

GENNARO LUONGO

MORFOLOGIA ASCETICA
E MODELLO MONASTICO DI S. NILO

1. *Un'ascesi violenta e disumana?*

La santità di Nilo di Rossano, che per l'eccellenza e la fortuna del suo *Bios*¹, è divenuto il principale rappresentante, se non il sinonimo stesso, non so quanto giustamente, del monachesimo italo-greco, è stata spesso sostanzialmente identificata con un'ascesi dura ed inumana. Il monaco rossanese è stato considerato il prototipo, per così dire, del santo penitente del Sud.

Julien Gay nel 1904 parlava di « violenza di carattere », che si ritrova negli « eccessi del suo ascetismo e nel suo spietato rigore » e rilevava quanto di « violento » e di « brutale » vi fosse nella sua condotta². Anche Cappelli nel capitolo dedicato a *L'ascetismo di S. Nilo* parlava di « svariata voluttà di sofferenze » e di « inumana durezza di vita »³. Discutibile mi sembra pure il giudizio sulla concezione ascetica niliana: in particolare, a proposito della castità e della visione della donna, allo studioso « appare chiaro che oltre il concetto negativo che i monaci in genere hanno della donna, vi è in lui una qualche cosa che rasenta essere un'idea ossessiva di

¹ Per la *Vita di S. Nilo di Rossano* citerò il testo secondo l'edizione di G. GIOVANELLI, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νελλοῦ τοῦ Νέου*, testo originale greco e studio introd. del p. G.G., Badia di Grottaferrata 1972: per comodità del lettore darò in parentesi l'indicazione della colonna dell'ed. del Migne, PG CXX, che riproduce la *princeps* del Cariofilo. Mi avvarrò talora della traduzione italiana del GIOVANELLI, *S. Nilo di Rossano fondatore di Grottaferrata*, Badia di Grottaferrata 1966.

² J. GAY, *L'Italie Méridionale et l'Empire Byzantin*, Paris 1904, pp. 274-276.

³ B. CAPPELLI, *Il monachesimo basiliano ai confini calabro-lucani*. Studi e ricerche, Napoli 1963, pp. 106 e 109. A. p. 234 s. si parla di « pietà ascetica quasi disumana ».

natura morbosa » da ricondurre ad « una contingenza particolare della sua vita giovanile premonastica che riaffiora alla sua coscienza »⁴. Un tale giudizio, come si vede, privilegia l'analisi psicologica o indulge alla psicanalisi e finisce per dimenticare le leggi del genere letterario, i *topoi* della tradizione, l'intento didattico e parenetico dell'agiografo.

Anche per Borsari, studioso peraltro molto attento del monachesimo italo-bizantino, « colui che superò tutti fu indubbiamente S. Nilo. Il suo *Bios* è una lunga enumerazione dei nuovi mezzi che Nilo trovava per domare il suo corpo »⁵.

In un recente fondamentale saggio Gabriele De Rosa⁶, presentando la figura di un santo lucano moderno caratterizzato, come altri santi dell'Italia meridionale post-tridentina, oltre che da un'ardente carità, da un'accentuata tendenza verso forme penitenziali fatte di macerazioni ed estenuazioni fisiche, ha richiamato l'esperienza ascetica eroica dei monaci italo-bizantini⁷. Pur escludendo certo una « filiazione diretta » per la grande frattura storica intervenuta dopo la scomparsa pressoché totale anche dei resti dei *foyers* monastici calabro-lucani, l'illustre storico ha sottolineato a ragione la singolare continuità, in un ambito geografico quasi identico o contiguo, di un « aspetto mentale » relativo alla penitenza: « una ascetica dura inflessibile, continua, che era poi... il secolare modo di vivere la santità nelle terre del Mezzogiorno, dall'epoca del monachesimo basiliano »⁸.

⁴ CAPPELLI, *op. cit.*, p. 113 s. (il corsivo è mio).

⁵ S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne*, Napoli 1963, p. 91.

⁶ G. DE ROSA, *Santi popolari del Mezzogiorno d'Italia fra Sei e Settecento*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*. Direzione di J. DELUMEAU, ed. it. a c. di F. BOLGIANI, Torino 1985, pp. 615-665. Cfr. il saggio *Pertinenze ecclesiastiche e santità nella storia sociale e religiosa della Basilicata dal XVIII al XIX secolo*, in «Ric. St. Soc. Rel.» 7-8 (1975), pp. 7-65, poi apparso in *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari 1978, pp. 47-101.

⁷ DE ROSA, *Santi popolari...*, *cit.*, p. 615 s.: « I santi privilegiati del Mezzogiorno d'Italia, i più conosciuti ed amati, sono santi piagati, esempi di macerazione fisica, di sacrificio pieno e totale... La macerazione praticata e vissuta in un esercizio quotidiano di rinuncia in forme... esasperate ed eccessive, aveva il suo fondamento nei testi dei padri del deserto, che alimentarono la stessa cultura dei monaci del Mercurion e di San Nilo, cultura che resistette per secoli, anche dopo la fine del periodo bizantino... La fede richiedeva non la legittimazione della ragione, ma lo sprofondarsi nell'abisso dell'irrazionalità, di ciò che non si addice, non è conveniente, non è naturale ».

⁸ *Ibid.*, p. 618.

Niente di più vero: sarebbe certamente da ingenui ridurre la portata di talune forme ascetiche riportate nel nostro *Bios*. Comunque, credo che siano opportune alcune precisazioni. Intanto, se dovessi indicare degli esercizi ascetici violenti e disumani del monachesimo italo-bizantino, più che Nilo, non esiterei a ricordare altri monaci suoi contemporanei e conterranei: ad esempio, Vitale di Castronuovo⁹, il cui ardore ascetico predilige la pratica dell'immersione notturna nelle acque gelide¹⁰; oppure Leoluca di Corleone¹¹, che errando tra i monti per venti giorni completamente nudo, non trova di meglio, per nascondersi alla vista di alcuni cacciatori, che immergersi *ad collum usque* in un torrente gelatissimo¹².

Vorrei mettere in guardia dal rischio di una visione parziale con conseguente impoverimento della ricca e poliedrica figura di S. Nilo e del fenomeno stesso del monachesimo italo-bizantino. La esclusiva, insistita focalizzazione di talune forme o di taluni episodi della *Vita*, che l'anonimo autore mise in rilievo per inserirli nella lunga tradizione agiografica, falserebbe il ritratto genuino del santo: non solo, infatti, essa dell'esperienza monastica finisce per considerare le forme esteriori, la prassi più che le motivazioni spirituali,

⁹ Cfr. G. DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie Méridionale aux VIIIe, IXe et Xe siècles*, in « Byzantion » 29-30 (1959-1960), pp. 125-130; A. PERTUSI, *Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco dell'Italia meridionale*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti II Sett. Intern. di studio*, Mendola 30 ag.-6 sett. 1962 (Misc. St. Med. IV), Milano 1965, p. 396; cfr. anche *Bibl. Sanct.* XII 1218 s. (F. Russo).

¹⁰ Cfr. V. Vitalis *Sicul.* 7 (AASS, tom. Mart. II, 1668, p. 28c): « qui usque hodie dicitur lacus s. Vitalis, in quo videlicet lacu (quod est mirabile dictu) toto tempore, quod ibi in contritione spiritus et carnis maceratione peregit, ad mentum usque immersus constantissime pernoctabat »; *ibid.* 13, p. 30a: « sanctus Pater ibat singulis serotinis horis ad lacum et collotenus ibi tota nocte perseverabat, mala corpori subministrans et secundum apostolum subiciens carnem spiritui »; 16, p. 31c: « et nocte ad collum usque in gurgite peraquabat ».

¹¹ Per la cronologia (sec. X?) cfr. DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile...*, *cit.*, pp. 110-113; PERTUSI, *Aspetti organizzativi*, *cit.*, p. 397; *Bibl. Sanct.* VII 1304 s. (B. CAPPELLI).

¹² Cfr. V. Leonis *Lucae* 16 (AASS, t. Mart. I, 1668, p. 100f): « ad tantam poenitentiam se correxerat, ut viginti diebus totidemque noctibus in montium Miro-mannorum solitario algore nudus persisteret, adeo ut in uno eorum dierum venatores obvios ob suam nuditatem fugiens, gurgitem frigidissimum ad collum usque ingressus latuerit ».

Influssi dell'agiografia irlandese per tale esercizio penitenziale riconosce, adducendo qualche altro esempio più tardo della stessa area meridionale, A. VUOLO, *Monachesimo riformato e predicazione: la "Vita" di San Giovanni da Matera (sec. XII)*, in « Studi Medievali » XXVII 1 (1986), pp. 69-121, sp. p. 83 s.

ma delle azioni privilegia quelle più eccentriche e più legate ad un quadro agiografico topico difficilmente storicizzabile.

Credo che un tale giudizio dell'ascetismo niliano derivi a sua volta da una visione non pienamente adeguata di quello che è il modello principale e il quadro di riferimento ideale dei monaci italo-greci, la tradizione cioè egiziana e palestinese, una realtà altrettanto complessa, un caleidoscopio di forme ed atteggiamenti difficilmente e solo a rischio di gravi semplificazioni riconducibili ad unità: la coesistenza di « atteggiamenti antinomici »¹³ o, se si vuole, di varie spiritualità non sempre omogeneizzabili tra loro, è un fenomeno ben noto al lettore dei testi agiografici ed ascetici greci dei secoli IV-VII, delle vite di santi palestinesi, della *Historia Lausiacca*, della *Historia religiosa*, degli *Apophthegmata Patrum*, del *Pratum*, per fare solo alcuni esempi¹⁴. Farò spesso in seguito riferimento ad alcuni di questi testi « classici » del monachesimo, del resto ben noti ai nostri monaci italo-greci¹⁵, per rintracciare in essi la discorde concordia e la molteplicità unitaria di spirito ed atteggiamenti, che mi sembrano, in definitiva, la caratteristica più evidente anche del monachesimo greco in terra italica.

Ritengo quindi che possa valere anche per i nostri monaci del Sud e per Nilo quanto recentemente è stato detto del monachesimo orientale¹⁶: « La figura del monaco solitario — o cenobita — rotto alle mortificazioni, stremato nei digiuni e nelle veglie smisurate, a suo agio nelle più inverosimili penitenze corporali, si porrebbe quasi da sola come una 'immagine eminente' del monachesimo orientale. Immagine ingannevole, forse, decisamente insufficiente se non veramente equivoca... Ché, se si crede di esaltare in questo modo una certa concezione del monaco d'Oriente, si rischia di relegare quest'ultimo ai confini del mito e di farne il sostenitore di un modo di vita 'piuttosto ammirabile che imitabile'...

¹³ Cfr. T. SPIDLIK, *Il monachesimo bizantino sul crocevia fra lo studitismo e l'esicasmò*, in « Vet. Chr. » 23 (1986), p. 118.

¹⁴ Mi permetto rinviare al mio *Desertor Christi miles*, in « Koinōnia » 2 (1978), pp. 71-91, sp.pp. 75 ss. (*La custodia della cella*), dove mettevvo in luce i diversi e talora contraddittori atteggiamenti relativi al tema della stabilità nella cella.

Piace richiamare per la complessità e varietà delle fonti monastiche antiche un bel contributo del compianto p. J. GRIBOMONT, *I generi letterari del monachesimo primitivo*, in « Koinōnia » 10 (1986), pp. 7-28.

¹⁵ Cfr. BORSARI, *op. cit.*, pp. 80 ss.; PERTUSI, *Aspetti organizzativi...*, *cit.*, pp. 407 ss.

¹⁶ *Diz. Ist. Perf.* I (1974), 906, s.v. *Ascesi monastica orientale* (A. SCRIMA).

Ora, se è vero che l'ascesi conserva un ruolo non indifferente nella vita del monaco orientale, essa è lontana dal costituire il contenuto principale della vita monastica e ancor meno la definizione essenziale del monaco. In maniera in certa misura paradossale, bisognerebbe osservare che, per l'Oriente cristiano, l'insieme delle prescrizioni e delle norme ascetiche trae il suo valore precisamente dalla limpida libertà di spirito di tutti coloro che aderiscono a Dio ».

2. *La complessità delle forme monastiche italo-bizantine.*

Quali siano le componenti della santità monastica, le forme ideologiche e strutturali, gli aspetti organizzativi e materiali del monachesimo ognuno ben sa, come ben conosce le costanti della sua spiritualità secolare.

Non mi soffermerò sulle componenti del modello monastico che hanno una diretta e più immediata valenza sociale e politica e che caratterizzano, specialmente nella seconda parte — da S. Adriano in poi, diciamo con approssimazione — il *Bios* di Nilo e ne fanno un documento storico di grande importanza: il *vir Dei* quale consigliere, patrono, mediatore di conflitti politici e sociali, il taumaturgo e il medico. Queste caratteristiche sono concentrate dall'autore nella seconda parte, secondo un preciso schema teologico e letterario, come coronamento e conseguenza della perfezione raggiunta, frutto e dono di Dio in cambio del duro sforzo ascetico¹⁷.

Neppure tratterò degli aspetti organizzativi del mondo monacale italo-greco dell'epoca niliana, sui quali molta luce è stata fatta¹⁸. La storiografia recente, come ha superato la concezione di ri-

¹⁷ Cfr. *V. Nili* 60, p. 100, 34 (104d); p. 101, 32 (105c). In *V. Nili* 13-14, p. 61, 28-p. 62, 11 (40bc) la δόξα e la τιμή di cui Nilo godette ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ presso imperatori e magistrati, connazionali e barbari infedeli, sono messe in stretta connessione causale dapprima con le « numerose e grandissime lotte » affrontate, poi con il suo « amore ardente, l'umiltà, i digiuni, le veglie notturne, le prostrazioni e le infinite sofferenze, le tentazioni e i combattimenti spirituali ».

Il collegamento asceti-carisma del miracolo è un fondamento teologico del modello di santità monastica. Anche per il contemporaneo s. Vitale, originario della Sicilia, stabilitosi prima ad Armento, poi a Rapolla (+990), l'anonimo agiografo fa derivare la potenza taumaturgica dalla dura asceti: cf. *V. Vitalis* 13 (AASS, t. Mart. II, *cit.*, p. 30a): « subiciens carnem spiritui, propter quod accepit a Deo gratiam operandi miracula ».

¹⁸ Per brevità richiamo solo i principali studi: T. MINISCI, *Riflessi studianti del monachesimo italo-greco*, in *Il monachesimo orientale. Atti del Convegno di studi orientali*, Roma 8-12 aprile 1958 (Or. Chr. An. CLIII). Roma 1958, pp. 215-

gida contrapposizione nel monachesimo antico fra eremitismo e cenobitismo, riconoscendo nella complessa realtà monastica la compresenza di una pluralità di gradi di vita comunitaria variamente articolata¹⁹, così per il monachesimo italo-bizantino, constatando nei testi agiografici ora la forte predilezione per la vita anacoretica²⁰, ora l'esaltazione del *koinòs bios*²¹ e sottolineando la frequente « naturale » confluenza delle forme eremitiche nell'istituto cenobitico, è divenuta assai più accorta nel definire il complesso fenomeno, evitando semplicistiche definizioni e facili contrapposizioni o omologazioni.

233; G. DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile...*, cit. alla n. 9, pp. 89-173; B. CAPPELLI, *Il monachesimo basiliano...*, cit.; S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino*, cit.

Dopo il volume del Borsari, che mi sembra il primo studio veramente critico sull'argomento, degni di menzione sono i saggi di A. PERTUSI, *Aspetti organizzativi...*, cit. a n. 9, pp. 382-426 e relativa discussione, pp. 427-434; ID., *Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'Alto Medio Evo*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del II Convegno Intern. Interecl.*, Bari 30/4-4/5 1969 (Italia Sacra, St. e Doc. di St. Eccl. 21), II vol., Padova 1972, pp. 473-520; A. GUILLOU, *Il monachesimo greco in Italia meridionale e in Sicilia nel Medioevo*, in *L'eremitismo in Occidente nei secc. XI e XII*, cit., pp. 355-379; ID., *Italie Méridionale byzantine ou Byzantins en Italie Méridionale*, in « Byzantion » 44 (1974), pp. 152-190; E. FOLLIERI, *La Vita inedita di S. Fantino il giovane nel codice Mosquensis 478*, in *Atti del IV Congresso storico calabrese*, Napoli 1969, pp. 19-35; EAD., *Il culto dei santi nell'Italia greca*, in *La Chiesa greca in Italia...*, cit., vol. II, pp. 553-577; E. MORINI, *Eremo e cenobio nel monachesimo greco dell'Italia meridionale nei secoli IX e X: I. Unità di concezione e molteplicità di forme organizzative nella vita monastica*, in « Riv. St. d. Chiesa in Italia » 31 (1977), pp. 1-39; II. *Cenobitismo ed eremitismo nel mondo italo-greco*, *ibid.*, pp. 354-390, cui rinvio per ulteriore bibliografia.

¹⁹ Cfr. H. BACHT, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum*, in *Antonius Magnus Eremita* (St. Ans. 38), Roma 1956, pp. 66-107; J. LECLERCQ, *Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale*, *ibid.*, pp. 230 ss.; J. LEROY, *La réforme studite*, in *Il monachesimo orientale*, cit., pp. 181-214; C. LIALINE, *Eremitisme*, in *Dict. Sp.* IV (1958), 936-953. Del volume miscelaneo *L'eremitismo in Occidente*, cit., richiamo i contributi di C. VIOLANTE, pp. 9-23; J. LECLERCQ, pp. 27-44; G. TABACCO, pp. 73-119, del quale ultimo ricordo anche l'art. *Eremo e cenobio*, in *Spiritualità cluniacense* (Conv. Centro St. Spir. Med. II), Todi 1960, pp. 326-335.

²⁰ Cfr. soprattutto V. Nili 13, p. 61, 12 ss. (40a); 18, p. 65, 33 ss. (45d); 33, p. 79, 23 ss. (69a).

²¹ Cfr. ad esempio, V. *Leonis Lucae* 5 (AASS, t. Mart. I, p. 99c), in cui una donna così ammonisce il santo: « Non poteris, fili mi, salvarì pervagando, ac de loco ad locum migrando: sed si veram salutis quietem invenire desideras, utile ac congruum vitæ tuæ consilium mihi videtur, continuo alicuius coenobii religiosæ congregationi te inferas, in qua Christo auxiliante, exemplis sanctorum et exercitio iustorum operum, ad vitam beatam proficias et informeris ».

Giustamente il compianto Pertusi ha ripetutamente sostenuto che « in fondo è questa la situazione che troviamo agli inizi del monachesimo italo-greco: è un continuo altalenare fra un tipo di anacoretismo o di eremitismo esicastico e un tipo di comunità lavriotica o cenobitica; e tutto ciò nella più assoluta libertà e indipendenza »²².

Eppure, se mi è consentito un breve *excursus*, riterrei che non sempre sia fugato, benché spesso richiamato, il rischio di uno schematismo derivante, come si diceva, dalla precomprensione del fenomeno monastico in generale e di quello italo-greco in particolare nell'ottica falsa e deviante di un processo evolutivo con moto rettilineo e costante²³. Si richiama sovente, ad esempio, il canone del sinodo Trullano (692), che subordinava la possibilità di una scelta eremitica ad un lungo periodo di « allenamento » in cenobio²⁴. « La medesima regola vediamo seguita anche nell'Italia meridionale. In tutti i testi agiografici si vede che tutti, prima di ritirarsi in un eremo, hanno trascorso un certo numero di anni in un monastero »²⁵: Borsari citava a proposito il caso di Nilo, che al Mercurion sottopone al giudizio dei padri il proposito di vivere in solitudine²⁶, o di Cristoforo, che abbraccia l'*hesychia* solo dopo che l'igumeno glielo consente²⁷.

Non si mettono però nella giusta luce altri episodi di manifesta e deliberata « violazione » delle « regole vigenti ». Consideriamo gli episodi di Stefano, il primo vero discepolo di Nilo²⁸, e di Giorgio, il vecchio rossanese²⁹: essi, vincendo tutte le resistenze (funzionali al racconto dell'agiografo)³⁰ di Nilo, vengono ammessi

²² PERTUSI, *Aspetti organizzativi...*, cit., p. 392; Id., *Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino*, cit., p. 477 s., che ripete quasi integralmente la pagina del precedente articolo.

²³ V., per esempio, CAPPELLI, *op. cit.*, p. 19.

²⁴ MANSI, *Conc.* XI 964.

²⁵ BORSARI, *op. cit.*, p. 96.

²⁶ V. *Nili* 13, p. 61, 12-16 (40a).

²⁷ OREST., *V. Christophori et Macarii* 3, ed. Cozza-Luzzi, in « Studi e Documenti di Storia e Diritto » XIII (1892), p. 379 s.

²⁸ V. *Nili* 26, p. 73, 23 ss. (60).

²⁹ V. *Nili* 32-34, sp. 33, pp. 79-80 (68-69).

³⁰ La riluttanza dell'anziano ad accogliere il « novizio » è un *topos*: cfr. L. REGNAULT, *Les apophthegmes et l'idéal du desert*, in *Commandements du Seigneur et libération évangélique*. Etudes monastiques proposées et discutées à Saint-Anselme, 15-17 février 1976, éd. par J. GRIBOMONT (St. Ans. 70), Roma 1977, pp. 47-72, sp. p. 63.

all'esperienza (semi)anacoretica nella grotta di S. Michele « direttamente », senza il canonico tirocinio cenobitico: è da rilevare che in entrambi i casi Nilo con fermezza e con malcelata ironia, sfuggita agli interpreti, vorrebbe spedire i due postulanti ai *monastēria* o *koinobia*³¹.

Orbene, i due episodi non vanno inquadrati nell'ottica dell'eccezione che conferma la regola, ma acquistano significato solo se inseriti nella storia secolare del monachesimo e soprattutto se accostati all'esperienza ascetica egiziana e palestinese, dove trovano concordanze troppo precise, mi sembra, perché non si pensi a riferimenti intenzionali dell'agiografo a precisi modelli monacali primitivi: Nilo e Stefano, Nilo e il vecchio Giorgio ripetono, in fondo, perfettamente l'esperienza di Antonio e Paolo il Semplice³².

Nel presente lavoro farò alcune considerazioni sull'ascetismo niliano, sullo spirito e sulle forme che, secondo l'agiografo, carat-

³¹ Per Stefano cfr. *V. Nili* 26, p. 73, 35 -p. 74, 3 (60bc) « Καὶ εἰ καλόγηρος θέλεις γενέσθαι, ἐγὼ σοὶ δεῖκνύω τὰ μοναστήρια, καὶ ἔπελθε ἐκεῖ: ὧδε γὰρ κατοικῆσαι οὐ δύνῃ, μὴ ἔχων τί φαγεῖν, καὶ ἀποθνήσκεις ἀπὸ λιμοῦ ». 'Ο δὲ ἀπεκρίθη ὅτι « Τὰ μοναστήρια, φησί, γινώσκω καὶ οἶδα, ἀλλ' οὐκ ἀρέσκουσὶ μοι, ὧδε δὲ ἀρέσκει μοι » (la traduzione è a n. 32).

Per Giorgio v. *V. Nili* 33, p. 79, 23-29 (69a): « Noi, onorevolissimo fratello, viviamo in questa vita solitaria (καθήμεθα ἐν τῇ ἐρημίᾳ ταύτῃ) non per Dio o per la virtù nostra; poiché non siamo in grado di sopportare il peso della regola comunitaria, ci siamo separati dagli uomini come lebbrosi ed impuri. Va', pertanto, ai cenobi, dove troverai riposo per lo spirito ed il corpo (πορεύου τοῖνον εἰς τὰ κοινόβια, ἔνθα ἀναπαύσῃ ψυχῇ καὶ σώματι) ». Si può confrontare *Apophth. pat., Matheos* 13 (PG LXV 293c): « Non per virtù vivo in solitudine, ma per debolezza; sono forti infatti quelli che vanno in mezzo agli uomini » (tr. L. MORTARI, *Vita e detti dei padri del deserto*, vol. II, p. 43, Roma 1975).

Sminuisce il valore dei due episodi della *Vita Nili* ricordati MORINI, *Eremo e cenobio*, cit., p. 364, secondo il quale i due « novizi » finiscono per obbedire a Nilo, accettando di ritirarsi in cenobio. Non mi pare che ciò possa affermarsi; anzi il vecchio Giorgio scopre l'ingenuo stratagemma, col quale Nilo vorrebbe trattenerlo al cenobio, sicché il santo è convinto a prenderlo con sé: παρέλαβεν αὐτὸν μεθ' ἑαυτοῦ, καὶ ὑπέστρεψαν ὁμοθυμαδὸν (*V. Nili* 33, p. 80, 6-7; dove l'agg. neutro avv. è da intendersi in tutta la ricchezza semantica con la quale è adoperato in *Act.* 1, 14. 2, 46, per esprimere la concordia e l'unanimità della prima comunità di Gerusalemme).

³² Del resto l'allusione a Paolo, discepolo di Antonio è dello stesso nostro agiografo: *V. Nili* 26, p. 73, 27 s. (60b) εἰ τις αὐτὸν Ἰακώβ εἶποι τὸν πατριάρχην ἢ τὸν ἀπλούστατον Παῦλον τοῦ ἀββᾶ Ἀντωνίου, οὐκ ἀπεικίτως στοχάσαιτο.

Per Paolo il Semplice cfr. PALL., *Hist. Laus.* 22, 1-13, pp. 118-126 BARTELINK (Vite di Santi II), Milano 1974; *Hist. mon. in Aeg.* XXIV 1-10, pp. 131-133 FESTUGIÈRE (Sub. Hag. 53), Bruxelles 1961, 1971²; RUFIN., *Hist. mon.* 31; SOZOM., *H.E.* I 13, 13-14, p. 174 ss. BIDEZ (S. Ch. 306, 1983).

terizzano lo sforzo di conversione a Dio: riprenderò alcuni tratti del *Bios* per dare al profilo agiografico niliano, del quale troppo spesso si sottolineano solo l'asprezza di vita e la severità pedagogica, quei lineamenti di equilibrio e di armonia, che non mi sembrano ad esso estranei e che del resto si inscrivono nella tradizione monastica greca.

3. Le forme dell'ascesi di Nilo.

« L'essenza del monachesimo — ha affermato recentemente Guillaumont — è la volontà di vivere una vita unificata sottratta ad ogni divisione »³³; « monaco è colui che tutto riduce ad uni-

Anche ad una cursoria sinossi dei testi, appare evidente nella *Vita Nili* la fitta trama di allusioni al brano palladiano, ora ripreso letteralmente, ora abilmente parafrasato, sì che mi sembra fuori dubbio che il nostro agiografo ha avuto presente l'*Historia Lausiaca* e a quella spiritualità si è intenzionalmente richiamato.

Riporto, per comodità del lettore, le parti salienti dei due testi in lingua italiana:

Hist. Laus. 22, 2-3:

« ...si reca dal beato Antonio e bussa alla sua porta. Antonio uscito, gli chiede: « Che cosa vuoi? ». Gli risponde: « Voglio diventare eremita (Μοναχὸς θέλω γενέσθαι) ». Antonio gli rispose: « Sei un vecchio di sessant'anni, non puoi divenire eremita in questo luogo (ὧδε); va' piuttosto nel villaggio e lavora... » ... Dice a lui Antonio: « Ti ho detto che sei vecchio e che non puoi; se proprio vuoi diventare monaco, vattene in un cenobio (ἀπελθε... εἰς κοινόβιον) dove più numerosi sono i fratelli, che possono sorreggere la tua debolezza. Io vivo qui solo e mangio ogni cinque giorni e lo faccio soltanto per fame (Ἐγὼ γὰρ μόνος κάθημαι ὧδε διὰ πέντε ἡμερῶν, καὶ τοῦτο λιμῶ). » (Trad. BARCHIESI, pp. 119-121).

V. Nili 26:

« ...fu condotto da Dio a recarsi colà dove era il beato nostro padre Nilo... il padre gli domandò: « Che cerchi, fratello? ». Ed egli rispose: « Voglio diventare monaco (καλόγηρος θέλω γενέσθαι) ». Gli soggiunse il santo: « Se vuoi farti monaco, io ti indico i monasteri, e tu vattene là: qui infatti non puoi dimorare, non avendo di che mangiare e moriresti di fame ». Ma egli rispose: « I monasteri, li conosco bene; ma non mi piacciono. Qui invece mi piace ».

(Trad. di GIOVANELLI, qua e là da me modificata, per una maggiore aderenza al testo greco che è nella nota precedente).

Se si esclude il particolare dell'età avanzata del discepolo di Antonio, su cui il testo palladiano insiste, e che verrà ripreso dal nostro agiografo per l'altro discepolo Giorgio, si può dire che Stefano, discepolo di Nilo ripete la tipologia di Paolo, discepolo di Antonio: estrazione sociale umile, semplicità e mancanza di cattiveria, volontà ferma, obbedienza perfetta, umiltà e pazienza nel tollerare la dura pedagogia ascetica del maestro.

³³ A. GUILLAUMONT, *Esquisse d'une phenomenologie du monachisme*, in « Numen » 25 (1978), ora in *Aux origines du monachisme chrétien*, Bellefontaine 1979, p. 238.

tà »³⁴. Monaco è chi vuole vivere solo con Dio: *μόνος πρὸς μόνον*, come recita un detto della serie anonima degli *Apophthegmata*³⁵; il servizio puro e una vita indivisa ed unitaria uniscono i monaci alla monade divina³⁶.

Il monaco si sente radicalmente impegnato nella fuga dall'alienazione e dalla dispersione, nella rinuncia a tutto ciò che ritiene appartenere all'ordine delle cose mondane e quindi transeunti; attraverso il processo di spiritualizzazione ed interiorizzazione egli tende, nella sua unità metafisica e storica, spiritualmente ed anche in forma concreta, all'unità con Dio. L'ascesi quindi, in quanto « metodo sistematico » tendente a « ordinare » l'uomo nel suo essere e nelle sue relazioni esterne, è l'elemento primario della *politeia* monastica, conseguentemente derivato dalla visione teologica del mondo e della realtà storica, ritenuti — in quanto non rapportati a Dio — negatività, peso e quindi distrazione.

Il processo di liberazione dell'asceta è un « avanzare spianandosi la strada », un *προκόπτειν* che richiede il *κόπος*, il « duro lavoro di sterro »³⁷: il verbo e il sostantivo sono comuni traslati dell'impegno ascetico³⁸. « Che cosa è il monaco? Fatica », dice un detto attribuito a Giovanni il Nano³⁹.

Per conseguire l'unità interiore e darsi alla contemplazione, Nilo, che, accostandosi fin dalla giovinezza alle figure eroiche del monachesimo primitivo, aveva cominciato a « portare avversione al male e alle futilità del mondo »⁴⁰, si converte alla vita monastica

³⁴ G. CRACCO, *Tra santi e santuari*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, cit. p. 252.

³⁵ *Apophth. pat.*, ser. anon. 89 NAU.

³⁶ DION. AR., *eccl. hier.* VI 1, 3 (PG III 533a).

³⁷ Cfr. LSJ e LAMPE, *s.vv.* Per l'etimologia v. BOISACQ, *Dict. ét.*, p. 492; P. CHANTRAINE, *Dict. ét.* II, p. 563 s.; KITTEL, *ThWNT*, III 827 ss. = tr. it. GLNT V 771 ss. (F. HAUCK).

³⁸ Per il verbo *προκόπτειν* cfr. *V. Nili* 13, p. 61, 11 (40a), cit. a n. 133. Per *κόπος* v. *ibid.* 17, p. 65, 5 (ὁ ἐνθεος κόπος, πτόθος Cariofilo, 45b); 14, p. 62, 19 (41a) *κόπων... καὶ μόχθων*; 86, p. 123, 33 (144c), un brano importante per la teologia del lavoro monastico (l'abbandono del monastero di Vallelucio, divenuto ormai troppo « comodo e ricco»). Κοπιᾶν (« affaticarsi nel lavoro manuale ») ricorre nell'episodio dei buoi, *V. Nili* 38, p. 83, 18 (76a): « i fratelli non hanno bisogno degli animali; conviene anzi a loro che si affaticino nel lavoro dei campi (μᾶλλον δὲ συμφέρει αὐτοῖς, ἵνα κοπιῶσιν) ».

³⁹ *Apophth. pat.*, *Ioannes Colobus* 37 (216d): τί ἐστὶ μοναχός; Ὁ δὲ εἶπε· κόπος. Ὅτι ὁ μοναχὸς εἰς πᾶν τὸ ἔργον κοπιᾷ. Οὕτως ὁ μοναχός.

⁴⁰ Cfr. *V. Nili* 2.

e ben presto abbraccia, dopo un breve tirocinio di vita comunitaria, l'*hēsychia*: ascendendo alla grotta di S. Michele, egli realizza anche concretamente l'*ascensus ad Deum*, in una fuga dal mondo secondo una dimensione, per così dire, verticale.

I monaci si affolleranno vicino a lui, gli eventi storici reclameranno la sua azione, ma Nilo rimarrà sempre l'imprendibile spirituale « unicorno »⁴¹. « Contemplatore delle realtà celesti e figlio genuino dell'*hēsychia*, al quale è gravoso vedere la vanità e il vuoto frastuono del mondo », il monaco rossanese non esiterà a scendere verso le folle e a prestare il suo caldo patrocinio⁴² — il verbo *συγκαταβαίνω* ha significato letterale, ma conserva anche tutta la pregnanza teologica e cristologica con cui è adoperato dai Padri per l'incarnazione di Cristo e la sua economia di salvezza⁴³ —, sempre pronto però a ritirarsi sui monti, come il passerotto del salmo, per sottrarsi ai lacci delle preoccupazioni e degli affari⁴⁴.

Nella quiete del Mercurion, trascorsa tra la solitudine assoluta e le esperienze di vita comunitaria, Nilo persegue la « austerissima disciplina ascetica », « assoggettando la carne allo spirito per renderla docile ed arrendevole al cenno della parte superiore »⁴⁵.

Della tipologia dell'ascesi niliana, come delle sue radici bibliche e teologiche, nonché della pedagogia ascetica stessa, diffusamente tratta la prima parte della *Vita*, dedicata alla *paideia* e agli *epitēdeumata* del santo: la singolarità dell'esercizio spirituale e pratico è celebrata ripetutamente dall'autore, senza risparmio di aggettivazioni, come è ovvio per la legge dell'iperbole, propria del discorso encomiastico, elemento non secondario della biografia cristiana e, come è altrettanto naturale, per l'ammirazione del discepolo e l'intento parenetico-didascalico⁴⁶.

⁴¹ V. *Nili* 64, p. 105, 20 (112c); 68, p. 108, 19 (117b).

⁴² V. *Nili* 62, p. 103, 20-28 (109a).

⁴³ Cfr. LAMPE, *s.v.*

⁴⁴ Ps. 10, 2; V. *Nili* 57, p. 99, 2-3 (101b).

⁴⁵ Non si può non sentire la suggestione della citazione platonica del mito della biga dell'anima (*Pbaedr.* 254a e 247b). La metafora deriva dalla letteratura patristica, che ne fa largo uso in ambito morale: si veda, per esempio, un autore assai caro a Nilo e alla sua cerchia, Nilo d'Ancira, *de octo spirit. mal.* (PG LXXIX 1148c), a proposito della necessità di frenare la *gastrimarghia*: "Ἴππος εὐήνιος ἐνδεὲς σῶμα, καὶ οὐ μὴ καταβαλεῖ τὸν ἀναβάτην ποτέ· ὁ μὲν γὰρ εἶκει ἀγχόμενος χαλινῶν καὶ τῆ χειρὶ πείθεται τοῦ ἡνιόχου, σῶμα δὲ δαμάζεται ἐν λιμῶν καὶ ἀγρυπνίᾳ ...

⁴⁶ Cfr. V. *Nili* 10, p. 58, 20 (33d) ἄσκησις ὑψηλοτάτη; 20, p. 67, 25 (49b) τῆ σκληροτάτη διαίτη καὶ ἀπαραμυθίτῳ ἀσκήσει (« durissimo regime di vita e asceti

Una tale austerità di vita, dice l'autore, Nilo mantenne fino all'estrema vecchiaia: anche a Serperi, ormai vecchissimo, non mutò assolutamente la *συνήθης ἐγκράτεια*, lui, « l'invincibile nelle lotte »⁴⁷: « quanto più invecchiava e s'indeboliva fisicamente, tanto più rifioriva e si rinforzava spiritualmente »⁴⁸. L'ammirazione del maestro ed il gusto dell'iperbole, oltre che la seduzione del *topos*⁴⁹, fanno dimenticare all'agiografo il rischio dell'inverosimiglianza e della contraddizione con se stesso: nel paragrafo 9 infatti, nella parte non giuntaci in greco, egli parla del naturale allentamento del rigore ascetico nella vecchiaia: « huiuscemodi laboribus atque afflictionibus — sono i *κόποι καὶ μόχθοι* sopra ricordati⁵⁰ — extremae senectutis infirmitas atque imbecillitas illum amovit »⁵¹.

Non occorre illustrare i paragrafi della *Vita* dedicati alle pratiche ascetiche, come è superfluo ricordare la giornata niliana, scandita secondo le ore liturgiche dalla preghiera biblica, dal lavoro di trascrizione di codici, dallo studio, dalle infinite prostrazioni, dalle brevi passeggiate di *relax* e dal frugalissimo ristoro: bisogna dire, però, che non registriamo nella *Vita Nili* novità di rilievo. Il regime alimentare, come le altre pratiche spirituali e fisiche tendenti a trasformare « l'uomo vecchio », la spiritualità dell'obbedienza e del lavoro appartengono nella sostanza alla tradizione del monachesimo antico. Nilo si conforma ai modelli eroici dell'*aetas aurea*: molti particolari dimostrano la volontà dell'autore di sottolineare le coincidenze.

Nel noto e programmaticamente importante par. 15 dedicato alle pratiche ascetiche — paragrafo assai vicino per l'aspetto mentale e per le forme espressive al modello « classico » della *Vita Antonii*⁵²

senza alcun sollievo»; 36, p. 82, 14 (73b) τὸ δραστηκὸν τοῦ κανόνος καὶ τὸ σκληρὸν τῆς διαίτης; 34, p. 80, 26 (78d) ἄφατος ἔσκησις; 87, p. 125, 4 (146d) ἄφατος σκληραγωγία. Anche di Teodora di Rossano il nostro testo (28, p. 75, 33; 64a) dice che praticava fin dalla giovane età τὴν μοναχικὴν σκληραγωγίαν.

⁴⁷ *Vita Nili* 87, p. 124, 32 ss. (145c).

⁴⁸ *Ibid.* Cfr. *Apophth. pat.*, *Daniel* 4 (156b): « Quanto più fiorisce il corpo, tanto più si estenua l'anima, e quanto più si estenua il corpo, tanto più fiorisce (θάλλει) l'anima ».

⁴⁹ Cfr., ad esempio CALLIN., *Vita Hypat.* 26,3 p. 182 BARTELINK (S. Ch. 177, 1971); tr. it. di C. CAPIZZI, Roma 1982, p. 85.

⁵⁰ Cfr. *V. Nili* 14, p. 62, 19 e n. 38 *supra*.

⁵¹ *V. Nili* 9, p. 56, 16-18 (32c). Cfr. *Hist. mon. in Aeg.* VII 3, 16 ss. FESTUGIÈRE.

⁵² ATHAN., *V. Ant.* 7.

— l'esercizio del digiuno è strettamente collegato con la necessità dell'allenamento e della mortificazione della carne: « assoggettò la carne allo spirito, imponendole moltissime mortificazioni e riducendola in schiavitù, per renderla docile ed arrendevole al cenno della parte superiore. La ammaestrò (ἐδίδαξε) infatti a prendere dopo due o tre o cinque giorni (διὰ δύο ἡμερῶν ἢ τριῶν ἢ καὶ πέντε) il cibo necessario, ed anche scarso e quale capitasse »⁵³.

La particolare forma di digiuno di due o tre o cinque giorni, documentata anche da altri *bioi* di santi italo-bizantini⁵⁴, trova precisi riscontri, rimarcati anche, direi, dall'identica formula stereotipa (διὰ + gen.) nel monachesimo *in partibus Aegypti* o in Palestina o in Asia Minore⁵⁵: il digiuno poteva anche essere praticato a giorni alterni⁵⁶ o per quattro giorni⁵⁷, ma la forma più ricorrente era quella dei cinque giorni⁵⁸. Le espressioni « mangiare διὰ πέντε » o « digiunare tutta la settimana »⁵⁹ ci riportano all'antica *diaita* anaoretica e semianacoretica della riunione settimanale del sabato e

⁵³ V. *Nili* 15, p. 62, 27-31 (41b).

⁵⁴ Cfr. V. *Eliae Spel.* II 9, (AASS, t. Sept. III, p. 851a): « ora mangiando dopo due giorni, ora dopo tre e trascorreva nell'astinenza tutta la settimana » (διὰ δύο ... διὰ τριῶν...); V. *Marinae* 6, 111 ss. ROSSI-TAIBBI (Ist. Sic. St. Biz. e Neogr. Testi 6, Palermo 1959): « mangiando una sola volta in tre giorni »; OREST., V. *Sabae* 3, p. 41 COZZA-LUZI (διὰ δύο γὰρ ἤσθιεν ἡμερῶν ἢ τριῶν, ἐνίοτε δὲ καὶ πᾶσαν ἡμέραν διετέλει τὴν ἐβδομάδα. *Ibid.* 9, p. 50 (τὰς πέντε τῆς ἐβδομάδος). *Id.*, V. *Christ. et Macar.* 4, p. 380. Le citazioni delle *Vite* editate dal Cozza-Luzi sono tratte dalla rivista « Studi e Documenti di Storia e Diritto » 12 (1891), pp. 33-56; 135-168; 311-323; 13 (1892), pp. 375-400.

⁵⁵ Cfr. *Hist. mon. in Aeg.* I 47, 308 FESTUGIÈRE: διὰ... δυοῖν ἢ τριῶν ἡμερῶν; PALL., *Hist. Laus.* 18, 14, p. 86, 120 s.B.: τὸν μὲν ἐσθιόντα ἐσπέρας, τὸν δὲ διὰ δύο, τὸν δὲ διὰ πέντε; CYR. SCYT., V. *Ioan. hes.* 11, p. 209, 17 SCHWARZ, Leipzig 1939: δι' ἡμερῶν δὲ δύο ἢ τριῶν; *Id.*, V. *Cyriaci* 5, p. 255, 6: διὰ δύο.

⁵⁶ Cfr. PALL., *Hist. Laus.* 31, 1, 2, p. 148, B.: μίαν παρὰ μίαν; *ibid.* 43, 2, 9, p. 212 B. μίαν παρὰ μίαν; CALLIN., V. *Hypat.* 13, 1, p. 120 B.; 26, 2, p. 180: ὑπὲρ μίαν.

⁵⁷ V. *Ant.* 7, 6 (*versio ant.*), p. 22 BARTELINK « aliquando post biduum, et aliquoties post quadriduum »; Io. CHRYS., *ser. de Anna* (PG LIV 631); PALL., V. *Chrys.* 9 (PG XLVI 32); *Apopht. pa.*, *Syncretica* 15 (425d).

⁵⁸ Cfr. ad esempio, PALL., *Hist. Laus.* 20, 2, 17, p. 104 B.; 22, 3, 24, p. 120; 43, 2, 8-9, p. 212. Cfr. EVAGR. SCHOL., H.E. I 21 (PG LXXXVI 2477a-2480a): διήμεροι καὶ τριήμεροι τὰς νηστείας ἐκτελοῦντες. Εἰσὶν δὲ οἱ καὶ πεμπεταῖοι ἢ καὶ πρὸς, καὶ μόλις τῆς ἀναγκαίας μεταλαμβάνουσι τροφῆς.

⁵⁹ Si ricordino le espressioni δι' ἐβδομάδος ἅπαξ di *Hist. mon. in Aeg.* II 5, 28 s. p. 36 F.; VII 3, 16 s., p. 46; τὰς ἐβδομάδας νηστεύειν di CYR. SCYT., V. *Sabae*, 64, p. 165, 7 SCHW. ο τὰς ἐβδομάδας ἔλκειν di PALL., *Hist. Laus.* 20, 2, 15, p. 104 (comm. a p. 345) oppure τὰς πέντε αἰρεῖν di CALLIN., V. *Hypat.* 5, 1, p. 88 B.

della domenica per la sinassi liturgica ed il pranzo in comune. Tra le numerose testimonianze è opportuno ricordare qui quella di Saba della Grande Laura, il quale per cinque giorni digiuna nella speleonca, dove su permesso dell'abate Longino, conduce vita solitaria, e all'alba del sabato si reca al *koinobion*, donde si allontana la sera della domenica ⁶⁰.

La pratica « dei cinque giorni », che è « l'espressione più caratteristica della persistente tradizione eremitica » ⁶¹, si rinviene anche in ambiente italo-bizantino ⁶² ed è attestata dalla nostra *Vita*, non ostante il dubbio avanzato da qualche studioso ⁶³.

Del resto, alle pratiche ascetiche relative all'alimentazione dei « santi padri », l'autore si rifà esplicitamente là dove dice che Nilo « passò per tante forme di ascesi (πολιτείας), quante, a sua conoscenza, erano state praticate da ciascuno degli antichi padri » ⁶⁴; cita anzi espressamente l'opera sui monaci di Teodoreto ed accenna ad un aneddoto del *Pratum*.

La citazione della *Historia religiosa* ⁶⁵ merita una riflessione. Le due donne *sidērophoroi* Marana e Cyra si erano cimentate in

⁶⁰ CYR. SCYT., *V. Sabae* 10, p. 94, 6-12; cf. anche *ibid.* 32, p. 118, 16-20; 58, p. 159, 25-27; 74, p. 179, 22.

⁶¹ MORINI, *Eremo e cenobio*, *cit.*, p. 37 e *passim*.

⁶² Cfr. OREST., *V. Sabae iun.* 9, p. 50 COZZA-LUZI: « per cinque giorni della settimana si dava alla solitudine, senza prendere alcun alimento. Il sabato, uscendo dalla sua solitudine, vegliava con i fratelli sino alla divina liturgia, e dopo aver partecipato ai santi misteri di Cristo ed aver mangiato con i fratelli, tornava alla sua dilitta solitudine » (trad. di BORSARI, *op. cit.*, p. 90): cf. anche *ibid.* p. 19.

⁶³ Anche escludendo l'accenno ai cinque giorni di *V. Nili* 15 ricordato e prescindendo anche dal digiuno prolungato, a me pare certo che Nilo, come Saba e gli altri monaci della *diaita* lavriotica, si rechi al *monastērion* per il servizio liturgico ed il pranzo comune. Ciò si arguisce dall'episodio del dono del pane al neo discepolo Stefano: l'autore espressamente annota: « gli porse allora da mangiare il mezzo pane sopravanzatogli; egli invece rimase digiuno fino all'indomani: essendo infatti venerdì, gli terminava la razione di pane (ἡ μεμετρημένη διαίτα): *V. Nili* 27, p. 74, 7-10 (60c). Si ricordi anche l'episodio del vecchio Giorgio, che Nilo vuole lasciare nel monastero la domenica dopo il pranzo (*V. Nili* 33, p. 79, 31 ss.) o l'episodio della malattia alla gola di Nilo, in cui è Fantino a recargli ἄρτος ἐβδομαρσιαῖος (*V. Nili* 22, p. 69, 7).

Dissentirei, quindi, dal Morini, il quale nega che nella *Vita* si trovi « un esplicito riferimento alla pratica dei cinque giorni » (*art. cit.*, p. 364).

⁶⁴ *V. Nili* 16, p. 63, 35 s. (44b).

⁶⁵ Il titolo dato dal nostro autore all'opera di Teodoreto Πρακτικὴ Ἱστορία non si riscontra nella tradizione manoscritta, almeno a giudicare dall'introduzione dei recenti editori CANIVET e LEROY-MOLINGHEN (S. Ch. 254-257, 1977-1979), 2 voll.

varie forme di digiuno: per quaranta giorni erano rimaste *asitōi* ad imitazione di Mosè, prendendo un modico cibo solo διὰ τεσσαράκοντα... ἡμερῶν; per tre volte poi digiunarono per tre settimane, ad imitazione del profeta Daniele; infine, visitando i *loca sancta*, digiunarono per tutto il viaggio di andata (20 giorni) e, dopo essersi rifocillate a Gerusalemme, ritornarono *asitōi* alla loro *kalybē*⁶⁶.

Nilo, secondo il nostro autore, non ardisce praticare il digiuno di quaranta giorni per umiltà, ponendosi perciò al di sotto delle due sante vergini e di altri asceti; sceglie poi l'altra forma del digiuno interrotto ma di più lunga durata (sessanta giorni in vece di quaranta) con due intervalli⁶⁷.

Qualcuno ha giustamente richiamato la santa rivalità dei monaci, ben nota da tante ingenue e sapide pagine degli *Apophthegmata Patrum* o dell'*Historia Lausiaca*⁶⁸. Non si possono certo dimenticare talune « stranezze » della *politeia* niliana, come gli undici mesi trascorsi a pane senz'acqua, su cui torneremo, o le mille genuflessioni antimeridiane e le cinquecento notturne, che potrebbero ben figurare nel *Guinness* dei primati con buona possibilità di rimanerci a lungo⁶⁹.

⁶⁶ THEODORET., *Hist. relig.* 29, 7, p. 238 C.-L.M.

⁶⁷ V. *Nili* 16, p. 64, 1-5 (44b). Nella quaresima Nilo si nutre solo con l'*antidōron*: cf. V. *Nili* 17, p. 64, 27 (44d-44a); per una pratica meno rigida, cf. OREST., V. *Sabae* 9, p. 50 COZZA-LUZI.

⁶⁸ V. da ultimo BORSARI, *op. cit.*, p. 92. Sulla φιλονεικία degli asceti cf. ATHAN., V. *Ant.*, prol. 1; HIER., *ep.* 24, 34; *Hist. mon. in Aeg.*, prol. 67-72, p. 8 F. (πάντες πανταχοῦ φιλονικότατοι ἀλλήλων τὴν ἑαυτῶν ἄσκησιν θαυμαστὴν ἐπιδείκνυνται. Cfr. H. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, in « Traditio » 12 (1956), pp. 1-64, sp. p. 31, dove si parla di « fanatical emulation ». Fu J. DE GHELLINCK, *Lectures spirituelles dans les écrits des Pères*, Paris 1935, a parlare di « emulation presque sportive... qui éveille l'idée d'un nouveau record à battre » (p. 31). Per l'ambiente italo-greco cfr. anche OREST., V. *Sabae* 4, p. 42 C.-L.

⁶⁹ 77 genuflessioni troviamo per Alessandro l'Acemeta (PO VI, p. 680, 16 s.); « cento volte di notte e cento volte di giorno piegava le ginocchia » però Apollo, monaco della Tebaide (*Hist. mon. in Aeg.* VIII 5, 40, p. 48 F.). Trecento ne compiva di giorno e di notte Mellone, primo vescovo di Rouen secondo la assai tarda *Vita* (AASS, t. Oct. IX, 1858, 568). « Molte ore » passava in preghiera γουγκλισίας ποιῶν Eutichio (EUSTR., V. *Eut.* 5, 38, PG LXXXVI 2320b). Ma la palma forse va attribuita a Platone, lo zio di Teodoro Studita, la cui γουγκλισιῶν πικρότης provoca calli (τύλοι) non solo alle mani, ma finanche al pavimento (THEOD. STUD., *Laud. Plat.* 16, PG XCIX 817d): nel suo *Tugendkatalog* però la γουγκλισιῶν πικρότης cede di gran lunga il posto alle due virtù basilari, la confessione e l'ubbidienza (§ 10, 816d). Cfr. anche Io. MOSCH., *Pratum* 184.

Ma, a parte quanto avremo modo di dire sulle genuflessioni più oltre, occorre dire che, quando l'autore racconta le varie *peirai*, ha meno l'intenzione di far rivaleggiare il suo eroe con i modelli antichi, che quella di iscriverlo nella « sapiente » e sperimentata spiritualità dei padri: « l'originalità delle manifestazioni è meno ricca della vitalità della presenza di Dio »⁷⁰.

A me sembra di rilevare che nell'esperienza niliana raccontata, sia pure enfaticamente, dall'autore, la prassi non prevalga sullo spirito: non c'è nel *Bios* quella « distorsione intellettuale » dei mezzi di disciplina ascetica rispetto al fine, che sembrerebbe emergere da taluni detti dei padri del deserto⁷¹.

4. *Equilibrio e moderazione nel modello ascetico niliano.*

Rileggendo con attenzione la *Vita Nili*, ci accorgiamo dei non infrequenti richiami alla moderazione, al *metron* nella mortificazione, che riportano in primo piano l'essenza dell'esperienza monastica, che è preghiera e carità, esercizio delle virtù e contemplazione, rispetto alle singole pratiche.

Συμμέτρως ἀσκεῖν è il consiglio del « gran padre » Giovanni al giovane Nilo, già noto a tutti i monaci del Mercurion per la sua « sublime ascesi »⁷². La motivazione di tale invito alla misura è di ordine igienico-sanitario, ma con risvolti anche sul piano spirituale: una eventuale malattia o gli acciacchi della vecchiaia avrebbero richiesto rimedi non convenienti all'abito monastico: la pagina è però importante anche per un motivo che esporrò fra breve.

Un altro richiamo al *metron*, stavolta riferito a tutto l'arco della disciplina ascetica, troviamo al par. 15, la *magna charta* del modello ascetico niliano. Poiché l'addestramento del corpo può essere occasione di esagerazioni ed imprudenze per i più inesperti, sempre pronti, dietro il suggerimento dei demoni, a prolungare lo sforzo oltre il limite (πέρα τοῦ μέτρου), Nilo si imponeva una data

Anche Nicodemo di Kellarana esercita l'ascesi praticando la veglia notturna in piedi, facendo innumerevoli genuflessioni (κλίσειν γονάτων ἔμετρον), battendosi il petto « con compunzione », etc.: cf. NILI, *V. Nicod.* 7, 153, p. 102 ARCO MAGRÌ.

⁷⁰ T. SPIDLIK, *Diz. Ist. Perf.* I 915, s.v. *Ascesi monastica orientale*.

⁷¹ Sul rischio di assolutizzazione dei mezzi di disciplina, già avvertito dai maestri antichi, cf. CASS., *Conl.* I 7 e v. poi FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient. I. Culture ou sainteté*, Paris 1961, p. 71; BORSARI, *op. cit.*, p. 92.

⁷² *V. Nili* 11, p. 59, 14 (36c).

misura (πάντα ἐκείνω μέτρῳ διετελεῖτο), sicché quanto stesse al di sotto di essa fosse imputabile alla sua *rhabthymia* e quindi punibile, quanto invece eccedesse, il troppo insomma, fosse considerato una tentazione del maligno e quindi respinto⁷³.

L'invito all'equilibrio, l'individuazione negli eccessi di un frutto di orgoglio e di ispirazione del maligno, sono frequenti nella storia della spiritualità antica. Un apoftegma attribuito alla grande madre Sincretica dice: « Come possiamo distinguere la divina, regale asceti da quella tirannica e demoniaca? E' chiaro: dalla moderazione (Δῆλον ὡς ἀπὸ τῆς συμμετρίας)... Non digiunare quattro o cinque giorni e poi rompere il digiuno nell'altro con abbondanza di cibo: la mancanza di misura (ἀμετρία) infatti è assolutamente rovinosa »⁷⁴.

Appare superfluo richiamare la dottrina delle *metriotēs* nei maestri di vita spirituale, la « temperata continentiae aequalitas atque mensura » consistente nel concedere al corpo « quantum sustentatio carnis, non quantum desiderium saturitatis exposcit », sicché « cotidianam panis refectioem cotidiana comitetur esuries »⁷⁵. *Rester sur sa faim* è il principio ascetico che troviamo affermato continuamente⁷⁶. La regola del « né troppo né troppo poco » è accennata anche dal nostro autore: Nilo prendeva τῆς τροφῆς τὸ χρειώδες, καὶ τοῦτο ἐνδεές⁷⁷: ἐνδεές, come il sostantivo ἐνδεια, indica non indigenza, ma privazione volontaria, scarsità⁷⁸.

In virtù di tale equilibrio e della libertà spirituale del discernimento, del quale Nilo era massimamente dotato⁷⁹, il monaco rossanese può interrompere la pratica di nutrirsi di frutti selvatici, che gli avevano procurato una grave stipsi, un indurimento alla pancia « divenuta come 'un otre esposto alla brina' »⁸⁰, per tornare all'uso del pane⁸¹. Quando poi l'assale il mal di gola, egli non esita

⁷³ V. Nili 15, p. 62, 36 (41c).

⁷⁴ *Apophth. pat., Syncretica* 15 (425d).

⁷⁵ CASS., *Conl.* II 23, p. 134 PICHERY (S.Ch. 42, 1955).

⁷⁶ HIER., *ep.* 54, 10; 107, 10; MARC. EREM., *de ieiun.* (PG LXV 1112a).

⁷⁷ V. Nili 15, p. 62, 31 (41b).

⁷⁸ Cfr. *infra* e n. 91. Cfr. THEODORET., *Hist. rel.* III 3, 16 s., p. 250 CANIVET-LEROY MOLINGHEN: ἀληθῆς γὰρ νηστεία ἢ διηνεκῆς ἐνδεια.

⁷⁹ Cfr. V. Nili 10, p. 58 e 82, p. 121, su cui v. *infra*.

⁸⁰ Ps. 118, 83. Degno di nota l'appellativo *oikodespótēs* (« il padrone di casa ») usato assolutamente per indicare il corpo o il ventre.

⁸¹ V. Nili 16, p. 63, 32-34 (44b).

a cambiare dieta, rammollendo il pane secco nell'acqua per facilitare la deglutizione⁸².

L'astinenza dal bere era una pratica assai raccomandata, poiché si riteneva che l'eccesso dei liquidi causasse perturbamenti fisici notturni e provocasse le *νυκτεριναὶ φαντασῖαι*⁸³. La relazione tra intemperanza nel bere e pensieri cattivi è continuamente affermata negli scritti ascetici: mi limito ad indicare due luoghi certamente noti a Nilo e al suo ambiente. Secondo Diadoco di Fotica « quando la nostra mente nuota quasi tra le onde del bere smodato, non solo tiene fisso lo sguardo voluttuoso sui fantasmi foggiate dai demoni durante il sonno, ma si infiamma anche di passione »⁸⁴; lo pseudo-Nilo incisivamente afferma che *δῖαιτα ξηρὰ νηφάλιον τίκτει φρόνημα: βίος δὲ ὑγρὸς νοῦν καταβαπτίζει*⁸⁵.

La tradizione suggeriva di consumare la carne (*τήκειν* « liquefarla ») ed evitare l'eccesso di *hylē*, anzi di cercare di svuotarla (*κενώσαι*) con il prolungamento del digiuno⁸⁶.

Orbene, il nostro autore collega la *performance* niliana degli undici mesi trascorsi a pane senz'acqua⁸⁷, all'acquisto dello *sōphrosynē*, la continenza sessuale; sottolinea l'impegno del santo a tener lontano il corpo anche dalla *φυσικὴ ἐκροή* e, ricordando l'« agonismo » di moltissimi santi, cita un apoftegma, senza indicarne l'autore: *πολὺ δὲ συμβάλλεται τοῦ ὕδατος ἔνδεια τοῖς τοιούτοις, ὡς ἔφη τις τῶν ἁγίων*. Credo che il santo della sentenza possa essere Marco l'ere-

⁸² V. *Nili* 21, p. 69, 3 (52b).

⁸³ Sull'argomento cfr. BAS., *reg. br.* 309 (PG XXXI 1301d); *Hist. mon. in Aeg.* XX 1-4, p. 118 s. F.; CASS., *Inst.* VI 10, p. 120, 28 ss. P., etc.

⁸⁴ DIAD., *capit.* 49, tr. V. MESSANA (Coll. Testi Patr. 13), Roma 1978, p. 57; cf. anche il cap. 48. Nilo trascrisse i *Capita centum de perfectione spirituali* di Diadoco verso il 964 nel ms. CRYPT. B α XIX: cfr. A. ROCCHI, *Codices Cryptenses* (Tusculi 1883), pp. 98-101 e ora cf. S. LUCÀ, *Manoscritti 'rossanesi' conservati a Grottaferrata*. Mostra in occasione del Congresso Internazionale su S. Nilo di Rossano. Catalogo a cura di S.L., Grottaferrata 1986, p. 38 s.

⁸⁵ PS-NIL., *de octo vitios. cogit.* (PG LXXIX 1440a).

⁸⁶ Cfr. *Hist. mon. in Aeg.* XX 3, p. 119 F.: lo stesso capitolo ricorda l'insegnamento di Evagrio, che ammoniva i monaci a non riempirsi d'acqua poiché i demoni si aggirano continuamente sui luoghi umidi (*ibid.* XX 15, p. 127: cfr. il commento alle traduzioni in *Les moines d'Orient* IV 1, *ad loc.* Per il rapporto umido-demoni, cfr. anche FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, I, *cit.*, p. 31. Per il verbo *κενώω* cf. CLEM. AL., *eccl. proph.* 14,2, p. 140 STAHLIN (G.C.S.): *κενοῦ τῆς ὕλης τὴν ψυχὴν*. Cfr. MUSURILLO, *art. cit.*, p. 13.

Il rapporto tra τὸ ὑγρὸν corporeo e l'attività generativa dell'uomo è già in HIPPOCR., *de gener.* 1, 1, p. 44 JOLY (B.L. 1970).

⁸⁷ V. *Nili* 16, p. 64, 6-13 (44bc).

mita, un autore assai noto a Nilo, che ne trascrisse l'opera ascetica⁸⁸: « anche alla sazietà dell'acqua la gioventù non arrivi per il desiderio spirituale: assai infatti giova per l'acquisto della continenza l'uso limitato di acqua »⁸⁹. In realtà il detto è di Evagrio Pontico, l'eretico origeniano, « il maledetto Evagrio », come lo apostrofava Giovanni Climaco, polemizzando con lui proprio su questa sentenza⁹⁰: possiamo leggerla ora nella bella edizione di Antoine Guillaumont del *Praktikòs*, con l'esaurientissimo commento: « assai giova alla continenza l'uso limitato dell'acqua »⁹¹.

Tornando al tema della moderazione nell'ascesi in materia alimentare, è significativo il breve cenno, immediatamente dopo la sentenza evagriana, all'episodio del monaco addetto al forno (τοῦ φούρνου), che per tre anni non bevve e alla fine, arso dalla febbre, fu immerso in una tinozza ricolma d'acqua a viva forza: il corpo dell'infelice (?), come una spugna, ne assorbì tanta, che, quando fu sollevato, si scoprì che il livello dell'acqua era sceso di tre quarti⁹².

L'autore della *Vita Nili* cita l'aneddoto non solo per il gusto dei *thaumastà*, come è nella fonte, ma anche per notare che Nilo desistette dalla pratica di non bere per tempi così prolungati, per timore di gravi rischi causati da totale « disseccamento » (ψύξις) dei polmoni⁹³.

Si può ricordare un altro famoso esempio raccontato da Callinico: Ipazio stette cinquanta giorni senza bere, sicché lo stomaco « si incartapecorì e le labbra gli si screpolarono »⁹⁴: l'interruzione della terribile e pericolosa dieta (per un atto di obbedienza all'igumeno, che offre ad Ipazio del vino) non solo forza l'individualismo esasperato verso forme di vita comunitaria, ma serve anche a riportare le « pratiche » allo stesso « spirito » ispiratore. La severa pedagogia, attraverso l'*exemplum*, riportava il monaco all'essenza

⁸⁸ V. ms. CRYPT. B α XIX, ff. 1-62. su cui cf. n. 84.

⁸⁹ MARC. EREM., *praec. sal.* (PG LXV 1041a): πάνυ γὰρ πρὸς συνέργειαν σωφροσύνης συμβάλλεται ἡ τοῦ ὕδατος ἔνδεια.

⁹⁰ IO. CLIM., *Scala* 14 (PG LXXXVIII 865ab).

⁹¹ EVAGR., *pract.* 17 GUILLAUMONT (S.Ch. 171, 1971), p. 542 ss. πάνυ πρὸς σωφροσύνην συμβάλλεται ἡ τοῦ ὕδατος ἔνδεια.

⁹² IO. MOSCH., *Pratum* 184 (PG LXXXVII 3057bd); v. la traduzione di R. MAISANO, *Il Prato* (Storie e Testi 1), Napoli 1982, p. 194.

⁹³ V. *Nili* 16-17, p. 64, 16-20 (44cd).

⁹⁴ CALLIN., V. *Hypat.* 5, 8, p. 90 BARTELINK: σκληροκοιλιάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ τὰ χεῖλη αὐτοῦ τῇ ξηρότητι διεσπάρθη; tr. it. di CAPIZZI, *op. cit.*, p. 43.

della sua professione e gli istillava la virtù del discernimento, la *diakrasis* del fine e del mezzo, giacché « non il mangiare né l'astinenza sono gran cosa, ma la fede, che attraverso l'amore si esplica nelle opere »⁹⁵.

5. *Al di là delle pratiche, nel cuore dell'ascesi.*

Ritengo che il luogo della *Vita Nili*, che più denuncia la relatività dei mezzi umani e delle varie « tecniche » e più disvela, invece, il cuore della disciplina ascetica niliana, nonché la profondità della teologia spirituale dell'autore, sia il paragrafo 19 relativo alla « divina visione » del Crocifisso che, schiodando la mano destra dal legno, per tre volte segna il santo, liberandolo dagli assalti della tentazione sessuale.

Nilo, ossessionato dall'immagine della robusta e slanciata tedesca vista a Roma, che i demoni gli avevano stampato (τυπώσαντες) nella mente, combattuto terribilmente dai *loghismoi*, πρὸς τὸν Θεὸν καταφεύγει denunciandogli la sua *asthenia* (τὴν οἰκτείαν ἀσθένειαν)⁹⁶.

È una situazione avvertita come drammatica ed angosciante e la larga adozione del lessico militare tende ancor più ad accrescerla: è il combattimento della carne contro lo spirito, che noi ben conosciamo da tante pagine bibliche, ascetiche ed agiografiche. Mi piace ricordare solo Agostino, che ormai vescovo, in una pagina forse poco nota delle *Confessioni*, riconosce l'impotenza della ragione e della volontà di fronte alle fantasie notturne e ai disturbi fisici connessi (« *imagines animales usque ad carnis fluxum* ») e prega il Signore di liberarlo⁹⁷.

⁹⁵ PALL., *Hist. Laus.*, prol. 13, 122-124, p. 14 BARTELINK. La relatività della pratica del digiuno è affermata nella *Vita Nili* anche nelle *quaestiones et responsiones* con i monaci benedettini, con il richiamo a Paolo (*Rom.* 14, 3 e *1 Cor.* 10, 31) sulla carità e sulla libertà di coscienza.

⁹⁶ *V. Nili* 19, p. 66, 28-36 (48cd). Altre volte Nilo aveva estinto il fuoco violentissimo del piacere gettandosi tra le spine o tra le ortiche, come tanti altri santi prima e dopo di lui. Per Benedetto cfr. GREG., *Dial.* II 2, 2 s.

⁹⁷ AUG., *Conf.* X 30, 42: « Fare sì che non si provi alcuna attrazione o... così lieve da poterla comprimere col più lieve cenno della volontà, con la sola volontà casta con cui ci si mette a letto in questa vita e per di più a questa età, non è gran cosa per la tua onnipotenza: Tu puoi superare quanto chiediamo e comprendiamo » (tr. C. CARENA).

La conclusione del paragrafo del *Bios* a commento della cessazione di ogni assalto della tentazione, ma anche della $\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$, è lapidaria e si iscrive nella tradizione più alta: « e quello che non poterono conseguire le numerose prove di digiuni e di astinenza dal bere e le veglie, lo poterono l'umiltà e il riconoscimento della propria impotenza »⁹⁸.

Si attribuisce a Teodora, una delle numerose *femmes déguisées en moine*⁹⁹, un bellissimo detto costruito con un serrato dialogo: « ...né l'ascesi né le veglie né la fatica salvano, ma soltanto l'umiltà sincera. C'era infatti un anacoreta che cacciava i demoni, e chiese loro: 'Che cosa vi fa uscire? Il digiuno?'. Dissero: 'Noi non mangiamo né beviamo'. 'Le veglie?'. 'Noi non dormiamo'. 'La solitudine?'. Dissero: 'Noi viviamo nei deserti!'. 'Ma allora, che cosa vi caccia?'. Dissero allora: 'Nulla ci vince se non l'umiltà' »¹⁰⁰.

Identico ammaestramento cogliamo in una pagina palladiana. Pacone, settantenne monaco di Scete, racconta la sua epica lotta contro le tentazioni, la sua disperazione rabbiosa, che lo spinge fino a cacciarsi nelle tane delle iene per essere sbranato o a farsi mordere i *pudenda* da un serpentello. E una voce gli dice: « Va', Pacone; lotta ($\alpha\gamma\omega\nu\iota\zeta\omicron\upsilon$), ho fatto in modo che tu fossi dominato dal nemico, perché non ti insuperbissi pensando di essere forte, ma al contrario, riconosciuta la tua debolezza ($\epsilon\pi\iota\gamma\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \sigma\omicron\upsilon\ \tau\eta\nu\ \alpha\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha\nu$), non confidando troppo nel tuo regime di vita ($\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\iota\alpha$), ricorressi all'aiuto di Dio »¹⁰¹.

La divina *optasia* segna un tornante nel *Bios*, poiché subito dopo si parla del primo discepolo di Nilo (anche se poi finirà per disertare): ciò significa che Nilo, vincitore della febbre dei sensi, è ormai maturo per la sua missione di maestro: è il classico schema teologico-agiografico largamente presente nelle biografie monastiche celebri, secondo il quale la paternità spirituale nasce dalla capacità

⁹⁸ V. *Nili* 19, p. 67, 12-15 (48d).

⁹⁹ Sul motivo agiografico così fortunato richiamo solo E. PATLAGEAN, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, in « St. Med. » 17 (1976), pp. 597-623 e P. PETITMANGIN, *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende* (Et. Aug., Paris 1981).

¹⁰⁰ *Apophth. pat., Theodora* 6 (204b; tr. it. MORTARI. Cf. anche *ibid.*, *Antonius* 7 (77b).

¹⁰¹ PALL., *Hist. Laus.* 23, 2-6, p. 128-132, tr. BARCHIESI.

dell'autodominio e dalla vittoria sul demonio¹⁰². Ma non deve sfuggire l'espressione che accompagna il passaggio a questa nuova fase, assai pregna di significato teologico, ma non per questo senza un qualche riferimento biografico o almeno agiograficamente funzionale: il frutto della vittoria dell'umiltà è una « gioia e letizia spirituale »: « il santo viveva τοίνυν ἐν ἀνέσει καὶ χαρᾷ καὶ εὐφροσύνῃ πνευματικῇ »¹⁰³; della triade, espressiva dell'atmosfera di distensione e di letizia, *χαρὰ* è il termine più significativo ed evocativo per il suo largo impiego biblico, specialmente neotestamentario¹⁰⁴.

Il motivo della gioia non è solo in questo luogo: « con tutta letizia ed alacrità » (*μετὰ πάσης χαρᾶς καὶ προθυμίας*), non ostante il gravissimo malessere dovuto ai colpi del diavolo, Nilo obbedisce all'ordine di Fantino di leggere l'encomio dei ss. Pietro e Paolo di Giovanni Damasceno¹⁰⁵; « con gioia » (*μετὰ χαρᾶς*) il padre Giovanni accoglie il giovane Nilo¹⁰⁶. L'accenno alla gioia ritorna ancora nell'episodio dei due fratelli confinanti del monastero di s. Adriano: Nilo, dopo aver mangiato ed esultato insieme con loro (*συνεσθιώμενος αὐτοῖς καὶ συναγαλλόμενος*), se ne ritornò *μετὰ χαρᾶς* al suo *kellion*¹⁰⁷.

Tra le pratiche ascetiche della giornata niliana, oltre al digiuno e all'astinenza, grande spazio viene accordato all'esercizio delle genuflessioni. Lasciamo perdere il numero chiaramente iperbolico, che trova la sua spiegazione solo nel confronto con altri testi agiografici. Le genuflessioni, anzi le prostrazioni, poiché non si piegano solo le ginocchia, ma è interessato tutto il corpo, sono una forma di preghiera totale, spirituale e fisica. La scena disegnata dall'agiografo nel par. 15 della *Vita*¹⁰⁸ presenta Nilo con Maria e Giovanni

¹⁰² Cfr. ATHAN., *V. Ant.* 14-15; GREG., *Dial.* II 2, 3, p. 138 DE VOGÜÉ (S. Ch. 260, 1979): « Liber quippe a temptationis vitio, iure iam factus est virtutum magister ». Cfr. E.T. BETTENCOURT, *L'idéal religieux de S. Antoine*, in *Antonius Magnus Eremita*, cit., pp. 45-65, sp. p. 51.

¹⁰³ *V. Nili* 20, p. 67, 16 (49a).

¹⁰⁴ Tralasciando di indicare le numerose occorrenze neotestamentarie del termine, ne ricordo la definizione basiliana: « un tripudio per così dire dell'anima che esulta per le realtà spirituali » (*hom.* 4, 4, PG XXXI 225b; cfr. anche *reg. brev.* 193, *ibid.* 1212b).

¹⁰⁵ *V. Nili* 23, p. 71, 9 s. (56b).

¹⁰⁶ *V. Nili* 10, p. 58, 22 (33d).

¹⁰⁷ *V. Nili* 37, p. 83, 5 (73d).

¹⁰⁸ *V. Nili* 15, p. 63, 7-12 (41c): (dall'ora terza Nilo) « ricevendo poi con gli apostoli la grazia dello Spirito Santo, se ne stava fino all'ora sesta presso la Croce con Maria e Giovanni, recitando il Salterio e facendo mille genuflessioni ».

L'accostamento tra Spirito Santo e ora terza, ispirato da *Act.* 2, 15, in cui la

ai piedi della Croce per tre ore di preghiera: va innanzitutto rilevato il forte accento liturgico, rimarcato sia dalla menzione della recita dei Salmi, sia dalla precisa indicazione delle ore di terza e sesta; ma dobbiamo anche notare che le « tre ore di agonia », oltre che nascere dalla soddisfazione del precetto paolino del « sine intermissione orate »¹⁰⁹, sono la « contemplazione », la *theōria* del Crocifisso.

E' un esercizio di pietà che attinge la sua linfa dalla pagina biblica. L'ascesi nasce dal senso della miseria umana e dalla consapevolezza che la Croce di Cristo è la conseguenza del peccato e insieme anche lo strumento di liberazione dal peccato¹¹⁰.

6. Le disposizioni interiori dell'asceta.

La meticolosa descrizione dei vari generi di mortificazione non esclude altre componenti dell'ascesi monastica e in particolare le virtù più costitutive del monaco: nei vari cataloghi di virtù della Vita l'astinenza, le veglie si accompagnano alla povertà volontaria, su cui sovente l'autore insiste, collegandola al tema del lavoro, alla *hēsychia*, alle preghiere e soprattutto alla *ταπεινοφροσύνη*¹¹¹. Largo spa-

discesa dello Spirito a Pentecoste è posta a quell'ora, è già in BAS., *reg. fus.* 37 (PG XXXI 1013b): « E di nuovo si sorgerà alla terza ora per la preghiera... Ricordandosi del dono dello Spirito Santo dato agli apostoli circa all'ora terza, tutti, con un sol animo, adoreranno... » (tr. M.B. ARTIOLI, Torino 1980).

¹⁰⁹ I *Thess.* 5, 17.

¹¹⁰ Sul fondamento teologico e spirituale dell'ascesi mi piace qui richiamare la recente *testimonianza* di Giuseppe Dossetti, il quale nella sua riflessione biblica, storica ed anche autobiografica, parte proprio da *Lo « spettacolo » di Cristo crocifisso* di Luc. 23, 48, per riscoprire la natura della « compunzione » ed il senso profondo dell'ascesi nelle sue varie forme: G. DOSSETTI, *L'esperienza religiosa. Testimonianza di un monaco*, in *L'esperienza religiosa oggi. La coscienza cristiana di fronte all'ateismo e all'indifferenza. Atti del 56° corso di aggiornamento dell'Università Cattolica S. Cuore, Sorrento 21-26 settembre 1986*, Milano 1986, pp. 221-244: « Io vivo sempre più di questa convinzione che il peccato — ed il senso del peccato, e quindi la penitenza e l'ascesi e la liberazione dal peccato — non si dà se non in confronto con la crocifissione e la morte dell'Innocente, per noi fatto da Dio peccato. Credo sempre più fermamente che ogni ricerca autentica di Dio non possa normalmente cominciare se non con la consapevolezza della propria miseria vista alla luce di Gesù crocifisso e non possa avere esito definitivo se non arrivando al Dio crocifisso » (5, p. 227). Il contributo era già apparso in « Il Regno » 1986, 19, pp. 585-594 (cit. a p. 587).

¹¹¹ V. *Nili* 18, p. 65, 22 ss. (45cd); 39, p. 84, 29 s. (77a).

Sui cataloghi delle virtù nei testi agiografici e sulla possibilità di rintracciarvi, al di là e dentro la topicità stessa — cui già faceva riferimento H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905, 1955², p. 24; tr. it., 1910, rist. 1982, p. 36 —

le coordinate dello spazio e del tempo, in cui i valori metastorici e spirituali si realizzano, « incarnandosi » in forme che la coscienza cristiana nella sua esperienza individua volta per volta e si propone: lo studioso moderno può comprendere questo evolversi dell'autocoscienza cristiana nei testi agiografici, cogliendo in essi il concreto modello storico di sequela del Cristo, il modello di santità di un determinato tempo ed ambiente, veicolato dall'autore attraverso i vari strumenti espressivi a sua disposizione¹³⁴.

Il modello che l'autore della *Vita Nili* propone ed accredita con la testimonianza del suo padre e maestro è quello del monaco impegnato nell'ascesi, innamorato della vita solitaria, ma non alieno dalla funzione di guida spirituale, « straniero » nel mondo, ma non « estraneo » all'uomo, maestro di dottrina e interprete autorevole della Scrittura, consigliere saggio ed ispirato di umili e potenti, partecipe degli avvenimenti storici nel ruolo di protettore, difensore e mediatore nei conflitti sociali, religiosi e politici.

Il *Bios* però, in ragione del suo ambiente vitale, ama presentare soprattutto gli aspetti spirituali e pratici dell'impegno ascetico, indulgendo, naturalmente, alle forme concrete e visibili dell'*askēsis*, per la loro maggiore rappresentabilità, ma anche per il peso dei *clichés* ideologici e formali ereditati dalla tradizione.

Un brano della *Vita* mi sembra compendiare nel modo migliore il modello monastico niliano¹³⁵: esso si trova in un punto particolarmente importante, che vede minacciata presso gli stessi discepoli la fama della *politeia* e della santità del santo per taluni atteggiamenti paradossali ed incomprensibili ad occhio « laico ». E' un brano la cui importanza è provata dal notevole impegno stilistico profuso dall'agiografo, rilevabile nella felice resa espressiva non inde-

καὶ ἀξάνόμενος ταῖς κατὰ θεὸν ἀναβάσει καὶ θεώσει...)). I due termini indicano il duplice movimento dell'*aversio* e della *conversio*: per la coppia cfr. GREG. NAZ., or. XXI 2, p. 114 MOSSAY (S.Ch. 270, 1980 = PG XXXV 1084c). Per *anabasis* v. in ambito italo-bizantino NILI, V. *Nicodemi* 11, 216, p. 108 ARCO MAGRÌ.

¹³⁴ Per questa prospettiva storiografica dell'agiografia cfr. C. LEONARDI, *Pienezza ecclesiale e santità nella 'Vita Gregorii' di Giovanni Diacono*, in « *Renovatio* » 12 (1977), p. 51-66, sp. 51 s.; Id., *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al Medio Evo da Teodosio a san Gregorio Magno*, Roma 25-28 mag. 1977, *Atti Convegni Lincei* 45, Roma 1980, pp. 435-476, sp. 435 s.; Id., *L'agiografia latina dal Tardoantico all'AltoMedioevo*, in *La cultura in Italia tra tardo Antico e alto Medioevo*, *Atti Convegno CNR* 12-16 nov. 1979, Roma 1981, vol. II, pp. 643-659, sp. 655 ss.

¹³⁵ V. *Nili* 82, p. 121, 9-15 (140b).

gna della buona *Kunstprosa*: il pezzo, indubbiamente da ascrivere al livello elevato, presenta sette coppie di concisi e scarni *kōla* scanditi dal ripetuto chiasmo semantico e dalle altre figure retoriche dell'anafora, della *variatio*, dell'omeoptoto, impreziositi dalla forte tendenza all'isosillabismo, dal gioco dell'assonanza, della rima interna e finale e dal vario uso sapiente delle clausole deboli e forti ¹³⁶:

Ὑπερέβαλλε γὰρ
 τοὺς ἀσκητικωτάτους τῆ διακρίσει,
 τοὺς δὲ διακριτικωτάτους ἐν τῆ ἀσκήσει,
 καὶ τοὺς ἐν ἀπλότητι ἐν τῆ γνώσει,
 καὶ τοὺς γνωστικούς ἐν τῆ ἀκακίᾳ·
 τοὺς ἐν βίῳ τῷ λόγῳ,
 τοὺς δὲ ἐν λόγῳ τῷ βίῳ,
 καὶ τοὺς κατ' ἀμφοτέρα
 ἐν τῆ ἐν ἄμφω ἀκρότητι·
 ξένος τοῖς ἡθεσιν,
 ἀλλότριος πάντῃ τῷ κόσμῳ,
 ἀταπεινώτος τοῖς πάθεσιν,
 ὑψηλὸς τοῖς νοήμασιν,
 ἀκαμπῆς τοῖς ὑψηλοῖς,
 συμπαθὴς δὲ τοῖς ταπεινοῖς ¹³⁷.

Dal *labor limae* dell'agiografo emerge un profilo spirituale ed ideologico del santo, collocato, secondo la legge dell'iperbole, propria dei testi agiografici, al di sopra di molti dei santi padri. La virtù sulla quale si insiste di più è quella propria di un maestro di vita spirituale, la virtù della *diakrisis*, la capacità cioè di discernere e de-

¹³⁶ Il brano non è sfuggito al GARZYA nelle sue puntuali *Note sulla lingua della «Vita di San Nilo da Rossano»*, cit., p. 80; un'attenta analisi ne fa ora L. TARTAGLIA, *La clausola ritmica nella «Vita Nili»*, in questo volume. Presento per comodità lettura il testo diviso per *kōla*.

¹³⁷ L'acutezza concettuale ed espressiva del brano non risulta diminuita dalla constatazione di una stretta dipendenza da un testo patristico che deve considerarsi, a mio parere, modello del nostro autore. È una pagina del celebre panegirico di S. Atanasio di Gregorio di Nazianzo, in cui il Teologo opera la *synkrisis* tra il vescovo alessandrino e le grandi figure bibliche e i santi martiri, vescovi e dottori: GREG. NAZ., or. XXI 4, 8-13, p. 116-118 MOSSAY: τοὺς μὲν ἐν λόγῳ δεινὸς τῆ πράξει, τοὺς πρακτικούς δὲ τῷ λόγῳ νικήσας· εἰ βούλει δέ, λόγῳ τοὺς εὐδοκίμους ἐν λόγῳ, πράξει δὲ τοὺς πρακτικωτάτους ὑπερβαλὼν· καὶ τοὺς μὲν κατ' ἀμφοτέρα μέσῳ ἔχοντας, τῷ περὶ τὸ ἕτερον ὑπερβάλλοντι· τοὺς δὲ κατ' ἕτερον ἄκρους, τοῖς ἀμφοτέροις παραδραμών.

cidere secondo le persone e le circostanze: *diakrisis* e *askēsis* antitetivamente contrapposte finiscono nel gioco retorico per congiungersi e convivere armonicamente: «superò quelli che erano più impegnati nell'ascesi col discernimento, quelli più dotati di discernimento con l'ascesi». Nilo con la sua *politeia* mirabile ha saputo conciliare la più aspra ascesi con il più alto discernimento¹³⁸, la semplicità e innocenza con la conoscenza di grado superiore (*ἀπλότης* e *ἀκακία*¹³⁹, *γνώσις*), la vita pratica con la vita intellettuale *βίος* e *λόγος*¹⁴⁰).

Degno imitatore dei suoi modelli, Nilo seppe vivere da «straniero» (*ξένος*)¹⁴¹, ma anche nella più perfetta rinuncia al mondo, immune dalle passioni e sublime nei pensieri. L'ultimo *dicōlon* mette in risalto il ruolo sociale dell'uomo di Dio «inflessibile con i superbi, misericordioso con gli umili».

È senza dubbio un quadretto agiografico, più che un ritratto del santo monaco rossanese: ma non è difficile, anche in una visione unitaria di tutto il *Bios*, ritrovare, veicolati dalle tante espressioni topiche, i valori fondamentali dell'esperienza monastica, che Nilo seppe rinnovare e rivivere nel nuovo contesto storico e geografico dell'Italia del Sud sul finire del primo e alle soglie del secondo millennio.

¹³⁸ Stefano della Libia, monaco nella regione della Mareotide del IV secolo, assommò le due virtù in grado eccelso: οὗτος εἰς ἕκρον γενόμενος ἀσκητῆς καὶ διακριτικῆς (PALL., *Hist. Laus.*, 24, 1, 3, p. 132 BARTELINK).

¹³⁹ La *ἀκακία* e la *ἀπλότης* sono qualità proprie di Stefano (V. *Nili* 26, p. 73, 26; 60b) e di Paolo il Semplice, discepolo di Antonio (PALL., *Hist. Laus.* 22, 1, 3, p. 118B.).

Il secondo elemento della coppia antitetica *ἀπλότης-γνώσις* varia l'altro termine *θεωρία*: cfr. GREG. NAZ., *or.* XXI 10, 26 s., p. 130 MOSSEY e *or.* XLIII 81 (PG XXXVI 604b).

¹⁴⁰ Per l'esatta interpretazione del terzo e quarto *dicōlon* risulta molto interessante il confronto con un apoftegma di Macario (PG XXIV 236a): βίος ἄνευ λόγου πλεῖον ἐνεργεῖν πέφυκεν ἢ λόγος ἄνευ βίου · ὁ μὲν γὰρ σιγῶν ὠφελεῖ, ὁ δὲ καὶ νοῶν ἐνοχλεῖ· εἰ δὲ καὶ λόγος καὶ βίος συνδραμοῦνται εἰς ἓν, φιλοσοφίας ἀποτελοῦσιν ἄγαλμα.

¹⁴¹ Il tema della *xeniteia* è molto vivo nella *Vita*: cf. 76, p. 115, 19 ss. (129b), dove l'agiografo lo radica nella Bibbia, e 97, p. 133, 8 (161a): καὶ γὰρ κἀγὼ ξένος ἐγενόμην πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς μου (sono le ultime parole di Nilo). Sulla spiritualità della «estraneità», un aspetto essenziale della condizione monastica e della ascesi in particolare, rinvio a A. GUILLAUMONT, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, in «Ec. Pr. H. Et., V sect. Sc. rel., Annuaire» 1968-69, pp. 31-58, ora in *Aux origines du monachisme chrétien* (Spir. Or. 30), Bellefontaine 1979, pp. 89-116.