

Maciej Bielawski
Il monachesimo bizantino

1. Il monachesimo nell'Impero bizantino
2. Da Monte Olimpo a Studion
3. Monte Athos
4. Oltre Bisanzio
5. Le riforme
6. Esicasmò
7. Monachesimo femminile
8. Stili di vita, cultura e posterità

Orientamenti bibliografici

1. Il monachesimo nell'Impero bizantino

Il tema del monachesimo bizantino richiederebbe una trattazione immensa. Bisanzio è stato l'impero cristiano più grande e più duraturo mai esistito, e il suo monachesimo ne fece parte integrante. Basandosi su date simboliche come la fondazione di Costantinopoli (11 maggio 330) e la sua caduta (29 maggio 1453) si ritiene che questo Impero sia esistito 1123 anni e 18 giorni e che in alcuni periodi sia arrivato ad estendersi dal Caucaso alla Sicilia e dall'Egitto al Danubio, portando con sé in tutti questi luoghi anche il monachesimo. Dunque, il tempo e lo spazio di Bisanzio e del suo monachesimo sono molto vasti. D'altra parte, la cultura bizantina come anche il suo monachesimo oltrepassarono le frontiere politiche dell'Impero e della sua esistenza storica. Il monachesimo bizantino si diffuse anche al di fuori di Bisanzio e il suo patrimonio sopravvive tutt'oggi nella tradizione sempre viva delle chiese ortodosse. Questo monachesimo è testimoniato dallo sterminato numero di fonti: centinaia sulle vite dei monaci, sulle regole monastiche, sulle lettere e sui trattati ascetici, senza parlare delle cronache e dei documenti delle fondazioni, dei siti archeologici, dei monasteri, delle chiese e delle varie testimonianze della cultura materiale della Bisanzio monastica. Non meraviglia allora il fatto che ancora attualmente non esista uno studio completo o un manuale sintetico soddisfacente sull'argomento. Il presente saggio non intende riempire questa lacuna, ma solo offrire un rimedio temporaneo con l'indicare luoghi, personaggi, testi e tematiche che costituiscono le linee principali del monachesimo bizantino. D'altronde, la trattazione si limita al periodo dell'esistenza storica dell'Impero bizantino. Inizieremo con l'indicare alcuni (otto) concetti generali che caratterizzano Bisanzio, ai quali è strettamente legato anche il suo monachesimo.

Nell'Impero bizantino gli imperatori venivano considerati quali rappresentanti di Dio. In altre parole, Bisanzio era ordinato a **teocrazia**. Si può immaginare Bisanzio come un cono nel quale, attraverso la punta, entra la luce a illuminare tutto l'interno. L'imperatore di Bisanzio era questa punta e la luce che scendeva da lui era considerata divina. Tutto ciò che si svolgeva nell'Impero in qualche modo dipendeva dall'imperatore e manteneva una relazione con lui. Ovviamente lungo i secoli questo sistema subì diversi cambiamenti e molteplici evoluzioni, ebbe i suoi alti e bassi; nonostante tutto, la teocrazia fu una delle caratteristiche di Bisanzio, nella quale va compreso il suo stesso monachesimo. L'imperatore infatti non solo era il capo dello stato, ma anche della Chiesa. Bisanzio in tutta la sua storia ha cercato un equilibrio tra il potere secolare e quello religioso, tra l'impero terrestre e il regno dei cieli. Ma bisogna riconoscere che abbiamo qui a che fare con qualcosa più di un equilibrio, con una tensione veramente drammatica. I monaci e le monache potevano appoggiare l'imperatore o essere contro di lui (non poteva che succedere di tutto in una storia più che millenaria), potevano identificare l'Impero con il regno dei cieli o fuggire ai margini della società, anche di quella ecclesiale, lontani dalla rete di sorveglianza imperiale, nella convinzione che il regno dei cieli si trova soltanto nel cuore; tuttavia, non potevano evitare il confronto con la realtà e con l'idea di teocrazia. Per questo le lotte dottrinali o spirituali a Bisanzio mantenevano il loro versante politico e il monachesimo era drammaticamente diviso tra il servilismo all'imperatore e la fuga dal lui. Poiché monachesimo significa vivere nei monasteri, Bisanzio, a causa del suo sistema teocratico, sviluppò un certo sistema di fondazioni monastiche. Esistevano allora monasteri patriarcali, metropolitani o provinciali, di cui la fondazione e la regola (*typikon*) dipendevano rispettivamente dal patriarca, dal metropolita o dal vescovo locale. Ma esistevano anche monasteri imperiali, cioè direttamente fondati e dipendenti dall'imperatore, che con i loro privilegi economici, politici e ecclesiali, scavalcavano la

gerarchia ecclesiastica. La fortuna, come anche la sfortuna, di diversi centri monastici di Bisanzio dipendeva dalla forma della fondazione e dalla collocazione all'interno del cono teocratico dell'Impero.

Bisanzio fu un **impero cristiano**, e tale fu anche il suo monachesimo. La persona di Gesù Cristo e la fede nella Santissima Trinità, la Bibbia, la presenza dei Padri e l'insegnamento dei concili, la disciplina canonica della Chiesa e la liturgia costruivano il contesto quotidiano di questa società e del suo monachesimo. L'ideale della santità del monachesimo bizantino fu quello cristiano, anche se concepito in un modo suo proprio, particolare per il tempo. I monaci e le monache dell'Impero bizantino erano cercatori di Dio e bramosi di contemplazione. La fede e l'ortodossia erano dimensioni importanti. I monaci spesso erano i protagonisti e i difensori della retta fede. Non mancarono tuttavia – in alcuni periodi – atteggiamenti eterodossi, o almeno abbastanza lontani alla normalità ecclesiale. Si pensi ai *ricercatori della luce divina*, ai *messaliani* o ai *bogomili*, e tanti altri: le tendenze di tal genere non di rado si confondevano con il monachesimo ortodosso ed abitavano gli stessi monasteri. L'elenco dell'eresilogia bizantina è piuttosto imponente. Nondimeno, bisogna sottolineare che parlando del monachesimo bizantino si ha a che fare con un immenso fiume di santità cristiana, che in diversi modi si è manifestato lasciando le sue tracce nei stupendi testi teologici, nell'innografia liturgica, nelle icone e nei mosaici, nel canto sacro e nel silenzio che spesso, ancora oggi, si riesce a sfiorare entrando per esempio in alcune chiese dei monasteri bizantini. Bisogna sottolineare quest'aspetto, perché ogni tanto in diversi libri si trovano “pagine nere”, in cui vengono sostenuti l'oscurantismo e il formalismo di questo monachesimo, come anche vengono riferiti episodi scandalosi e di perversità dei monaci e delle monache. Questo, ovviamente, non mancava in Bisanzio, come ovunque, ma limitarsi a tali dimensioni non è meno perverso e scandaloso. Infatti il monachesimo bizantino porta nel suo grembo anche un tesoro nascosto: la vita santa e inesprimibile del silenzio e dell'interiorità. Se ci affascina le sue stupende testimonianze esterne, come le icone e gli spazi dei monasteri, ancora di più lo sono le pagine della sua tradizione spirituale, che in qualche modo riflettono quello che questo monachesimo veramente cercava di vivere e di trasmettere lungo i secoli. Sono a conferma di ciò i tantissimi testi scritti, meditati, letti e trasmessi nei monasteri e negli eremi dell'impero cristiano dei bizantini.

Un altro concetto che aiuta a capire in modo generale il ruolo del monachesimo bizantino è il concetto di **ordine** (*taxis*). Bisanzio fu un “mondo perfetto”. Questo impero ha prodotto moltissime leggi, affidate poi all'applicazione della burocrazia, un sofisticato sistema amministrativo di controllo delle province e dell'economia. A Bisanzio ognuno doveva avere il suo posto nella società e questo posto era ben definito sia dalle leggi sia da un comune convincimento. L'attaccamento di Bisanzio a quest'ordine andava molto lontano, oltre la funzionalità puramente sociale, perché era radicato in una coscienza teologica. Questa convinzione è stata in qualche modo espressa da Dionigi Areopagita – un pensatore del V o VI secolo, rimasto anonimo, che i bizantini identificavano con il discepolo di san Paolo. Dionigi a Bisanzio era un classico – un classico a cui, come si suol dire, quasi tutti hanno fatto riferimento, ma che pochi in verità hanno letto. Questo classico ha colto alcuni aspetti autentici della mentalità bizantina, a cui anche gli stessi bizantini facevano riferimento più o meno coscientemente. Nella visione di Dionigi il cielo e la terra sono ben strutturati secondo un disegno di Dio che li ha creati: sono organizzati gerarchicamente nella triade (un riflesso della Santissima Trinità) – tutto questo è stato descritto da Dionigi nelle sue opere *La gerarchia celeste* e *La gerarchia ecclesiastica*. Bisogna rispettare l'ordine creato da Dio per ottenere la salvezza. Perciò, in questa visione il male non tanto è insito nella materia, quanto

nel disordine (gr. *ataxis*): «Il male non proviene dalla materia, ma da un movimento disordinato contrario alle regole che Dio ci impone» (*Nomi divini* 729B). Nella teologia dell'Areopagita, il monaco fa parte della gerarchia ecclesiale, tuttavia non appartiene alla triade sacerdotale dove si trovano i vescovi, i presbiteri e i diaconi, ma allo stato dei non ordinati, insieme con i laici e i catecumeni. Dionigi usa due termini riguardo al monaco: nelle lettere adopera il termine “terapeuta” (gr. *therapeutes*), mentre nella *Gerarchia ecclesiale* parla di “monaco” (gr. *monachos*). La vita monastica non è per lui una vita angelica, perché è perfettamente inserita nell'ordine (*taxis*) ecclesiastico. Dalla descrizione della gerarchia ecclesiastica risulta che il monaco possiede una maggiore perfezione e un posto migliore nella gerarchia di un semplice battezzato, tuttavia non gli è affatto permesso di occupare le competenze del sacerdote (cf. *Lettera VIII* che descrive il grave peccato contro l'ordine, quando il monaco occupa le competenze di un sacerdote). Secondo Dionigi il monaco non svolge nessuna attività pastorale propria ai vescovi, sacerdoti e diaconi. Il monaco, consacrato da un sacerdote, non fa parte della gerarchia ecclesiale, non governa e non insegna. La sua funzione è interiore (in sé). Il suo scopo è di trovare, attraverso la purificazione, l'unità perfetta con l'Uno, cioè con Dio. Perciò il monaco non lavora e non predica, ma esclusivamente si dedica alla solitudine per stare con il Solo, cerca unita in sé per unirsi con l'Uno – questo raggiunge attraverso la rinuncia e la prassi delle virtù, e seguendo gli insegnamenti di Cristo. Il monaco rimane in sé stesso e con la Monade (*en monadike kai eiera stasei* – *La gerarchia ecclesiale* 553 C, A). La ragione della sua esistenza secondo Dionigi sta nella sua unione con l'Uno. Il monachesimo bizantino lungo tutta la sua storia è rimasto aperto e sensibile al valore della contemplazione, della rinuncia e dell'interiorità, e questo è il suo grande pregio. D'altra parte, questa *fuga mundi* per stare con Colui che trascende il mondo, l'atteggiamento così tipico per il monachesimo in genere, non di raro fu la causa del formalismo e del mancato interesse per i problemi pastorali della chiesa.

Un'altra dimensione di Bisanzio, spesso sottolineata, è la sua **romanitas**. È necessario considerare il modo in cui questa dimensione è colta all'interno del monachesimo bizantino. I bizantini si chiamavano e desideravano essere chiamati *romaioi*, cioè romani. Si sentivano i veri eredi dell'Impero romano, quindi i padroni del mondo, e la loro grande pretesa fu l'universalismo. Volevano regnare dall'India alla Spagna e dall'Africa alle Isole Britanniche, e ancora più lontano. Infatti, quando Roma cadde nelle mani dei barbari all'inizio del quinto secolo, e ancor più quando l'antica capitale dell'Impero romano scivolò nell'eresia – secondo le categorie dei bizantini –, dopo lo scisma del 1054, fu proprio Costantinopoli a sentire la responsabilità di portare avanti la missione di guida, come capitale dell'Impero cristiano. Le tracce della *romanitas* nel monachesimo possono individuarsi nello splendore di alcune costruzioni monastiche veramente monumentali, ma sono presenti soprattutto nelle regole monastiche bizantine (*typikà*). Se da un lato la legge è stata sviluppata dai romani, dall'altro lato essa è stata codificata e perfezionata proprio dagli imperatori bizantini e dalla loro burocrazia: si pensi in modo particolare ai contributi apportati in questo campo da imperatori come Giustiniano I e Leone VI. Si è affermato che il monachesimo occidentale antico e medievale abbondava nelle regole monastiche, e si è sottolineato l'eccessivo formalismo dovuto dell'importanza attribuita, ad esempio, alla regola di san Benedetto. Ma il monachesimo bizantino, almeno sotto l'aspetto della quantità di regole monastiche, è ancora più abbondante. Quasi ogni monastero aveva la sua regola (*typikon*). Alcuni ne possedevano più di una, o piuttosto un insieme dei testi giuridici, ascetici, disciplinari e sul tipo del codice liturgico, che regolavano la vita del monastero. Testi del genere vennero accumulandosi lungo i secoli: un *typicòn* ne ispirava un altro, appartenente ad un altro monastero, ecc. Il materiale per uno studio in questo campo è immenso, assai complesso, spesso confuso e sfortunatamente poco approfondito. Una recente pubblicazione ha divulgato in lingua inglese,

in cinque volumi, una raccolta delle *typikà* monastici bizantini, raggiungendo il numero di 63 documenti – e questa è stata soltanto una scelta dei testi che agli editori sono apparsi i più importanti. Sembra giusto evidenziare l'aspetto della *romanitas* del monachesimo bizantino, soprattutto tenendo conto del fatto che spesso viene sottolineato soltanto l'elemento mistico o culturale di tale monachesimo. In realtà anche questa dimensione, nonostante alcune innegabili differenze e notevoli apparenze, rende il monachesimo bizantino più vicino a quello occidentale.

Ma Bisanzio era anche impregnato di **ellenismo**: la lingua dominante, lo spirito della *polis*, gli stessi concetti filosofici derivavano direttamente dalla Grecia. Bisanzio aveva nei confronti della tradizione della Grecia antica un atteggiamento ambivalente, che potrebbe dirsi caratterizzato da una forma di amore-odio. Poiché dipendeva quasi completamente dalla Grecia, desiderava allo stesso tempo liberarsene. Ma va sottolineato che, soprattutto a causa della lingua, Bisanzio non ha subito la rottura tra il mondo antico e quello cristiano. Autori come Omero, Sofocle, Platone o Aristotele erano, per così dire, di casa. Inoltre non va dimenticato che nella stessa lingua è stato scritto il Nuovo Testamento, in essa si sono espressi molti Padri della Chiesa e i concili. Frequentemente, proprio all'interno del monachesimo si alzavano voci dirette a negare la sapienza filosofica degli antichi – era un luogo comune, tipico di una certa corrente intellettuale (o piuttosto anti-intellettuale) del cristianesimo bizantino. Furono gli stessi bizantini i primi a sottolineare con forza la loro origine ellenica e a volgere le spalle alla *romanitas*, soprattutto a partire dal momento della loro separazione dall'Occidente e, in modo particolare, della conquista e del saccheggio dell'Impero ad opera delle crociate (1204 – 1261). Da questo momento in poi, lo spirito ellenico è stato sempre di più affermato in opposizione a quello romano e occidentale. A questo proposito, ai fini della tematica monastica rimane importante il fatto che la maggior parte dei testi di vario tipo, riguardanti il monachesimo, siano stati scritti in greco. I tesori della tradizione monastica bizantina sono nascosti nei testi greci, e spesso non è possibile fare a meno di inchinarsi sopra una parola o una frase scritta in greco. Prendendo in considerazione tali parole o espressioni, bisogna spesso porsi domande sulla loro origine antica, indagare in che relazione sono con il testo biblico (LXX e NT), trovare il loro significato presso i Padri Greci e seguire con attenzione la loro evoluzione nel millennio bizantino. È proprio il monachesimo bizantino che, attraverso i suoi testi, introduce il lettore nella ricca e bella tradizione di concetti come *esichia*, *prosochè* (attenzione), *nepsis* (vigilanza), *praktichè* (prassi) o *theoria* (contemplazione), *eros divino*, ecc. Per un lettore paziente e attento ognuna di queste parole può diventare la porta che introduce a un giardino di saggezza spirituale antica e sempre fresca.

L'impero bizantino era anche **inter-** o piuttosto **pluri-nazionale**, e la stessa cosa dovrebbe essere affermata riguardo al suo monachesimo. Slavi, Siri, Bulgari, Khazari, Georgiani, Armeni e tanti altri facevano parte di esso, oltre i Greci. Bisanzio includeva queste nazioni nel suo spazio e le “bizantinizzava”; d'altra parte, assorbiva inevitabilmente dentro di sé il loro spirito. Con l'andare dei secoli, questi popoli spesso si organizzarono in stati indipendenti, ma con una forte impronta bizantina; e questo fenomeno è valso in modo particolare per la vita della chiesa. È possibile parlare di culture diverse, cresciute sull'originario ceppo bizantino. Perciò la cultura o civiltà bizantina si è estesa molto oltre le frontiere dell'Impero; anzi, ha continuato ad esistere e svilupparsi anche dopo la caduta di Bisanzio. Nei monasteri bizantini si incontravano gli “stranieri”, e gli stessi Greci si recavano in terre lontane come Russia, Serbia o Italia. I monumenti della letteratura ascetica bizantina furono tradotti in slavone, in georgiano, in armeno, in latino o in arabo. Per altro canto,

monaci che provenivano da altre nazioni e si erano stabiliti nei centri monastici bizantini traducevano la loro letteratura spirituale in greco. Molto spesso i centri monastici bizantini erano pluri-nazionali. Così al Monte Athos troviamo, per esempio, il famoso monastero di Iviron, che originariamente apparteneva ai Georgiani, e che divenne il centro dell'epoca d'oro della letteratura di questa nazione. Uno degli autori più letti dai monaci bizantini era, tradotto in greco nel IX secolo, il famoso Isacco il Siro; inoltre, le *typikà* bizantine risalgono alle origini della codificazione monastica kieviana; l'escismo athonita del XIV secolo, di cui Gregorio Sinaita è considerato uno dei protagonisti più importanti, stabilì il suo centro nelle montagne della Bulgaria e si diffuse anche in lingua slavone. Parlare del monachesimo bizantino significa parlare anche di terre lontane e di mentalità "straniere".

Si può indicare una determinata tradizione spirituale alla quale il monachesimo bizantino si riferì con preferenza, diventandone l'erede e, in seguito a modo suo, contribuendone allo sviluppo. In altre parole, esiste un canone di **testi fondamentali**, indispensabili a comprendere questo monachesimo: questi testi, infatti, non solo ne costruiscono la base, ma anche sono i suoi prodotti più caratteristici. Indubbiamente, i monaci e le monache bizantine di ogni luogo e tempo strinsero tra le mani *La vita di san Antonio* del vescovo Atanasio il Grande, conobbero le raccolte delle *Apoftegmata* e le storie monastiche riportate da autori come Palladio, Socrate o Sozomeno. Una buona parte delle vite dei monaci bizantini di tutti i secoli fanno riferimento a queste fonti, da esse attingono ispirazione e riprendono il genere letterario. Indispensabile sembra anche la conoscenza delle *Regole* di san Basilio e gli scritti di due Gregorio (Nizianzeno e Niseno), come anche degli scritti di Giovanni Crisostomo o Doroteo di Gaza. I monaci bizantini vi facevano riferimenti molto spesso, e la conoscenza di questi autori è importante anche per conoscere le basi della codificazione giuridica di questo monachesimo. La letteratura bizantina ascetica e mistica è nella sua intima essenza evagriana. Evagrio – soprattutto dopo la condanna del 553 – fu attentamente considerato e in qualche modo, "purificato" da Giovanni Climaco e da Massimo il Confessore, o trasmesso sotto gli altri nomi, come ad esempio Nilo. E tuttavia, i trattati ascetici scritti da monaci bizantini sono variazioni che riprendono ampiamente i temi e lo stile di Evagrio Pontico. Si parla spesso della monotonia e della ripetitività della letteratura bizantina, ma questo è vero solo in parte. Di fatti queste variazioni approfondiscono e illuminano i temi fondamentali della vita spirituale cristiana mostrandole sempre in una luce diversa. Inoltre, questi testi sono la testimonianza della ricerca e dell'esperienza spirituale, e proprio questi valori sono comunicati al lettore della letteratura bizantina spirituale. Il libro forse più rappresentativo ed indispensabile al riguardo è la famosa *Filocalia* di Nicodemo l'Aghiorita e Macario di Corinto. È una antologia delle pagine più importanti e belle di questa spiritualità, che include in sé una trentina di autori appartenenti all'arco di tempo del millennio bizantino. È una ottima – anche se non sempre facile – introduzione alla spiritualità di questo monachesimo.

Se invece si cercasse un'idea di base che va oltre le testimonianze storiche e letterarie e che possa in qualche modo riassumere la realtà teologica più profonda del monachesimo bizantino, si può indicare l'idea della **deificazione**. In fondo, costruire monasteri, celebrare riti, fare sforzi ascetici e praticare la misericordia, scrivere testi giuridici o ascetici, ecc., - perché tutto questo? Che cosa spingeva gli uomini e le donne di questa civiltà a prendere la via della vita monastica? La risposta è inesauribile, perché sprofonda nel mistero di tali vite. Guardando tuttavia da lontano, forse la parola che getta la luce su tutto questo è "deificazione" (*théosis*). Esiste tutta una teologia assai sviluppata su questo concetto. Uno dei maggiori esponenti di questa teologia è stato Massimo il Confessore, ma non è da meno uno

come Gregorio Palamas. Tutto sommato, la teologia della deificazione esprime la fede nella possibile trasformazione dell'uomo intero. Presi dall'idea di una tale possibilità uomini e donne intraprendevano a Bisanzio la vita monastica. La deificazione esprime la fede nel fatto che l'interno dell'uomo può essere cambiato. La fede nella deificazione confessa che in questo processo partecipano insieme Dio e l'uomo. Proprio perché la trasformazione è un'evoluzione verso Dio, si è soliti parlare di deificazione. I teologi bizantini ritenevano che l'uomo portasse dentro di sé un incredibile potenziale, l'energia divina, lo Spirito Santo, che giace nel più profondo del cuore. L'ascesi, la rinuncia, la preghiera e la pratica dell'amore hanno come loro scopo liberare e svelare questa energia. Il monaco era spesso chiamato il portatore dello Spirito Santo (*pneumatoforos*), perché è riuscito di liberare dentro di sé questa divina energia e seguirla. Lo Spirito una volta liberato dal profondo del cuore umano trasforma la persona umana, la libera dalle catene e la porta verso Dio. Questo cambiamento, questa trasformazione e deificazione (perché principalmente causata da Dio e a Lui orientata) può essere notata e si rivela. La Luce divina dello Spirito si vede sul volto della persona spirituale, nelle sue opere, nei miracoli, nel profumo del suo corpo che spesso dopo la morte non si decompone. Questa energia trova una prolungata trattazione e sviluppo nei testi della tradizione teologica bizantina.

Si potrebbero considerare altri ulteriori concetti che in modo generale caratterizzano Bisanzio e il suo monachesimo. Si potrebbero forse indicare idee diverse. Ma bastano queste otto categorie come introduzione. Esse offrono un primo orientamento di che cosa si pensa quando si dice "monachesimo bizantino". È una realtà ricca e bella, una tradizione spirituale che ancora aspetta di essere veramente scoperta. Le pagine che seguono cercheranno di avvicinare il lettore a questo mondo, e ciò sarà fatto – in quanto possibile – seguendo il filo cronologico della storiografia bizantina.

2. Da Monte Olimpo a Studion

Uno dei fenomeni del monachesimo bizantino sono le “sante montagne”. In questi casi si ha a che fare con qualcosa di più di un monastero costruito sulla cima di un monte che domina il paesaggio – si pensi a San Michele o a Monte Cassino. Luoghi del genere hanno fatto nascere il proverbio secondo il quale “san Benedetto amava i monti”. A Bisanzio, una zona montagnosa spesso non ha solo offerto le sue sommità per un monastero, ma è diventata un agglomerato di grandi e piccoli monasteri, di eremi e di grotte, di chiese e di cappelle. Il tutto, oltre alla rete di strade e di sentieri nascosti, era tenuto unito da un insieme di fattori, fra cui la convivenza (clima, allontanamento, economia, ecc.) e la spiritualità (persone, insegnamento spirituale, biblioteche, liturgie), che faceva sì che una montagna fornisse un contesto fecondo per la vita monastica, una vera *polis monachorum*. Ogni tanto tutto questo, col passare del tempo, fu avvolto in un intreccio di mito e realtà, venendosi così a creare un luogo sacro che, di conseguenza, fece sì che la montagna diventasse nell’immaginario comune il paradiso ritrovato dei monaci. Un certo “senso mistico” di queste montagne è espresso per esempio da un testo liturgico, legato al famoso complesso monastico di Meteora in Talassia, in cui si legge: «Dice ai monaci la rete montacarichi: state attenti, perché non vi porto soltanto dalla terra sul monte, ma anche nel cielo». Meteora e Monte Athos sono oggi i luoghi simbolici del monachesimo bizantino, ma bisogna aggiungere che questi luoghi famosi sono solo i superstiti di un fenomeno che era molto diffuso a Bisanzio; essa, lungo la sua storia millenaria, ha avuto moltissime “sante montagne”, come per esempio il Monte Sinai, Monte Assenzio vicino Calcedonia, Monte Negro, il complesso monastico del Mercurion in Magna Grecia e gli altri posti come Monte Kyminas, Monte Kellion (oggi Pellion), Barchios o Latros. Per alcuni secoli, uno dei posti più importanti di tal genere, nella storia del monachesimo bizantino, è stato il Monte Olimpo. La montagna si trova in Bitinia, nella parte nord-occidentale dell’Asia Minore, vicino al Mar di Marmara. Nel Medioevo il luogo era noto come Olimpo di Misis (oggi Kesis o Ulu Dag). La cima di questa montagna, alta 2460 metri, poteva essere scorta nelle belle giornate da Costantinopoli.

Si dice che la vita monastica al Monte Olimpo sia iniziata nel III secolo, cioè ancora ai tempi delle persecuzioni, quando sulle sue alture arrivò, cercando rifugio e pace, un certo Neofita, chiamato “confessore ed eremita”. È possibile, infatti, immaginare un vero neofita, cioè appena battezzato, che, a causa delle persecuzioni, sia stato costretto ad abbandonare i suoi possedimenti, e fuggendo abbia trovato una nuova e pacifica dimora su questa montagna. Forse andò così. O forse abbiamo qui a che fare con una leggenda creata più tardi, una versione bizantina della girolimiana *Vita Paoli*? (Va ricordato che, proprio secondo questo leggendario testo, un certo Paolo fuggì dalla propria casa, si nascose tra le montagne, quindi decise di rimanervi per sempre e fu scoperto soltanto alla fine della sua vita da san Antonio). Ma il vero sviluppo di siti monastici sul Monte Olimpo, nei pressi di città come Prusa e Atroa, ebbe luogo tra il quinto e il nono secolo. In quei tempi vennero fondati monasteri come Pelecete, Triglia, Chenolaccos, a cui furono legati i futuri apostoli degli Slavi, Cirillo e Metodio, Saccudion in Prusa, dove viveva il famoso Platone e suo nipote Teodoro Studita, e il monastero di san Michele Meleinos, da dove provenne sant’Atanasio, uno dei protagonisti del monachesimo athonita. Al Monte Olimpo è legato il nome di monaci famosi, di cui abbiamo un abbondante materiale agiografico, come Theocteriste, Ilarione il Giovane, Marco, Macario, Platone, Joannice il Grande, Luca Stilita, Costantino Ebreo, ecc. Si dice che nel nono secolo, in questo agglomerato monastico risiedessero circa 40 monasteri e alcune migliaia di monaci

e monache. Purtroppo, nel 1326 questo territorio fu conquistato e totalmente distrutto dagli Ottomani.

Nel periodo che ci interessa, la vita monastica sul Monte Olimpo era molto diversificata. Si può immaginare in questo contesto la presenza di monasteri assai numerosi, che non escludeva la forte, elevata ed apprezzata presenza di eremiti e di piccole unità semi-eremitiche. Sul monte Olimpo risiedevano coloro che, una volta arrivati, non si erano mai più allontanati da questo ambiente, scegliendo qualche volta anche la reclusione totale; non mancavano, tuttavia, anche monaci che giungevano a questo posto solo di rado, e per periodi piuttosto brevi. Sembra che, almeno nei primi secoli, non esistesse nessuna legge (regola) scritta, atta a coordinare in qualche modo queste diverse forme di vita monastica e la convivenza di tante persone. Ma era ben chiaro che la persona che giungeva al Monte Olimpo intendeva rinunciare al mondo, abbracciava lo stile della vita monastica e si dedicava alla ricerca della pace interiore (*esichia*). Sembra che, nonostante la forte presenza di cenobi, l'ideale di vita a cui tanti prima o poi miravano, fosse l'eremo, al quale anche ben volentieri si aprivano le porte dei monasteri. Perciò, capitava che persino il superiore di un monastero fosse un eremita o un recluso, che "da lontano" guidava e sorvegliava la vita di una comunità – così fu per esempio nel caso del monastero di Saccudion, col suo abate Platone, che viveva proprio da recluso. Su questo monte esistevano anche monasteri femminili e misti: per esempio il monastero Montineon era misto (maschile e femminile), fondato e diretto da un eremita.

Per potersi fare però un'idea più concreta della realtà monastica del Monte Olimpo è bene osservare più da vicino le vite di alcuni di questi monaci. Prendiamo ad esempio uno chiamato Joannico (Giovannuccio) il Grande (754-846). Nacque in una famiglia di contadini di origine slava, in Bitinia. Da giovane entrò nell'esercito dell'imperatore, dove svolse servizio per 24 anni. Combatté ad esempio contro i Bulgari nella battaglia di Merkellai (792), dove morirono tanti suoi compagni. Tre anni dopo, all'età di 41 anni Joannico, abbandonato l'esercito, per ragioni a noi sconosciute, fuggì proprio sul Monte Olimpo. Questo soldato, convertito alla vita monastica, visse nel monastero Antidion, dove ricevette anche i rudimenti di un'educazione in origine mancata. I superiori però non lo ammisero alla professione monastica – forse perché era un fuggitivo dall'esercito e ne avevano paura (la Capitale non era tanto lontana), o forse perché Joannico con tutta probabilità apparteneva, fin dall'inizio e in quanto soldato, al partito degli iconoclasti, al quale generalmente si opponevano i monaci del Monte Olimpo. Finalmente, nel 808, all'età di 54 anni, Joannico fu ammesso alla professione monastica e in seguito visse per anni come eremita e viandante, vagando da posto a posto. Questo periodo della sua vita, però, coincise con la seconda crisi iconoclasta (815-843), durante la quale i monaci furono perseguitati; di conseguenza, il vagare di Joannico in posti isolati potrebbe essere considerato come fuga. O forse, semplicemente, cercava la quiete? A un certo momento, tuttavia, fu accusato da Teodoro Studiata, uno dei protagonisti della resistenza contro l'iconoclasmo, perché, secondo lui, cercava la solitudine delle montagne proprio quando gli altri venivano arrestati, flagellati e uccisi per l'ortodossia. Finita la crisi iconoclasta e dimenticate le critiche di Teodoro, che d'altra parte da tempo aveva lasciato il Monte Olimpo e si era spostato nella capitale, Joannico si stabilì definitivamente sull'Olimpo, dove fondò tre monasteri, diventando una delle "stelle" della Chiesa. Gli agiografi gli attribuiscono il dono della profezia, della guarigione e della levitazione. È morto in odore di santità sul Monte Olimpo nel 846. La sua vita è stata narrata, poco dopo la sua morte, da due monaci, Pietro e Saba. La sua festa si celebra il 4 Novembre con l'innografia composta da Giuseppe l'Innografo, dal Patriarca Metodio, da Giorgio di Nicomedia e da

Teodosio Melode. Col tempo Joannico ha acquistato fama e onore soprattutto tra gli eremiti del Monte Athos, dove nel monastero del Pantocrator si trovavano le sue reliquie.

Altro esempio è costituito dalla vita di Eutimio il Giovane (823-898), appartenente alla generazione posteriore a quella di Joannico. Eutimio proveniva dalle zone di Ancira. All'età di 18 anni era già sposato e divenne padre. Però, ben presto, lasciò la vita familiare per recarsi in un lungo (400 chilometri) pellegrinaggio proprio al Monte Athos, dove rimase facendosi monaco. Bisogna a questo punto sottolineare che in quest'epoca e in questa cultura ogni tanto accadeva che uno lasciasse la moglie e persino i figli per farsi monaco. Così almeno fu il caso di Eutimio che, a seguito della scelta della vita monastica, per i seguenti 17 anni (842-859) visse principalmente come eremita, ammaestrando nell'asceti sotto la guida di un certo Teodoro. Alla fine di questo periodo – forse a causa di un'altra crisi politica ed ecclesiale, causata dallo scisma di Fozio, o forse semplicemente perché sentiva il bisogno di cambiare vita – Eutimio, intraprendendo un nuovo lungo (circa 900 chilometri) pellegrinaggio, questa volta via Costantinopoli, si diresse nuovamente al Monte Athos, dove si fermò per tre anni vivendo in una grotta. Quindi tornò al Monte Olimpo dove riprese i contatti con il proprio maestro Teodoro; presolo con se ritornò al Monte Athos, ma solo per breve tempo. Dall'Athos, poi, si recò a Peristéra (località in posizione nord occidentale del Monte Athos), dove nel 870 fondò un monastero, da cui irradiò il proprio insegnamento spesso viaggiando nelle zone vicine. Eutimio morì durante un ulteriore viaggio al Monte Athos.

Come si vede da questi esempi, essere un monaco al Monte Olimpo non significava necessariamente fermarsi lì in modo permanente. Le loro vite mostrano questi monaci in continuo movimento, in una inquieta ricerca di pace esteriore e interiore. Essi si fermavano per un po' di tempo al Monte Olimpo, ripartivano e poi vi ritornavano per ripartire di nuovo. Tutto questo succedeva in un'epoca politicamente inquieta. La vita monastica era poco controllata dall'apparato ecclesiale e dal potere politico, ma le tensioni e le guerre che dilaniavano la società influivano profondamente sulla quotidianità, la vita e la spiritualità degli stessi monaci. Si cercava la vita monastica perché si desiderava la vera pace, ma anche perché si fuggiva o perché si voleva prendere le parti di uno o dell'altro partito. Si è visto, infatti, come la vita di Joannico fosse stata segnata dalla crisi iconoclasta e quella di Eutimio dallo scisma di Fozio. Perciò, ora è necessario soffermarsi per un momento sul primo di questi eventi, perché proprio in questo periodo, e parzialmente a causa di questa crisi chiamata iconoclasta, il monachesimo subì un forte cambiamento, una riforma e una transizione che sono state espresse nel titolo di questo capitolo “Dal Monte Olimpo a Studion”. Poiché le caratteristiche del monachesimo del Monte Olimpo sono ormai state in modo sufficiente espresse, bisogna adesso spingersi verso lo “Studion”, ma per farlo bisogna prima soffermarsi sulla crisi iconoclasta e introdurre il protagonista della riforma monastica che ora ci interessa, cioè il santo Teodoro Studita.

L'iconoclasmo fu soprattutto una lunga guerra religiosa, che sconvolse l'impero bizantino e la sua chiesa per più di un secolo. Principalmente, la causa in gioco fu il culto (possibile o non possibile) delle icone. Ma, come in ogni guerra, anche in questa furono coinvolti e si mescolarono il potere e la fede, gli imperatori e i patriarchi, l'economia e l'arte, l'esercito e i monaci. Quanto più oscure e inspiegabili rimangono le origini della crisi iconoclasta, incominciata nel 726, tanto più evidenti sono invece le conseguenze di questa guerra (finita nel 843), soprattutto una multiforme distruzione della vita sociale, economica, ecclesiale, intellettuale, artistica, ecc., e ovviamente anche monastica. Alcuni studiosi

sostengono che l'iconoclasmo abbia provocato una rottura talmente radicale, da potersi persino parlare, dopo questa crisi, di nascita di una nuova cultura e, soprattutto, di una nuova forma di religiosità a Bisanzio. L'iconoclasmo ha avuto anche un forte influsso sulla vita monastica e sul ruolo dei monaci in questa cultura e in questa chiesa. I monaci furono coinvolti in questa crisi dall'inizio fino alla fine. Anche se l'iconoclasmo fu una guerra lunga in cui, anche riguardo ai monaci, accadde di tutto, generalmente si può dire che furono loro, alla fine di questa guerra, i veri difensori del culto delle immagini, cioè dell'ortodossia. Se i vescovi spesso risultavano troppo coinvolti in questa crisi, furono i monaci a collocarsi nelle posizioni più radicali, sostenendo il culto delle icone e opponendosi agli imperatori. Per questa ragione in alcuni periodi la guerra contro le icone si mutò in guerra contro i monaci, che di conseguenza furono costretti non solo ad abbandonare i loro monasteri, ma non di rado anche l'abito e a sposarsi. I monasteri furono trasformati in caserme o in luoghi pubblici e i loro beni confiscati. Tanti monaci e monache dovettero emigrare – alcuni nelle zone più lontane, nascondendosi tra le montagne, altri trovando accoglienza all'estero. È proprio in questo periodo che luoghi come il Monte Olimpo o il Monte Assenzio diventarono non solo rifugi, ma anche veri centri di opposizione all'iconoclasmo. Chi non riusciva però a scappare in tempo per nascondersi, o per giunta tentava di opporsi pubblicamente, spesso subiva diverse forme di persecuzione. Così, ad esempio, l'abate Stefano del Monte Assenzio, che diventato uno dei capi dell'opposizione agli iconoclasti fu crudelmente ucciso dalla folla sulle strade della capitale. A due monaci palestinesi, Teodoro e Teofanie, furono impressi versi iconoclasti con ferro rovente. Altri furono messi in prigione, torturati, accecati o uccisi. La vittoria finale del culto delle icone non risultò solamente una felice battaglia a favore delle formule dell'insegnamento dogmatico, cosa che ovviamente avvenne, ma oltre ad essere risultata un "trionfo dell'ortodossia" (così in seguito fu chiamata la conclusione di questa crisi), fu anche il trionfo dei monaci, che vennero considerati – e si considerarono essi stessi – non più solo come asceti ed esicasti, ma anche, e soprattutto, come i veri confessori della fede.

La vita e l'attività monastica di Teodoro chiamato Studita (759-826) si colloca e va compresa proprio in tale contesto. Teodoro fu una personalità poliedrica: monaco, teologo, poeta e scrittore fecondo, organizzatore e riformatore della vita monastica, politico e confessore, santo – insomma una figura di spicco. Nato a Costantinopoli dal padre Fotino e dalla madre Teoctista, ricevette una buona educazione e risultò a pieno titolo l'uomo importante della capitale dell'impero. Ma all'età di vent'anni si fece monaco al Monte Olimpo, nel monastero di Saccudion, dove – si ricorda – il ruolo dell'abate era svolto dall'eremita Platone, uno dei protagonisti dell'opposizione agli iconoclasti, che per giunta era suo zio (fratello della madre), e divenne discepolo di questi. In questa bufera fu coinvolto anche Teodoro, che col tempo sostituì lo zio non solo nella polemica con gli iconoclasti, ma anche nella direzione e nella riforma del monastero di Saccudion. Perseguitato con altri monaci, Teodoro fu tre volte esiliato e morì in esilio nel monastero di san Trifone, nel golfo di Artacino. Le sue reliquie furono portate a Costantinopoli soltanto in seguito alla vittoria del culto delle icone, nel 844. Ai posteri Teodoro ha lasciato non solo un radioso esempio di vita, ma anche un immenso patrimonio scritto, che raccoglie: 134 *Piccole catechesi*, scritte nel tempo dell'esilio (821) – un'opera molto popolare e diffusa; circa 260 *Grandi catechesi*; circa mille *Lettere*; alcuni scritti polemici; omelie, opere agiografiche e poesie. Per capire la sua proposta monastica rimangono fondamentali: i suoi *Scholia sulle costituzioni ascetiche di San Basilio*; il *Testamento spirituale*; l'*Hypotyposis* – un calendario liturgico redatto dopo la morte di Teodoro; il *Canone penitenziale monastico*. Va anche sottolineato che sia l'edizione critica di queste opere, sia un giudizio completo riguardo la sua concezione della vita monastica, aspettano

ancora di essere approfonditamente studiati. Per adesso, è possibile tracciare soltanto alcune linee di quest'opera, che tuttavia rimane fondamentale per tutta la storia posteriore del monachesimo bizantino.

Teodoro ha abbracciato la vita monastica in quella forma che si caratterizza per la sua multiformità e che è associata all'ideale eremitico del Monte Olimpo. Ma tale forma di monachesimo risultava, in questo periodo, nel suo insieme piuttosto decadente, soprattutto a causa delle distruzioni subite in conseguenza della crisi iconoclasta. Già suo zio Platone andava perseguendo, se non una vera riforma, almeno un certo rinnovamento della vita monastica. Teodoro invece desiderava restituire al monachesimo quella forza che avrebbe potuto in seguito influire anche sulla vita della chiesa del suo tempo. Nutrito dalla lettura dei testi di Basilio e di Doroteo di Gaza, di fronte al dominante ideale multiforme e eremitico, Teodoro si indirizzò verso quello strettamente cenobitico e trasferì la vita dei monaci dalla montagna in città.

Il momento preciso di tale spostamento e il mandato per una sollecita riforma si verificarono quando salì al potere l'imperatrice Irene (797-802), dopo una parziale sconfitta degli iconoclasti. Irene, lodata da Teodoro e dai vincitori dell'iconoclasmo, conquistò il trono dopo aver esplicitamente ordinato l'uccisione di Costantino VI (suo figlio). Per favorirsi l'opinione pubblica, l'imperatrice venne incontro ai monaci e, abolendo le tasse, permise loro di stabilirsi nella capitale. Nell'anno 798 Teodoro iniziò il trasferimento della sua comunità dal Monte Olimpo negli edifici collocati all'estremità sud occidentale di Costantinopoli. Era questa un'antica chiesa, fondata circa nel 460 da un console chiamato Studios. In questa chiesa si era originariamente insediato un gruppo di monaci (*akoimetoï*), ma durante il primo periodo della crisi iconoclasta il monastero si era parzialmente spopolato. E, anche se la chiesa era dedicata a san Giovanni Battista, il luogo prendeva il nome dal suo antico fondatore. Da qui, in seguito, è derivato il nome *Studita*, che è posto accanto a quello di Teodoro, e più tardi il nome della stessa riforma o regola (*typikon*), appunto *studita*, dei monaci studiti e dello studitismo.

Ma il trasferirsi dalla montagna in città e il promuovere tutta questa operazione risultarono una vera avventura, che richiese non pochi sforzi e cambiamenti. L'ideale supremo dell'*esichia* venne da Teodoro sostituito con quello della vita cenobitica, secondo le maggiori ispirazioni provenienti non solo da Basilio e da Doroteo, ma anche da Giovanni Climaco, Barsanufio e Giovanni e da Marco Eremita. L'ideale monastico era dunque quello dei grandi monasteri palestinesi, anche se visti attraverso il filtro di Teodoro. Perché, e ciò va sottolineato in modo particolare, questo bizantino non solo faceva riferimento ai Padri, ma anche li interpretava. Si comportava non solo come rinnovatore, ma anche come riformatore. Inoltre, nonostante che Teodoro parli di Basilio, tuttavia fa più uso di Doroteo di Gaza, la cui visione della vita cenobitica è più sviluppata (vocabolario, organizzazione). Tale influsso si nota innanzitutto nelle sue *Catechesi*. Lo scopo di Teodoro era quello di offrire una visione e un'organizzazione integrale e perfetta del cenobitismo, in modo da rinnovare la vita monastica del suo tempo e influire sulla vita della società.

Teodoro desiderava creare una comunità unificata e uniforme. Perciò introdusse l'abito povero e uguale per tutti, distribuito nel monastero una volta alla settimana. I monaci non potevano possedere niente in privato. Le celle erano state eliminate e introdotto invece il dormitorio. Il lavoro manuale per il proprio sostenimento era diventato obbligatorio in questo monastero urbano e Teodoro si occupò personalmente di organizzare i luoghi di lavoro. La

liturgia comunitaria divenne il focolare di questo stile di vita. La preghiera comune, il lavoro per il proprio sostenimento e la comunanza dei beni – tutto questo riconduceva Teodoro all'ideale e alla comunità idealizzata dei primi cristiani, descritta da Luca negli Atti degli Apostoli. Teodoro osava pure parlare del “corpo del monastero”, formato da tutti monaci, in cui l'abate era la testa, gli ufficiali gli occhi e le mani, il resto i piedi e le altre membra. Questa chiara definizione organizzativa era la vera forza, l'originalità e l'essenza della riforma studita. Inoltre, il contesto delle persecuzioni iconoclaste faceva sì che i monaci si sentissero veramente come “i primi cristiani” e percepissero la vita monastica come la conseguenza del battesimo indirizzato al martirio (sia di sangue, sia di coscienza). In questa comunità si parlava anche di sacrificio quotidiano nel lavoro e nel servizio fraterno. La contemplazione era cercata innanzitutto nel servizio fraterno. Questa visione era rafforzata dal ritmo delle conferenze (catechesi) tenute regolarmente dall'abate e rivolte a tutta la comunità.

La riforma monastica di Teodoro Studita, ripristinando la vita cenobitica, richiamò l'attenzione della chiesa e dello stesso monachesimo bizantino all'importanza e centralità di tale vita. Lo studitismo è conforme al cenobitismo, in cui il ruolo centrale viene dato alla liturgia comune e accuratamente celebrata, alla convivenza amorosa dei monaci e al servizio fraterno. Tutto ciò era sostenuto e garantito dalla presenza, dall'insegnamento e dall'esempio dell'abate, che venivano trasmessi – esclusa ogni struttura precisa e gerarchica – a tutti i monaci della casa. Approfittando dell'opportunità del momento, Teodoro riuscì a creare un'istituzione monastica che si rese utile e feconda nel periodo successivo all'iconoclasmo. Il nuovo linguaggio liturgico, che includeva la composizione di testi e melodie per il culto, le icone, i mosaici e i vestiti sacri, l'insegnamento, il servizio vario alla società, si diffuse proprio a partire dal monastero di San Giovanni, chiamato appunto *Studion*. Col tempo, tuttavia, la stessa figura di Teodoro fu posta eccessivamente in rilievo e la sua proposta monastica fu idealizzata e assolutizzata. Teodoro fu fatto santo e divenne confessore onorato nella capitale dell'impero. Il suo *typikon*, redatto per il monastero, di fatto un insieme di testi occasionali scritti dallo stesso Teodoro, fu appoggiato dalle leggi civili e additato lungo i secoli, come modello di qualsiasi tipo di condotta cenobitica, all'intero mondo bizantino, dal Sud d'Italia al Medio Oriente e dalla Bulgaria alla Russia. Per certi versi, la riforma di Teodoro Studita e la sua diffusione possono essere paragonate alla riforma monastica di Benedetto d'Aniane, utilizzata per il mondo occidentale e benedettino.

3. Origini monastiche sul Monte Athos

Il Monte Athos è situato a sud-est di Salonicco. È una penisola lunga circa trenta chilometri, con una larghezza che va da sette a dodici chilometri. La cima più alta della catena di montagne che copre questa penisola arriva a 2033 metri; chiamata Athos, ha dato il nome a tutta le penisola. Con l'andare dei tempi questo luogo è diventato il simbolo del monachesimo bizantino. Il Monte Athos è anche chiamato e considerato Santa Montagna (in greco *Aghion Oros*) e i monaci che vi vivono possono portare l'onorato nome di aghioriti o di athoniti. Basilio di Iviron, un monaco contemporaneo dell'Athos, in modo poetico e simbolico riassume il fascino di questo luogo, dal quale proviene anche l'importanza per il mondo monastico: «Pochi anni fa, il mio ritorno all'Haghion Oros si rivelò una mistagogia. Il sole tramontava. Il mare era calmo. Navigavamo lontani dalla penisola, movendoci direttamente, con un piccolo scafo, da Ouranoupolis a Dafni. L'Athos mi è apparso smeraldo, tutto celeste. La penisola dell'Oros, avvolta dallo stesso splendore. I monasteri biancheggiavano sulla sponda del mare. Non era uno spettacolo esteriore che i nostri occhi coglievano. Né una bellezza sensibile. Non era semplicemente un momento di pace. Tutto l'Oros, la natura, l'Athos, i monasteri, i boschi, gli scogli erano carichi di luce gioiosa, permeati di una celeste bellezza. L'Oros si rivelava invisibilmente come veramente Haghion, *santo*. L'epiteto della santità non appariva qualcosa di estraneo alla sua costituzione. Avvertivi che se qualcuno avesse potuto dissolverlo, come una zolla di terra, da tale dissoluzione sarebbe scaturita una luce abbacinante, una fragranza simile a quella che ha inondato l'universo il giorno della Risurrezione» (AA. VV., *Voci del Monte Athos*, Cens-Interlogos, 1994, pp. 7-8).

Spesso il monachesimo aghiorita o athonita è considerato come la sintesi e il rappresentante dell'essenza del monachesimo bizantino, perciò spesso si ritiene che dal Monte Athos tutto derivi, tutto dipenda e a cui tutto converga. Bisogna però affermare che l'odierna fama, pressoché mitica, del Monte Athos è il risultato di una storia assai lunga, in cui sono confluiti il genio del luogo, una ben riuscita legislazione, un numero considerevole di personalità straordinarie, che lì hanno vissuto e insegnato la via monastica, e forse un po' di fortuna nella storia, capace di spingere il pensiero a contemplare il mistero della provvidenza. Per adesso, tuttavia, ci interessano le origini della vita monastica su questa penisola e i primi secoli della sua esistenza.

Forse i primi eremiti apparvero sul Monte Athos nel VII secolo, attirati dalla bellezza naturale della penisola, che sembrava fosse stata creata proprio per il loro stile di vita. Durante la crisi iconoclasta e l'avanzare della conquista dei musulmani, questo luogo divenne un "rifugio piacevole" per un numero sempre crescente di monaci. Ma i ricercatori dell'esichia si trasferivano su questa penisola non solo perché vi erano costretti, ma anche perché piaceva loro: come, per esempio, si dice di Eutimio il Giovane che, a metà del IX secolo, si spostò dal Monte Olimpo al Monte Athos, avendo «sentito della tranquillità del luogo».

Proprio in questo periodo (IX / X secolo), tra i monaci del Monte Athos si diffuse il racconto riguardante un certo Pietro, chiamato l'eremita o l'Athonita e rimasto il simbolico iniziatore della ricerca dell'esichia e della solitudine, che fortemente caratterizza il monachesimo athonita. Le vite dedicate a questo personaggio narrano che Pietro (vissuto a cavallo dei secoli VIII e IX), in quanto soldato, fu catturato dagli arabi e imprigionato a Samarra. In prigione fece voto che, se fosse stato rilasciato, si sarebbe fatto monaco. Appena liberato grazie a un particolare intervento attribuito a san Nicola, Pietro si recò a Roma per

venerare i luoghi degli apostoli e dei martiri e, accolto dal papa, si consacrò a Dio come monaco. Il luogo del suo tenore di vita monastica gli fu indicato, secondo uno dei suoi biografi (il monaco Nicola del X secolo), dalla Madre di Dio che gli disse: «La tua dimora sarà sul Monte Athos che su mia richiesta ho ricevuto in eredità da mio Figlio e Dio. Là quelli che abbandoneranno i turbamenti mondani e abbracceranno le cose spirituali, secondo le loro forze, e invocheranno il mio nome in verità, fede e disposizione d'animo, trascorreranno la vita presente nell'assenza di preoccupazioni e guadagneranno la futura per mezzo di opere gradite a Dio. Questo monte mi dà grande diletto e il mio spirito su di esso si rallegra: so infatti con certezza che verrà un tempo in cui sarà colmo di monaci da un capo all'altro e, se essi seguiranno i comandamenti salvifici, la misericordia del mio Figlio e Dio non si allontanerà da loro. E li diffonderò nel meridione e nel settentrione del monte, e l'avranno in possesso da mare a mare, e renderò rinomato il loro nome in ogni contrada sotto il sole e proteggerò quelli che persisteranno su questo monte».

Secondo la leggenda Pietro, stabilitosi sul Monte Athos, vi visse totalmente nascosto per 53 anni e la fama della sua santità si diffuse soltanto dopo la sua morte. Un altro suo biografo (Giuseppe l'innografo, IX secolo) così ha raccontato le sue vicende in un canone: «Sulla terra ha ucciso le membra per far vivere l'anima, e ha così guadagnato la vita eterna. Ancora sulla terra è diventato parte dei cori angelici e ha contemplato nell'*esychia* la bellezza divina. Nascosto sulle montagne, lontano dagli uomini, ha elevato la sua mente alla bellezza celeste. Dimorando nelle montagne e nelle grotte e aspirando all'elevazione divina, ha inaridito le sorgenti delle passioni. Salendo sul monte delle virtù, come Mosè ha contemplato Dio. Illuminato in tutte le facoltà dell'anima, è stato glorificato. Liberato da ogni passione, si è rivestito dell'impassibilità come di un mantello. (...) Come santo monaco, ha preso sulle sue spalle la croce. (...) Ha scelto la povertà volontaria, l'afflizione perseverante e la mitezza e ha così avuto in eredità la terra dei miti. Ha vinto le passioni e si è addormentato nel sonno dei giusti. Ha abitato il Monte Athos come Elia il Carmelo. Ha ricercato Dio nell'*esychia* ed è stato ritenuto degno di contemplarlo». Queste descrizioni, anche se un po' leggendarie e poeticamente stilizzate, riassumono bene l'ideale del Monte Athos, in cui domina la ricerca della luce di Dio nell'*esichia* e nel nascondimento, che tuttavia sboccano nella feconda bellezza che attraversa i tempi e gli spazi al di là della stessa Santa Montagna e dell'impero bizantino.

Fino alla metà del X secolo, sul Monte Athos dominava una "armoniosa varietà" di stili di vita monastica; i monaci, nonostante la loro dedizione alla solitudine e all'*esichia*, non rifiutavano la possibilità della vita in comunità più numerose e avevano contatti assai sviluppati con l'Asia Minore e con Costantinopoli. Un certo cambiamento, che garantì per il futuro lo straordinario sviluppo della vita monastica in questo luogo, si è verificato quando al Monte Athos arrivò Atanasio, chiamato ovviamente l'Athonita (ca. 925-1001), che qualche volta è considerato per certi aspetti fondatore della Santa Montagna in quanto "repubblica monastica", perché grazie anche alla sua attività, molte delle tendenze monastiche già esistenti sul Monte Athos da una parte sono state in qualche modo riassunte. Ma d'altra parte l'opera di Atanasio ne ha dato uno nuovo invio sia spirituale sia istituzionale.

Il futuro monaco Atanasio nacque, circa nel 925, a Trebizonda e fu battezzato col nome Avraamos. La sua famiglia era benestante, ma i genitori morirono presto e della sua educazione si occupò Zobinezar, lo stratega della capitale, Costantinopoli. In questo periodo, Avraamos, da una parte, si preparò a una carriera burocratica, coltivando le conoscenze che aveva nella capitale dell'impero, dall'altra – secondo i suoi agiografi –, praticò l'ascesi,

essendo “come monaco in mezzo a non-monaci”. A un certo punto Avraamos semplicemente lasciò la capitale per recarsi presso Michele Maleinos (894-961), abate di un monastero sulla montagna Kyminas in Bithynia, da lui conosciuto durante il periodo dei suoi studi, quando questo abate veniva a Costantinopoli per visitare suo nipote, il futuro imperatore Niceforo Foca (963-969), su cui cercava di esercitare un certo influsso. Il monastero di Kyminas era una lavra semi-anachoretica, dove la vita di comunità era considerata una preparazione alla solitudine. Atanasio passò in questo monastero circa quattro anni, e poi ancora due come eremita nelle sue vicinanze (ca. 952-958). In seguito, mosso dal desiderio di una solitudine più assoluta, e forse anche per fuggire da Michele Maleinos che lo voleva quale suo successore nel monastero di Kyminas, Atanasio si ritirò sul Monte Athos, stabilendosi nell'estremo sud della penisola.

Nel 961, trovandosi a Creta per ragioni tutt'oggi sconosciute, Atanasio incontrò un amico dei tempi degli studi a Costantinopoli, Niceforo Foca. Questi, in qualche modo, riuscì a convincerlo a fondare proprio sul Monte Athos un monastero strettamente cenobita, di tipo studita, nel quale lo stesso Niceforo desiderava entrare – purtroppo, col diventare nel 963 imperatore (ucciso poi presto, cioè nel 969), non riuscì a realizzare questo progetto. Ma la spinta era stata data e Atanasio si mise al lavoro costruendo la Grande Lavra e organizzandovi la vita comunitaria. Questo fu uno dei cambiamenti più misteriosi nella vita di Atanasio e nella storia del monachesimo athonita – una certa rinuncia all'ideale eremitico e lo spostamento d'attenzione verso la vita comunitaria. Di fatti, la Grande Lavra, anche se chiamata “lavra” (cioè luogo che per definizione favorisce la vita eremitica), divenne veramente un monastero cenobitico, ispirato alla tradizione studita.

Negli anni successivi, Atanasio divenne consigliere privato dell'imperatore Niceforo. Era anche molto legato ad alcune famiglie aristocratiche della capitale. Proprio grazie a questi legami, in breve tempo, riuscì a costruire un imponente edificio, non a caso chiamato la “Grande” Lavra. Atanasio dedicò tutte le sue energie e i lunghi anni della sua vita alla costruzione materiale e spirituale di questo monastero. Morì durante i lavori dell'edificio della chiesa, o forse durante un incendio, tra il 997 e il 1001.

Oltre alle mura della Grande Lavra, Atanasio ha lasciato alla posterità del Monte Athos anche il suo *Typikon*. Questo testo, fin'ora conservato nella torre di Karyès, fu redatto nel 972 e, in quanto scritto su una pelle di capra lunga circa tre metri, è chiamato *tràgos* (che in greco significa caprone). Firmato dall'imperatore stesso e da 47 tra monaci e abati, è forse il documento più importante del Monte Athos. Con esso la Grande Lavra divenne *autodespotos*, cioè esentata, libera dal governo ecclesiale o civile, e dipendente in modo diretto soltanto dal proprio abate e dall'Imperatore, che però risiedeva lontano. Forse proprio questo fatto, che in seguito ha segnato tutte le future legislazioni athonite, oltre allo splendore della natura e all'impegno dei monaci, ha garantito uno sviluppo del tutto speciale del Monte Athos.

Il *Typikon* di Atanasio contiene 28 capitoli, di cui 14 sono stati letteralmente trascritti dai 24 capitoli del *Testamento* di Teodoro Studita, ed è accompagnato da altri documenti ispirati alla riforma studita, come l'*Hypotyposis* (regolamento che contiene tra le altre le indicazioni per il refettorio e la liturgia) e la *Diatyposis*, che completa alcune direttive soprattutto penitenziali del *Typikon*. Alla luce di questi testi si nota come, nella visuale di Atanasio, il monaco fosse chiamato alla conversione e al pentimento, mediante la scelta del martirio interiore dell'obbedienza, che lo legava intimamente a Cristo. Il lavoro principale del monaco era la preghiera, concepita come un atto liturgico e comunitario. Nella Grande Lavra,

allo stesso modo della preghiera, anche i pasti erano comunitari. Si vede chiaramente come la preoccupazione per la dimensione comunitaria della vita dei monaci fosse al centro della legislazione di Atanasio. Per questo, anche l'ospitalità era vista come un atto comunitario e non individuale. Alcuni scorgono in tutto questo anche un possibile influsso non solo di Teodoro Studita, ma anche della Regola di San Benedetto – si sa che tra i membri del nucleo originario della Grande Lavra vi erano alcuni monaci latini.

Nonostante questa insistenza sulla vita e l'organizzazione cenobitica, Atanasio non ha escluso però dalla sua visione della vita monastica la possibilità della vita eremitica, che tuttavia doveva mantenere un qualche legame con la comunità del monastero (per esempio, attraverso la presenza alle celebrazioni domenicali e festive). Secondo Atanasio, ambedue gli stili di vita monastica erano uguali – ognuno era in grado di portare alla perfezione. Questa finestra del monastero di Atanasio, schiusa verso l'eremo, da una parte costituiva una “novità” di Atanasio rispetto alla legislazione studita, e, d'altra, ha conferito un certo dinamismo fecondo e ben riuscito al rapporto tra la comunità e il solitario, segnando profondamente e così ben caratterizzando lo stile della vita athonita.

Nella visuale di Atanasio anche la povertà doveva essere comunitaria. Povero rimaneva allora non solo il monaco, ma anche la comunità. Per questo era vietato da Atanasio il possesso di bestiame di sesso femminile: senza di esso non sarebbe stato possibile sviluppare fattorie e in seguito dedicarsi al commercio – i monaci del Monte Athos non sono mai diventati i cistercensi di Bisanzio. Il divieto di avere bestiame femminile era di provenienza studita – si ricordi che nello studion la povertà era di enorme importanza. Atanasio non ha fatto che applicare le esigenze di una riforma monastica urbana, avvenuta più di cento anni prima, al suo progetto realizzato sulla Santa Montagna. Nella stessa linea si situava il divieto di avere schiavi nel monastero, anche se Atanasio – essendo figlio del suo tempo – non condannava la schiavitù in sé.

Figura centrale della struttura comunitaria della Grande Lavra era l'abate (*hegoumenos* – da cui egumeno). Tutto il governo dipendeva da lui, mentre egli stesso era lasciato quasi totalmente indipendente (*autexousion*) da altri poteri civili ed ecclesiali. Atanasio nel suo *Typikon* raccomandava all'abate di non viaggiare, ma di rimanere nel monastero. L'abate, poi, non doveva distinguersi dagli altri per il vestito e non poteva dispensarsi dai lavori manuali. La sua occupazione centrale era di tipo spirituale, inclusa la prassi del discernimento e della conoscenza dei pensieri, che venivano esercitate a favore dei suoi monaci. Atanasio non faceva distinzione tra abate e padre spirituale – il governo era totalmente centralizzato.

La struttura originaria della Grande Lavra allora era: l'abate, il suo consiglio composto da 15 altri monaci, 5 posti per gli eremiti. Il noviziato, della durata da 1 a 3 anni. Il monastero originariamente era progettato per 80 monaci, ma ben presto dovette accoglierne 120. Si dice infatti che, già a 50 anni dalla sua fondazione, nella Grande Lavra risiedessero 150 monaci, mentre in tutta la penisola ve ne fossero forse circa 3.000.

L'attività di Atanasio l'Athonita, la costruzione della Grande Lavra e la redazione del *Typikon* del 972 sono un momento-matrice che, da una parte, riassume in sé le tendenze anteriori del monachesimo bizantino sul Monte Athos e, d'altra, le indirizza verso futuri sviluppi. Come si è detto, l'ambiente naturale della Santa Montagna, la riuscita combinazione tra il cenobio e l'eremo e la protezione da parte dell'imperatore hanno fatto sì che il luogo col tempo diventasse il centro del monachesimo, della spiritualità e della santità bizantine.

All'epoca dell'Impero bizantino, al primo *Typikon* si aggiunsero il *Typikon* di Costantino IX Monomaco, del 1045, e finalmente quello di Manuele II Paleologo, del 1406. Nel 1313 un decreto di Andronico II sottomise il Monte Athos all'autorità del patriarca di Costantinopoli. Lungo i secoli la pace della Penisola non di rado venne disturbata: fu invasa dai pirati, distrutta dalla quarta crociata (1204-1261) e, tra il 1387 e il 1403, per la prima volta cadde nelle mani dei Turchi che la ripresero di nuovo, in seguito, nel 1430, stendendovi sopra per secoli il loro potere – senza però mai riuscire a provocare totalmente la cessazione della vita monastica sulla Penisola.

Ancora nella stessa epoca in cui viveva Atanasio l'Athonita, vennero edificati molti altri numerosi e prestigiosi monasteri della Santa Montagna come: Vatopedi, Dochiariu, Stavronikita, Filotheu, Iviron, Panteleimon o Chilandari. Una nuova fioritura e il moltiplicarsi della presenza di grandi monasteri si verificarono nel XIV secolo, quando furono fondati monasteri come: Grigoriu, Simonos Petra, Pantocratoros o Dionissiu. Con il tempo si è venuto anche costituendo un modo di governare la vita su questa Santa Montagna, attuato attraverso un consiglio comune dei rappresentanti di alcuni tra i principali monasteri. Bisogna ricordare, inoltre, che sul Monte Athos, accanto a questi grandi o principali monasteri (col tempo il loro numero arrivò a 20), erano sempre presenti realtà monastiche più piccole, come *skiti* e numerosissimi eremitaggi.

Ancora all'epoca bizantina, il Monte Athos era il luogo in cui diverse nazioni e chiese locali volevano costituire i loro propri monasteri. Questo fenomeno fu visto come un modo per possedere propri rappresentanti in un luogo sacro. D'altra parte, attraverso questi contatti il monachesimo dell'Athos ha esercitato il suo influsso sui monasteri e sulla vita ecclesiale di altre chiese e nazioni. Così, per esempio, il monastero di Iviron era georgiano, Sografu bulgaro e le origini del monastero Kultumussiu risalgono forse a qualche santo venuto dall'Etiopia. Il monastero di Chilandari fu rifondato e occupato dai Serbi, Panteleimon prevalentemente dai monaci russi e quello di Grigoriu da Valichi e Moldavi. È bene forse ricordare che nel monastero di S. Maria degli Amalfitanti dal 985 al 1287 abitarono i monaci benedettini di Benevento.

Come è stato affermato (H.G. Beck), uno dei lati deboli del monachesimo bizantino fu la mancanza di continuità e una debolezza nell'organizzazione strutturale, per cui tale monachesimo non ha potuto giocare un ruolo importante nella cultura dell'impero, come avvenne in Occidente con i benedettini, i cistercensi e altri ordini religiosi. Si potrebbe discutere su questa tesi e sicuramente verrebbe a contraddirla l'esempio del Monte Athos. Un insieme di monasteri e di convivenze di monaci lungo i secoli ha fatto di questo luogo un vero tesoro, in cui confluiscono: la ricchezza delle forme architettoniche, la bellezza degli affreschi e delle icone, avvolte da sempre con l'incenso, con il canto e con il silenzio dei monaci oranti, l'immenso materiale accumulato nelle biblioteche, che danno testimonianza di una cultura monastica bizantina estremamente valida. La Santa Montagna ha conservato, sviluppato e trasmesso questi valori attraverso i tempi della storia ed è divenuta anche epicentro della loro irradiazione in svariate terre fuori di Bisanzio. Sarebbe difficile immaginare il monachesimo bizantino e il monachesimo cristiano nell'insieme senza il Monte Athos.

4. Oltre Bisanzio

La cultura bizantina è andata estendendosi ben oltre le frontiere dell'Impero, che per giunta si venivano modificando. Si parla di una "confederazione bizantina" o di una base culturale bizantina, che penetrava e coinvolgeva diverse nazioni. Come è d'uso l'espressione "Bisanzio dopo Bisanzio", che indica una dimensione storico-temporale, cioè il perseverare di questa cultura dopo la scomparsa dell'Impero bizantino, così è possibile parlare di Bisanzio oltre Bisanzio in senso spaziale, cioè l'esistenza e l'influsso della cultura bizantina, contemporanea all'Impero, in diverse zone del mondo. Quello bizantino fu un impero talmente potente da esercitare, e come tale intendeva averlo, un influsso su altri paesi – perciò li conquistava, colonizzava e "bizantinizzava", ma d'altra parte, ne assumeva e assorbiva anche le caratteristiche culturali. Come ogni grande impero, attirava e spaventava. Il monachesimo bizantino fece parte di questa dinamica culturale. Lungo i secoli troviamo, infatti, monaci bizantini che si recavano in terre lontane e straniere, fondandovi monasteri, portando libri e la liturgia. D'altra parte, succedeva che monaci di altre nazioni e terre trovassero accoglienza all'interno del territorio bizantino. Questi monachesimi, anche se assai diversificati tra di loro, possedevano e hanno conservato una forte unità, uno stile di vita e una comune base teologica e spirituale.

In questo quadro, un posto particolare occupa Costantinopoli. Era la capitale non solo dell'impero, ma il centro di una entità ecclesiale, con i patriarchi come suoi capi. Le nazioni che potrebbero considerarsi come satelliti di Bisanzio spesso ricevevano la fede da e attraverso Costantinopoli, e per sempre rimanevano sotto la sua influenza. La "Costantinopoli monastica", dunque, era l'insieme dei monasteri, dei *typika*, delle ricerche spirituali, ma anche dei conflitti monastici che attraversarono tutta la storia di questa città. Questa capitale fu in certi periodi piena di monasteri, di monaci e monache, che influirono notevolmente sulla politica, sulla cultura e l'economia, insomma su tutta la sua vita. Poiché Costantinopoli era il centro d'irradiazione della cultura bizantina, ovunque essa si estendesse, portava con sé l'impronta costantinopolitana, e così tutto ciò che succedeva nei monasteri di questa capitale, prima o poi, nell'uno o nell'altro modo, echeggiava dappertutto e riusciva ad arrivare anche nei monasteri e nelle grotte delle terre più lontane, dove vivevano i monaci. Secondo la tradizione, i primi monaci che si stabilirono a Costantinopoli provenivano dalla Siria. Si parla di un certo Isacco, che intorno l'anno 382 vi fondò un monastero, divenuto famoso e influente nella capitale sotto la direzione del suo successore, chiamato Dalmato. Poi vi si insediarono altri – come Dion di Siria –, più sopra menzionati *akoimetoï*, cioè monaci che non dormivano. Nel quinto secolo, in questa città si stabilì sopra una colonna (imitando così un suo famoso connazionale, Simeone) uno stilita di nome Daniele, che godeva di apprezzamento da parte degli imperatori e della riconoscenza delle folle. Ma il monachesimo costantinopolitano fu influenzato anche da correnti di spiritualità monastica, formatesi nel deserto egiziano, mediante la teologia monastica dei padri cappadoci, nel monachesimo palestinese. Le persone e gli scritti legati a sant'Antonio e a san Pacomio, ai santi Basilio e Gregorio Teologo, Barsanufio, Saba, Doroteo e a tanti altri, fanno parte di una base monastica bizantina che, arrivata nella capitale, in seguito si diffuse altrove. Con l'andare dei tempi, anche gli altri centri monastici dell'impero bizantino estesero il loro influsso e istaurarono legami con monasteri di altre terre e nazioni – come si è già visto nel caso del Monte Olimpo e del Monte Athos –, ma quasi tutte le storie, anche queste del mondo monastico, prima o poi possiedono un qualche aggancio con Costantinopoli.

Uno degli esempi dell'estensione e della presenza del monachesimo bizantino in-e-oltre Bisanzio è il monastero di Santa Catarina del Monte Sinai. Fin dall'antichità cristiana, molti posti della Terra Santa sono diventati luoghi di pellegrinaggio per i cristiani. In questi posti sono presto sorte cappelle e chiese e, dal IV secolo, nei loro dintorni si sono stabiliti anche monaci e monache. Nel 342, l'imperatrice Elena fece costruire sul Monte Sinai, luogo importantissimo e insieme simbolico dell'alleanza con Dio, una chiesa in cui il servizio era affidato ai monaci. Originariamente, la chiesa era stata chiamata Batos – legame ovvio con il rovetto ardente (in greco, *batos* significa rovo). Col tempo, il simbolismo ha collegato il rovetto ardente con il mistero della trasfigurazione, così che, quando l'imperatore Giustiniano fondò sul Monte Sinai un vero monastero, lo dedicò alla Trasfigurazione. Nonostante l'invasione araba, avvenuta nella penisola sinaitica nel VII secolo, il luogo fu rispettato dai musulmani e Maometto stesso, nel suo testamento, ne garantì la libertà dalle tasse. Nel decimo secolo, il monastero prese invece il nome dalla Madre di Dio – spesso onorata nell'innografia e nella teologia bizantina come “portatrice della presenza di Dio”, cioè il vero rovetto ardente. Nello stesso periodo, furono ritrovate le reliquie di santa Catarina di Alessandria e una loro parte finì nel monastero del Sinai che, con lo sviluppo del culto della santa martire e delle sue reliquie, cambiò ancora una volta il nome, diventando il monastero “di Santa Catarina” (ciò risale circa al XII secolo) e un famosissimo luogo di pellegrinaggi.

Questo monastero, col passare dei secoli, è diventato un centro di spiritualità, dove si sono formati alcuni famosi monaci. Ma nel caso del Monte Sinai si può parlare anche di una “geografia spirituale”. Questo Monte non è soltanto una montagna con un monastero, perché col tempo ha acquistato un'altra dimensione – la salita alla sua cima è l'icona della salita interiore verso Dio (una cosa simile si è verificata con il Monte Carmelo, nella tradizione della mistica carmelitana di Giovanni della Croce). Uno dei rappresentanti di questo tipo di pensiero teologico è stato Giovanni Climaco – monaco e poi abate del monastero di cui qui si parla. Alcuni (come I. Hausherr) parlano pure di una scuola di spiritualità sinaitica, di cui ritengono abbiano fatto parte autori come Esichio e Filoteo, ambedue chiamati Sinaiti. A questa lista si è pensato di aggiungere anche il famoso Gregorio, detto appunto Sinaita (ca. 1275 - 1346), in assoluto uno dei maggiori esponenti del pensiero teologico bizantino. Ma questo concetto di “scuola sinaitica” all'interno della teologia e del monachesimo bizantino deve tuttavia essere adoperato con maggiore cautela, perché alcuni dei suoi esponenti forse non sono mai stati sul Sinai. Detto questo, ci si potrebbe domandare anche che cosa sia il monachesimo bizantino, dove incominci, come si estenda e dove arrivino le sue frontiere. Il caso del monastero del Sinai è caratteristico – una casa di monaci che presto si è venuta a trovare oltre le frontiere dell'impero bizantino; ma, sia a causa dei legami giuridici, sia per alcune dinamiche spirituali e interiori, è rimasta sempre all'interno di questo mondo monastico. Anzi, si è costituita nella “*mens* bizantina” come un simbolo spirituale (salire la santa montagna per essere trasfigurati). Questa dimensione, che in qualche modo non è né geografica, né storica, fa tuttavia parte integrale del mondo monastico di Bisanzio.

Uno altro caso di estensione del monachesimo bizantino, connesso contemporaneamente all'accoglienza di un'altra cultura – un interscambio che ha arricchito ambedue le parti –, è costituito dal monachesimo georgiano. Questo popolo del Caucaso fu battezzato nel IV secolo e la tradizione vuole che il monachesimo sia stato fondato in queste terre, verso la metà del sesto secolo, dai così detti Tredici Padri Siriacci, provenienti dalla Cappadocia. Questo monachesimo aveva propri eremiti e monaci viandanti, sante montagne (si pensi per esempio a Tao-Klargeti) e riformatori, come Gregorio di Chenzia (m. 860) che, per le sue tendenze cenobitiche, potrebbe essere paragonato a Teodoro Studita. A partire dal

VII secolo, allontanatisi dalla chiesa armena, i Georgiani vennero a trovarsi sotto l'influsso dell'Impero bizantino. In seguito questo monachesimo, per la sua notevole dinamicità, si è esteso dappertutto – monaci e monasteri georgiani si trovavano a Costantinopoli e sul Monte Olimpo, a Betlemme e in altri luoghi della Palestina, sul Monte Athos e in altri posti dei Balcani. L'incontro tra la cultura monastica bizantina e quella georgiana fu molto fecondo nel campo letterario. Per esempio, nel monastero di Petrizos, che si trovava in Bulgaria dove dominava la lingua slavone, il *typikon* fu scritto in greco, ma il monastero era georgiano. L'esempio forse più famoso di questo caso è fornito dal monastero situato sul Monte Athos e chiamato Iviron (in gr. *Iberia*, significava Georgia e il monastero, chiamato all'inizio Iberon, divenne col tempo Iviron). Questo monastero fu fondato nel 980 e, in seguito, per almeno tre secoli, fu il centro della cultura spirituale, teologica e letteraria georgiana e greca. Vi abitavano e scrivevano monaci come Eutimio l'Aghiorita (m. 1028), grande conoscitore del greco e del latino, liturgista e traduttore fecondissimo (ha tradotto più di 60 opere); Giorgio l'Aghiorita (m. 1065), teologo e traduttore, autore di commenti biblici e di poesie; e altri, come Efrem il Piccolo (XI/XII sec.) o Arsenio di Iqualto (1130), ecc. Quando le invasioni mongole distrussero la Georgia, il flusso di Georgiani verso le terre bizantine diminuì e il monastero di Iviron sul Monte Athos divenne un monastero greco.

I santi Cirillo (826 - 869) e Metodio (812 - 885), con la loro opera missionaria e culturale tra i popoli slavi, aprirono nuove strade anche al monachesimo bizantino. È uno di quegli aspetti che non sempre è stato messo in rilievo quando si parla della loro attività. Bisogna tuttavia ricordare che entrambi erano monaci. Metodio aveva una trentina di anni e, trascorso un certo periodo di lavoro nell'amministrazione imperiale, si era recato al Monte Olimpo dove si era fatto monaco. Nella sua vita si legge a tale proposito: «Appena se ne presentò l'opportunità, diede le dimissioni dall'ufficio di arconte e, partito alla volta del (Monte) Olimpo, dove vivono i Padri santi, ricevette la tonsura ed indossò i neri abiti (monastici). Ed era obbediente con umiltà, adempiva pienamente ad ogni disposizione del monastero e si applicava allo studio dei libri» (*Vita di Metodio*, 3). Suo fratello più piccolo, Costantino, che risiedeva e lavorava a Costantinopoli, solo pochi istanti prima di morire, a Roma «rivestì il santo abito dei monaci e, accolta la luce della luce, prese il nome di Cirillo» (*Vita di Costantino*, 17). Ma, poiché il Monte Olimpo si trovava relativamente vicino alla capitale, Costantino non di rado passava lunghi periodi nel monastero, insieme a Metodio. La sua Vita descrive questi periodi come ritiri «in un luogo tranquillo», tempi in cui Costantino «si occupava esclusivamente della sua anima» e pregava «in modo ininterrotto, colloquiando esclusivamente con i libri» (*Vita di Costantino*, 7). Si può affermare che l'idea dell'opera missionaria tra i popoli slavi, che ambedue i fratelli iniziarono circa nell'860, è nata ed è stata preparata proprio nell'atmosfera monastica del Monte Olimpo. Forse, in queste preparazioni fu coinvolto anche Clemente (840 - 916), continuatore dell'opera di Cirillo e Metodio, futuro vescovo di Ocrida e fondatore del monastero di San Panteleimon. Quest'atmosfera monastica incise su tutta l'opera di questi due Apostoli degli Slavi, nei quali l'educazione alla fede di Cristo era legata strettamente alla lingua, alla scrittura, alla liturgia e ai libri. Il monachesimo di Cirillo e Metodio è discreto e, tuttavia, fu proprio esso la base e il mezzo efficace del lavoro missionario. D'altra parte, una volta aperte le porte alla lingua slava, la cultura cristiana bizantina – in cui è da includere anche quella monastica – poté riversarsi sui popoli slavi. Il monachesimo di Cirillo e Metodio potrebbe paragonarsi a quei pilastri sui quali poi essi hanno costruito il ponte della lingua; sopra di esso, a sua volta, in seguito si è potuta stabilire la comunicazione della fede cristiana e anche del monachesimo bizantino nella sua forma slava.

Il primo nella lista, andato incontro a questo influsso, è stato il popolo bulgaro. Padre e simbolico fondatore di questo monachesimo fu Giovanni di Rila (876 - 946). Questo santo iniziò la vita monastica in un monastero dedicato a San Demetrio e collocato nelle vicinanze del proprio luogo di nascita (Kjustendil). Poi però, egli si dedicò alla solitudine, cambiando di tanto in tanto posto. Finalmente si stabilì nelle vicinanze del fiume Rila, da cui si diffuse la sua influenza e dove giunsero altri monaci. Così, Giovanni fu costretto ad occuparsi della vita comunitaria. A tale scopo, alcuni anni prima della sua morte, redasse *Il testamento* che, seppure non completo, è un *typikon* monastico e un monumento importante per l'intera cultura bulgara. Questo testo ha subito l'influsso dalla legislazione studita, ma possiede anche alcuni tratti particolari. Per esempio, anche se *Il testamento* regola e valorizza la vita di una comunità monastica, allo stesso tempo permette e apprezza la vita solitaria. Giovanni desiderò, molto più di Teodoro Studita, di garantire al suo monastero l'indipendenza dal potere e dall'economia civile. In uno dei capitoli raccomanda ai suoi monaci di dedicarsi alla lettura e alla conoscenza di sant'Antonio, di sant'Efrem e di Teodosio il Cenobiarca. Grazie a queste indicazioni anche la chiesa bulgara venne a trovarsi all'interno della grande corrente della spiritualità e cultura monastica bizantina. Giovanni di Rila, dopo aver fondato il monastero e organizzato la vita comunitaria, si ritirò nella solitudine, in cui passò gli ultimi anni della sua vita. Il monastero da lui fondato è stato a lungo il luogo più importante del monachesimo bulgaro, e finora rimane il suo simbolo.

Nel decimo secolo, si trovò soggetta all'influsso della chiesa bizantina e del suo monachesimo anche la Rus' kieviana, dove sembra, si recassero i monaci greci e bulgari per svolgere qualche ruolo nell'organizzazione della vita ecclesiale dopo il battesimo del principe Vladimiro (988). Sicché, mezzo secolo dopo questo fatto (ca. 1037), a Kiev furono fondati dal principe Iaroslav il Saggio i monasteri di san Giorgio e di santa Irene. Questi monasteri urbani vennero adibiti dal principe a punto di riferimento nella capitale per lo sviluppo dell'appena nascente cristianesimo del paese; inoltre, erano appoggiati dallo stesso principe che li considerava come un santuario familiare. A causa di un contrasto con questi monasteri "principeschi", in cui sembra venissero a mescolarsi fortemente liturgia e politica, vite della città e complicazioni di corte della capitale, fu iniziato un altro modo di vita, sempre tuttavia nelle vicinanze della città. Tale esperienza s'insediò nella periferia della città, per assicurarsi la quiete necessaria, e tuttavia non così lontano da non poter esercitare un certo influsso sulla vita monastica che si svolgeva nella capitale. Era un atteggiamento tipico di tale monachesimo, che spesso si situava tra la città e il deserto, tra la fuga dal mondo e il desiderio di esercitare su di esso una certa influenza. In questo caso si tratta di sant'Antonio e delle origini del famoso monastero delle Grotte (*Pecarskaja Lavra*).

Antonio si era formato al Monte Athos, sempre attratto dalla vita solitaria e da un'ascesi assai severa. Ma a un certo momento, il suo superiore della Santa Montagna gli ordinò di ritornare nella sua terra d'origine, e così Antonio, nel 1051 circa, si stabilì vicino Kiev, scavandosi una grotta in un dirupo sul fiume, dove già in precedenza sembra esistessero degli insediamenti monastici. Presto, intorno a lui si formò una comunità, che si ispirava principalmente alla vita semi-anacoretica di alcuni monasteri palestinesi e attoniti. Antonio però, dopo che la comunità si fu alquanto sviluppata, ritornò di nuovo alla vita nell'ascesi e nella solitudine, in cui morì nel 1073. Il famoso *Racconto dei tempi passati* così riporta questa storia: «V'era un tale [...], originario della città di Ljubeč e Iddio gli mise in animo di andare in terra di Grecia. Egli partì per il Monte Athos e vide qui monasteri esistenti e visitatili, acceso d'amore per la vita monastica, si recò in uno fra quanti colà esistevano e pregò il suo igumeno, perché lo ordinasse monaco. Questi, obbedendo a lui, lo tonsurò e, dandogli il nome

di Antonij, lo istruì e gli insegnò la vita monastica. E gli disse “Ritorna di nuovo nella Rus’ e che sia su di te la benedizione del Monte Athos, ché da molti monaci sarai seguito”. E lo benedisse e, nel dirgli: “Vai in pace”, lo congedò. Antonij giunse a Kiev e rifletté su dove andare a vivere; e girò per monasteri e nessuno gli piacque, ché Dio non voleva. E prese ad errare per valli e per monti alla ricerca del luogo che Iddio gli avrebbe indicato. E giunse alla collina dove Ilarion aveva scavato la grotta e si invaghì di questo piccolo luogo e vi si stabilì. E principiò in lacrime a pregare Iddio dicendo: “Signore! Consolidami in questo piccolo posto e che su di esso sia la benedizione del Monte Athos e dell’igurneno mio, che mi diede la tonsura”. E prese dimora colà pregando Iddio, mangiando pane rappreso e anche questo a giorni alterni, e assaggiando dell’acqua con misura, e scavando la grotta, senza concedersi tregua, né di giorno, né di notte, trascorrendo il tempo in fatiche, in veglia ed in preghiere [...]. E acquistò Antonij grande fama [...] e celebre divenne nella terra russa [...]. Da Antonij, ché da tutti era stimato e riconosciuto grande, cominciarono a venire i fratelli e prese ad accoglierli e a tonsurarli. Si radunarono presso di lui fratelli in numero di dodici e scavarono una grande grotta e una chiesa e delle celle, che ancora oggi esistono nella grotta sotto il vecchio monastero. E adunati i fratelli, Antonij disse loro: “Ecco, o fratelli, da Dio e dalla benedizione del Monte Athos siete stati qui radunati [...] che sia su di voi prima la benedizione di Dio, poi quella del Monte Athos”. E disse ancora: “Ecco, vivete da soli e per voi porrò un igumeno, mentre io voglio stare solo su questa collina, come già in precedenza avevo scelto [di vivere] appartato”. E mise quale loro preposto un igumeno di nome Varlaam, mentre egli si recò sulla collina e scavò una grotta, che esiste sotto il nuovo monastero, e in essa terminò la sua esistenza virtuosamente vissuta, senza mai uscire, né in alcun luogo recarsi, per quarant’anni; i suoi resti al giorno d’oggi ancora colà riposano».

Ma non tanto Antonio, che era piuttosto un iniziatore e un amante della solitudine, ha svolto un ruolo nella costituzione del monastero delle Grotte, quanto soprattutto Teodosio (m. 1074). Questi, anche se attirato alla vita monastica da Antonio e fervente asceta imitatore dei padri del antico monachesimo, si era orientato maggiormente verso la vita cenobitica. Era lui che aveva chiesto di portare da Costantinopoli a Kiev il *Typikon* del monastero studita (forse una delle sue posteriori redazioni, attribuite ad Alessandro lo Studita). Teodosio era non solo un asceta, ma anche una persona appassionata della lettura e, proprio grazie a lui, già alle origini della vita monastica fu assunto lo spirito e l’insegnamento di Basilio il Grande, del monachesimo palestinese ed egiziano. Attento alla dimensione comunitaria molto più che alla ricerca della solitudine, Teodosio si dedicò al servizio della comunità, diventando il suo vero padre. Sembra che anche sotto la sua spinta il monastero delle Grotte abbia aperto le porte dell’ospitalità ai poveri e ai bisognosi del suo tempo.

Queste due figure simboliche del monachesimo kieviano, cioè Antonio e Teodosio, riassumono bene le tendenze generali che questo monachesimo prenderà nei secoli futuri. Da una parte, la tendenza attonita ed eremita e, d’altra, quella di stampo comunitari e studita. Il monachesimo russo, grazie a questo legame iniziale con il Monte Athos e lo Studion, rimarrà per sempre inserito all’interno dello spirito del monachesimo bizantino, anche se col tempo prenderà ovviamente una propria direzione e si svilupperà secondo le forme del proprio genio culturale.

Un altro gruppo slavo che venne a trovarsi sotto l’influsso bizantino fu la Serbia. Anche il suo monachesimo si formò sotto una particolare influenza del Monte Athos e di Costantinopoli. Mentre la Santa Montagna gli ha dato lo spirito, la capitale gli ha assicurato una certa protezione e una dimensione imperiale. Tutto cominciò nel 1191, quando Rastko, il

figlio del principe Stefano, fuggì di casa sul Monte Athos, dove si fermò nei monasteri di Pantaleimon e di Vatopedi, cambiando il proprio nome in quello di Sava. Sette anni dopo, l'imperatore Alessio III Angelo offrì ai Serbi il monastero athonita come “dono perpetuo ai Serbi”. Il principe Stefano, negli ultimi anni della sua vita, raggiunse sulla Santa Montagna suo figlio, facendosi anche lui monaco e morendo con il nome di Simeone. Nel 1206 Sava, con le reliquie del padre (Stefano-Simeone), tornò in patria fondando un centro monastico ed episcopale prima a Studnica, poi a Ipek (Pec) e a Zica. Sava redasse pure un *typikon*, diventato il documento di base per il monachesimo serbo. Questo *typikon* unisce in sé la tradizione athonita con alcuni influssi della riforma del monachesimo costantinopolitano, promossa da Paolo Evergetinos. Uno dei punti più caratteristici di questo monachesimo era una forte insistenza sull'amore reciproco e sul servizio pastorale e culturale da parte di monaci e monasteri verso il proprio popolo. In uno dei paragrafi si legge per esempio: «Nulla esiste di più grande dell'amore. Perché esso è la gloria e la pienezza di tutte le virtù. Queste sono come le membra dell'uomo spirituale, quello – l'amore – è la testa e l'elemento unificante del corpo intero. All'amore sono congiunte l'umiltà che innalza, la misericordia e la filantropia (in forza della quale Dio si è fatto uomo)». San Sava, dopo un certo periodo passato nella propria patria, fece un viaggio (nel 1229) e visitò i centri monastici in Medio Oriente, Egitto e Grecia. Morì a Tirnovo nell'anno 1235. Mantengono un certo legame con il monachesimo serbo anche le origini del monachesimo romeno, di cui simbolico fondatore rimane Nicodemo di Tismana (m. 1406) – probabilmente un Serbo formatosi nel monastero athonita di Chilandar –, ma questa è un'altra storia che nelle presenti pagine ci permettiamo soltanto di segnalare, senza impegnarci in ulteriori spiegazioni e sviluppi.

Altro esempio, a proposito della ricchezza e della varietà del monachesimo bizantino, è offerto da quello sviluppatosi in Sicilia e nel Sud d'Italia, il territorio chiamato l'Occidente dei Romei. Questo monachesimo oggi figura sotto il nome di monachesimo italo-greco. È un tipico esempio del fenomeno chiamato “atomizzazione bizantina” (A.P. Kazdhan), con il ché si vuol intendere il fatto che in Bisanzio generalmente, sotto una generale uniformità, si nascondeva una stupenda e inaspettata varietà. Questo monachesimo, in quanto sviluppatosi lontano dalla capitale, si adattava meno alle evoluzioni più rapide, perciò aveva tendenze più conservative – cioè i cambiamenti e le riforme che avvenivano a Costantinopoli e rimanevano sotto il suo influsso diretto e immediato, nel Sud d'Italia arrivavano più tardi, e forse mai. Inoltre, anche se questo monachesimo si ispirava al quello costantinopolitano (si pensi soprattutto alla riforma studita e al suo influsso), è rimasto sempre molto diversificato e meno rigoroso. Non è mai diventato urbano, ma è rimasto rurale. Non ha mai neppure rifiutato il proprio impegno e l'ideale per la vita eremitica a favore della proposta cenobitica. L'esichia – pensata come ritiro solitario in un luogo quieto – fu sempre considerata da questi monaci come “la madre di tutte le virtù”. E, anche se venivano fondati cenobi, si desiderava la solitudine. Ma, d'altra parte, l'ideale dell'esichia non fu osservato in modo esclusivo, né ha mai portato a respingere tendenze cenobitiche. I due stili coesistevano pacificamente l'uno accanto all'altro e le vie che legavano il cenobio all'eremo variavano notevolmente. Il cenobio però fu sempre considerato, in un certo senso, come ancora un far parte del mondo! Si conoscevano e si apprezzavano le virtù della vita comunitaria come: obbedienza, mitezza, dominio dell'ira, sopportazione, umiltà, liturgia ben curata, lavoro, codice disciplinare insieme all'apertura verso l'attività sociale (tavola per i poveri, cura dei malati – specialmente nei periodi delle carestie e delle guerre –, ecc.). Tutte cose, però, che non sono riuscite a eliminare dalle pagine della tradizione del monachesimo italo-greco la frase di un monaco che ha affermato: «Conosco i cenobi e li ho visti, ma non mi piacciono». Ancora una caratteristica – gli aspetti organizzativi (cioè i *typika*) di questo monachesimo sono quasi totalmente

sconosciuti, perché assenti dalle fonti. Le principali informazioni su questo monachesimo provengono dalla letteratura agiografica – come se contasse più lo stile e la santità della vita, che l'aspetto organizzativo e giuridico.

Il primo periodo di questo monachesimo si svolge tra i secoli V - VIII; ad esso appartengono monaci come Fantino Seniore (V sec.) e Cirillo di Terreti (VIII sec.). In questo tempo prevale la forma eremitica di vita e i monaci vengono in Magna Grecia, Calabria e Sicilia dalle parti più orientali dell'Impero, a causa delle invasioni persiane, musulmane, slave, longobarde, e a causa delle persecuzioni iconoclaste. Tutto cominciò però a cambiare nel 831, quando gli Arabi invasero la Sicilia. Questo fatto provocò una crisi e spostamenti di interi gruppi sociali, monaci inclusi; per il monachesimo, tuttavia, tale periodo (IX - XI secolo) fu un tempo di fioritura. Proprio in quest'epoca appaiono grandi figure monastiche come: Elia il Giovane (823 - 903), Arsenio di Armo (X sec.), Elia lo Spelotta (864 - 960), Luca di Dimenna (X sec.), Nilo di Rossano (910 - 1004), Bartolomeo di Rossano (981 - 1055), Giovanni Teriste (995 - 1050), Luca di Melicucca (1035 - 1114) e molti altri. È il momento dello sviluppo della cultura ecclesiale e monastica degli italo-greci, tempo in cui vengono scritte le maggiori opere agiografiche. Poi, nonostante la presenza di alcune personalità come: Bartolomeo di Simeri (1050 - 1130), Gerasimo e Giorgio di Valletuccio, Luca vescovo di Bova (1150 - 1136), Cipriano di Reggio (1110 - 1190), incomincia il lento declino e la decadenza. Si tenta ancora per un certo tempo di sanare la situazione con l'introduzione di un forte sistema cenobitico d'ispirazione studita, che però non funzionò e praticamente tutto finì con l'invasione dei Normani (XII secolo). Tutti questi secoli di sviluppo e fioritura hanno, tuttavia, permesso di scrivere una delle più originali e belle pagine del monachesimo bizantino.

Vale la pena di osservare da vicino la vita e le vicende almeno di uno di questi monaci – per ragioni diverse si sceglie san Nilo da Rossano, la cui vita permette di individuare alcuni elementi caratteristici del monachesimo bizantino italo-greco. Il futuro monaco Nilo nacque a Rossano nel 910 e fu battezzato con il nome di Nicola. A questo punto si nota subito una consuetudine presente in questo mondo, cioè il cambiamento del nome che avveniva all'entrata nella vita monastica. Il nome nuovo, però, doveva riprendere la prima lettera del nome di battesimo, e così – come si è già visto – Michele diventava Metodio, Costantino Cirillo (cioè Kirillo), Avraamo Atanasio, ecc. In tal modo, da una parte, si intendeva non solo sottolineare che la vita monastica continua la linea del battesimo, ma che, d'altra parte, la riprende su un altro livello, aggiungendo – come si diceva – luce alla luce. La professione monastica era in questo caso intesa come una seconda illuminazione (la prima – riprendendo la terminologia biblica e patristica – era il battesimo).

Tornando alla vita di Nicola, c'è da dire innanzitutto che da giovane egli si sposò ed ebbe anche una figlia. Ma dopo alcuni anni, decise di abbracciare la vita monastica nella zona montagnosa del Mercurion, che a quel tempo era diventata la terra promessa e feconda del monachesimo. Così lasciò moglie e figlia e divenne il monaco Nilo. Bisogna di nuovo accompagnare questo fatto – strano per la nostra mentalità – con un commento. Accadeva ogni tanto che il marito e padre lasciasse la sua famiglia e si facesse monaco. Sembra che la mentalità sociale e la legge permettessero un tale comportamento. Primo, perché il matrimonio era considerato come un contratto familiare e sociale in cui gli sposi, nella maggior parte dei casi, non si sceglievano. Secondo, perché dietro a ciò stava la mentalità secondo cui lo stato di vita monastica era considerato superiore a quello matrimoniale e, d'altronde, suggerivano questa concezione anche alcune parole di Gesù stesso, prese

letteralmente, come ad esempio: «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo» (Lc 15,26). Si poteva optare per tale scelta di vita se il futuro della moglie e dei bambini era garantito e in qualche modo protetto. Succedeva anche che un monaco, o piuttosto uno che praticava l'ascesi periodicamente, tornava in famiglia sia per vedere come stessero o per aiutarli in casi d'urgenza, sia perché era "tentato" a tornare. Anche in questo caso le sfumature erano varie e diversificate. Insomma, Nicola improvvisamente lasciò la vita familiare e si fece monaco col nome di Nilo.

Dopo alcuni anni di vita semi-comunitaria, Nilo si stabilì nella grotta di san Michele, dove si dedicò a un'ardua ascesi. Il suo biografo così descrive questo periodo: «(Capo II, § 15) Infatti l'assuefece a cibarsi del necessario ogni due o tre, e persino ogni cinque giorni, e questo cibo sempre scarso e quale capitasse; di non mai adescarla col solletico di vivande gustose; di astenersi dal vino e da ogni cibo cotto al fuoco. La macerò con le veglie, le salmodie, e con passare in piedi le notti intere, e con moltissime genuflessioni. (...) Pertanto dallo spuntare del giorno sino all'ora di terza (le nove antimeridiane) scriveva con carattere corsivo, minuto e compatto usando una scrittura sua particolare, riempiendo un quaderno al giorno, per adempire il divino precetto di lavorare. Per ricevere poi con gli Apostoli la grazia dello Spirito Santo, se ne stava sino ad ora di sesta (le dodici) presso la croce del Signore in compagnia di Maria SS. e di Giovanni, recitando il salterio, e facendo migliaia di genuflessioni; così adempiva anche il precetto che comanda di pregare senza intermissione. Dall'ora di sesta sino all'ora di nona (le ore 15) si sedeva a leggere ed a meditare la Legge del Signore e le opere dei santi Padri e Dottori, come inculca l'Apostolo: "Attendi alla lezione". Recitata l'ora di nona ed offerto a Dio, come incenso, l'inno vespertino, usciva fuori a passeggiare per ricrearsi e riposare alquanto i sensi affaticati dalla lunga giornata, richiamando anche sulle labbra il detto dell'Apostolo: "Le invisibili grandezze di Dio si rendono visibili all'intelligenza per mezzo delle cose create"; e cioè che noi comprendiamo il Creatore dalle sue creature. (Capo III, § 16) Mandava anche a memoria molti detti e sentenze del Nazianzeno (il Teologo) e degli altri Dottori, per tenere esercitata la mente in queste materie, affinché non si divagasse in pensieri inutili, ed al tempo stesso per aguzzare sempre più l'intelletto. Dopo il tramonto del sole si sedeva alla mensa, la quale consisteva in una pietra assai grossa; sopra per piatto era un relitto di coccio; e rese le grazie si cibava di quel nutrimento che si trovava ad avere, che talora consisteva in semplice pane ed acqua, e questo anche misurato, e talora solo in legumi cotti» (S. BARTOLOMEO DA ROSSANO, *Vita di S. Nilo, Fondatore e Patrono di Grottaferrata*, tr. it. dall'originale greco a cura di Germano Giovanelli, Badia di Grottaferrata 1966, pp. 31-32).

Circa dieci anni dopo, ormai quarantenne, Nilo, monaco e asceta, comunemente conosciuto e rinomato, fece ritorno alla sua città natale dove, nella chiesa di santa Anastasia, insieme con gli altri monaci, si dedicò alla vita cenobitica. Si aprì così nella sua vita una nuova tappa. Nilo non era più soltanto un asceta e un eremita, ma esercitò nell'esichia, «la madre di tutte le virtù» – come dice il suo biografo Bartolomeo – divenne un padre della comunità. Forse questo momento coincise con la conquista dei saraceni, che avanzavano dal Sud costringendo le popolazioni a emigrare verso territori più sicuri. La vita nella grotta non era più sicura, la città di Rossano – proprio quella di sua provenienza, con i suoi vecchi contatti – poteva probabilmente offrire più vantaggi sia per lui, sia per gli altri, per i quali con il tempo Nilo era diventato un punto di riferimento. Quando, alcuni decenni più tardi (circa il 980), la situazione si fece di nuovo difficile per la sua comunità, Nilo lasciò per sempre la Calabria e, spostandosi sempre più a Nord, trovò finalmente accoglienza a Vallaluca che

apparteneva al monastero di Monte Cassino. Nel 984 Nilo, con la sua comunità, fu ricevuto dall'abate Aligerico nella chiesa di Monte Cassino, dove celebrò l'ufficio in onore di san Benedetto, scritto proprio per quell'occasione. Dieci anni più tardi, la comunità di Nilo di nuovo si trasferì – questa volta nelle vicinanze di Gaeta, poi ancora nelle vicinanze di Roma, sperando di rimanere a Tre Fontane, ma finalmente nel 1002 riuscirono a stabilirsi a Grottaferrata, dando origine alla famosa badia, che da ormai mille anni testimonia nelle terre romane l'esistenza di un'altra dimensione ecclesiale e monastica. Nilo invece, nel suo periodo montecassinese e romano, divenne una personalità con cui si confidavano santi (si pensi al santo martire Adalberto), papi e imperatori (Ottone III). Il monachesimo italo-greco marcò profondamente anche il monachesimo latino di questo tempo – il suo ideale di santità, le celebri personalità, il suo stile di vita e la sua letteratura sono state all'origine, più o meno diretta, delle riforme monastiche del decimo e undicesimo secolo (camaldolese, certosina, ecc.).

Tutto questo capitolo mostra la forte vitalità e flessibilità del monachesimo bizantino, ma anche il suo fascino e la forza di espansione. La sua vitalità proveniva dal radicamento nella vera e antica tradizione monastica cristiana, che Bisanzio aveva rinvigorito e segnato con le proposte studita e athonita. Tra queste due dimensioni si stende l'asse spirituale che irraggiava e attirava. I popoli e le chiese, che si sono trovati nell'orizzonte di questo irraggiamento, hanno preso e adattato l'ideale monastico bizantino mutandolo, così che, nonostante tutte le differenze, si può parlare di un monachesimo bizantino presente in Bulgaria, Russia, Serbia, Georgia, Romania. Proprio questo monachesimo divenne il veicolo di evangelizzazione di nuovi popoli e della nuova cultura che, attraverso i fermenti del Vangelo, lentamente si profilava e cristallizzava in essi. Si può vedere pure come, in alcuni casi – sebbene sicuramente si potrebbero riportare anche fatti opposti –, il monachesimo abbia creato un clima di possibile incontro, per esempio, tra latini e greci (si pensi alla presenza benedettina sul Monte Athos e dei monaci italo-greci nei territori latini). Questa convivenza si è mantenuta, nonostante le difficoltà e la rottura ecclesiale e culturale che lentamente andava separando questi due mondi.

5. Le riforme

Bisanzio può paragonarsi a un organismo che continuamente cresceva e diminuiva, era sano e malato, bello e brutto – tutto questo veniva regolato da quel misterioso ritmo che chiamiamo storia. Si tenga presente che, quando si dice Bisanzio, si considerano più di mille anni di storia e si pensa a spazi immensi. In questo spazio-tempo accadeva di tutto – anche tra i monaci, le monache e i loro monasteri. E se il monachesimo è una delle possibili “forme” di vita cristiana – questa forma ogni tanto si “de-forma” e allora ha bisogno per il proprio futuro di attuare una “ri-forma”. Gli storici si sono abituati a pensare e descrivere il monachesimo occidentale come una continua successione di riforme. Questa impostazione prospettica non sempre può essere applicata al monachesimo bizantino, ma sicuramente in certi periodi possono individuarsi all’interno di tale monachesimo alcune dinamiche che possono inscrivere nella categoria della “riforma monastica”. Questo fenomeno è costituito da un insieme di fattori quali: il cambiamento di paradigma culturale, l’influsso di alcune idee nuove, il ripensamento della struttura istituzionale monastica, la ricerca di un’esperienza di Dio più autentica, più profonda e più convincente. Questo capitolo tratta di alcuni aspetti di riforma all’interno del monachesimo bizantino, che possono essere individuati alla fine del primo e agli inizi del secondo millennio e che toccano la trasmissione letteraria della tradizione, la questione dell’esperienza mistica e il versante istituzionale del monachesimo.

Da un certo punto di vista, l’inizio è stato molto prosaico – nel IX secolo fu introdotto un nuovo e diverso carattere di scrittura. In precedenza, infatti, i libri venivano scritti usando lettere maiuscole; ora queste sono state sostituite dal corsivo, cioè da una scrittura usata fino a quel momento solo per le lettere e i documenti amministrativi. Con il carattere corsivo si poteva scrivere in modo più veloce, usando meno spazio e così risparmiando la costosa pergamena. Questo vuol dire che si poteva avere più libri a meno prezzo. Tale cambiamento non fu così radicale come l’introduzione della stampa o del computer, ma fu sempre una novità. L’innovazione della scrittura, accompagnata dal crescente interesse per le antiche fonti greche, ha fatto sì che fossero recuperati dagli archivi libri dimenticati da leggere, trascrivere e conoscere. Su tali basi si sono sviluppate le biblioteche. In seguito, i bizantini si occuparono di ripristinare l’antico patrimonio con varie enciclopedie, dizionari e commenti agli autori antichi. A suo modo, la cultura di questo periodo fu molto creativa e originale e i bizantini si credettero i veri protagonisti della cultura – con orgogliosa superiorità guardavano all’Ovest, immerso, secondo la loro prospettiva, nella barbarie e crescente infedeltà.

Anche tra i monaci di questo periodo si sviluppò un crescente interesse per i testi patristici e monastici del passato. Anche loro ritrovarono e ripresero a leggere i libri degli antichi. Forse furono scritte meno opere “originali”, ma in questo periodo comparvero numerosi florilegi monastici, cioè antologie di testi della tradizione monastica. Tali opere sono state qualche volta mal giudicate – considerate cioè ripetitive e puramente formali nel loro tradizionalismo. Invece, dietro queste collezioni spesso si nascondeva la ricerca negli archivi e un ripensamento del passato. L’interesse per la tradizione era finalizzato a trovare soluzioni valide alla nuova e diversa situazione in cui si trovavano i monaci e le monache. Dopo la lettura veniva operata una scelta di testi, secondo una chiave che potesse interessare gli ambienti monastici e li aiutasse nella ricerca di Dio. Questa rilettura e la composizione dei florilegi era molto più creativa di quanto possa pensarsi a prima vista. Ovviamente, la possibilità di trascrivere in modo più veloce e di possedere quasi in un volume (poco costoso) una piccola biblioteca monastica era affascinante e non sono mancati autori dedicatisi a

questo tipo di lavoro, che veniva collocandosi tra l'opera di archiviazione e la ricerca spirituale, l'erudizione e il servizio alla comunità.

Uno di questi fu Atanasio il Sinaita (IX secolo), che nelle *Questioni e risposte* ha incluso uno sterminato materiale (circa 500 pagine di Migne, cf. PG 89, 312-824), testimone anche della sua ardua ricerca spirituale. Un altro esempio – forse più famoso – è quello del monaco Paolo (+1054), del monastero dell'Evergetis, posto fuori le mura di Costantinopoli. La sua raccolta (*Synagogè*), di solito chiamata l'*Evergétinon*, ha avuto un'immensa influenza sulla vita dei monasteri e, più in genere, sulla cultura bizantina. Paolo ha ordinato la sua opera in quattro libri, ognuno con 50 tesi, accompagnate da un ricco materiale proveniente dagli *Apoftegmata*, da Palladio, Giovanni Cassiano, Diadoco di Fotica, Efrem, Isaia di Scete, Isacco di Ninive, Marco eremita, Massimo il Confessore, ecc. Il primo libro tratta di quei problemi che sono considerati adatti ai principianti (morte, conversione, rinuncia, asceti, penitenza, umiltà, abito monastico); il libro secondo si dedica alle questioni della vita comunitaria (lavoro, servizio, cibo, purezza, rinuncia all'ira e all'egoismo, correzione fraterna, menzogna); il terzo sposta l'interesse verso le dimensioni della vita interiore (rinuncio del giudizio e dell'ipocrisia, tristezza e accidia, discernimento spirituale, come vivere la malattia e le debolezze del corpo, l'amore come la virtù più grande); il quarto è dedicato ai temi del progresso spirituale (libertà interiore, esichia, non attaccamento, preghiera continua, lettura, esperienza di Dio). Come si può vedere, quest'opera è un vero manuale, ben fatto e piacevole alla lettura a motivo anche dell'abbondante materiale agiografico. Nel comporre l'*Evergétinon*, Paolo si è dimostrato assai libero – trascrivendo modificava e adottava, seguendo in questo modo un certo suo predecessore, da cui fra l'altro attingeva abbondantemente, cioè Simeone chiamato – non a caso – Metafrasto (X sec.).

Nell'undicesimo secolo abbiamo a che fare ancora con un autore, Nicone, del monastero della Madre di Dio sulla Montagna Nera, nelle vicinanze di Antiochia. L'antologia composta da questo monaco, che intendeva fosse una sintesi dei comandamenti di Cristo, fu composta per ricercatori della vita spirituale ed è stata trasmessa sotto il titolo del *Pandéches* (cioè “che tutto accoglie”). Nicone ha cercato in 63 capitoli di comporre un manuale per la vita spirituale, indirizzato principalmente a coloro che si occupano di direzione spirituale, ma il libro non escludeva le possibilità di essere letto anche dal clero e dai laici. La vita di questo monaco fu abbastanza movimentata – anche se diventato monaco sulla Montagna Nera, molto presto dovette abbandonare questo monastero e, dopo essersi spostato di posto in posto, in fine fu costretto ad abbandonare anche la zona di Antiochia (dopo la conquistata araba del 1071) per stabilirsi presso Calcedonia. È bello immaginarlo, come uno che pur essendo costretto spesso di spostarsi, portava con se sempre crescente numero delle pagine trascritte e composte in diverse biblioteche dei monasteri in cui soggiornava, che poi hanno formato il suo *Pandéches*.

Altro esempio è dato dal florilegio, composto da Giovanni d'Oxeia. Giovanni IV fu patriarca di Costantinopoli, ma nel 1098 si ritirò prima nel monastero di Hodigitria a Costantinopoli, per poi spostarsi sull'isola d'Oxeia e da questo suo periodo di ritiro monastico proviene la sua opera compilatrice, nella quale ha concentrato la propria attenzione sull'eucaristia e sulla vita ascetica. Ma il suo florilegio ascetico è interessante soprattutto per l'immenso e ricco materiale qui raccolto (forse come ex-patriarca aveva accesso a biblioteche ben fornite), in cui si incontrano citazioni di diversi autori monastici, tra cui un posto privilegiato è tenuto (cosa interessante) da Pseudo-Dionigi e Isacco di Ninive. Sembra che proprio a partire da florilegi come questo si sia diffusa a Bisanzio la conoscenza sempre più

approfondita sia del primo, sia del secondo di questi autori. Tra l'altro, Isacco fu tradotto dal siriano al greco proprio nel monastero di San Saba nel nono secolo – la traduzione di testi ascetici fu ancora un'altra iniziativa, sviluppatasi all'epoca in abito monastico. La lista dei diversi florilegi monastici potrebbe continuare ancora a lungo – il numero dei vari manoscritti è alto – ma forse quanto detto finora può bastare a sottolineare la loro importanza nel formarsi e nel cristallizzarsi di una certa corrente della spiritualità monastica. Va ricordato che la produzione antologica più famosa della spiritualità bizantina, cioè la *Filocalia* di Nicodemo l'Aghiorita e di Macario di Corinto (stampata a Venezia nel 1782), trae la sua origine proprio da alcune raccolte ascetiche del XII/XIII secolo nei monasteri del Monte Athos. Il lavoro testimoniato da quest'antologia mostra, in questi ambienti monastici, una creatività e una ricerca interiore tali che non solo hanno permesso la trasmissione dei loro valori alle generazioni future, ma che hanno rinvigorito lo stesso monachesimo anche in quest'epoca.

Un altro tipo di riforma, se non proprio una rivoluzione, all'intero del monachesimo bizantino, è legato alla persona di Simeone il Nuovo Teologo. Il nucleo di questa riforma è situato nell'ambito della teologia, che in questo caso possiede due dimensioni: quella della particolare esperienza di Cristo vissuta da questo monaco e quella della sua espressione in forma letteraria, che permetterà di trasmetterla in seguito alle generazioni future. Dal punto di vista esistenziale Simeone il Nuovo Teologo è un mistico, ma come scrittore principalmente è poeta. Per capire la sua "riforma" bisogna soffermarsi sia sulla sua vita, sia sulla sua opera letteraria. Bisogna pure sottolineare che questo personaggio è di primaria importanza per l'intero percorso della teologia bizantina, e dunque anche per il suo monachesimo.

Secondo un certo schema agiografico, basato sulla biografia scritta da Niceta Stetatos, Simeone il Nuovo Teologo (nato nel 949), proveniente da Galati in Asia Minore, fu fin da principio educato a Costantinopoli alla carriera diplomatica. Ma all'età di circa 14 anni si venne a trovare sotto l'influenza del monastero degli studiti e, in particolare, di uno dei suoi monaci, Simeone chiamato Pio (m. 987). Il giovane Simeone cercò di vivere nel mondo con un certo stile monastico e si dedicò alla lettura di autori ascetici come Marco eremita, Giovanni Climaco, Gregorio Nazianzeno e Teodoro Studita. Si dice che già in quest'epoca Simeone avesse avuto alcune forti esperienze mistiche ed estatiche. Tuttavia, soltanto all'età di ventisette anni (977) entrò nel monastero di Studion; lì, soprattutto a causa della sua inclinazione mistica e del suo attaccamento al Simeone il Pio, fu criticato dai monaci e mandato dopo alcuni anni al monastero costantinopolitano di San Mamas di cui divenne l'abate (all'incirca il 980). In questo monastero svolse l'attività di insegnamento, ma fu criticato sia da alcuni monaci del suo stesso monastero, sia da avversari della città. Alcune tesi teologiche di Simeone furono condannate e lui stesso mandato in esilio (1009) oltre il Bosforo, dove visse fino alla fine della sua vita (m. 1022) in un piccolo monastero dedicato a Santa Marina, lasciando alla posterità un notevole patrimonio letterario, composto di inni, catechesi e altri testi teologici di tipo ascetico e speculativo. Da tale schema agiografico emerge un Simeone – come di solito lo si vede in tale racconto – santo, mistico, un riformatore che, per definizione, non essendo stato compreso dai suoi contemporanei, dovette finire i suoi giorni in esilio. Il suo contributo alla teologia e al monachesimo sembra sia dovuto soprattutto alla sua personale santità e alla sua esperienza mistica, dominata dalla simbologia della luce.

Tuttavia, dando uno sguardo globale alla persona e all'opera veramente originale di questo monaco, sembra che le cose non solo siano svolte in modo un po' diverso, ma anche più interessante. Infatti, pare che Simeone – *volens nolens* – dall'inizio della sua vita a

Costantinopoli sia stato coinvolto in affari politici. Suo zio, che stendeva sopra il giovane allievo una certa protezione e cercava di spingerlo ai gradini più alti della scala politica della capitale, fu coinvolto in una rivolta nel palazzo imperiale, destinata purtroppo a fallire (963). In seguito, il quattordicenne Simeone non solo fu impedito nella sua possibile futura carriera, ma anche si trovò a rischiare la vita, per cui fuggì e si nascose nel monastero di Studion – trovò difficoltà ad essere accettato non tanto a causa della sua giovinezza, quanto probabilmente per il fatto che l'essere accolto nel noviziato avrebbe potuto creare problemi per il monastero stesso, esposto alla possibile accusa di mancata "correttezza politica". Durante questo periodo, però, Simeone strinse un forte legame con Simeone il Pio, a quanto sembra figura assai carismatica. Nel periodo di soggiorno a palazzo, il giovane Simeone conduceva la sua vita in una corte sempre più travagliata da intrighi e antagonismi tra il potere, che tradizionalmente apparteneva al trono, e le nuove famiglie venute dall'Asia Minore (da dove proveniva anche Simeone), che sempre di più cercavano di esercitare un influsso sulla politica dell'impero. Nel 969 l'imperatore Niceforo Foca (protettore di Atanasio l'Athonita!) fu ucciso in un complotto di palazzo, organizzato dalla moglie Teofanie. A causa di questo avvenimento la vita di Simeone fu esposta di nuovo al pericolo che, tuttavia, fu evitato con l'elezione del nuovo imperatore, Giovanni Tzimiskes. L'analisi attenta della vita di Simeone e della storia ha fatto notare come le prime esperienze mistiche di Simeone si siano verificate proprio negli anni dei bruschi cambiamenti avvenuti a palazzo, dove la sua vita spesso fu in pericolo. Simeone, in questi particolari momenti (anni 963 e 969), fece esperienza della Luce divina che gli infondeva forza e speranza; questa luce può essere vista benissimo come una consolazione di fronte alle tenebre della disperazione e della possibile morte. In ogni caso, è possibile che tali esperienze mistiche di questo periodo trovino ragione proprio nella drammatica situazione storica ed esistenziale vissuta in prima persona da Simeone.

Quando l'imperatore Giovanni Tzimiskes morì (m. 976), nella capitale scoppiò una guerra civile tra il vecchio regime (i figli dell'imperatrice Teofanie) e l'aristocrazia dell'Asia Minore. Nello stesso anno Simeone lasciò definitivamente la corte ed entrò – si dovrebbe dire piuttosto che, preso dal panico, fuggì – nel monastero di Studion. L'agiografia racconta che il suo soggiorno nello Studion fu breve e umile – viveva sotto le scale, ma probabilmente questa "umiliazione" era dovuta soprattutto all'intenzione di mantenere un soggiorno, se non "nascosto", e quindi illegale, almeno "provvisorio", ma garantito e protetto da Simeone il Pio. Già nell'anno seguente Simeone veniva a trovarsi in un altro monastero, quello di San Mamas, e nella posizione di abate. Come mai? Si trattava ancora di una mossa politica. San Mamas era il patrono della Paflagonia, da cui proveniva Simeone, e questo monastero occupava un'importanza centrale per l'aristocrazia dell'Asia Minore, che mirava sempre a conquistare il potere nella capitale. Ora, l'abate di questo luogo era il loro uomo. La rivolta dei monaci, che poi portò alla condanna e all'esilio di Simeone, non fu quindi determinata dalla possibilità, a opera di un zelante abate mistico, di un'eventuale riforma di una comunità decadente, ma da motivi prevalentemente politici. Infatti, un bel giorno circa 30 monaci, durante la preghiera mattutina, in cui per giunta Simeone predicava le sue catechesi, si alzò e si recò direttamente dal Patriarca – che però, considerando bene le forze e le possibilità, dette retta a Simeone e alle sue idee. Ma le tensioni continuarono, al punto che finalmente (1005) Simeone si dimise e, condannato dal tribunale, fu esiliato. Terra di questo esilio fu ancora l'Asia Minore, cioè i territori da dove proveniva sia la sua famiglia, sia tutti i suoi protettori. Tanto più che, quando dopo un anno di "esilio" fu permesso a Simeone di tornare, egli preferì rimanere in esilio, cioè nella terra e tra la gente a cui voleva bene e con cui aveva tante affinità.

Una tale lettura della vita di Simeone il Nuovo Teologo è ovviamente solo una tra le tante possibilità, e potrebbe anche essere contestata. Se ci siamo dilungati un po' su questo aspetto, ciò è stato fatto anche per mostrare che l'agiografia monastica bizantina, un genere letterario tipico di questo monachesimo, può (dovrebbe?) essere oggi riletta sotto una nuova prospettiva. Tutto ciò non viene necessariamente ad appiattare la mistica e la teologia di Simeone in una mera dimensione sociale e politica. Anzi, la radica nell'esperienza storica concreta. Perché non c'è niente di male nel fatto che uno arrivi a un'esperienza luminosa, incoraggiante e salvifica di Dio proprio nelle situazioni di pericolo, di paura e di disperazione, causate da circostanze esistenziali ben precise. Nel caso di Simeone esiste anche un'altra dimensione di questa "concretezza", che forse stupisce ancor di più. Si tratta della sua visione del mondo e della società. Dietro il desiderio di conquista del potere da parte di alcune famiglie aristocratiche, stava anche la nascente convinzione che tutta la costruzione dell'impero Bizantino, legato com'era all'assolutismo dell'imperatore (la famosa teocrazia bizantina), non funzionasse più. E Simeone voleva che il modello piramidale di questa società fosse sostituito da un altro, cioè dal governo delle famiglie aristocratiche, guidate da padri spirituali. Pare che Simeone non fosse convinto della validità del sistema, secondo il quale tutta la luce divina scendeva, attraverso il patriarca, dall'imperatore agli altri membri della società, e che volesse invece che questa fosse governata da illuminati padri spirituali, ritenuti capaci di guidare i membri responsabili della società. Nella visuale di Simeone gli imperatori erano corrotti, e non di meno lo era la gerarchia della chiesa. Questa constatazione – per sua esperienza diretta – lo portava alla disperazione. D'altra parte, la possibilità di guarire la società e la chiesa attraverso gli illuminati, cioè coloro che possiedono una vera esperienza di Cristo, i padri spirituali, lo riempiva di luminosa speranza. Ma ciò era rischioso e rivoluzionario, perché metteva da parte l'autorità fino ad allora ritenuta indiscutibile degli imperatori e dei vescovi. Simeone era convinto persino che un vescovo non mistico, cioè non asceta, ovvero privo di un'esperienza autentica di Cristo, non fosse un vescovo valido. In fondo credeva solo nell'esperienza diretta di Cristo, sperimentata in un cuore puro – ma questo andava radicalmente contro un ben stabilito stile di vita della società bizantina. Si capisce allora la reazione.

Passando alla dimensione teologica di questa personalità e dei suoi scritti, vanno sottolineati alcuni suoi aspetti. Simeone è da una parte un teologo appartenente alla tradizione teologica bizantina. Tutti i temi tipici dell'ascetica bizantina, quali la purificazione dalle passioni, la compunzione e la conversione, l'impassibilità e la deificazione, sono presenti nel suo insegnamento e nella sua riflessione. Non meno forte è nei suoi scritti l'influsso della tradizione monastica studiata, in cui si sottolinea l'aspetto liturgico, sacramentare e comunitario. Una certa novità di Simeone sta forse nel fatto che egli in tutta questa tradizione ha portato una "febbre mistica" e una tensione verso l'estasi, servendosi in ciò dalla simbologia della luce. Questo ardore mistico è presente in ogni pagina dei suoi scritti. Ecco come, ad esempio, questo monaco inizia una delle sue più famose e belle preghiere: «Vieni, luce vera; vieni, eterna vita; vieni, mistero nascosto (...); vieni, tu che ha bramato e brama la mia misera anima; vieni, solo a chi è solo – poiché io sono solo, come vedi; vieni, tu che mi hai separato da tutto e mi hai reso solo sulla terra; vieni, tu che sei divenuto in me desiderio e hai fatto che ti desiderassi, o del tutto inaccessibile; vieni, mio respiro e mia vita...» (*Preghiera mistica*). D'altra parte, tutto questo è anche segnato da un'unica tensione estatica, che attrae il lettore e gli fa desiderare di vivere la sua stessa esperienza. Questo monaco ha veramente sperimentato "qualcosa", e poi ha ricevuto anche il dono di trasmetterlo per iscritto. Questo "qualcosa" è il Cristo, presente nella potenza dello Spirito mandato dal Padre,

con cui Simeone sembra avere un'affinità – si sente immerso nella presenza come in un fiume di luce e, d'altra parte, Lo sente presente in ogni suo sentimento, in ogni suo passo, in ogni suo muscolo: «Tu stesso sei divenuto in me tutto, cibo ineffabile e per sempre inesauribile, che sempre sei versato sulle labbra della mia anima e zampilli nella sorgente del mio cuore. (...) Ti ringrazio, perché sei divenuto per me luce senza vespro e sole senza tramonto, non avendo dove nasconderti, tu che riempi della tua gloria l'universo.» (*Preghiera mistica*) È questo che colpiva, affascinava e scandalizzava i suoi contemporanei – come si può osare di possedere un tale rapporto con Cristo? Aveva persino il coraggio di affermare che quest'esperienza è accessibile a tutti, ora e qui. Anzi, apertamente diceva che un cristiano, che è sprovvisto e non coltiva una tale esperienza e stile di vita, non è degno di chiamarsi discepolo di Cristo, anche se monaco, prete o vescovo. «Mai, infatti, ti sei nascosto ad alcuno: siamo noi a nasconderci sempre da te, non volendo venire a te» (*Preghiera mistica*). È ovvio allora che Simeone ogni tanto disturbava e irritava, ma indubbiamente, per quelli che erano pronti ad ascoltarlo, irradiava una forza stupenda. Sembra che, all'inizio, il titolo di “Nuovo Teologo” gli sia stato attribuito dai suoi avversari – Bisanzio generalmente non apprezzava ciò che era “nuovo” e il titolo “teologo” gli era stato dato forse per fare del sarcasmo. Molto presto però, quello che all'inizio sembrò essere un gioco di parole carico di ironia, divenne espressione d'onore e di prestigio. Simeone portò una nuova dimensione mistica ed sperimentale all'interno del monachesimo bizantino e in questo è stato un vero innovatore e riformatore, ma il vero apprezzamento e un conseguente influsso gli arrivarono soltanto circa un secolo dopo la sua scomparsa.

Una terza dimensione delle riforme monastiche in Bisanzio, promosse nel primo secolo del secondo millennio, può essere osservata a livello – per così dire – istituzionale e soprattutto della relazione monastero – mondo. Ne sono testimoni alcune fondazioni monastiche e i loro *typika*. Generalmente, lo scopo di queste tendenze era di rendere la vita del monastero indipendente da qualsiasi potere esterno (statale o ecclesiastico). Per capire questo atteggiamento riformatore bisogna rendersi conto della situazione in cui il monachesimo di questo tempo veniva a trovarsi. Questa situazione può essere in molti casi considerata come decadenza, corruzione e dipendenza. I monasteri – e qualsiasi nuova fondazione – erano inseriti in un sistema statale chiamato *charistiche*. In pratica, questo significava che ogni unità monastica aveva, messa lì dallo stato, una persona (chiamata *charistikarioi*) da cui dipendeva non solo il governo economico del monastero, ma anche la nomina dei superiori e il flusso degli aspiranti. Teoricamente, questo avrebbe potuto funzionare, ma purtroppo in quel tempo tale sistema era talmente corrotto da mandare in rovina l'intera vita monastica. Fino a che punto la cosa fosse difficile e complessa lo conferma ad esempio il caso del monastero di San Giovanni sull'isola di Patmos – fondato proprio in quel tempo – che, se nel primo periodo desiderò vigorosamente mantenersi indipendente dalla *charistiche*, dopo alcuni anni chiese liberamente di avere un *charistikarioi*, perché da solo non riusciva a difendersi dagli assalti dei pirati turchi. Insomma, abbiamo qui a che fare con un esempio della complessa relazione tra il monachesimo bizantino e il mondo teocratico di questo impero o, ancora più generalmente, tra l'eternità e la storia.

Il monachesimo dell'undicesimo secolo era dunque in crisi. Dagli stessi monaci non dipendeva né l'elezione del loro superiore, né la decisione su chi veniva accolto come membro della comunità, né la gestione dei beni comunitari e personali. D'altra parte, la rilettura di alcuni testi della tradizione monastica, che si diffondeva sempre più in questo periodo, mostra che non sempre fu così. Furono compiuti infatti vari tentativi per cambiare e migliorare questa situazione. Per esempio, nel 1048 il già menzionato Paolo fondò fuori delle

mura di Costantinopoli il monastero della Madre di Dio *Evergetis*. All'inizio fu solo una semplice casa in cui vivevano con Paolo alcuni monaci. Solo dopo la morte di Paolo (m. 1054) e sotto il suo successore, Timoteo (XI secolo) – spesso chiamato anche il secondo fondatore – gli edifici furono ampliati, fu costruita la chiesa, fatti acquisti per abbellire la liturgia e arricchire la biblioteca. E, come l'*Evergetinon* di Paolo divenne nei monasteri uno dei libri più letti e influenti, così fu anche per il *typikon*, redatto da Timoteo. Con la redazione di questo *typikon* – come avviene per tutti i casi di codificazione della vita monastica, che per definizione è un miscuglio tra le dimensioni spirituali e legislative – i fondatori del monastero della Madre di Dio vollero garantirsi un documento giuridico, accettato e protetto dall'imperatore e dal patriarca, che, nonostante tutto, offrì una maggiore indipendenza dal sistema istituzionale.

Il *typikon* di Timoteo fissava un numero preciso di monaci e prevedeva sei mesi di noviziato – con ciò si voleva impedire di avere in monastero aspiranti privi di una vera vocazione monastica, ma semplicemente mandati lì dalle loro famiglie (cosa assai comune). Tale monastero era cenobitico – anche tale mossa era strategica, perché al potere della *charistiche* potevano opporsi solo comunità unite e organizzate; le altre unità monastiche, come le laure idioritmiche e gli eremi, rimanevano piuttosto indifese e venivano quindi sfruttate al massimo. Paolo Evergetinos allora optò per una comunità capace di eleggere da sola il proprio superiore e, in seguito, di gestire da sola anche i propri affari economici. Tale comunità doveva accettare aspiranti solo dopo un periodo di prova. In questo monastero il cibo, le bevande e il vestito erano uguali per tutti. Non si accettavano né doni, né privilegi e le relazioni con i famigliari (anche attraverso la corrispondenza) non erano permesse (questo non tanto per mancanza di umanità, quanto per il desiderio di liberarsi dalla presenza familiare spesso oppressiva). La vita liturgica e sacramentale di questa comunità era molto intensa – i monaci si comunicavano due o tre volte alla settimana e si confessavano al loro superiore quotidianamente. Il *typikon* stesso doveva essere letto durante i pasti una volta al mese. L'insistenza sull'ideale cenobitico non escludeva la dimensione eremitica: lo stesso Timoteo visse piuttosto come eremita nelle vicinanze della comunità. Come curiosità si può menzionare il fatto che questo *typikon* era il primo in assoluto – secondo le nostre attuali conoscenze – a raccomandare l'uso del bagno non solo ai vecchi e ai malati, ma a tutti i monaci (anche se solo tre volte all'anno).

Soprattutto la seconda metà dell'undicesimo secolo bizantino fu segnata da inquietanti eventi storici. L'impero era assalito a Nord dai Bulgari, ad Est dagli Arabi. Le battaglie perse e i territori occupati fecero piombare la politica e l'economia in una situazione di instabilità cronica. Di conseguenza, il governo aumentò le tasse, con ciò non rendendo facile la vita delle comunità monastiche. L'instabilità politica suscitava tendenze riformiste – nella società, nella chiesa e nei monasteri. Si trattava di tendenze spontanee, un istinto di sopravvivenza. Per avere un'idea di come tutto questo si riflettesse sul monachesimo, si può considerare ancora un caso, quello del monaco Christodulos.

Nato a Bitinia e battezzato col nome di Giovanni, da giovane divenne monaco in uno dei monasteri sul Monte Olimpo sotto il nome di Christodulos. Preso dal desiderio di una maggiore solitudine e di andare "oltre" le terre conosciute, Christodulos si recò a visitare i luoghi santi: prima la Terra Santa, quindi Roma – infondo, il pellegrinaggio offriva maggiore libertà, solitudine e distacco. In seguito tornò in Asia Minore e si stabilì nel famoso monastero di Latros, chiamato *Stylos*. Per un certo tempo – su richiesta del Patriarca – svolse il ruolo di superiore in tutti i monasteri della zona, poi però dovette rinunciare sia all'incarico sia a

rimanere in questo posto, a causa dell'invasione degli Arabi. La vita di Christodulos si svolge tra la fuga dalle invasioni arabe e la ricerca della pace monastica. Così, in principio si stabilì sull'isola di Kos, dove fondò un proprio monastero, poi però – stretti i rapporti con l'imperatore Alessio I Comneno (1081 - 1118) – riuscì a ottenere per i suoi scopi l'isola deserta di Patmos. Il luogo era famoso e legato all'apostolo Giovanni (esisteva lì una grotta/cappella a lui dedicata), ma piuttosto desolato, e Christodulos, insieme ai suoi monaci, si mise a costruire gli edifici, le mura (il pericolo dei pirati era reale), a scavare i pozzi e a innaffiare le terre che avevano cominciato a coltivare. Dopo quasi quattro anni, sempre in ricerca di un luogo più tranquillo, Christodulos si spostò sull'isola di Euboea dove morì (m. 1093), lasciando alla posterità il monastero di San Giovanni Apostolo a Patmos e il *typikon*, in cui aveva incluso un racconto autobiografico e la testimonianza di una vita segnata dall'inquieto ricerca della pace. Il fondatore e riformatore Christodulos optava per la vita cenobitica, povera e severa, con una forte impostazione liturgica e il lavoro manuale, ma anche con la possibilità di una vita solitaria, affiancata al ritmo della comunità. Christodulos voleva anche che il suo monastero fosse indipendente da qualsiasi altro potere, e all'inizio riuscì sia a ottenere dall'imperatore il permesso per attuare un tale progetto, sia a realizzarlo. Presto, tuttavia, fu costretto a rinunciare a questo ideale a causa dei pericolosi assalti dei pirati arabi – poiché i monaci non potevano sufficientemente proteggersi e difendersi, si rivolsero allora al potere politico, che fu pronto di aiutarli, ma a prezzo di un certo compromesso. Questo è un tipico caso che mostra come spesso gli ideali monastici siano condizionati dalla necessità storica e le tendenze riformiste da svariati elementi. È anche bene sottolineare questo ingarbugliato intreccio tra l'aspirazione alla libertà e i condizionamenti storici, tra la ricerca della pace e gli sconvolgimenti della guerra, tra l'alto ideale spirituale e i compromessi a cui la vita costringe.

6. Esicasmo

Se si volesse guardare al monachesimo bizantino da lontano, anzi da molto lontano, per domandarsi a quale concetto sia più opportuno associarlo, si dovrebbe scegliere la parola *esicasmo*. È una parola bellissima, magica, ma anche ambigua. Da una parte, questa parola riassume in sé tutto ciò che vi era e vi è di più sublime e valido in tale monachesimo – e dunque, forse, è proprio questo ciò che vale la pena di ricordare e conoscere ancora oggi, e a maggior ragione di trasmettere agli altri. Chi cerca di capire questo monachesimo, prima o poi rintraccia al suo interno la corrente esicasta e ne rimane stupito. Difatti, l'*esicasmo* è il filo rosso, il fiume segreto che nobilita questo monachesimo a cui appartiene. E senza tale dimensione, il monachesimo bizantino, ridotto esclusivamente all'aspetto storico, geografico, agiografico e delle riforme, sarebbe molto povero. Sprovvisto del mistero dell'*esicasmo*, esso sarebbe soltanto una fra le tante altre storie dell'umanità. D'altra parte, vedere questo monachesimo soltanto come *esicasmo* – anche questo a sua volta visto solo in una certa, ben ridotta prospettiva – vuol dire “spiritualizzarlo” troppo, e allora si finisce nel mito e nella falsità. Purtroppo, è proprio ciò che ogni tanto è successo e succede tuttora. Per un verso, infatti, questo monachesimo è stato esaltato (come tutto l'Oriente cristiano o l'ortodossia), per altro verso è stato brutalizzato, mostrando solo il lato degli intrighi, degli scandali e delle stupidità (anche se tutto ciò ovviamente non gli è mancato). Bisogna invece pensare al monachesimo bizantino sia nella sua dimensione storica e concreta, pur non perdendo di vista quella esicasta, che tuttavia richiede un approccio cauto, attento e preciso. Anzi, si potrebbe dire che, anche se l'intero monachesimo bizantino è stato segnato dall'*esicasmo*, all'interno di quest'ultimo esistevano tanti *esicasm*i, con diverse varianti a seconda del tempo e dell'ambiente.

Lo spazio dischiuso dallo scacco tra la parola *esichia* e la parola *esicasmo* nasconde in sé tutta la storia del monachesimo bizantino, le sue varie metamorfosi e ricerche. La parola *esichia*, presa letteralmente e nel suo significato più semplice, indica pace e tranquillità. La troviamo nella Bibbia e nella filosofia antica – sono queste le due correnti da cui il monachesimo bizantino l'ha presa e a cui si è ispirato, aggiungendovi però lungo i secoli significati e dimensioni proprie e più complesse. Nel libro di Isaia (nella versione dei Settanta usata dai bizantini) si racconta, per esempio, che quando Rasin, il re di Siria, salì a Gerusalemme per attaccarla, «il cuore del re e il cuore del popolo furono agitati, come tremano gli alberi del bosco al soffiare del vento» (*Is* 7,4). Ma Jahveh mandò il profeta Isaia a dire ad Achaz, re di Giuda: «Custodisci la tranquillità (*hesychia*) e non temere...» (*ibid.*). D'altro lato, Platone pensando al vero filosofo vedeva in lui un uomo che si distacca dalla folla e dalla vita sociale e pur «tenendo conto di tutto questo se ne sta tranquillo (*hesychian échon*) e cura i propri affari» (*Repubblica* VI, 496d). In seguito, gli stoici e gli epicurei hanno sviluppato l'insegnamento sull'importanza di un comportamento tranquillo nonostante le incertezze della vita. Invece Plotino (m. 270) ha sottolineato l'importanza della quiete interiore nella ricerca della vera conoscenza.

Il monachesimo cristiano molto presto si è dimostrato innamorato dell'*esichia* sia nella sua dimensione esterna sia in quella interiore. Per esempio, quando abba Arsenio (m. 449) domandò che cosa dovesse fare per salvarsi, udì una voce che gli diceva: «Arsenio, fuggi, taci e pratica la solitudine (*hesychia*)» (*Apoftegmata*, Arsenio, 1). Questa è stata la prima dimensione dell'*esichia*, che poi lungo i secoli ha sviluppato e sostenuto il monachesimo (anche quello bizantino), cioè la ricerca di una possibile vita in posti tranquilli, remoti, deserti.

Per Basilio (m. 379), invece, l'esichia è soprattutto «il principio della purificazione dell'anima» (*Lettera II*, 228a), cioè il punto senza il quale non è possibile avviarsi verso un cammino spirituale. L'idea di base era che bisogna allontanarsi stabilendosi in un luogo quieto per sentire che cosa veramente giace nel cuore dell'uomo, per scoprirvi il chiasso e l'impurità e con l'aiuto della grazia purificarlo. Col tempo la ricerca della quiete da parte dei monaci ha cominciato anche a significare il silenzio, soprattutto quello interiore, come anche la mancanza di pensieri o passioni che normalmente turbano il cuore umano. Così l'esicasta è parso essere non solo un monaco ritirato nella solitudine, ma anche un uomo rivestito (a causa dell'ascesi e della grazia) di pace interiore. Un tale monaco è capace di irradiare questa quiete sugli atri, anche perché il suo cuore non è turbato ed egli stesso gioisce della tranquillità di un cuore che ritrova in sé questa perfetta immagine, per la quale è stato creato da Dio. La sua anima invece, ormai colmata, riflette in sé la presenza e la luce divina, e il suo intelletto attinge all'inesprimibile conoscenza di Dio. L'esichia perciò univa in sé un insieme di elementi esterni, morali, ascetici, teologici e contemplativi, intorno ai quali girava tutto l'ideale monastico. Un autore filocalico, per giunta chiamato, Esichio (VIII/IX secolo), ad esempio scrive: «Se lo desideri nel Signore, non sarai un monaco buono e sempre unito a Dio solo in apparenza, ma se vuoi essere tale veramente persegui con tutte le forze la virtù dell'attenzione che è custodia dell'intelletto, sorveglianza e perfezione, nel cuore, della dolce *esichia*, beato stato dell'anima senza fantasia. Cosa che non si trova in molti» (*Discorso 115*, in *Filocalia* vol. I, p. 252). E ancora lo stesso autore: «L'*esichia* del cuore pienamente raggiunta vedrà in modo conoscitivo un abisso profondo, e l'orecchio dell'intelletto nell'*esichia* udrà cose straordinarie da parte di Dio» (*Discorso 132*, in *Filocalia* vol. I, p. 255).

È chiaro che questo "insieme" di tanti elementi dell'interiorità umana avrebbe potuto avere altri nomi e di fatto ne possedeva. La parola *esichia* è solo una delle tante possibili. In fin dei conti è un simbolo, un'immagine, un concetto con cui questo monachesimo ha cercato di nominare qualcosa di inesprimibile, perché così è anche l'uomo, che cerca il Dio ineffabile. Gli altri termini analoghi o complementari a quello di *esichia*, frequentemente presenti nella letteratura monastica bizantina, sono: impassibilità (*apàtheia*), attenzione (*prosoché*), osservazione (*fylaké*) del cuore o dell'intelletto, custodia (*téresis*), sobrietà (*nèpsis*) o vigilanza (*gregòresis*). Niceforo il Solitario, un autore del XIII secolo, scrivendo perciò sull'attenzione (*prosoché*) si è espresso a proposito: «Alcuni dei santi hanno detto che l'attenzione è osservazione dell'intelletto, altri che è custodia del cuore, altri, sobrietà, altri *esichia* dell'intelletto, e altri altre cose. Ma tutte queste sono un'unica e medesima definizione: è come se uno dicesse: pane, oppure: pezzo di pane, oppure: boccone di pane» (*Discorso sulla sobrietà*). Tutte le pratiche esterne come il digiuno, la veglia, la continenza sessuale, l'isolamento, la rinuncia della comodità, ecc., come anche quelle interiori come la sorveglianza dei propri pensieri, la rinuncia all'attaccamento interiore, il distacco dalle emozioni, la riflessione, la lettura della Scrittura, l'impegno liturgico, ecc., cioè l'insieme delle pratiche ascetiche e conoscitive che dovrebbero portare allo stato dell'*esichia*, con il tempo sono state anche associate con il concetto di un metodo "metodo". Invece, i monaci che si sono dedicati a questi aspetti della vita interiore furono chiamati anche "esicasti" o "neptici" (questi due termini in particolare si sono più ampiamente diffusi a Bisanzio).

A questa corrente, che potrebbe definirsi ascetica e gnostica, perché univa lo sforzo e la prassi della rinuncia a un progressivo acquisto della conoscenza di Dio, si è aggiunta quella che concentrava la propria attenzione sulla problematica della preghiera continua, legandola al nome di Gesù. Questa corrente, da una parte, era in qualche modo convinta che il nome

stesso di Gesù si imprimesse con quella grazia che riempie chi lo pronuncia con fede. D'altra parte, il movimento monastico da sempre si domandava come rispondere alla domanda di Gesù "Vegliate e pregate in ogni momento" (Lc 21,36) e a quella dell'Apostolo "Pregate senza interruzione" (1 Ts 5,17). Lentamente, allora, si è fatta strada la convinzione secondo cui la ripetizione continua del nome di Gesù è una delle possibilità per allontanare le distrazioni e rimanere sempre alla presenza di Dio. Diadoco di Fotica (V secolo), ad esempio, scrive: «Se dunque l'intelletto vien trovato afferrato, in un ricordo molto fervido, al santo nome del Signore Gesù, e usa quel santissimo e glorioso nome come un'armatura contro l'inganno, il seduttore insidioso si ritira...» (*Discorso ascetico*, 31). E un altro testo importantissimo per questa tradizione, scritto da Giovanni Climaco nella sua *Scala*, afferma: «l'esichia consiste nello stare in continua adorazione del Signore, sempre alla sua presenza, con il ricordo di Gesù aderente al suo respiro, allora potrai toccare con mano i vantaggi dell'esichia» (Appendice al discorso XXVII). I testi si potrebbero moltiplicare, ma si può ritenere come nell'insieme si desiderasse dominare le proprie passioni e i propri pensieri (radicati nella memoria del corpo e della mente) con la continua memoria di Dio. Così, pian piano, si è arrivati alla convinzione che il nome di Gesù avrebbe dovuto essere pronunciato con naturalezza, allo stesso modo in cui si respira. E poiché si respira sempre, bisogna anche sempre pronunciare questo Nome, ricordandosi di Gesù che, d'altra parte, concederà a tale praticante la grazia della vera pace (*esichia*) e la piena conoscenza di Dio, dell'uomo e del mondo.

In certo qual modo, la corrente ascetico-gnostica e quella che si riferiva alla ripetizione del nome di Gesù nella ricerca della preghiera continua sono venute ad unirsi. È difficile indicare quando ciò sia successo – ma le testimonianze esplicite risalgono solo al secolo XIII. Probabilmente, è in questo periodo che è nato il vero e proprio (così detto) metodo della preghiera esicasta, molto spesso chiamato anche "preghiera di Gesù" o "preghiera del cuore". Questo metodo include in sé quattro elementi: 1. la frase che contiene l'invocazione del nome di Gesù e della sua misericordia (per esempio: "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me"); 2. l'esecuzione di tale ripetizione seguendo il ritmo rallentato dell'inspirazione e dell'espiazione; 3. alcune indicazioni sulla posizione del corpo (ci si siede su uno sgabello basso, inchinando il capo e appoggiando la barba sul petto); 4. l'insieme della vita ascetica (ritiro in un luogo tranquillo, asceti tradizionali, lettura dei testi sacri). Uno dei testi più antichi a tale proposito, anonimo, spesso attribuito a Simeone il Nuovo Teologo, ma sicuramente non suo e perciò detto dello Pseudo-Simeone, così descrive questo metodo della preghiera esicasta:

«Quindi, seduto in una cella tranquilla, in disparte, in un angolo, fa' quello che ti dico: chiudi la porta, ed eleva la tua mente al di sopra di ogni oggetto vano e temporale. Quindi appoggia la barba sul petto, volgi il tuo occhio corporeo, assieme a tutta la tua mente, nel centro del tuo ventre, cioè nell'ombelico. Comprimi l'inspirazione che passa per il naso, in modo da non respirare agevolmente ed esplora mentalmente all'interno delle viscere, per trovare il posto del cuore ove sono solite dimorare tutte le potenze dell'anima. Dapprima troverai oscurità e una durezza ostinata, ma, perseverando in quest'opera notte e giorno, troverai, oh meraviglia!, una felicità infinita. Quando infatti la mente trova il posto del cuore, vede subito quello in cui non avrebbe mai creduto: vede infatti l'aria all'interno del cuore e se stessa tutta luminosa e piena di discernimento; appena spunta un pensiero, prima che si completi e prenda forma, lo scaccia e lo annienta con l'invocazione di Gesù Cristo. Allora la mente, piena di risentimento nei confronti dei demoni, desta la collera secondo natura e colpisce, cacciandoli, i nemici spirituali. Il resto lo apprendrai con l'aiuto di Dio, nella

custodia della mente, mantenendo Gesù nel cuore; infatti è detto; “Siediti nella cella e questa ti insegnerà tutto”» (PSEUDO-SIMEONE, *Metodo della santa preghiera e attenzione*, in A. RIGO (ed.), *L'amore della quiete*, Qiqajon, Bose 1993, p. 43 - 44).

Nel XIII secolo sono apparsi alcuni autori di spicco come Niceforo l'Aghiorita, Gregorio Sinaita o Teolepto di Filadelfia, che si sono dedicati all'approfondimento di questo metodo e in seguito anche alla sua diffusione. Poi, quando a tutto ciò sono venute aggiungendosi alcune circostanze storiche, è nato il movimento esicasta. Questo movimento si è rivelato molto più di un gruppo “spiritualizzante” che proponeva un metodo di preghiera. Questi uomini miravano a un rinnovamento spirituale della chiesa e della società del tempo e il metodo della preghiera faceva parte dell'insieme di queste tendenze. I tempi invece erano piuttosto oscuri. Il cristianesimo era diviso – anzi nella prospettiva dei greci l'Occidente latino spesso era visto come un nemico. Questa tendenza anti-occidentale crebbe soprattutto dopo il 1204, quando la così detta quarta crociata conquistò Costantinopoli e mantenne il proprio dominio sulle terre bizantine fino al 1261. Vedere i soldati occidentali saccheggiare le città e i villaggi dei greci e i gerarchi della chiesa latina, loro capi, stabilire in queste terre il proprio dominio non poteva suscitare un grande entusiasmo nei cuori dei bizantini. D'altra parte, dall'est gli Ottomani si facevano sempre più pressanti ed avanzavano nella loro conquista. Per giunta, lo stesso impero bizantino era diviso e indebolito internamente. Agli occhi di alcuni intellettuali il mondo cristiano era compromesso e fallito, perciò essi, in modo più o meno diretto, tornavano alla saggezza dei filosofi antichi. Altri invece, tentati molto facilmente di identificare una possibile e vicina fine di Bisanzio con la fine del mondo, in una febbre apocalittica cercavano la fuga e la consolazione in diversi gruppi miticizzanti. Spesso la politica e la spiritualità, il nazionalismo e la saggezza filosofica, l'ortodossia e l'eterodossia si mescolavano in un modo tale che era assai difficile riconoscere una possibile appartenenza di qualcuno o le sue tendenze spirituali e teologiche.

Furono in modo particolare i monaci a soffrire a motivo l'occupazione latina. Quelli del Monte Athos per esempio si opposero, nella loro penisola paradisiaca, all'invasione dei latini. Gli ufficiali della chiesa di Roma, insieme all'esercito, non li risparmiarono – alcuni di questi monaci sono diventati dei veri martiri, altri dei confessori. Quando, dopo la riconquista del paese da parte dei greci, il loro imperatore Michele VIII, cercando aiuto per difendersi dagli Ottomani, firmò l'atto di unione con la chiesa di Roma a Lione nel 1274, i monaci – in modo particolare quelli dell'Athos – di nuovo si opposero, questa volta, però, contro lo stesso imperatore. E così la polizia imperiale si fece presente nei monasteri, cercando di spegnere il fuoco dell'opposizione. Ciò ha accresciuto l'intolleranza verso l'imperatore e il pessimismo storico – lentamente tutta la visione del mondo teocratico e della storia dei bizantini stava crollando. Il regno dei cieli si poteva trovare soltanto nel cuore e la presenza di Dio venne totalmente interiorizzata. Così alcuni si sono sforzati di rileggere la tradizione spirituale, rivolgendosi con preferenza ai quei testi che parlavano della presenza di Dio nel cuore e della dolce grazia che dal di dentro si diffonde in coloro che invocano il nome di Gesù. In tal modo cercavano forse di consolarsi e speravano che il contatto diretto e forte con il Salvatore potesse attraverso loro sanare anche la chiesa e l'impero. Ciò non toglie, tuttavia, che anche in una prolungata prassi ascetica e meditativa questi monaci trovassero, in mezzo a tempi tanto inquieti, la tranquillità e la pace. In questo modo è possibile individuare quegli elementi che hanno contribuito alla nascita del movimento esicasta. Il movimento per definizione è qualcosa che non si riesce a controllare e istituzionalizzare. E così è stato in questo caso, perché le difficoltà storiche, la ricerca mistica, la teologia e la filosofia, la tensione verso una religione personalizzata e interiorizzata, la liturgia del cuore e il metodo della preghiera hanno

trovato (e hanno creato) dei seguaci. Non è la prima volta che nella storia l'oppressione politica e bellica ha provocato un vero risveglio spirituale.

Uno dei protagonisti di questo movimento fu, come già menzionato, Niceforo l'Aghiorita (chiamato anche Solitario, Esicasta o semplicemente Monaco). Nacque in Calabria all'inizio del XIII secolo. Quindi partì per la Grecia e si fece ortodosso e monaco sul Monte Athos. Le ragioni di tali scelte sono rimaste sconosciute. Nel 1276, per l'opposizione alla politica unionista dell'imperatore Michele VIII, Niceforo fu imprigionato e quindi esiliato dalla Santa Montagna. A persecuzione finita, tornò sulla penisola athonita svolgendo con sempre maggiore impegno il ruolo di guida spirituale e godendo di autorità tra i monaci. Niceforo è autore di uno tra gli scritti – già citati – più importanti del movimento esicasta, intitolato *Discorso sulla sobrietà*. Quest'opera è un invito alla cultura interiore, alla vigilanza sui propri pensieri e alla purificazione del cuore per ritrovare al suo interno il cielo. Niceforo ha arricchito il suo testo di una buona scelta antologica di testi del passato, con i quali voleva mostrare l'importanza e la bellezza della vita interiore unita alla preghiera. Egli cita per esempio un certo Giovanni di Carpazio (ca. VII-IX secolo) che dice: «Nelle preghiere c'è bisogno di molta lotta e fatica per trovare lo stato d'animo libero da turbamenti, quell'altro cielo all'interno del cuore, dove abita Cristo». O per esempio quello di Isacco il Siro: «Abbi fretta di entrare nel tesoro del tuo intimo e vedrai il tesoro celeste, giacché l'uno e l'altro sono una cosa sola e con una sola entrata li vedrai ambedue. La scala di quel regno è nascosta nell'intimo, cioè nella tua anima. Lavati dunque dal peccato e troverai là i gradini su cui potrai salire». Questi testi danno il gusto di ciò che interessa gli esicasti dell'epoca. Niceforo, alla fine del suo opuscolo propone, come metodo per raggiungere questi scopi spirituali e anche come via “breve e sicura”, una meditazione sulla frase “Signore Gesù, abbi pietà di me”, che va ripetuta mentre uno, stando seduto, rallenta il respiro.

Altro personaggio del primo periodo esicasta fu Gregorio Sinaita (ca. 1275 - 1346). Proveniva dalla regione di Smirne, in Asia Minore. Quand'era ancora giovane fu rapito dai pirati e imprigionato per un breve periodo a Laodicea. Liberato, si fece monaco sul monte Sinai, che tuttavia fu costretto ad abbandonare (non si sa esattamente il perché). Per un certo tempo Gregorio soggiornò a Creta, dove conobbe un certo monaco, Arsenio, che lo introdusse alla preghiera secondo il metodo esicasta. A circa trent'anni Gregorio si stabilì sul Monte Athos nel piccolo monastero di Magoula, diventando col tempo un rinomato maestro spirituale. Quando, negli anni venti del XIV secolo, la vita sull'Athos divenne sempre più insicura a causa delle incursioni dei pirati, Gregorio si accinse per alcuni anni a cercare un altro posto. Finalmente, era circa il 1331, si trasferì a Paroria, sulle montagne appartenenti già al regno bulgaro. Là costruì un monastero, sviluppando il suo insegnamento e irraggiandolo fino alla morte. Gregorio, oltre ad essere un vera personalità, fu anche un teologo di spicco, che ha lasciato alla posterità un certo numero di bellissimi e importantissimi testi. Il suo pensiero spazia tra la speculazione e la metafisica, pur non perdendo mai di vista la vita concreta e la prassi ascetica. Anch'egli ha ben radicato il proprio pensiero nella tradizione dei Padri e ha lasciato spiegazioni concrete sulla preghiera secondo il metodo esicasta, approfondendo sia l'aspetto pratico (come si fa), sia quello teologico (che cosa succede durante la preghiera e che cosa tutto ciò significa). L'importanza di Gregorio Sinaita sta anche nel fatto che a Paroria vi erano tra i suoi discepoli anche monaci slavi, che in seguito portarono il suo insegnamento e il metodo esicasta in Bulgaria, in Serbia e in Russia.

Si potrebbero elencare ancora altri autori di questo movimento, che hanno contribuito all'approfondimento e alla diffusione del metodo esicasta, come ad esempio Teolepto di

Filadelfia (1250 - 1322). Ma per il momento soffermiamoci solo su un altro evento, che ha coinvolto l'escicismo e che è passato alla storia come la "controversia escicasta". Fu una vera e propria controversia teologica. Proprio a causa di essa l'escicismo, prima piuttosto discreto, ha cominciato veramente ad essere conosciuto e col tempo è stato identificato con l'essenza stessa della spiritualità bizantina. Il protagonista numero uno di questa controversia fu Gregorio Palamas (1296 - 1359), il cui avversario si chiamava Barlaam di Calabria (1290 - 1350). Bisogna aggiungere che con Gregorio Palamas tutto quello che prima era stato associato solamente al metodo della preghiera escicasta e legato a un particolare movimento, divenne un sistema teologico complesso e ben elaborato. A causa di questa controversia l'escicismo si è mutato in "palamismo".

A Barlaam non piaceva l'eccessivo accento posto da alcuni monaci sul metodo della preghiera escicasta. Perciò derideva tali monaci che dedicavano lunghe ore a una meditazione in posizione seduta, ritmata da una frase ripetuta col respiro rallentato e con il capo inchinato, con la conseguenza che essi, gli occhi fissi sull'ombelico, attendevano una visione della luce divina. Gregorio Palamas invece sosteneva che proprio questo metodo porta all'esperienza di quella stessa luce, della quale gli Apostoli avevano visto avvolto il Signore Gesù, nel momento in cui si era trasfigurato di fronte a loro sul monte Tabor. Questa luce è da lui chiamata luce taborica, la luce incerata e divina, identificata con le stesse energie divine. Queste energie (o raggi) devono, tuttavia, essere mantenute distinte dalla sostanza di Dio che è incomunicabile, in modo da salvaguardare l'assoluta trascendenza di Dio. Come si può prevedere, il sistema elaborato da Gregorio Palamas durante questa controversia è complesso e sofisticato, e spazia coraggiosamente tra una teo-ontologia (che cosa è e chi è Dio) e una gnoseologia teologica (che cosa e come si conosce). In sostanza, questo sistema offre una cornice profondamente teologica a tutta la prassi della preghiera escicasta. D'altra parte, con il palamismo la teologia bizantina raggiunse il suo acme, pietrificando e perpetuando la convinzione secondo cui la riflessione teologica deve essere radicata nell'esperienza spirituale e orante. L'escicismo e il palamismo sono stati l'ultimo canto del monachesimo bizantino e della sua teologia. Hanno costituito un accento così forte che d'ora in poi tutto il monachesimo bizantino sarà colorato dalla luce taborica e ogni monaco – vissuto prima e dopo Gregorio Palamas – sarà visto come un ricercatore e un testimone di questa luce che trasfigura tutto l'uomo e lo porta alla conoscenza di Dio e del mondo nella sua luce. Così viene a concludersi il periplo compiuto da questo monachesimo che cercava la pace esterna e interiore, che toccava le istituzioni e le liturgie, che si diffondeva dall'Oriente all'Occidente dell'impero bizantino e oltre, che cercava la salvezza e in questa ricerca si volgeva ai sacramenti e alla Scrittura, che rileggeva i Padri e scrutava i cuori degli uomini, per affermare alla fine che ogni battezzato diventa «figlio della luce, un solo corpo con Cristo, partecipe dello Spirito divino. Infatti, con il battesimo siamo rigenerati e diventiamo i figli di Dio, celesti invece che terrestri, eterni invece che temporali, perché Dio introduce misticamente nei nostri cuori la grazia celeste e imprime il sigillo della filiazione con l'unzione del santo *myron* e ci segna con lo Spirito Santo per il giorno della redenzione, se certo manterremo fino alla fine questa confessione di fede e la completeremo con le opere» (Gregorio Palamas, *Omelia* 59).

7. Monachesimo femminile

Il discorso sul monachesimo bizantino femminile si colloca all'interno di quanto si può dire sulla donna sia nel monachesimo antico e medievale in genere, sia a Bisanzio. Le donne fecero parte integrante del movimento monastico fin dai suoi inizi. Basti ricordare ad esempio l'esistenza di un monastero di monache nelle vicinanze della comunità di Pacomio, la figura di Macrina – sorella di Basilio –, donne come Marcella, Paola ed Eustochio nella ricerca monastica di Girolamo, o anche l'impegno del vescovo Ambrogio a favore delle vergini consacrate della sua diocesi. Il monachesimo antico ha lasciato alla posterità alcuni monumenti letterari di primaria importanza, a cui il monachesimo femminile farà riferimento lungo i secoli successivi. Si pensi soprattutto alla *Vita di Macrina*, scritta da Gregorio di Nissa, che per certi versi potrebbe essere considerata il manifesto della vita monastica femminile in assoluto. Altro esempio in questo campo è fornito dalla *Vita di Sinclética*, scritta da un anonimo, poi chiamato Pseudo Atanasio, che descrive le vicende di una donna macedone, vissuta in Egitto nel IV secolo. Tra gli *Apoftegmi* dei padri del deserto alcuni si riferiscono a Teodora, che lasciò il marito e, per non essere da lui ritrovata, si “travesti” e si nascose in un monastero maschile. Inoltre, se la *Vita di Macrina* individua la posizione della monaca all'interno di una comunità e nella ricerca dell'amorosa saggezza di Cristo, la *Vita di Sinclética* mostra una donna dedicata alla vita solitaria – una forma di vita, bisogna subito chiarire, abbracciata e vissuta molto più raramente dalle donne. Invece, l'esempio di Teodora, con la sua fuga e il suo travestimento, apre a una dimensione, se non ambigua, almeno sconcertante anche per le monache del mondo bizantino. La prevalenza della vita monastica femminile comunitaria, rispetto a quella eremitica, e anche una certa difficoltà a ritrovarsi nell'ambiente ecclesiale e dei monaci, costituiscono le coordinate caratteristiche del monachesimo bizantino femminile. E ancora – in via di premessa –, il poco materiale che possediamo riguardo a questo monachesimo è stato quasi esclusivamente scritto da uomini. Le monache di Bisanzio hanno scritto poco o pressoché nulla – questo mondo non ha avuto personalità femminili come Ildegarda, Gertrude o Catarina di Siena, che così profondamente segnarono il mondo monastico ed ecclesiale del cristianesimo occidentale.

Il mondo bizantino in genere ha avuto uno strano, se non ambiguo, rapporto con la donna, e ciò ha notevolmente influito sul monachesimo femminile. Da una parte, la donna era emarginata, considerata la “causa di tutte le umane tribolazioni”, e non di rado demonizzata – spesso proprio nella letteratura ascetica e nella legislazione monastica. Dall'altra parte, la storia dell'Impero bizantino è stata spesso portata avanti proprio da grandi figure femminili, che o si sono poste accanto ai loro mariti imperatori (si pensi a Teodora, moglie di Giustiniano), o da sole e in prima persona hanno regnato sul trono (come per esempio Irene, durante l'epoca iconoclasta). La donna a Bisanzio era vista, lodata e destinata soprattutto come moglie, madre feconda e organizzatrice del focolare domestico. L'ideale di donna asceta, filosofa, monaca ha molto poco influenzato questa società – e ciò, almeno in parte, spiega una sua mancata dimensione monastica. La donna era inserita nell'ambiente sociale e questa particolare forma di emancipazione – come ad esempio quella di rinunciare al matrimonio, alla maternità e alla dipendenza dalla cerchia familiare – non sempre era ben vista o appoggiata. Ovviamente, non sono mancati esempi contrari a questo atteggiamento, come si vedrà, ma sono solo le eccezioni che confermano la regola. Di conseguenza, il culto, le opere agiografiche e l'iconografia, così importante per questa chiesa, dedicate alle sante monache erano a Bisanzio relativamente poche, se non rare, in confronto a quelle dedicate ai monaci. La donna poi, a differenza degli uomini, poteva molto poco godere di un'educazione

appropriata – perciò le scrittrici, le poetesse, le pittrici e le musiciste nella storia della cultura bizantina erano rare. Ciò spiega anche la quasi totale mancanza di letteratura monastica femminile. D'altra parte, però, una buona quantità di materiale, da cui ricavare informazioni sulle donne bizantine in genere, proviene da fonti monastiche. Si può dire che, anche se il monachesimo bizantino non sempre metteva in risalto la donna, è stata proprio la cultura monastica a dare loro voce e una certa presenza nella storia.

Una delle caratteristiche tipiche del monachesimo bizantino femminile, almeno nel periodo di passaggio dall'antichità cristiana al vero e proprio monachesimo bizantino, sono le monache travestite da monaci. Si possono elencare diverse cause di tale fenomeno. Una, forse la più ovvia e banale, era la semplice fuga e il desiderio di nascondersi. Così, ad esempio, Madre Teodora, presente nella collezione alfabetica degli *Apoftegmata*, lasciò suo marito (come si può vedere, in questo mondo non solo gli uomini abbandonavano le loro mogli per farsi monaci) e, per non essere da lui ritrovata, non si stabilì in un monastero femminile, ma si travestì da uomo ed entrò col nome di Teodoro nel monastero maschile di Oktokedekon, situato a una ventina di chilometri da Alessandria. Per rendere la storia ancora più pittoresca, il suo agiografo racconta che dopo alcuni anni qualcuno lasciò presso la sua cella un bambino di cui Teodoro (cioè Teodora) fu accusata di essere il padre! Teodoro (Teodora) non si oppose all'accusa, accettò l'esilio dal monastero e si prese cura del bimbo. Dopo alcuni anni tornò nel monastero, ma soltanto dopo la sua morte si scoprì che il monaco Teodoro era una donna. Forse, tale comportamento delle donne era causato anche dall'impossibilità di una vita veramente monastica, sia in un monastero, sia soprattutto nella solitudine, per cui una donna, attratta da una vocazione eremitica o monastica, per realizzarla doveva nascondersi sotto le vesti di uomo. Senza dubbio, anche tali racconti delle vite di queste monache sono stati un po' colorati dai loro agiografi, e velati di una leggera nota polemica, con la quale questi volevano affermare che le donne forse sono più brave dei monaci nella rinuncia e nel combattere il demone nella solitudine.

È pur certo che alcune di queste donne presero la via della vita monastica dopo aver subito abusi da parte dei loro mariti – cercavano cioè di cambiare l'inferno o il "martirio" del matrimonio con la quiete della solitudine o della vita semi-nascosta in un convento maschile. Le biografie di alcune di queste monache, come per esempio quella di santa Maria di Perge, del V secolo, sono veri e propri romanzi, dietro i quali giace tuttavia un pizzico di verità che, benché crudele e drammatica, deve essere tenuta presente quando si pensa a questo monachesimo. Maria, infatti, fuggì il proprio cattivo marito Domiziano e, travestitasi da eunuco (la questione degli eunuchi a Bisanzio è un capitolo a parte che qui non può essere discusso), riuscì ad entrare nel monastero di san Bassiano. Scoperta dal marito fuggì ad Efeso dove entrò in un altro monastero maschile e divenne col tempo persino abate della comunità (!). Ma anche qui il marito riuscì a rintracciarla, perciò Maria si spostò prima a Gerusalemme, in seguito sul Sinai e poi a Beirut, per concludere la sua fuga a Costantinopoli dove, protetta da conoscenze presso la famiglia imperiale, finalmente fondò un monastero, questa volta femminile, dove il marito non riuscì più a trovarla e, quindi, a perseguitarla. Se teniamo per vera almeno una parte di questa storia, essa mostra a quale prezzo spesso una donna acquistava la libertà e la pace di Cristo nell'ambiente sociale che, come sembra, era assai ostile a tali valori.

Altro esempio, tanto classico quanto strano, che ha segnato la mentalità del mondo bizantino, è la storia di Maria Egiziana, originariamente scritta nel VI secolo e poi ripresa da alcuni scrittori posteriori. È impossibile stabilire le tappe precise di questa vita, come anche la

sua storicità, ma la figura di questa donna divenne un simbolo e un punto di riferimento per l'intero ascetismo bizantino. Va infatti ricordato che la quinta domenica della Grande Quaresima nel calendario bizantino sta sotto il patronato e l'esempio di Maria Egiziana; nella liturgia di questa domenica, tra i tanti inni a lei dedicati, si legge: «Ha operato prodigi, o Cristo, la potenza della tua croce, poiché anche colei che prima era meretrice ha combattuto la lotta ascetica: bandita la debolezza della natura ha nobilmente resistito al diavolo. Ottenuto dunque il trofeo della vittoria, intercede per le anime nostre» (Stichirion del Vespro). La storia di Maria è semplice: come prostituta “accompagnava” i pellegrini e i viaggiatori sulle navi, ma una volta arrivata a Gerusalemme vide da lontano la reliquia della Santa Croce che provocò in lei una profonda conversione. Di conseguenza, Maria si dedicò alla penitenza in un deserto palestinese e divenne famosa solo alla fine della sua vita. La figura di questa donna ebbe la funzione di simbolo e di esempio perfetto di possibile conversione dalla vita mondana e sensuale, di vita dedicata alla penitenza, il cui fine è costituito dal misericordioso dono della pace di Cristo e della vita eterna.

Col trascorrere del tempo, dall'orizzonte monastico bizantino sono andati scomparendo tali esempi assai estremi di monache travestite, solitarie o con un passato peccaminoso come quello di Maria Egiziana. Il loro posto è stato preso da un ideale e stile di vita più conformi alla vita monastica di stampo esclusivamente cenobitico. Bisogna aggiungere che il numero di vite delle sante monache, e quindi la conoscenza che si ha di loro e del loro mondo, non è molto numeroso. Si possono però fornire alcune informazioni che, anche se meno affascinanti, godono tuttavia di un certo interesse e fanno parte integrante del monachesimo bizantino.

Normalmente, nel monastero si entrava – o piuttosto si era condotti dai genitori – in età giovane, ma non mancarono casi di “vocazioni tardive”. Un esempio di tali vocazioni è fornito dalla vita di santa Atanasia dell'isola Aegina (VIII secolo). Questa donna fu costretta dai genitori a sposarsi una prima volta e, dopo la morte del marito, una seconda volta. Durante il secondo matrimonio, Atanasia riuscì a convincere il proprio marito, il cui nome rimane sconosciuto, ad abbracciare la vita monastica. Egli divenne monaco e lei monaca dedita all'ascesi, trovandosi, in seguito, circondata da un gruppo di altre monache. Già durante la sua vita, Atanasia fu considerata una donna eccezionale, intenta allo sviluppo della prosperità della sua isola, alla costruzione di chiese, alla guarigione e a consolare le persone afflitte. Il suo agiografo fa di lei anche una mistica, favorita da alcune visioni. Morta in odore di santità – presto divenne anche oggetto di culto e di venerazione. Atanasia di Aegina è uno di quegli esempi che mostrano come la vita matrimoniale non necessariamente fosse di impedimento alla santità.

Una delle monache sante, divenuta assai popolare a Bisanzio dal nono secolo in poi, fu santa Teodora di Tessalonica (812 - 892). La prima parte della sua vita fu piuttosto tormentata. La madre morì partorendola e il padre, di nome Antonio, quasi subito affidò la bambina a una parente, facendosi lui stesso monaco eremita. Erano i tempi dell'iconoclasmo e Antonio apparteneva sia al gruppo che si opponeva agli iconoclasti, sia a quello dirigente della chiesa e dell'impero che sosteneva tale movimento – forse ciò spiega in qualche modo la sua fuga verso l'eremo. Un altro fatto, che inquietava la gente di questo periodo, residente sull'isola Egina presso Atene, dove era nata e dove viveva Teodora, furono le scorribande dei pirati saraceni. Infatti, la famiglia si spostò a Tessalonica e proprio in questo periodo Teodora venne data in moglie – aveva compiuto appena sette anni (!), cioè l'età minima secondo la legge bizantina per un matrimonio legittimo. Due dei suoi tre figli morirono e la figlia

primogenita, Teopisti, fu offerta da Teodora al monastero. Quando, alla fine di queste sventure, morì anche il marito, Teodora vendette tutti suoi beni ed entrò nel monastero di santo Stefano a Tessalonica. Aveva appena compiuto 25 anni, ma aveva in un breve arco di tempo vissuto molto – e forse non si aspettava che la sua vita in monastero si sarebbe protratta ancora per mezzo secolo. La sua vita monastica fu segnata dalle tipiche virtù cenobitiche come obbedienza, umiltà e servizio speso per gli altri. Quando, nel 867, morì la superiora Anna, che l'aveva accolta nel monastero, Teodora fu assegnata allo stesso posto. La sua fama si diffuse dopo la morte e la sua tomba miracolosa divenne meta di pellegrinaggi. Si può affermare che con la monaca Teodora di Tessalonica il monachesimo femminile di Bisanzio prese decisamente la piega cenobitica, abbandonando quasi totalmente l'ideale (o la possibilità) della vita eremitica. Va ricordato, infatti, che Teodora divenne monaca in un periodo in cui nel monachesimo bizantino incominciava a dominare l'ideale cenobitico promosso da Teodoro Studita.

Risulta difficile oggi dire in quale misura la riforma studita abbia influito sul monachesimo femminile e la sua legislazione – soprattutto mancano i documenti. Ben chiaro invece è l'influsso esercitato su tale monachesimo dalla riforma monastica del monastero maschile di Evergetinos. Lo attestano alcuni *typika*, come ad esempio quello del monastero della Madre di Dio *Kecharitomene* (cioè “piena di grazia”) a Costantinopoli, scritto nella seconda decade del XII secolo da Irene Doukaina Comnena, moglie dell'imperatore Alessio I Comneno (m. 1118). Sembra che originariamente il monastero fosse stato donato da parte del Patriarca Nicola III Grammatico alla famiglia imperiale e pensato come una cappella monastica per la sua propria sepoltura. Irene stessa, dopo la morte del marito, si ritirò in questo monastero dove morì tra il 1123 e il 1133. In seguito, sua figlia, la famosa storica Anna Comnena (m. 1148), anche lei dopo la morte di suo marito (1137), si ritirò proprio in questo monastero dove scrisse la sua storia, *Alexidad*. Questo *typikon* è dunque interessante, sia perché dà la possibilità di vedere concretamente la vita di un monastero femminile a Costantinopoli nel XII secolo, sia perché è stato scritto dalla stessa Imperatrice – cosa rara che un *typikon* per monache venisse scritto da una donna. Si ricorda che lo sforzo della riforma promossa dal monastero di Evergetinos aveva come scopo non solo di rafforzare la vita cenobitica, ma anche di ottenere alcune regole legislative che potessero proteggere i beni e il governo del monastero da possibili abusi. Perciò buona parte del documento tratta di chi e di come deve salvaguardare i beni e curare le entrate e le uscite. Ovviamente, il ruolo centrale in tutta questa operazione era occupato dall'Imperatrice stessa, ruolo che inoltre doveva essere protetto dallo stesso Patriarca. Irene volle che il *typikon* fosse regolarmente letto nella comunità e che le sue tre copie fossero conservate: una nella chiesa di Haghia Sofia, una nella sacrestia del monastero e una nella camera dell'Imperatrice. Sembra che tutto il progetto abbia avuto successo, perché il monastero prosperò fino alla caduta di Costantinopoli.

Il monastero era previsto per un numero di 24 monache, aiutate da otto donne di servizio (probabilmente, a servizio di monache provenienti da famiglie nobili). Le monache dovevano dedicarsi alla vita liturgica regolare, cioè alla celebrazione delle ore canoniche e ai sacramenti. In altri momenti dovevano dedicarsi al lavoro manuale (sartoria), durante il quale ascoltavano la lettura della Scrittura scelta dalla superiora. Il tempo del noviziato doveva durare sei mesi e la professione solenne (grande abito) giungeva dopo i successivi tre anni di prova. Il regime era strettamente cenobitico e prevedeva l'uguaglianza del vestito e del cibo. Le monache dormivano in dormitorio. Tuttavia l'Imperatrice aveva il potere di escludere alcune monache da questo obbligo, dando loro una cella e qualche persona di servizio (si pensa che questa eccezione fosse prevista soprattutto per l'Imperatrice stessa). Il *typikon*

prendeva seriamente in considerazione la cura con cui bisognava trattare le monache anziane e malate – permettendo loro per esempio di fare il bagno più frequentemente e di alleggerire il regime ascetico. Le visite dei famigliari erano ben regolate e rare – l’altro contatto con “il mondo” era quasi escluso. Le monache, risiedendo in città, erano disponibili anche per alcuni servizi caritatevoli, come la quotidiana distribuzione del pane ai poveri e alcune donazioni speciali in occasione di feste particolari.

Ovviamente, il *typikon* del monastero della Madre di Dio *Kecharitomene* non è stato né l’unico né l’ultimo documento legislativo del monachesimo bizantino femminile. Ne conosciamo altri, come per esempio quello di Teodora Palaiologina del monastero di *Lipis* e quello del monastero dei santi Cosma e Damiano – ambedue del XIII secolo. A questa lista si potrebbe aggiungere anche il *typikon* di Irene Chumanaina Palaiologina per il monastero di *Philantropos*, scritto nel XIV secolo, e quello del secolo successivo, scritto da Teodora Synadene per il monastero della madre di Dio *Babaia Elpis*. Tutti questi documenti furono scritti per i monasteri della capitale e sono in certo qual modo simili l’uno all’altro. Tutto ciò solo per accennare a una problematica che sicuramente in futuro verrà approfondita e arricchirà la conoscenza del mondo monastico femminile di Bisanzio.

Come già detto, Bisanzio purtroppo non ebbe figure femminili corrispondenti a Gertrude o Ildegarda – però negli ultimi secoli di vita dell’Impero bizantino, spesso chiamato «l’ultimo rinascimento di Bisanzio» (S. Runciman), ne sono apparse alcune, di cui è possibile tracciare il profilo spirituale e intellettuale in modo più concreto e interessante. La prima di esse è Teodora Raoulaina (ca. 1240 - 1300). Nacque durante l’esilio niceano, sotto l’occupazione di Bisanzio da parte dei latini (1204 - 1261), e crebbe in un clima segnato dallo sforzo di rinnovamento culturale e non di meno attraversato da lotte per il potere e divisioni nella chiesa (si pensi allo scisma arsenita). Andò in sposa per la prima volta, solo per due anni (1256 - 1258), a Giorgio Mouzalon e, per la seconda volta (gli anni 1261 - 1274), a Giovanni Raoul – a causa della sua provenienza e di tali matrimoni questa donna poté firmare alcuni dei suoi testi con un impressionante titolo “Teodora, nipote dell’imperatore dei Romani (si tratta infatti dell’Imperatore Michele VIII), delle famiglie di Contacuzene, Angelos, Doukas, Komenos, Palaiologos”. Fattasi monaca dopo la morte del suo secondo marito, all’età di circa 34 anni, Teodora appartiene al gruppo delle nobili ed erudite vedove e monache – un caso, si potrebbe dire, particolare, se non fosse per il fatto che ciò non era a Bisanzio così raro. Sembra che Teodora abbia ricevuto una buona educazione nella sua gioventù, ma la passione per la lettura e per lo studio si sviluppò dopo la sua entrata nel monastero di san Andrea di Creta, nel quartiere chiamato Krisis a Costantinopoli. L’erudizione di questa monaca è stata decantata da diversi personaggi del suo tempo, con i quali per giunta Teodora intrattenne una numerosa corrispondenza (purtroppo si conoscono solo le lettere dei destinatari di Teodora, perché le sue non si sono conservate). Tra i suoi amici e corrispondenti epistolari si trova un famoso monaco, erudito e traduttore dal latino in greco, Massimo Planoude. Con lui Teodora ebbe grandi discussioni riguardo a diverse copie dei manoscritti di autori greci, e fu la sua benefattrice. Alla lista di amici e corrispondenti epistolari appartengono anche l’umanista, matematico e bibliofilo Costantino Akropolita, un altro monaco, Manuele Holobolos, amico di Massimo e come lui traduttore e conoscitore della letteratura greca e latina, e lo studioso e politico Niceforo Choumnos. Ma la relazione più profonda che Teodora intrattenne fu con Gregorio di Cipro (m. 1290), che più tardi diventerà patriarca di Costantinopoli (1283 - 1289) col nome Gregorio II. Si sono conservate almeno trenta lettere di Gregorio a Teodora, che sostenne l’amico anche nel periodo in cui fu costretto a lasciare l’incarico patriarcale e a ritirarsi in solitudine, prima in un monastero e poi in una piccola cella chiamata Pristine,

situata nel recinto del monastero di Teodora – nelle sue lettere Gregorio confidava a Teodora le sue difficoltà quotidiane. Tutti questi amici e corrispondenti epistolari hanno lodato – e sembra senza alcuna retorica – l'erudizione di Teodora, la sua competenza nello studio e la sua straordinaria biblioteca. Si sa che a quell'epoca Teodora si diletta nella lettura di Aristotele e dei suoi diversi commentatori come Alessandro di Afrodisia e Simplicio, che conosceva bene Demostene e Aristide, come anche Basilio il Grande e altri Padri della Chiesa. Una delle ultime passioni erudite fu il commento di Teofilatto d'Ocrida ai vangeli, che Teodora mandò alla Grande Lavra sul Monte Athos. Oggi si conoscono alcuni manoscritti che sono stati direttamente scritti da Teodora, come quello contenente le omelie di Aelio Aristide – un retore del secondo secolo, assai apprezzato dai Bizantini –, e anche alcuni lezioni e i testi dei vangeli. Unica opera scritta da Teodora e pervenuta fino a noi è la vita dei fratelli monaci Teodoro e Teofano che, perseguitati e torturati all'epoca dell'iconoclasmo, erano considerati autentici confessori della verità. Dietro tutto questo paesaggio di personalità celebri del suo tempo, dietro i manoscritti di autori famosi e le righe della sua propria storia agiografica appare il volto affascinante di Teodora – certamente una persona particolare, che si distinse sullo sfondo piuttosto anonimo del monachesimo bizantino femminile.

Il summenzionato Gregorio di Cipro fu anche insegnante di retorica e filosofia di Niceforo Cumeno (1250 - 1327), che divenne primo ministro di Andronico II Paleologo; una delle figlie di Niceforo fu Irene. Questa nel 1303, a soli dodici anni, sposò il sedicenne Giovanni, figlio di Andronico II. Il felice matrimonio durò purtroppo solo quattro anni, perché Giovanni improvvisamente morì (1307). La sedicenne Irene, oramai vedova, sofferente e disperata, non sapeva che fare. Su consiglio di Teolepto, metropolita di Filadelfia (1250 - 1322), decise di abbracciare la vita monastica e divenne monaca col nome di Eulogia. Come luogo della sua dimora Irene-Eulogia scelse il monastero di Philantropos Soter, situato nella parte orientale di Costantinopoli, tra Hagia Sofia e il mare, che fece restaurare con il proprio denaro. Il monastero si sviluppò in modo straordinario e già nel 1335 contava circa cento monache – cosa piuttosto straordinaria se si tiene presente la situazione dei monasteri femminili e urbani dell'epoca. Irene e la sua fondazione, sin dagli inizi, furono fortemente appoggiate e guidate da Teolepto di Filadelfia. Questo monaco e vescovo già a quel tempo ricopriva la figura dell'eroe ecclesiale e nazionale: un esicasta che non solo aveva conosciuto Niceforo il Solitario, ma aveva con lui condiviso la prigione (1276), a causa dell'opposizione alla politica unionista di Michele VIII. Diventato metropolita di Filadelfia, nei quasi 40 anni del suo episcopato si dedicò al lavoro pastorale e alla riconciliazione dello scisma arsenita – guidò persino la difesa di Filadelfia quando fu assediata dagli Ottomani (1310 - 1311). Tra tutte queste occupazioni Teolepto, figura veramente straordinaria, trovò il tempo e il modo di occuparsi della vita spirituale di Irene e della comunità del monastero di Philantropos Soter. Si conoscono le sue lettere a Irene (anche in questo caso quelle della monaca sono andate purtroppo perse) e si pensa che la maggioranza dei suoi 23 discorsi sia stata scritta o pronunciata proprio in questa comunità. Il clima di tali discorsi si può qualificare come esicismo moderato, comunitario e centrato sulla vita liturgica il cui cuore è Cristo – è una bellissima testimonianza, dalla quale si possono ricavare informazioni relative a come e di che cosa si nutrissero le monache dei primi decenni del trecento bizantino. Le lettere di Teolepto invece dischiudono in certo qual modo i problemi quotidiani del convento e appartengono alla categoria della direzione spirituale. Tra le righe, però, si riesce a scorgere il carattere complesso e ogni tanto capriccioso di Irene, come anche la sua difficoltà ad occupare il ruolo di superiora di una comunità monastica. Dopo la scomparsa di Teolepto il suo posto fu preso da Gregorio Acindino – persona mite, umile, profonda e squisita, a cui Irene, come a Teolepto, fu molto legata (senza escludere una sorta di dipendenza). Anche nel caso di Irene-

Eulogia è possibile parlare della sua cultura, in particolare teologica, però meno lodata e sviluppata di quella di Teodora. Si sa tuttavia che questa monaca con grande fervore partecipò alla grande disputa teologica del tempo, legata a Gregorio Palamas – si oppose radicalmente alla teologia dei palamiti. Irene non esitò a manifestare le sue convinzioni in pubblico di fronte a vescovi, teologi e monaci – cosa che aggiunge un aspetto originale e un colorito particolare sia a questa figura, sia al monachesimo bizantino femminile di questo periodo.

Testimonianza di un certo risveglio teologico e spirituale tra le monache bizantine è anche un documento, cioè il famoso *Materikon*, ossia un florilegio patristico-monastico, composto da un certo monaco, Isaia (XIII secolo), e redatto per la monaca Teodora, figlia di Isacco II Angelo. Questo libro è un autentico testo di direzione spirituale per la vita esicasta e reclusa, radicato nella vera e propria tradizione dei padri del deserto. Certo, anche questo testo è stato scritto da un monaco per monache, e tuttavia riflette lo spirito in cui almeno alcuni ambienti monastici femminili vivevano, cercando «nell'ascesa attraverso il discernimento verso Dio» una vera «illuminazione della mente con la luce che esce da lui finché (il cuore di una monaca) non diventa dimora di Dio». Tutto ciò testimonia la ricchezza e la bellezza di questo monachesimo, che solo ora andiamo riscoprendo.

8. Stili di vita e posterità

In Bisanzio non è mai esistito un “ordine” monastico, come è successo per l’Occidente. La vita monastica ha conservato, nel bene e nel male, in questo spazio culturale ed ecclesiale, una vasta pluralità. Ciò rende assai difficile esporre gli stili e le forme di vita dei monaci e delle monache di questa tradizione, che non possono essere adattati alle categorie giuridiche e mentali dell’Occidente. Ma senza dubbio i due stili paradigmatici della vita monastica bizantina furono quello cenobitico e quello eremitico. Il primo prevedeva la fondazione di monasteri, in cui la vita veniva organizzata secondo una determinata regola – come si è visto nel caso del monastero della riforma di Teodoro Studita o in quello del monastero di Evergetinon. I cenobi sorgevano sia nelle città, sia in spazi piuttosto isolati, spesso divenendo centri di vita spirituale, liturgica, ecclesiale, e di cultura nel senso più ampio. Tali luoghi hanno segnato la loro storia e la loro architettura ha espresso in un modo tutto particolare lo spirito che ha plasmato i cuori di quanti hanno costruito, dipinto e abitato queste mura. L’eremo invece, per definizione, si collocava oltre il cenobio e spesso non lasciava tracce. Si sa però che il monachesimo bizantino, lungo tutta la propria storia, ha sempre conservato, coltivato e, in un certo modo, privilegiato la vita solitaria. Gli eremiti sceglievano principalmente i deserti, le montagne e le grotte, ma non erano assenti dalle città, soprattutto nella forma della reclusione assoluta. Sembra anche che la relazione tra cenobio ed eremo fosse vissuta in un modo più armonioso e pacifico di quanto lo fosse in Occidente. Il monachesimo bizantino, anche nei momenti di notevole valorizzazione della vita comunitaria, non ha mai perso di vista l’orizzonte della solitudine – vi era sempre spazio per essa. Questa prospettiva eremitica era non solo garantita dalla legislazione monastica, ma trovava posto anche e soprattutto all’interno della *forma mentis* tipica di questa cultura ecclesiale e quella monastica.

Ma cenobio e eremo sono andati soggetti anche a diverse varianti. Un eremita poteva vivere in compagnia di uno o due altri monaci. Questo stile di vita, chiamato qualche volta esicasta, era molto apprezzato. Alcuni vi vedevano la realizzazione perfetta della vita monastica perché, da una parte, si poteva vivere in una grande quiete, cosa che nelle grandi comunità era impossibile, e, d’altra, si poteva sempre praticare il comandamento dell’amore per il prossimo. Nella tradizione del monachesimo bizantino non mancano testi in cui le parole di Cristo “dove due o tre sono radunati nel mio nome...” (Mt 18, 20) venivano prese alla lettera e adattate proprio a questo stile di vita. Bisanzio ha conosciuto anche quella modalità di vita comunitaria che va sotto il nome di *idioritmia* (letteralmente, “diversità di ritmi”). Ciò significa che in un monastero, spesso numeroso, ogni monaco poteva vivere, almeno sotto certi aspetti, per conto proprio, organizzando da solo sia la propria vita di preghiera, sia l’aspetto economico (mensa inclusa). Non di rado, tuttavia, si trovano testimonianze in cui tale vita prima o poi veniva a trovarsi in una situazione di decadenza. Perciò, come si può facilmente notare, spesso una riforma tendeva a sostituire l’idioritmia con la vita cenobitica in senso stretto. Però, non sempre e non necessariamente le cose dovevano svilupparsi in questo senso. Un monastero idioritmico poteva essere anche un buon monastero. Un dato luogo, durante la propria storia secolare, passava ogni tanto dall’idioritmia al cenobio e viceversa, e questo non necessariamente significava il passaggio dalla decadenza a una situazione migliore.

Questo monachesimo ha conosciuto e ogni tanto anche apprezzato la *xeniteia*, cioè la vita pellegrina. Ovviamente, in questi casi le restrizioni canoniche e la legislazione dello stato,

che desiderava avere tutto sotto controllo, non sempre favorivano il vagabondaggio che evidentemente creava spesso dei problemi. Non mancano, tuttavia, esempi di monaci che, sia per alcuni periodi, sia per tutta la vita, cercavano la libertà e il rischio della strada (le strade erano spesso invase dai briganti). Si poteva abbracciare la vita della *xeniteia* per ragioni di penitenza o per mostrare che il regno dei cieli non si trova su questa terra e che in questa vita tutto è passeggero e instabile. Se un eremita era spinto dal desiderio di unirsi all'Uno, un monaco pellegrino mirava a qualcosa che gli si presentasse come esistente al di là di qualsiasi orizzonte umano. Un caso estremo, assai apprezzato dai bizantini, era la santa follia. Un monaco folle (o il pazzo per Cristo) era una persona che lasciava non solo il monastero o l'eremo, ma anche la razionalità o il lusso di essere compreso dagli altri e anche da se stesso. Il pazzo era un solitario in mezzo alla folla e sulle piazze delle città. Ovviamente, sia nel caso della *xeniteia*, sia in quello della santa follia, non mancarono abusi, scandali e falsità. Va tuttavia sottolineato che anche tali stili di vita monastica fiorirono in Bisanzio portando con sé grandi frutti di santità – ne è conferma il numero assai elevato di monaci pellegrini o pazzi, onorati nei calendari liturgici ufficiali.

Per giunta, nella vita di un monaco si incontravano spesso tali forme di vita monastica e, in questi casi, tutte insieme formavano le diverse tappe che lo conducevano alla perfezione. Chi iniziava la propria vita in un cenobio e poi si ritirava in un eremo. Oppure iniziava come eremita e con il tempo diventava un padre o un fondatore di un cenobio. Poi di nuovo fuggiva o si ritirava nell'eremo e intraprendeva la via diventando per anni un pellegrino. Conosciamo anche casi di eremiti che lasciavano il proprio eremo e, divenendo dei pazzi di Cristo, predicavano nelle piazze delle città, con la loro parola o attraverso il loro stile di vita, la verità che il regno dei cieli, pur essendo vicino, rimane sempre e in modo assoluto al di là di tutto. Chi cerchi di capire il monachesimo bizantino deve abituarsi e riconciliarsi senza pregiudizi con questa diversità ricca, bella e problematica.

Ma, limitarsi solo all'aspetto esteriore e istituzionale di questo monachesimo significherebbe appiattirlo del tutto. Non va né troppo idealizzato, né mitizzato. Il valore più importante del monachesimo bizantino non sta neppure nella sua presenza storica. D'altronde, sarebbe molto facile scrivere un "libro nero del monachesimo bizantino", mostrando come lungo tutta la sua storia esso abbia generato eccessi di ogni tipo, scandali, intolleranza, stupidità e un notevole allontanamento dall'ideale cristiano. Bisogna però guardare anche oltre quest'orizzonte, che ogni tanto si fa dominante, specie quando ci si concentra su un certo numero di fonti – sono pochi quelli che sono riusciti a sfuggire a questa trappola. Bisogna allora vedere questo monachesimo, se non esclusivamente, almeno anche come una via alla santità e una stupenda testimonianza della *sequela Christi*, attestata da tanti bizantini. Il monachesimo ha portato all'interno dell'impero bizantino e durante tutta la sua storia un fermento del regno dei cieli e ha cercato di essere il sale evangelico in mezzo a questa storia millenaria assai travagliata. Difatti, un numero immenso di santi tra monaci e monache ne dà una testimonianza più che evidente. Quanti di loro sono rimasti sconosciuti, seppure, anche se non attestati da nessuna fonte storica, entrando nella dimensione della santità, i loro nomi, scritti sulle pietre bianche, sono conosciuti solo da Dio. La grandezza di questa santità si può intuire anche contemplando gli ambienti monastici: le montagne, le isole e l'architettura dei loro monasteri, che ancora oggi stupiscono i loro abitanti e visitatori trasmettendo qualcosa dello spirito e dello stile di vita da cui sono nati. Lo stesso spirito si riflette nelle icone, nei mosaici e negli affreschi con cui questi spazi sono stati decorati. Inoltre, vi sono anche manoscritti, vestiti e altri oggetti usati sia nella liturgia, sia nella vita quotidiana. Vi è anche il canto che, lungo i secoli, ha riempito questi spazi – le melodie stupende con cui venivano

rivestiti i salmi e gli inni. Che cosa dire e come parlare del silenzio da cui erano rapiti e riempiti i cuori e i volti di questi monaci e monache?

Il sublime ideale di questo monachesimo è stato espresso, forse nel modo migliore, alle origini della sua storia, da Giovanni Climaco, quando nel ventisettesimo gradino della sua *Scala del Paradiso* afferma che l'escicasta (cioè il monaco) è «colui che gareggia per circoscrivere – cosa mirabile – l'incorporeo in una dimora corporea». Allora bisogna anche affermare non solo che questa “circoscrizione” ha avuto luogo nei corpi dei monaci e delle monache rendendoli santi, divinizzati e come primizie della risurrezione che questi uomini e donne – rapiti dallo Spirito Santo – desideravano profetizzare con la propria vita, ma anche che questo è avvenuto nella cultura monastica bizantina – così bella, ricca, affascinante e viva, pur dopo la scomparsa dello stesso impero bizantino. Su ciò bisognerebbe forse insistere, sia per correggere una mentalità comune tuttora assai dominante, sia per incoraggiare i futuri studi. Cioè vedere e mostrare il monachesimo bizantino non più o solamente come esperienza oscura e decadente, ma essenzialmente o soprattutto come una vera profezia della presenza dello Spirito di Dio incarnato anche nella cultura. In altre parole, questo innamoramento dell'invisibile e dell'incorporeo, vissuto da monaci e monache bizantine, si è espresso anche nella sublime bellezza dei testi spirituali, delle melodie cantate e delle architetture costruite, venendo così a formare una tradizione che da parte sua riporta coloro che cercano di capirla e di viverla alla ricerca e all'innamoramento di quest'affascinante luce invisibile e gioiosa, eternamente scaturente da Dio Padre, Figlio e Spirito Santo.

La grandezza di questo spirito è stata tramandata fino ai nostri giorni ad esempio attraverso la bellezza e la profondità di un testo come la *Filocalia*, ma non soltanto – ve ne sono ancora molti altri. La loro teologia è stupenda. E che dire di un libro magnifico come *I racconti di un pellegrino russo* – uno dei frutti più belli e conosciuti di questa cultura! Senza dubbio, il *locus theologicus* di questo monachesimo è il cuore. È dal cuore che i valori di tutto questo monachesimo partivano e al cuore esso conduceva i suoi adepti. Forse la “cardiocultura” è la dimensione più importante in cui il monachesimo bizantino ha scavato ed è all'importanza di tale “cardiocultura” che questo monachesimo rimanda chi ancora oggi cerca di conoscerlo e capirlo. È il cuore umano che desidera Dio ed è in esso che Dio viene incontrato. L'immenso numero di santi anche nelle epoche post-bizantine testimonia la forza di questa dimensione. Si pensi a Sergio di Radonez e al santo pittore delle icone Andrei Rublov, Nil Sorskij, a Serafino di Sarov, a Paisij Velickovskij, a Nicodemo l'Aghorita, a Silvano dell'Athos – tutti appartengono in qualche modo alla spiritualità bizantina. Nella stessa linea si collocano le grande monache e monaci della storia contemporanea, come Mat' Maria, Sofronio Sacharov, Giuseppe l'Escicasta dell'Athos, Padre Cleopa, Nicola Steinhardt della Romania e tanti altri.

Orientamenti bibliografici

La letteratura su Bisanzio è immensa. Qui sotto vengono indicati i libri più recenti o ormai classici da cui si può iniziare per un approfondimento delle informazioni appena sfiorate in ogni capitolo di questo saggio. Quando è stato possibile mi sono limitato ai principali titoli accessibili in italiano. Bisogna pure sottolineare che finora non esiste nessuno studio completo e soddisfacente sul monachesimo bizantino.

1. Informazioni generali su Bisanzio e sul suo monachesimo.

Indispensabili rimangono le sintesi ormai classiche su Bisanzio, come ad esempio quella di H.G. BECK, *Il millennio bizantino*, Roma 1981; quella di G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1993; o quella di J.J. NORWICH, *Bisanzio. Splendore e decadenza di un impero 330 - 1453*, Milano 2000; in esse si trovano parti che in modo diretto o indiretto parlano del monachesimo bizantino. Utile e complementare a questi ampi panorami rimane G. CAVALLO (ed.), *L'uomo bizantino*, Roma-Bari 1992. Invece, come introduzione alla teologia e alla cristianità bizantina si può consultare J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984, e M. TENACE, *Il cristianesimo bizantino. Storia, teologia, tradizione monastica*, Roma 2000. Per avvicinarsi al monachesimo bizantino indispensabili rimangono lo studio classico di R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975, e il lavoro monumentale, recentemente pubblicato da J. THOMAS - A.C. HERO (edd.), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, vol. 1-5, Washington D.C. 1998, in cui, insieme alle ottime introduzioni, bibliografie e indici, si trovano oltre sessanta regole (*typika*) di monasteri bizantini.

2. L'iconoclasmo e la riforma studita.

Un'ottima introduzione al monachesimo nell'epoca iconoclasta è fornita dal libro di A.-M. TALBOT (ed.), *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation*, Washington D.C. 1998. Per orientarsi invece nella svolta studita si raccomanda di consultare le catechesi di Teodoro Studita, *Petites catéchèses*, Paris 1993; e *Les grandes catéchèses*, Abbaye de Bellefontaine 2002. Tutte queste pubblicazioni sono fornite di ottime introduzioni e aggiornate indicazioni bibliografiche.

3. Monte Athos.

Sempre valida rimane la raccolta di studi di AA.VV., *Le millénaire du Mont Athos*, vol. 1-2, Venezia-Chevetogne 1963-64, in certo qual modo aggiornata ed approfondita dalla pubblicazione di A. BRYER - M. CUNNINGHAM (ed.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, Birmingham 1996. Si può pure vedere il più divulgativo M. CAPUANI, *Monte Athos. Baluardo monastico del Cristianesimo orientale*, Novara 1988. Utilissimo e molto prezioso rimane anche il libretto di A. RIGO, *Alle origini dell'Athos. Vita di Pietro l'Athonita*, Bose 1999.

4. Oltre Bisanzio.

Sull'espansione degli influssi bizantini oltre Bisanzio vedi D. OBOLENSKY, *Il Commonwealth bizantino. L'Europa orientale dal 500 al 1453*, Bari 1974; come anche dello stesso autore *Ritratti del mondo bizantino*, Milano 1999. Sugli inizi del monachesimo in Russia si veda A. PIOVANO, *Santità e monachesimo in Russia*, Milano 1990. Per il monachesimo italo-greco: S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino in Sicilia e nell'Italia meridionale*, Napoli 1963; G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 1983; e E. MORINI, *Monachesimo greco in Calabria. Aspetti*

organizzativi e linee di spiritualità, Azzate 1996. Anche in questi libri si possono trovare quelle indicazioni bibliografiche che sono utili per intraprendere ricerche più approfondite.

5. Le riforme.

Oltre gli studi generali sulla storia di Bisanzio e sulla sua teologia, si vedono soprattutto i testi di SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO pubblicati in italiano, *La visione della luce*, Padova 1992; *Catechesi*, Roma 1995 e *Inni e preghiere: autobiografia mistica*, Roma 1996; come anche la recente monografia dedicata a questo personaggio da H. ALFEYEV, *St Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford University Press 1999. Per le informazioni sulle riforme di Paolo Evergetinos e Christodulos si veda soprattutto il già menzionato J. THOMAS - A.C. HERO (edd.), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, vol. 2, Washington D.C. 1998.

6. Esicasmo.

I migliori e più recenti approfondimenti sull'esicasmo si trovano nelle pubblicazioni di A. RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*, Venezia 1989; *L'amore della quiete. L'esicasmo bizantino tra il XIII e XV secolo*, Bose 1993; *Il monaco, la chiesa e la liturgia. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio Sinaita*, Milano (in stampa). Su Niceforo vedi anche M. BIELAWSKI, *Il cielo nel cuore. Invito al mondo esicasta di Niceforo il Solitario*, Roma 2002. Invece su Gregorio Palamas si può iniziare col leggere il classico J. MEYENDORFF, *Palamas e la mistica ortodossa*, Torino 1976, come anche il più divulgativo e recente Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, Roma 1996. Si raccomandano anche le traduzioni in italiano di GREGORIO PALAMAS, *Abassò i cieli e discese – omelie*, Bose 1999, e la monumentale raccolta dei suoi scritti, ultimamente uscita sotto il titolo *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, Milano 2003.

7. Il monachesimo bizantino femminile.

Ricco e fondamentale è il libro di A.-M. TALBOT (ed.), *Holy Woman of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington D.C. 1996, il cui materiale ivi raccolto può essere approfondito seguendo le indicazioni bibliografiche incluse nel volume. Altre fonti da seguire sono: *Materikon – i detti delle madri del deserto*, Milano 2002, come anche gli scritti di Teolepto di Filadelfia, *The Monastic Discourses*, R. SINKEWICZ (ed.), Toronto 1992, e C. HERO, *The Life & Letters of Theoleptos of Philadelphia*, Brookline, MA 1994, che, come va ricordato, nella maggioranza sono state scritte per una comunità femminile.

8. Stili di vita, cultura e posterità.

Per ulteriori approfondimenti si raccomanda soprattutto la lettura della *Filocalia di Nicodemo Aghiorita e Macario di Corinto*, vol. 1-5, M.B. ARTIOLI – M. F. LOVATO (edd.), Torino 1982-1987, un'antologia che riassume in sé le migliori tendenze della teologia bizantina. È un libro dal quale si può partire per iniziare la conoscenza di questo mondo monastico, e a cui sempre bisognerà tornare per capirlo sempre meglio. Per approfondire lo sviluppo e la grandezza della spiritualità del monachesimo bizantino “dopo Bisanzio” si raccomanda di consultare le ormai numerose pubblicazioni di materiali presentati ai convegni organizzati da anni dal monastero di Bose, che appaiono nella casa editrice Qiqajon come anche assai una vasta produzione del Centro Aletti a Roma e della sua casa editrice Lipa.