

TEODORO MINISCI

RIFLESSI STUDITANI
NEL MONACHESIMO ITALO-GRECO

Estratto da:

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

N. 153

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA — 1958



RIFLESSI STUDITANI NEL MONACHESIMO ITALO-GRECO

Il monachesimo italo-greco già esisteva da qualche secolo, quando a Costantinopoli si verificava quell'importante rinnovamento della vita monastica che ebbe il suo epicentro nel monastero di Studios e il suo animatore in San Teodoro.

E' risaputo anzi che l'origine stessa di quel monachesimo, come della ellenizzazione della Sicilia e dell'Italia Meridionale, sia dovuta prevalentemente alle immigrazioni in massa, nel secolo VII, di cristiani ortodossi (detti melchiti, cioè « imperiali ») dalla Siria e dall'Egitto, incalzati dagli invasori Persiani prima (611-618) e Arabi dopo (636-638) (1).

E' noto, inoltre, che fino al secolo nono il monachesimo italo-greco conserva la configurazione tipica delle laure orientali con una spiccata predilezione alla vita eremitica. Se abbiamo sporadiche quanto incerte notizie della esistenza di alcuni monasteri, nulla però sappiamo della loro entità e ancor meno della loro organizzazione.

Per poter affermare, sulla scorta di una sicura documentazione, la presenza nell'Italia Meridionale di una vita monastica prettamente cenobitica, come ad esempio nella regione del Mercurion tra la Calabria e la Basilicata, dobbiamo arrivare al secolo decimo (2), all'epoca cioè della maggiore influenza bizantina in

(1) Della provenienza dai patriarcati orientali, più che da Costantinopoli, dei Greci venuti in Italia sono valida conferma tra l'altro: le particolarità rituali della Sicilia e della Calabria (G. MERCATI, *L'Eucologio di S. Maria del Patire, Opere Minori*, IV, Città del Vaticano 1937, p. 485 ss.; H. W. CODRINGTON, *The anaphoral Fragment in the Rossano Euchologion*, in *Revue Bénédictine*, 48 (1936), p. 182 ss.); i formulari bizantini di diritto privato dell'Italia meridionale, dei quali il FERRARI DELLE SPADE (*Byzant. Archiv.*, 4, Leipzig 1910, p. 112 ss.) rilevò le connessioni coi papiri greci egiziani; la tradizione manoscritta dei codici greci del Nuovo Testamento (A. VACCARI, *La Grecia nell'Italia meridionale ecc.*, in *Orientalia Christiana*, II, 3, Roma 1925, p. 288 ss.), nonchè gli elementi storico-artistici, come ad es. si possono riscontrare nel celebre *Codex purpureus* di Rossano.

(2) Si riferiscono a questo periodo molte *Vite* di Santi italo-greci di Calabria e di Sicilia. Quelle che maggiormente ci illuminano sulla consistenza

Italia, che va dall'assunzione al trono di Basilio I alla morte di Niceforo Foca (867-968) (3).

E' una pura coincidenza di fatti, o non piuttosto bisogna vedervi una interdipendenza?

Un altro fatto storico contemporaneo richiama la nostra attenzione. E' la grande irradiazione da Costantinopoli della riforma studitana che raggiunge, tra l'altro, anche il Monte Athos con la regola di S. Atanasio per il cenobio di Lavra ispirata all'*hypotyposios* studitana (4), e poi con un *typikòn* completo (il primo della santa montagna) redatto dallo studita Eutimio per incarico di Giovanni Zimisce (969-976) (5). Più tardi quella riforma si spingerà fino a Kiev col *typikòn* di S. Teodosio Petcherski, adattamento slavo della redazione dello studita Alessio divenuto patriarca di Costantinopoli nel secolo XI (6).

Il monachesimo italo-greco, pur vivendo ai margini dell'impero bizantino, non poteva ignorare nè rimanere estraneo al movimento innovatore e riformatore del cenobitismo studitano. Ma come e quando lo conobbe e a quello ispirò il suo processo evolutivo?

Se si dovesse seguire l'opinione, molto comune un tempo, che folle di monaci iconoduli nel secolo IX trovassero asilo nell'Italia Meridionale (7), noi avremmo assicurato il facile e necessario presupposto di un potente influsso della riforma studitana

della vita cenobitica, con particolare riguardo alla regione mercuriense, sono le biografie di S. Nilo di Rossano (*Acta SS. Septembris*, VII, 282 ss.; P.G. 120, 15-165), dei santi Cristoforo, Macario e Saba (G. COZZA-LUZI, *Historia et laudes SS. Sabae et Macarii ecc.*, Roma 1893) e di S. Leo-Luca (*Acta SS. Martii*, I, 97 ss.; O. GAETANI, *Vitae SS. Siculorum*, Palermo 1657, II, 80 ss.).

Per il *Mercurion* e la sua ubicazione cf. J. GAY, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin*, Paris 1904, p. 261 ss.; e ora B. CAPPELLI, *Atti del I Congresso storico calabrese* (Cosenza, 15-19 settembre 1954), Roma 1957, pp. 427-445.

(3) A. A. VASILIEV, *Histoire de l'empire byzantin*, Paris 1932, I, p. 432 ss.

(4) A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej...*, Типикá, Kiev 1895, pp. 238-256 ne pubblica il testo integrale.

(5) Testo in PH. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, pp. 141-151. Nelle pagine 15-20 si accenna all'influenza della *hypotyposis* studitana sulle regole monastiche posteriori.

(6) Il testo di Alessio è andato perduto; l'adattamento slavo in GOLUBINSKIJ, *Istorija russkoj cerkvi*, Mosca 1900, t. I, p. II, p. 607 ss.

(7) FR. LENORMANT, *La Grande Grèce*², II, Paris 1881, p. 386 ss., cf. P. BATIFFOL, *L'Abbaye de Rossano*, Paris 1891, p. V, e M. SCADUTO, *Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale*, Roma 1947, pp. XVII-XIX.

sul monachesimo italo-greco. Delle immigrazioni ci furono in quel tempo, ma ovviamente in altre regioni dell'Occidente, non già in quelle sottoposte alla giurisdizione del patriarca di Costantinopoli con il decreto del 731 di Leone l'Isaurico⁽⁸⁾ e quindi insospitati a causa del diretto controllo imperiale, come dimostra l'arresto in Sicilia del prete Giorgio, latore di una protesta di Gregorio III allo stesso Leone⁽⁹⁾.

La lotta contro le immagini, che era anche una lotta contro il monachesimo, non tardò a raggiungere anche quella parte dell'Italia. S. Teodoro nella sua lettera al siciliano Θεοφάνη μονάζοντι⁽¹⁰⁾ si duole che pure nell'isola sia penetrato il pernicioso male dell'eresia iconoclasta, e in un'altra lettera⁽¹¹⁾ ricorda che ἀδελφοί ἡμῶν «nostri fratelli» sono tenuti in carcere nell'isola di Lipari. Sappiamo di San Gregorio Decapolita che approdando in Italia cadde nelle mani di un vescovo iconoclasta nella città di Otranto⁽¹²⁾.

Più che pensare quindi al periodo delle lotte iconoclaste e ad eventuali immigrazioni di monaci studiti, dobbiamo riportarci al periodo che seguì la vittoria finale, risoltasi in vittoria del monachesimo, e che fu anche il periodo della maggiore influenza bizantina in Italia con uno scambio ininterrotto di uomini e di idee.

Lo studitismo, aureolato di eroismo, di santità e di cultura, specie nel campo della sacra innografia, non tardò a far sentire tutto il suo fascino, e anche il suo peso, come nella stessa Costantinopoli così un po' dovunque, attraverso la diffusione degli scritti ascetici del grande egumeno di Studio per opera dei suoi discepoli, che ne codificarono anche gli ordinamenti disciplinari nella famosa Ὑποτύπωσις⁽¹³⁾.

Questa diffusione raggiunse ben presto l'Italia bizantina e noi ancor oggi possiamo constatare che la tradizione manoscritta

⁽⁸⁾ F. DÖLGER, *Reg.* 301.

⁽⁹⁾ *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, Parigi 1886, vol. I, p. 416.

⁽¹⁰⁾ P.G., 99, 1577.

⁽¹¹⁾ P.G., 99, 1072.

⁽¹²⁾ VASILIEV, *op. cit.*, p. 348, che si rifà a F. DVORNIK, *La Vie de saint Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IX^e siècle*, Paris 1926, p. 41, 58.

⁽¹³⁾ P.G., 99, 1704-1720; pubblicata la prima volta dal MAI (*Nova Patrum Bibliotheca*, t. V, parte II, pp. 111-125) dal *Vat. gr.* 2029. Un'altra redazione, pressochè identica, è pubblicata in DMITRIEVSKIJ, *op. cit.*, pp. 224-237.

italo-greca delle opere dello Studita è tra le più copiose e la più antica. Già alla fine del secolo IX o al principio del X le Catechesi di S. Teodoro venivano trascritte in centri monastici della Calabria e nel secolo seguente in Sicilia. Anzi è stato notato⁽¹⁴⁾ che unicamente attraverso i manoscritti italo-greci è giunta a noi la redazione primitiva della *hypotyposis* studitana, quella stessa che aveva ispirato S. Atanasio Atonita nella composizione della sua. La ritroviamo anche in codici orientali⁽¹⁵⁾, ma essi non sono anteriori al secolo XIII; mentre quelli italo-greci sono del X e XI secolo, come il *Cryptensis* B. α. XXI⁽¹⁶⁾, il *Neapolitanus* II B 20⁽¹⁷⁾, appartenuto al monastero di S. Gregorio de Palo, il *Vaticanus graecus* 2029, da cui il Mai la pubblicò per la prima volta. Non sono i soli; ma qui non è il caso di metter su un elenco di manoscritti.

Vogliamo soltanto aggiungere — a conferma della larga diffusione degli scritti di S. Teodoro Studita nei monasteri dell'Italia meridionale — una testimonianza alquanto tardiva, ma proprio per questo più interessante, che desumiamo dall'ancora inedito «*Liber Visitationis*» di Atanasio Calceopilo⁽¹⁸⁾. Nel 1457 questo archimandrita del Patirion di Rossano, avendo come socio l'abate Macario del monastero di S. Bartolomeo di Trigona, per ordine di Callisto III intraprende la visita apostolica dei monasteri basiliani della Calabria che erano in uno stato di estrema desolazione materiale e morale. Il Calceopilo e il suo socio hanno cura — dove possono — di redigere un inventario degli oggetti che trovano nei monasteri visitati, comprendendovi anche i libri. Percorrendo tali liste, ci siamo imbattuti in ben 14 manoscritti delle catechesi di S. Teodoro ancora esistenti nei vari monasteri calabresi. Non servivano più certamente di lettura per quei pochi e ignoranti monaci, ma erano lì a testimoniare di un passato e di una tradizione ascetica di grande valore indicativo.

⁽¹⁴⁾ J. LEROY, *La vie quotidienne du moine studite*, in «*Irénikon*», 27 (1954), p. 24 n. 5.

⁽¹⁵⁾ Il testo pubblicato dal Dmitrievskij, sopra citato, è tratto dal ms. 322 (956) del monastero athonita di Vatopedi, del sec. XII-XIV. Forse anteriore di un secolo è il ms. 338 del monastero τῶν Ἰβήρων che pure la contiene. Cf. LAMBROS, *Cat.* II, p. 89.

⁽¹⁶⁾ A. ROCCHI, *Codices Cryptenses* ..., Tusculani 1883, p. 105.

⁽¹⁷⁾ SAL. CYRILLUS, *Codices graeci mss. regiae bibliothecae borbonicae*, Neapoli 1826, I, p. 178.

⁽¹⁸⁾ T. MINISCI, *Un importante documento per la storia dei monasteri basiliani di Calabria e delle loro biblioteche*, in «*Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*», N. S. 5 (1951), pp. 137-147.

Questa indubbia documentazione manoscritta non è la sola ad informarci del vivo interessamento da parte dei monaci italo-greci alla riforma studitana e in genere agli sviluppi che il monachesimo bizantino andava prendendo dentro e fuori della capitale dell'impero. Abbiamo anche l'agiografia che ci viene in soccorso, confermandoci le assidue e intense relazioni dei nostri monaci con il centro bizantino, e non soltanto culturali e religiose, ma anche personali per i loro frequenti viaggi sulle opposte sponde ioniche sino al Bosforo. Che ciò avvenisse durante il periodo della dominazione bizantina è più che spiegabile; ma quelle relazioni continueranno anche dopo, giacchè il seguente periodo normanno non mutò nè culturalmente nè spiritualmente il volto del monachesimo italo-greco, che rimase bizantino e guardò sempre a quel mondo come al naturale suo centro di gravitazione, pur ricevendo dai nuovi dominatori favori e incremento non conosciuti nell'epoca degli strateghi e degli esosi messi imperiali.

Dal « bios » di S. Bartolomeo di Simeri ⁽¹⁹⁾, in cui il Batiffol addita « l'homme de la réorganisation monastique qui suit en Grande-Grèce la conquête normande » ⁽²⁰⁾, veniamo a conoscere che, fondata la celebre abbazia di Rossano e ottenuto il privilegio dell'esenzione dal Pontefice Pasquale II (equivalente alla stauropogia bizantina dei grandi monasteri imperiali o patriarcali, che in periodo normanno non poteva venire se non da Roma, senza che per questo si debba necessariamente riscontrare — come fa il Batiffol ⁽²¹⁾ — in quel privilegio d'esenzione la prima virata verso concezioni giuridiche latine), Bartolomeo sente il bisogno di recarsi a Costantinopoli per attrezzarsi materialmente, con libri e sacre iconi, e spiritualmente, non essendo vissuto in cenobio ma in solitudine, alla grande opera di istitutore di monaci.

Quell'organizzazione cenobitica, vicina e forse in qualche modo dipendente dal rinnovamento monastico operato dalla riforma studitana, che qualche secolo prima aveva cominciato a fiorire in Calabria, specie nella regione mercuriense, e sviluppatasi poi nelle comunità niliane, erasi per così dire disintegrata alla azione continua e devastatrice delle incursioni saracene. Ce ne informa drammaticamente il « bios » di S. Nilo ⁽²²⁾, mentre lo

⁽¹⁹⁾ *Acta SS. Septembris*, VIII, 810-826.

⁽²⁰⁾ P. BATIFFOL, *L'Abbaye de Rossano*, Paris 1891, p. 9.

⁽²¹⁾ *Op. cit.*, p. 6.

⁽²²⁾ Per maggiore comodità dei lettori rimandiamo alla traduzione italiana del ROCCHI, *Vita di S. Nilo abate ecc.*, Roma 1904, pp. 41, 47-50, 97-98.

stesso Santo era costretto a lasciare la Calabria e coi suoi sessanta monaci a pellegrinare prima in Campania, poi nei pressi di Gaeta e infine alle porte di Roma⁽²³⁾.

Per riattaccarsi alla tradizione, era naturale che Bartolomeo si recasse a Costantinopoli, e dovette farlo con il compiacente consenso della Corte normanna, tanto abile nella politica « del piede su due staffe ».

Le accoglienze ricevute nella città del Bosforo e dalla persona stessa dell'imperatore Alessio Comneno (1081-1117) furono calorose. Il biografo nulla ci dice del tempo, dell'alloggio e delle occupazioni di Bartolomeo a Costantinopoli. Ci informa però (e questo è per noi importante) che il patrizio Basilio Kalimeris, che possedeva un monastero sul Monte Athos, lo prega di volersi ivi recare per riorganizzare in quel cenobio e farvi rifiorire la vita monastica. Il Santo accetta, e compie così il suo primo tirocinio in quella sacra montagna dove — come si è detto — era la tradizione studitana a informare di sè quel monachesimo.

Tornato in Calabria, dedicò tutte le sue energie allo sviluppo del cenobio rossanese, e dopo alcuni anni, superate difficoltà e accuse mossegli dai Benedettini di Mileto, riceve l'incarico da Ruggero II di iniziare una seconda grande fondazione, il SS.mo Salvatore di Messina⁽²⁴⁾.

Per questo monastero il discepolo Luca, che ne fu il primo archimandrita, detta un *typikòn* nel 1133 di cui riferiamo, quale diretta testimonianza della sua parziale dipendenza dagli ordinamenti disciplinari e liturgici studitani, le parole stesse del compilatore nella prefazione: ἀ ἐξ ἀρχῆς συλλεξάμενοι ἐκ διαφόρων παλαιῶν τυπικῶν· e li enumera: τῆς Στουδίου μονῆς, τοῦ Ἁγίου Ὁρους, τῶν Ἱεροσολύμων καὶ ἐτέρων τινῶν⁽²⁵⁾.

Il ricordo del monachesimo palestinese sarà sempre presente nella tradizione italo-greca, che si rifà nelle sue lontane origini alle emigrazioni orientali. Ma esso ormai rimane più nella memoria e nella venerazione che nella concretezza della vita intieramente rinnovata nel nuovo clima. Perciò il *typikòn* studitano viene

⁽²³⁾ *Ivi*, pp. 99 ss., 118 ss., 129 ss.

⁽²⁴⁾ Cf. il citato *bios* di S. Bartolomeo di Simeri (*Acta SS. Septembris*, VIII, 810-826) *passim*.

⁽²⁵⁾ S. ROSSI, *Prefazione del « Typicon » di S. Luca I archimandrita del SS. Salvatore di Messina*, in « Atti della R. Accademia Peloritana », XVII (1902-1903), pp. 71-84. Cf. anche G. COZZA-LUZI, *De Typico sacro Messanensis Monasterii Archimandritalis*, N.P.B., t. X, pars II, pp. 117-137. Il codice che lo contiene è il *Messanensis* 115.

indicato al primo posto, seguito dal riferimento a quello del Monte Athos, di cui Luca era particolarmente informato dal suo santo maestro Bartolomeo che vi era vissuto.

Si potrebbe anche qui osservare, a proposito della grande innovazione realizzata da Luca a Messina di raggruppare o confederare buona parte dei monasteri greci del sud attorno al SS.mo Salvatore al cui archimandrita ne veniva affidato il diretto controllo, che un tal sistema non necessariamente è da riferirsi a supposti orientamenti verso il tipo del cenobitismo occidentale, come è stato ripetuto più volte ⁽²⁶⁾. Nel mondo bizantino confederazioni del genere erano già in vigore, e S. Bartolomeo dovette certamente conoscere sul Monte Athos quella introdottavi nella prima metà del secolo XI dall'imperatore Costantino Monomaco ⁽²⁷⁾.

Analogamente si opererà nella Calabria settentrionale alla seconda metà del secolo XII, raggruppando intorno al monastero principale di S. Elia del Carbone altri monasteri minori, non senza l'intervento e l'azione di altri discepoli dello stesso S. Bartolomeo ⁽²⁸⁾.

Un'altra diretta testimonianza della dipendenza dagli ordinamenti disciplinari e liturgici studitani del nostro monachesimo italo-greco, la ritroviamo nel *typikòn* del monastero di S. Nicola di Casole in terra d'Otranto. Lo citeremo spesso nella seconda parte della nostra esposizione. Eccone intanto l'intestazione rivelatrice: Τυπικὸν σὺν θεῶν... κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων, τοῦ τε ἁγίου Σάβα καὶ τοῦ Στουδίτου καὶ τὸ πλεῖστον τοῦ ἁγίου Ὁρους, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ μέρος τι τῆς παραδόσεως τοῦ ὁσιοτάτου πατρὸς ἡμῶν Ἰωσήφ, che aveva fondato il monastero nel 1099. La redazione del *typikòn* è del secondo suo successore, l'egumeno Nicola (1153-1190) ⁽²⁹⁾.

⁽²⁶⁾ Oltre il Batiffol, sopra citato, anche recentemente lo ha affermato L. WHITE, *Latin monasticism in norman Sicily*, Cambridge Mass. 1938, p. 69-70.

⁽²⁷⁾ Il testo del *Typicon* dell'imperatore Costantino Monomaco è stato pubblicato dal MEYER, *op. cit.*, p. 151 ss.

⁽²⁸⁾ Un elenco di monasteri e chiese dipendenti dal Carbone, desunto dal *Chronicon Carbonense* (Archivio Vaticano, Fondo « Basiliani ») è riprodotto in G. ROBINSON, *History and Cartulary of the grec monastery of S. Elias and S. Anastasius of Carbone*, I (Orientalia Christiana XI, 5), Roma 1928, p. 51-61.

⁽²⁹⁾ Codice N° 216 della biblioteca dell'Università di Torino. G. PASINI, *Codices manuscripti Bibliothecae regiae Taurinensis Athenaei*, Torino

E' di particolare rilievo quel τὸ πλεῖστον τοῦ ἁγίου Ὁρους, che denuncia il fascino che esercitava sul monachesimo bizantino, anche oltre i confini politici dell'impero, la meravigliosa fioritura ascetica della Santa Montagna, proprio nel periodo delle maggiori realizzazioni cenobitiche informate dalla spiritualità studitana.

Sono del resto ben noti i frequenti rapporti dei Greci di Terra d'Otranto col mondo bizantino, del quale rimasero per lungo tempo ancora parte viva e operante; i più vicini culturalmente e spiritualmente, come i più vicini anche geograficamente⁽³⁰⁾.

Tanto il monastero otrantino, quanto quelli di Rossano, di Messina e di Carbone, come precedentemente quello di Grottaferrata, rappresentano una ulteriore evoluzione del monachesimo italo-greco, già cenobitico — è vero — nel Mercurion e altrove, ma caratterizzato da uno splendido isolamento che poteva sembrare ed essere un ripudio della società per vivere in macerante contemplazione.

Le nuove istituzioni invece portano i segni evidenti di un accostamento non soltanto materiale, per essere sorte in prossimità o addirittura nell'ambito di centri urbani, ma anche — se così ci si può esprimere — vitale, nel senso che la vita del monaco e del monastero non rimane più estranea alla società e alle esigenze del tempo in cui vive.

Or questa urgenza sociale può considerarsi come una delle peculiarità della riforma studitana, che all'occorrenza fece di Teodoro e dei suoi discepoli i più strenui difensori dell'ortodossia e della pubblica moralità, mentre il popolo — specie quello bisognoso — vide e sentì il monachesimo a sè più vicino.

Nell'agiografia italo-greca s'incontrano non pochi esempi che riflettono tale concezione, e noi non siamo alieni dal pensare che la lettura assidua delle Catechesi e degli altri scritti di S. Teodoro abbia avuto una parte importante nella formazione delle coscienze e del nuovo clima spirituale.

1749, I, pp. 308-309; CH. DIEHL, *Le monastère de St. Nicolas de Casole près d'Otrante, d'après un manuscrit inédit*, Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome, VI (1886), p. 186 ss. Altri esemplari sono il *Barberinus* gr. 350 e il *Valllicellianus* D. 61.

⁽³⁰⁾ P. COCO, *Vestigi di grecismo in Terra d'Otranto*, Grottaferrata 1924 (Estratto da « Roma e l'Oriente », VII-XIX); A. e O. PARLANGELI, *Il monastero di S. Nicola di Casole, centro di cultura bizantina in Terra d'Otranto*, in « Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata » N.S. 5 (1951), p. 30 ss.

Vogliamo terminare questa prima parte col riferire ancora una testimonianza tra le più significative.

Verso il 1117, in Sicilia, al monastero di S. Filippo di Demenna moriva l'egumeno Gregorio, che tanto si era adoperato per il rifiorimento di quel monastero e di altri minori. E' giunto fino a noi (ed è stato pubblicato tra i diplomi greci di Sicilia dal Cusa e dallo Spata) il suo testamento spirituale ⁽³¹⁾.

Sentendosi vicino a morire, vecchio e malato com'era, egli vuole confidare ai suoi figli e fratelli tutto l'animo suo, per seguire anche in questo la tradizione dello Studita: θέλω διαθέσθαι τὰ κατ'ἐμαυτὸν ὡς ἡ παράδοσις ἔχει τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου τῶν Στουδίου, e ricorda brevemente quello che ebbe a soffrire dagli empì Saraceni per la fede, e l'opera sua a pro del monastero; come abbia rimesso in onore la salmodia e la meditazione e lo studio delle sacre scritture; come abbia fatto osservare non solo la grande quaresima, ma anche quelle del Natale e degli Apostoli, e i due giorni settimanali di digiuno per tutto l'anno. (Notiamo subito come nella διδασκαλία χρονική studitana questi digiuni sono notati con particolare spicco, attribuendo ad essi anche un significato simbolico: i tre grandi digiuni dell'anno per onorare la SS.ma Trinità e i due giorni settimanali l'umanità e la divinità del Cristo) ⁽³²⁾.

Tutta l'esposizione testamentaria, peraltro, riflette nel contenuto e nella stessa forma la διαθήκη di S. Teodoro presa a modello ⁽³³⁾, e insieme dimostra una perfetta assimilazione delle idee riformatrici sull'ubbidienza, sulla povertà e sulla vita comune di origine studitana. Egli stesso, l'egumeno Gregorio, ne fa esplicita testimonianza quando si protesta di aver governato i suoi monaci secondo le prescrizioni dei SS. Padri Basilio e Teodoro ⁽³⁴⁾. Felice accostamento di due nomi che stanno ad indicare un solo e medesimo programma di vita, quell'ideale monastico integralmente vissuto che lo stesso Teodoro nel suo testamento esalta e professa: « Confiteor monasticum statum sublime esse et excel-

⁽³¹⁾ S. CUSA, *I diplomi greci ed arabi di Sicilia* ..., Palermo 1868-82, I, 396-400; G. SPATA, *Le pergamene greche esistenti nel grande archivio di Palermo* ..., Palermo 1862, VI, 197.

⁽³²⁾ P.G., 99, 1694. Pur non riconoscendosi autentica, questa διδασκαλία χρονική rimane sempre una testimonianza della tradizione [cui gli italo-greci cercavano di orientare la loro disciplina monastica.

⁽³³⁾ P.G., 99, 1813-1824.

⁽³⁴⁾ τὸν τῶν ἁγίων πατέρων κανόνα παρέδωκα αὐτοῖς φημί δὴ τοῦ μεγάλου Βασιλείου καὶ τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τῶν Στουδίου.

sum et angelicum, qui peccata omnia expurgat absolutae vitae perfectione, tum nimirum si ex divini magnique Basilii asceticorum legibus plene exigatur et non dimidiata ex parte, ut solent quidam qui aliqua desumunt, alia ut placet omittunt » (35).

* * *

Da quanto abbiamo fin qui detto, pur limitandoci ad alcuni dei principali fatti e riferimenti storici, possiamo legittimamente tirare questa prima conclusione, che cioè i monaci italo-greci ben conoscevano l'opera rinnovatrice di S. Teodoro Studita e che i di lui scritti ascetici — accanto a quelli di S. Basilio e degli altri Padri — correvano tra le loro mani, oggetto di assidua lettura e mezzo tra i più efficaci di formazione.

Inoltre, da esplicite e dirette testimonianze siamo venuti a sapere che gli ordinamenti studitani furono le principali fonti a cui si ispirarono i legislatori locali dei più celebri e importanti monasteri greci dell'Italia meridionale, e ciò anche ai tempi dei Normanni, quando non esistevano più relazioni ufficiali con le autorità bizantine sia ecclesiastiche che civili.

Ora rimane a vedere fino a che punto e in quale misura quegli ordinamenti abbiano praticamente influito e informato di sé la vita e la giornata del monaco italo-greco.

Qualche anno fa lessi con vivo interesse il bell'articolo del P. Leroy (36), che nelle pagine di *Irénikon* esponeva la vita quotidiana del monaco studita, quale si può dedurre e documentare dalle catechesi di S. Teodoro e da quel breve codice normativo che è la *hypotyposis* studitana. La prima impressione che ne provai, come la prima spontanea riflessione che feci, fu che non diversa doveva essere la giornata del monaco italo-greco, vissuta nell'identica trama fatta essenzialmente di preghiera e di lavoro.

Ho riletto quelle pagine nei giorni scorsi, ma con la preoccupazione di poter documentare quella successione di atti e il quadro spirituale in cui si svolgevano, con riferenze parallele attestata nei *typikà* superstiti dell'Italia bizantina (37). Ne è risul-

(35) P.G., 99, 1815 D.

(36) J. LEROY, *La vie quotidienne du moine studite*, in « *Irénikon* », 27 (1951), pp. 21-50.

(37) Per l'elencazione di essi e un tentativo di classificazione, ci permettiamo rimandare alla nostra esposizione in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, N.S. VII (1953), p. 95 ss. Sulla stessa rivista (II, 1948, pp. 76-85) se ne era occupato anche C. KOROLEVSKIJ, stendendone un elenco

tata la conferma dell'affluenza delle due tradizioni in un alveo comune.

Anche la giornata del nostro monaco iniziava alcune ore prima della levata del sole con la preghiera della notte e dell'aurora. Nei *typikà* vi è netta distinzione tra le due, che sempre sono chiamate ciascuna col proprio nome: *μεσονυκτικόν* l'una, e *ῥῥθρος* l'altra. S. Teodoro non ha nè l'uno nè l'altro termine e riferendosi alla preghiera notturna la comprende nell'unica denominazione di *κωνών*. La *hypotyposis* ha pure un solo termine, quello di *ῥῥθρος*. Evidentemente le due espressioni si equivalgono e ciascuna non esclude, ma comprende la preghiera detta di « mezzanotte », perchè venivano fatte di seguito. Che questa pratica di abbinare le due ore canoniche, fosse in uso anche presso gli italo-greci possiamo legittimamente dedurlo dal fatto che nei loro *typikà* si incontra più volte il termine di *πρό-ορθρος*, quale equivalente di *μεσονυκτικόν*, e d'altra parte nessuna indicazione abbiamo che ci informi di una seconda levata dal riposo notturno per la preghiera.

Il *typikòn* casulano ⁽³⁸⁾ al f. 6^v vuole che l'ecclesiarca nell'ora stabilita per la preghiera suoni prima τὸ μέγα σημαντήριον, ed intanto si rechi in chiesa ad accendere le candele e preparare il turibolo col fuoco, e poi esca ancora a battere la piccola simandra al cui suono tutti i fratelli accorrono per l'inizio della sacra ufficiatura. Particolarità che fanno riscontro al n. 2 dell'*hypotyposis* del monastero di Studio ⁽³⁹⁾.

Nel prescrivere la recita delle ore minori lo stesso *typikòn* ha delle evidenti analogie con la prassi studitana:

a) l'ora sesta precede la liturgia e l'ora nona il pranzo, ma se è giorno di digiuno (f. 173^v), bisogna attendere la fine del vespro per andare a refettorio;

b) nella grande quaresima, dopo l'ora terza (f. 105^v), è indicata e minutamente descritta la stessa curiosa usanza prati-

pressochè completo con erudite notizie su ciascuno di essi. Sempre nella stessa rivista (IV, 1950, pp. 17-30 e 98-113) G. GIOVANELLI ha studiato i rapporti tra il *typikon* di Grottaferrata e quello del Patirion, concludendo che ambedue derivano dallo stesso archetipo da attribuire a S. Bartolomeo di Rossano e IV egumeno criptense.

⁽³⁸⁾ Prendiamo in esame di preferenza questo *typikon*, perchè in esso abbiamo riscontrato tratti e prescrizioni disciplinari che ci ricordano più da vicino la tradizione studitana.

⁽³⁹⁾ Ci riferiamo ai paragrafi dell'edizione del Mai, riprodotta in Migne P.G., 99, 1704-1720.

cata nel monastero di Studios — e quasi con le stesse parole dell'*hypotyposis* — di far ricordare a gran voce dall'ecclesiarca l'ineluttabilità della morte;

c) in alcuni giorni e periodi festivi viene prescritta la ἀργία τῶν ὥρῶν, che ritroviamo in S. Teodoro e in altri typikà di diretta derivazione studitana⁽⁴⁰⁾. In forza di questa prescrizione si tralasciava completamente la recita delle Ore minori (come sembrano indicare chiaramente le corrispondenti espressioni «καταλιμπάνομεν τὰς ὥρας» e «τὰς ὥρας οὐ ψάλλομεν»), ovvero la ἀργία dispensava soltanto dalla stichologia e dalla fatica della recita in comune? Il typikòn di Casole è per la seconda soluzione. Ma evidentemente non tutti la pensavano così, se a f. 36 sente il bisogno di notare espressamente: Ἰστέον ὅτι ἡ ἀργία τῶν ὥρῶν ἀργία ἐστὶ τῆς στιχολογίας τοῦ ψαλτῆρος κατὰ τὸν σχόλιον τοῦ ἀγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, οὕτως γὰρ αὐτὴν αὐτὸς ἠρμήνευσεν.

Comunque, il ricorso al presunto scolio di S. Teodoro è ancora una volta dimostrazione evidente della preoccupazione di quei monaci italo-greci di conformarsi alla più genuina tradizione studitana.

Nelle ore libere dalla ufficiatura comune, quelli che vogliono salvarsi — leggiamo a f. 175 — non devono uscire dalla propria cella senza il permesso dell'egumeno fino al segnale che li richiami in chiesa, ma attendano chi al lavoro manuale e chi alla lettura, e «οἱ δὲ διακονῆται σχολάζουσιν ταῖς ἰδίαις διακονίαις». Espressioni e termini familiari a S. Teodoro e ricorrenti spesso nelle sue catechesi e nella *hypotyposis*.

Il lavoro nei cenobi italo-greci non era un semplice riempitivo della giornata del monaco, ma un servizio e insieme un sacrificio accetto a Dio. Esso occupava molte ore e si esercitava in vari mestieri, anche pesanti, e in questi casi la regola concedeva qualche alleggerimento del rigoroso digiuno quaresimale. Non altrimenti di quanto si praticava a Studion. E come là, così nei monasteri bizantini d'Italia l'attività artigiana, specie quella calligrafica, era in grande onore, non disgiunta spesso quest'ultima dall'arte del minio. Occupazione preferita e generalizzata tra i monaci, da non potersi dire a rigore particolare degli Studiti, tuttavia S. Teodoro ha tutta una regolamentazione disciplinare e una lunga serie di sanzioni o «epitìmia» riguardanti lo «scrip-

(40) Di questo particolare argomento ci ripromettiamo occuparci in altra sede e sottoporre le nostre conclusioni al XI Congresso internazionale di studi bizantini che si terrà a Monaco di Baviera nel prossimo settembre.

torium» del suo monastero ⁽⁴¹⁾. Ora, queste sono passate quasi alla lettera nei *typikà* nostrani, come dimostrano i cinque articoli superstiti nei ff. 4 e 5 del casulano con la caratteristica imposizione di numerose metanie :

- 33 — Se qualcuno ha preso un libro e non lo tiene con cura ecc., 24 metanie.
 34 — Se uno non tiene con diligenza il quaternione e non fa la collazione e non cura la copia o l'originale e non guarda attentamente le trasposizioni di lettere e i segni, 130 metanie.
 35 — Se per collera spezza la penna, 30 metanie.
 36 — Se sciupa un quaternione di un altro ..., 50 metanie.
 37 — E se non si attiene alle istruzioni del protocalligrafo, sia proscritto e almeno rinchiuso per due giorni.

Quest'ultima pena, conosciuta anche da altri *typikà* italo-greci, è una evidente allusione alla cella di segregazione per i colpevoli (*παιδευόμενοι τὴν ἀρετὴν*), di cui parla l'*hypotyposis* studitana al n. 25.

Potremmo riferire altre frammentarie particolarità disciplinari che però, ripetendosi in tutti i regolamenti monastici bizantini dal X al XIII secolo, danno una fisionomia comune ai cenobi di quell'epoca, senza fornire specifici elementi capaci a stabilire una priorità o paternità. Nè è il caso di pensare a una regola vera e propria per i monaci italo-greci nel senso che l'intendiamo noi moderni. Il culto e l'attaccamento alla tradizione era tale, che rendeva superfluo (oltre che alieno dalla loro mentalità) consacrare con lo scritto le norme ascetiche che erano alla base della loro spiritualità.

Il tentativo che sappiamo fece il primo archimandrita del SS.mo Salvatore di Messina, « giudicando necessario — come egli dice — con un certo ordine messo in iscritto e con determinazione di legge fare manifeste le regole pertinenti alla direzione e all'ordine spirituale e corporale dei monaci » ⁽⁴²⁾, fu ispirato piuttosto da ragioni contingenti e soprattutto « per ubbidire al regio comando ». Il relativo testo però non è contenuto nel *typikòn* di San Luca, il codice messinese 115, nè per altra via ci è giunta l'originale redazione greca. Con ogni probabilità è una sua traduzione quella conservata in lingua italo-calabrese, scritta con caratteri greci, nel manoscritto ora posseduto dal prof. Mercati, riprodu-

⁽⁴¹⁾ P.G., 99, 1740 C e D.

⁽⁴²⁾ S. ROSSI, *op. cit.*, p. 82 ; G. COZZA-LUZI, *op. cit.*, p. 127.

cente il *typikòn* già in uso nel monastero di S. Bartolomeo di Trigona in Calabria, copia e versione fatta eseguire dall'abate Colantonio Ruffo nel 1571 ⁽⁴³⁾.

Questa « regola » si compone di due serie di canoni, la prima di 33 e la seconda di 10, e tratta dei doveri dell'abate, dell'entrata in religione e della promozione agli ordini sacri, dei vari uffici nel monastero, della vita comune con particolare riguardo al vitto e al vestito, delle virtù religiose, povertà, castità, ubbidienza, e della liturgia. Essa è stata pubblicata integralmente dallo stesso prof. Mercati e riportata largamente, nella classificazione sopra detta, dal P. Scaduto nel suo lavoro sul *monachismo basiliano* in Sicilia ⁽⁴⁴⁾.

Gli altri *typikà* italo-greci non abbondano in norme disciplinari, che restavano quindi affidate alla tradizione non scritta. Bisogna fare un'eccezione per le norme riguardanti il cibo. Il Casulano ha una lunga appendice di 25 paragrafi *περὶ βρώσεως καὶ πόσεως* ⁽⁴⁵⁾ e il *typikòn* del Patirion di Rossano un'altra ancor più prolissa e tuttora inedita, dovuta allo stesso S. Bartolomeo di Simeri ⁽⁴⁶⁾.

Sono minuti regolamenti che disciplinano la quantità e la qualità del cibo e della bevanda quotidiana in conformità al ciclo liturgico e ai giorni di maggiore rigore, e insieme danno alcune norme generali sulla tenuta a refettorio, ove vi si recava salmodiando, si osservava il silenzio e si facevano delle letture. Dopo il frugale pasto, ciascuno doveva accedere direttamente alla sua cella, senza fermarsi in quella degli altri, e riprendere la lettura o, pregando, il proprio lavoro manuale con ogni diligenza (*μετ' ἐπιμελείας*) e ciò *διὰ τὸ τοὺς πονηροὺς ἀποδιῶξαι λογισμούς* ⁽⁴⁷⁾.

Norme comuni anche queste, ma che sappiamo come fossero inculcate e praticate nei cenobi studitani.

⁽⁴³⁾ S. G. MERCATI, *Sul Typicon del monastero di S. Bartolomeo di Trigona*, in « Archivio storico per la Calabria e la Lucania », VIII (1938), pp. 197-223.

⁽⁴⁴⁾ M. SCADUTO, *Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale*, Roma 1947, pp. 198-209.

⁽⁴⁵⁾ Pubblicata dal COZZA-LUZI nel citato volume X della *Nova Patrum Bibliotheca*, parte II, pp. 155-166.

⁽⁴⁶⁾ Il manoscritto si trovava, prima dell'ultima guerra mondiale, nella biblioteca di Jena (Germania). La biblioteca di Grottaferrata ne possiede una copia, in cui la parte legislativa è seguita dalla traduzione latina fatta nel 1712 dal P. Teofilo D'Alessandri.

⁽⁴⁷⁾ *Typ. Casulano*, più volte citato, al f. 180 ; edizione del COZZA-LUZI, p. 164.

* * *

Dove i nostri *typikà* sono più ricchi di dettagli, è nelle prescrizioni liturgiche. Essi indicano giorno per giorno tutto quello che si riferisce alla sacra ufficiatura nella sua parte variabile. E questa varia tutti i giorni nel vespro, nel matutino e nella Messa, sia nel santorale che nel temporale, cioè dal 1° settembre al 31 agosto, inizio e fine dell'anno liturgico con le sue feste fisse, e dalla domenica detta del Fariseo e del Pubblicano (la Settagesima dei latini) alla domenica di tutti i Santi, la prima dopo Pentecoste, che è il periodo mobile in dipendenza della data di Pasqua.

Sotto questo riguardo essi meritano una particolare attenzione da parte degli studiosi, perchè in vari punti differiscono dalla pratica liturgica oggi comune nei monasteri bizantini e nelle chiese secolari, tutte regolate dal medesimo *typikòn* generalizzato con la stampa e che prende il nome ora di S. Saba, ora della « Grande Chiesa » o semplicemente di Costantinopoli.

Pur ritrovando nei *typikà* italo-greci tutte le ore canoniche in cui si distribuisce la preghiera giornaliera, invano vi cercheremo però quel superfluo sdoppiamento di alcune di esse, come il piccolo accanto al grande vespro e i *μεσώρια* dopo le quattro ore tradizionali di prima, terza, sesta e nona. *Μεσώριον* nei nostri *typikà* (ad eccezione del Casulano che conosce i *μεσώρια*) viene chiamato quel particolare tropario coi relativi versetti, che nei periodi quaresimali si inserisce appunto nel mezzo dell'ora, dopo la recita dei salmi, ed è in stretto rapporto col significato peculiare di ogni ora, già rilevato da S. Basilio nella sua Reg. diff. 37.

Nella struttura stessa poi di ciascuna ora canonica vi troviamo particolarità degne di considerazione. Eccone alcune :

Nell'*orthros*, che inizia subito con i sei salmi proemiali, la stichologia dei cathismi del salterio è unicamente dei giorni non festivi; nelle feste, invece, despotiche, theomitoriche e dei santi episismi con *Δοξολογία μεγάλη*, al posto della stichologia dei cathismi sono prescritti soltanto tre salmi antifonali, che hanno una analogia con il « *polyeleos* », che il *typikòn* costantinopolitano contempla in sostituzione del terzo cathisma, pur conservando i primi due. Inoltre nel *μεθέορτον* delle più grandi feste la stichologia è omessa del tutto, passando dai tropari del *Θεὸς Κύριος* subito al canone, mentre il salmo 50, che nell'ordinario consueto precede il *κανών*, viene posposto al kondakion dopo la sesta ode. Ecco le precise parole dell'*hypotyposis* studitana alla quale s'ispira la prassi italo-greca : *εἰς τὸν ὄρθρον μετὰ τὸ ἐξάψαλμον, τὸ Θεὸς*

Κύριος λέγομεν, καὶ εὐθύς τὸν κανόνα (così al n. 9 l'indomani di Pentecoste e al n. 13 per il μεθέορτον della Natività e Dormizione della Madonna, del Natale, dell'Epifania e dell'Ypapandi).

Le ore minori hanno conservato la loro caratteristica di preghiere strettamente legate al particolare significato di ciascuna di esse nella successione del tempo: la prima come preghiera del mattino, la terza in ricordo della discesa dello Spirito Santo, la sesta della crocifissione di Gesù e la nona della sua morte. Gli elementi costitutivi di queste ore rimangono quindi sempre gli stessi in qualsiasi giorno, senza riguardo alla ricorrenza liturgica o alla particolare commemorazione di Santi, mentre nel *typikòn* comune vi s'introducono due elementi variabili, l'*apolytikion* e il *kondakion*.

La tradizione italo-greca riflette certamente l'antica prassi della Chiesa, quale doveva osservarsi anche nei cenobi studitani, dove — come abbiamo già accennato — vigeva in determinati giorni e periodi festivi la cosiddetta ἀργία τῶν ὥρῶν. Tale dispensa dalla recita delle ore avrebbe così la sua giustificazione, non tanto dal proposito di dare un sollievo dal peso dell'ufficiatura, quanto dalla incidenza festiva che polarizzava tutto il senso liturgico della giornata: νήψει προσευχόμενοι, ἐπὶ αἱ ὥραι οὐ ψάλλονται διὰ τὴν ἀνάστασιν, afferma S. Teodoro Studita in una sua catechesi del periodo pasquale⁽⁴⁸⁾. Analogamente quindi per gli altri periodi. E quando la ἀργία τῶν ὥρῶν aveva luogo nei giorni lavorativi, la mancata recita delle ore veniva supplita dal canto dei τυπικά prima di andare a mensa, come espressamente è detto al n. 27 dell'*hypotyposis*: ἐὰν δὲ ἀργίαν ἄγομεν τῶν ὥρῶν καὶ καυνομεν ... dopo la s. liturgia κρούει τὸ ξύλον τρεῖς καὶ συνάγονται πάντες οἱ ἀδελφοὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ μετὰ τὸ ψᾶλαι τὰ τυπικά καὶ λαβεῖν εὐλογίαν, ἀπερχόμεθα εἰς τὴν τράπεζαν.

In quest'uso studitano, di supplire le ore minori con un'altra ufficiatura suscettibile di un inserimento nello spirito liturgico del giorno, noi avremmo la spiegazione più plausibile della prescrizione, nei tipici italo-greci, dei μακαρισμοὶ intercalati a una o più odi del canone festivo da far *precedere* alla celebrazione della Messa, che conserva le proprie antifone.

Anche nella struttura delle Ore cosiddette « regie » delle grandi vigilie, i *typikà* italo-greci differiscono da quello della Grande Chiesa, specialmente per la presenza della μεγάλη συναπτὴ dopo i tre salmi, come delle αἰτήσεις e della εὐχὴ τῆς κεφαλοκλήσιας do-

(48) P.G., 99, 515 A.

po il canto del Vangelo. Così nel vespro delle stesse grandi vigilie, cui si unisce la Liturgia di S. Basilio, dopo la lunga serie delle lezioni ritorna la grande synapti, e di seguito tre antifone prima del trisaghion della Messa.

Invece il vespro ordinario, sia feriale che festivo, ha la medesima struttura in ambedue le tradizioni, con la sola particolarità per gl'italo-greci che accanto agli στιχηρά del Santo che si festeggia non mancano mai gli στιχηρά τῆς Θεοτόκου. Inoltre nelle feste despotiche, theomitoriche ed epìsime, anche se coincidono colla domenica, si omette la stichologia pure nel vespro. Nessuna traccia poi della λιτή come oggi si pratica, e questo termine è riservato alle processioni, ad es. a quella del 25 marzo prescritta tanto dall'*hypotyposis* al n. 31, che dai typikà italo-greci.

Notevoli, infine, sono le differenze nei due ἀπόδειπνα, il grande quaresimale e il piccolo giornaliero. Quest'ultimo, nella sua particolare forma conosciuta solo dai typikà italo-greci, secondo la tradizione manoscritta era riservato al tempo del Pentecostario, alle feste e ai sabati e domeniche dell'anno, mentre tutti gli altri giorni — anche fuori quaresima — si diceva il grande con alcune riduzioni. La stessa cosa ci viene attestata dalle Costituzioni studitane con le parole ἀπὸ τοῦ Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός, e da altri antichi tipici orientali, come quello del monastero costantinopolitano dell'Εὐεργέτηδος (49).

Ulteriori riduzioni subiva l'ἀπόδειπνον quando si recitava a refettorio la sera delle vigilie del Natale e dell'Epifania, il Giovedì Santo e il Sabato Santo. L'*hypotyposis* per questi giorni è più radicale: ἀπόδειπνον οὐ ψάλλομεν, ἀλλ' ἢ τὸ τρισάγιον εἰς τὸ τραπέζιον (n. 20).

Per completare la rassegna degli ἀπόδειπνα italo-greci, ricordiamo quello tutto particolare τῆς παρακλήσεως τῆς Θεοτόκου, detto anche semplicemente πρεσβεία, da recitare tutti i venerdì di quaresima e negli altri, seguiti da un sabato non festivo (ἀνεορτάσιμον) (50).

(49) Uno dei tipici più ampi e più importanti del sec. XI. Testo completo pubblicato dal ДМИТРИЕВСКИЈ, *op. cit.*, pp. 256-655.

(50) Ufficiatura tuttora in vigore nel monastero di Grottaferrata, dove sopravvivono quasi tutte le particolarità più sopra riferite.

* * *

Ora da queste e da altre particolarità liturgiche, che s'incontrano nei typikà e negli altri libri ecclesiastici della tradizione italo-greca, quali conclusioni si possono trarre ?

Innanzi tutto ci sembra ovvia la constatazione che quella tradizione rispecchia uno stadio anteriore alla fase evolutiva del rito bizantino rappresentata dal Typikòn conosciuto sotto il nome di S. Saba, ma che in realtà è una elaborazione tutta costantinopolitana con prevalenza di elementi monastici, poi fissata e generalizzata con la stampa ⁽⁵¹⁾.

E' interessante notare come certe prescrizioni e usanze vigenti nella tradizione italo-greca si ritrovino anche nella antica prassi liturgica degli Slavi, ad esempio i τριώδια χαρμόσυνα del tempo del Pentecostario, che fanno riscontro ai τριώδια κατανοητικά della quaresima, e per i quali il nostro typikòn di Grottaferrata nel prescriverli indica il tempo πρὸ ὄρθρου e l'autore τοῦ Στουδίτου. Altro esempio, nell'uso delle preghiere ὀπισθάμβωνοι per le diverse festività, ecc.

Si applica anche qui la norma, acquisita d'altronde alla scienza linguistica ed etnografica, che le aree laterali ed isolate sono più conservatrici delle aree centrali, che a loro volta sono normalmente fonti di innovazioni.

Ma una seconda conclusione ci piacerebbe dedurre da quanto abbiamo detto, che cioè la tradizione italo-greca, anche liturgica, rispecchia quella studitana.

Questa deduzione sarebbe pienamente legittima, qualora il codice vaticano greco 1609 ⁽⁵²⁾, la cui conformità con i tipici italo-greci è sorprendente, rappresentasse veramente il typikòn di S. Teodoro Studita di cui porta il nome. Alcuni, anche recentemente, lo hanno creduto ⁽⁵³⁾; ma in realtà è una compilazione tardiva della fine del sec. XIV, redatta, a nostro giudizio, principalmente sul typikòn di S. Luca di Messina.

Tuttavia, pur non potendo categoricamente concludere che la tradizione liturgica studitana si sia conservata e pervenuta fino a noi attraverso quella italo-greca, siamo certi però che molte

⁽⁵¹⁾ C. KOROLEVSKIJ, *I Tipici della recensione volgata*, in « Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata », I (1947), p. 144 ss.

⁽⁵²⁾ C. GIANNELLI, *Codices Vaticani Graeci 1485-1683*. Recensuit C. G., Città del Vaticano 1950, p. 269.

⁽⁵³⁾ C. Korolevskij e G. Giovanelli, negli articoli citati a nota 37.

particolarità, testimoniate dall'*hypotyposis* e da altri antichi tipici di indubbia derivazione studitana, si ritrovano nella prassi liturgica dei nostri monasteri dell'Italia bizantina, la cui tradizione sopravvive in gran parte a Grottaferrata.

E quindi anche per questo riflesso, che si aggiunge ai molti altri, il monachesimo italo-greco deve considerarsi intimamente legato e ispirato a quel movimento di rinascita e di riforma, che prende il nome da S. Teodoro Studita.

P. TEODORO MINISCI
Grottaferrata

