sono un uomo anch'io». Proprio questa frase dice s. Bartolomeo da Simeri ai due cacciatori che lo scoprono dentro una spelonca; egli, allora, stava aggirandosi fra i monti, vestito di una tunica strappata, a piedi nudi, appoggiandosi ad un bastone sormontato dalla croce «che evoca immediatamente quelli ferrei di s. Giovanni il Calibita, del grande Joannicio, di s. Nicone il Metanoite e di s. Athanasio l'Athonita, conservato ancor oggi, quest'ultimo, alla Grande Lavra» (p. 55). Un monaco del cenobio di s. Leone-Luca, forse il Santo stesso, vaga nudo per venti giorni sui monti di Mormanno e viene scoperto dai cacciatori; egli allora si immerge in un gelido lago per nascondere la sua nudità. Anche la pratica dell'immersione è frequente nell'agiografia ortodossa. La segue s. Vitale da Castronovo, quando pratica l'esichia, nudo sui monti. Egli è «gratificato di un'esperienza mistica caratteristica degli eremiti assoluti, cioè la comunione ai divini Misteri recatagli da un angelo» (p. 54). Anche s. Filareto conosce l'immersione, nudo, d'inverno, in un gelido fiume montano. E tuttavia, nel X secolo, l'itinerario ascetico dei nostri santi, tutti grandi esicasti, li porta quasi sempre alla fondazione dei cenobi, ed anche alla loro riforma, se, come sembra, trapela nelle *vite* qualche perplessità nei confronti della condotta cenobitica. Ad es., nella *vita* di s. Fantino il Giovane, si dice che nel monastero del grande Elia «ognuno si mortificava come voleva e poteva». Si allude qui alla pratica dell'idiorritmia, che assume spesso valori positivi, e può allora rappresentare uno stadio intermedio fra l'eremitismo e la vita cenobitica, ma può anche significare una crisi, una malattia del cenobitismo.

7. Anche prescindendo dagli indizi di una certa crisi nei cenobi calabresi del secolo X, certamente desumiamo dalle *vite* l'impegno degli asceti, maestri dell'esicasmo, a rinvigorire nei cenobi da essi diretti le virtù cenobitiche. Sono quelle «enumerate dal patriarca Oreste a proposito di s. Cristoforo da Collesano (mitezza, dominio dell'ira, obbedienza senza mormorazione, prontezza e perseveranza nella salmodia) e del figlio Macario (carità verso il peccatore, mansuetudine ed umiltà), nonché quelle di cui è adornato, a testimonianza dell'agiografo, s. Vitale da Castronovo (ogni mansuetudine, un'umiltà immensa, un'immarcescibile obbedienza)» (p. 59). Un rilievo particolare ha l'esercizio dell'obbedienza: esso viene sottolineato nella *vita* di s. Fantino il Giovane, in quella di s. Filareto, di s. Elia il Giovane, di s. Elia Speleota, di s. Saba, di s. Cristoforo, di s. Macario, di s. Nilo. Nell'episodio in cui questo santo impone ai monaci di uccidere le tre vacche che essi avevano ricevuto in dono, l'agiografo sottolinea che si tratta di una verifica «dei risultati della sua sofferta decisione di costituire un cenobio» (p. 62): infatti, le *vite*, dalle quali, come abbiamo ripetutamente constatato, trapela un grande amore per l'esichia, ci offrono anche, quasi in contrappunto, la possibilità di leggere la parabola ascetica, l'impegno sofferto di questi eremiti nell'affrontare il cenobio, e nell'impiantare, o coltivare, le virtù proprie della vita ascetica comunitaria. In tal senso è affermata con chiarezza la pratica delle virtù cenobitiche nella *vita* di s. Cristoforo e di s. Macario scritta dal patriarca Oreste. Infatti quest'opera «a più riprese si compiace di delineare un quadro di quella vita cenobitica che evidentemente si propone di promuovere. Sia il protagonista sia la comunità stessa vengono infatti presentati come modelli di riferimento» (p. 64). Nella visione di un monaco del cenobio di s. Elia Speleota, il santo gli appare decapitato, con il sangue sparso per terra: è l'impegno dell'igumeno assimilato all'esperienza del martirio. Similmente, s. Fantino il Giovane esorta i monaci a vedere nell'igumeno lo stesso Cristo. S. Nilo, dopo la visione del Cristo crocifisso che lo benedice, comprende l'eccellenza dell'umiltà, di fronte alla quale anche le pratiche ascetiche proprie dell'esichia devono fare i conti. Ecco il bisogno, per s. Nilo, come d'altronde già per s. Elia il Giovane, «di esercitare l'ascetismo con misura». Accanto all'ubbidienza ed all'umiltà, occorre che nel monastero sia venerata la povertà. Essa impegna al lavoro, alla vita di stenti, a quella collaborazione che in un brano della *vita* di s. Saba mostra di poter dare frutti

miracolosi: infatti la deviazione delle acque di un fiume è indicata come un effetto delle preghiere del santo e del lavoro coordinato dei monaci. Ma la povertà è necessaria soprattutto come difesa dalla bramosia del possesso: questo dice s. Vitale di Castronovo nel suo testamento spirituale, quando invita i suoi discepoli a non distruggere la loro vita cenobitica ed a tenersi lontani dai possedimenti mondani. E forse in questo accorato appello è implicita la grande preoccupazione per la crescita dei beni terreni dei monasteri, testimoniata dalle fonti documentarie, nonostante l'eroico sforzo ascetico dei fondatori illustrato dalle agiografie. Anche si può leggere in controluce nelle *vite* l'invito alla virtù del tutto cenobitica della stabilità. Ad esempio, s. Elia il Giovane, mentre si accinge a compiere il pellegrinaggio a Roma secondo una pratica diffusissima nel mondo monastico, è ammonito a cingersi, secondo l'insegnamento di s. Paolo, della corazza della giustizia e dello scudo della fede. Ed anche l'episodio del turbamento di s. Nilo per la bella donna tedesca vista dentro la basilica romana di s. Pietro, può leggersi come un sottile invito a riflettere sui pericoli a cui va incontro chi esce dal cenobio, anche se per motivi del tutto devoti. In tal senso può leggersi l'episodio di s. Saba, che visita tutti i luoghi santi di Palestina senza lasciare il suo ascetrio, in visione. Infine, nella *vita* di s. Nilo, si insiste sulla necessità che il discepolo manifesti tutti i suoi pensieri all'anziano.

8. L'episodio in cui s. Elia Speleota trattiene per il mantello Daniele, discepolo di s. Elia il Giovane, perché resti in chiesa fino al termine della preghiera, potrebbe ricordare la necessità che tutti i monaci partecipino per intiero alla preghiera comunitaria. Inoltre più volte si manifesta nelle *vite* la sollecitazione alla carità. Il monastero di s. Saba in Lucania diventa un centro di soccorso durante una carestia. S. Luca d'Armento è paragonato a s. Giovanni il Misericordioso. Un monaco del cenobio calabrese di Vena, di cui è igumeno s. Leone-Luca, offre ad un povero il suo unico pane, e ne trova tre quando torna stanco e affamato nella sua cella. S. Bartolomeo da Simeri crea un ospizio vicino al cenobio per il soccorso fisico e spirituale degli indigenti.

Anche se era prescritto per i cenobi l'uso di dormitori comuni, non traspare né dalle *vite* né dalla documentazione archeologica che in Calabria e in genere nell'Italia meridionale sia stata presa in considerazione questa prescrizione. Spesso si parla di celle, e il cenobio di s. Elia Speleota si articola in grotte, scavate dai monaci, con procedimenti

identici a quelli degli asceti della Laura di Kiev, che vivono in celle individuali. D'altra parte, anche a Costantinopoli, il regolamento del monastero della Madre di Dio Benefattrice del sec. XI, parla di un insieme di piccole celle, ed anche la fondazione athonita di s. Atanasio prevede che i monaci dormano insieme, ma suddivisi in piccoli gruppi per ogni cella. Comunque, l'uso delle celle individuali sembra un esito scontato per un monachesimo come quello calabrese, che ama l'esichia e si riduce al cenobio soltanto perché ne sente il dovere ascetico. Da accenni a porte nella *vita* di s. Elia il Giovane ed in quella di s. Elia lo Speleota, si può ricavare che i loro monasteri fossero cinti di mura. Di queste si parla chiaramente nella *vita* di s. Saba.

L'esito cenobitico di questi grandi esicasti, appare dettato soprattutto dalla consapevolezza che essi hanno di dovere diffondere il bene ricevuto a parecchi discepoli. Questo si dice nella *vita* di s. Elia Speleota, in quella di s. Fantino il Giovane, di s. Saba, s. Cristoforo, s. Macario, s. Nilo. «Concetti non diversi infine sono espressi dall'agiografo di Bartolomeo da Simeri, quando scrive che il santo, dopo avere rifiutato di condividere con i discepoli la propria esichia, comprese che chi vive nella solitudine giova solo a se stesso, mentre chi rialza i fratelli e si prende cura di altre anime, riceve un guadagno maggiore ed è un più alto esempio di amore per Dio» (p. 85).

Non sembra esatto porre in consonanza con il modello cenobitico studita l'esperienza dell'ascetismo calabrese, dato che esso non rinuncia affatto alla vita esicasta né sottovaluta il carisma taumaturgico. Più vicino sembrerebbe il cenobitismo athonita. «Ci sembra però decisiva, a favore questa volta di una reciproca estraneità tra il cenobitismo calabro-greco e quello atanasiiano, la già rilevata assenza, nell'agiografia espressa dal monachesimo calabro-greco, di qualsiasi polemica antiesicastica, laddove è ben documentato l'aspro conflitto che oppose il fondatore della Grande Lavra al precedente substrato eremítico athonita, emblematicamente rappresentato da Paolo l'Eunuco di Xeropotamou» (p. 87).

9. Anche se nelle *vite* di s. Giovanni Theristis e di s. Cipriano di Calamizzi ci sono ancora chiari accenni al desiderio ardente dell'esichia, tuttavia nel XII secolo l'evoluzione cenobitica si radicalizza. Ciò appare con tutta evidenza nel regolamento monastico di un manoscritto greco calabrese conservato a Jena, ed attribuito a s. Bartolomeo da Simeri per il cenobio di s. Maria del Patir. Qui, per la prima volta,

si vieta l'esperienza dell'esichia, con una svolta decisa rispetto a tutta la tradizione ascetica calabrese, ma sempre in consonanza con il respiro ascetico dell'Oriente Ortodosso. D'altra parte, anche l'uso del regolamento scritto sembra una svolta. Infatti, nelle *vite* ricorre molto spesso il concetto che modello e norma per i monaci sia unicamente l'esempio dell'asceta fondatore.

L'aggregazione di parecchi monasteri sotto la guida di pochi centri archimandritali sviluppa una tendenza che abbiamo potuto notare già nei secoli precedenti (si pensi ai tanti monasteri dei quali ha cura s. Saba), ma comporta comunque un'accentuazione delle esigenze disciplinari. Pertanto, in questa nuova generazione monastica del XII secolo, è più facile trovare raffronti, talvolta chiaramente indicati, con l'impostazione ascetica del monastero costantinopolitano di s. Teodoro di Stoudion e soprattutto con quella dei cenobi atoniti. E tuttavia, anche in questa esperienza del monachesimo italo greco di Calabria, non sembra costituire un modello del tutto efficace la vita monastica di Stoudion o dell'Athos; sembra piuttosto che la fonte e il modello siano le norme di Giustiniano e soprattutto gli insegnamenti del grande gerarca s. Basilio.

