

CIRILLO DI SCITOPOLI

STORIE MONASTICHE
DEL DESERTO
DI GERUSALEMME

Traduzione di
Romano Baldelli e Luciana Mortari

Note a cura di
Luciana Mortari

Introduzione di
Lorenzo Perrone

EDIZIONI SCRITTI MONASTICI
ABBAZIA DI PRAGLIA

Al padre Bellarmino Bagatti
con venerazione e gratitudine

SIGLE E ABBREVIAZIONI

A) Opere di Cirillo di Scitopoli

- V. A. = *Vita di Abramio*
V. C. = *Vita di Ciriaco*
V. E. = *Vita di Eutimio*
V. I. H. = *Vita di Giovanni l'escicasta*
V. S. = *Vita di Saba*
V. T. = *Vita di Teodosio*
V. Th. = *Vita di Teognio*

B) Bibliografia

- CHITTY = DERWAS J. CHITTY, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism*, Oxford 1966.
DETTI = *I Padri del deserto, DETTI*, a cura di L. Mortari, II ed., Roma 1980.
FESTUGIÈRE = A. J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, III/1-3, Paris 1962-1963.
FLUSIN = B. FLUSIN, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983.
PERRONE = L. PERRONE, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980.
SCHWARTZ = E. SCHWARTZ, *Kyriillos von Skythopolis*, Leipzig 1939 (contiene l'edizione critica del testo originale; i riferimenti indicano pagine e righe dell'edizione)
V e D = *Vita e detti dei Padri del deserto*, a cura di L. Mortari, 2 voll., Roma 1975.

Supplemento bibliografico 2012

- Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, a cura di R.M. PRICE e J. BINNS ([Cistercian Studies Series](#), 114), Kalamazoo/Michigan 1991.
Cyril of Scythopolis. Lives of the Monks of the Judaean Desert, introduzione e traduzione di L. DI SEGNI, Gerusalemme 2005 (ebraico).
J. BINNS, *The Miracle Stories of Cyril of Scythopolis*, in: E. LIVINGSTONE (a cura di), *Studia Patristica*, Vol. XXIII, Louvain 1989, 3-7.
–, *Ascetics and Ambassadors of Christ: the Monasteries of Palestine, 314-631*, Oxford 1994.
G. FILORAMO, *Profezia e politica nelle Storie monastiche di Cirillo di Scitopoli*, in: "Cristianesimo nella storia", 20 (1999) 521-544.
B. FLUSIN, *Un hagiographe saisi par l'histoire: Cyrille de Scythopolis et la mesure du temps*, in: J. PATRICH (a cura di), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church From the Fifth Century to*

the Present, Leuven 2001, 119-126.

–, *Paternità spirituale e comunità monastica nell'agiografia palestinese del VI secolo*, in: G. FILORAMO (a cura di), *Storia della direzione spirituale*, Brescia 2006, 397-422.

–, *Saint Sabas: un leader monastique à l'autorité contestée*, in: A. CAMPLANI, G. FILORAMO (a cura di), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 157), Leuven – Paris – Dudley/MA 2007, 195-216.

F. HEYER, *2000 Jahre Kirchengeschichte des Heiligen Landes. Märtyrer, Mönche, Kirchenväter, Kreuzfahrer, Patriarchen, Ausgräber und Pilger*, Münster 2000.

Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven 1992.

D. HOMBERGEN, *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Roma 2001.

N. KALOGERAS, *The Role of the Audience in the Construction of a Narrative: A Note on Cyril of Scythopolis*, in: “Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik”, 52 (2002) 149-159.

A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Brescia 2011, 272-282.

R.M. PARRINELLO, *Il monachesimo in Palestina e sul Sinai*, in: G. FILORAMO (a cura di), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia 2010, 231-280.

J. PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington, D.C. 1995.

– (a cura di), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church From the Fifth Century to the Present*, Leuven 2001.

L. PERRONE, *Monasticism in the Holy Land: From the Beginnings to the Crusaders*, in “Proche-Orient Chrétien”, 45 (1995) 31-63.

–, *Palestinian Monasticism, the Bible, and Theology in the Wake of the Second Origenist Controversy*, in: J. PATRICH (a cura di), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church From the Fifth Century to the Present*, Leuven 2001, 245-259.

C.J. STALLMAN-PACITTI C.J., *Cyril of Scythopolis: A Study in Hagiography as Apology*, Brookline/Ma. 1991.

P. VAN DER HORST, *The Role of Scripture in Cyril of Scythopolis' Lives of the Monks of Palestine*, in: J. PATRICH (a cura di), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church From the Fifth Century to the Present*, Leuven 2001, 127-145.

F. VECOLI, *Verso la yucw'n prostasiva nel deserto di Giuda*, dans: M. CATTO, I. GAGLIARDI, R.M. PARRINELLO (éds.), *Direzione spirituale e agiografia. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna* (Biblioteca di studi storico-religiosi, 1), Alessandria 2008, 97-108.

IL DESERTO E L'ORIZZONTE DELLA CITTÀ

Le *Storie monastiche* di Cirillo di Scitopoli

Nota introduttiva
di
Lorenzo Perrone*

* Queste pagine hanno carattere d'introduzione non solo agli scritti di Cirillo ma anche al loro contesto storico. Infatti, per non appesantire il corredo di note si è preferito concentrare qui le informazioni essenziali su Chiesa, monachesimo e teologia del V-VI secolo. Le citazioni nel corpo del testo rinviano ai capitoli delle singole *Vite*, secondo una divisione ripresa anche nella presente edizione italiana. Le note offrono i riscontri strettamente indispensabili o ulteriori indicazioni di lettura, destinando ad altra sede un'argomentazione più approfondita delle tesi qui sostenute con l'adeguata discussione della letteratura scientifica.

Anche nella letteratura cristiana dell'antichità vi sono testi che evocano dei paesaggi, o almeno sono idealmente associati ad essi, quale che sia la forma di tale evocazione — leggendaria, astratta o più realistica. Non mi riferisco tanto agli scritti evangelici e neppure agli itinerari di pellegrinaggio (per i quali, specialmente, la descrizione di un paesaggio è fra gli scopi primari della stessa operazione letteraria) quanto ad un insieme di opere come la prima letteratura monastica, riconducibili in gran parte ad una categoria ambientale: il deserto.

La letteratura monastica delle origini è essenzialmente letteratura del deserto. Questa equazione si può riscontrare nelle fonti più antiche e rappresentative (come la *Vita di Antonio* o gli *Apoftegmi*) e corrisponde alla genesi e alle caratteristiche del primo movimento monastico. Originariamente, monachesimo è abbandono della *polis*, ritrarsi dalla «città», dal mondo civile con i suoi traffici e le sue preoccupazioni, per l'*eremos*, la solitudine inospitale e incolta del deserto che esalta l'abbandono totale del monaco a Dio. Il movimento dalla «città» al «deserto» è appunto la parabola descritta da Atanasio nella figura prototipica di Antonio. Storicamente, certo, il monachesimo dimostra di poter sopravvivere anche senza dovere ricorrere a questo ambiente, ma non si sottolineerà mai abbastanza l'enorme importanza, reale e simbolica, che ha avuto per esso la strada del deserto¹.

Anche le *Storie monastiche* di Cirillo di Scitopoli rientrano in questa «letteratura del deserto», ma con alcune differenze significative. Anzitutto, per una peculiarità geografica di questo paesaggio: lo scenario delle *Vite* è un deserto — il deserto di Giuda — a ridosso di una città, Gerusalemme, che è la Città Santa per eccellenza; si tratta, insomma, di un deserto che, per quanto appartato, è inserito anch'esso nella geografia dei Luoghi Santi di Palestina. In secondo luogo la diversità è data da un fatto che in Cirillo risalta in modo particolare: a due secoli esatti di distanza dalla *Vita di Antonio* (357 ca.) — che divulgando con straordinario successo l'ideale del monachesimo egiziano nella sua forma anacoretica compiva, per così dire, a ritroso il percorso «dal deserto alla città» — il fenomeno monastico si presenta con una decisa accentuazione della sua fisionomia istituzionale e manifesta un inserimento crescente nella vita della città. Il monachesimo del deserto è ormai un protagonista della vita ecclesiale e politica dell'impero cristiano bizantino.

Non basta dunque come categoria ambientale e chiave di lettura delle *Vite*, richiamarsi solo al deserto. A questo paesaggio tradizionale del monachesimo primitivo si affianca necessariamente la «città» e molti degli sviluppi descritti nelle *Storie monastiche* si spiegano per la dialettica che si instaura fra questi due diversi orizzonti.

I

IL PAESAGGIO DEL DESERTO

Per chi guardi ad oriente, in direzione del Mar Morto, dalle alture di Gerusalemme, l'orizzonte che si offre alla vista è dato dal deserto di Giuda. Anche qui, come per altri deserti nella storia religiosa dell'umanità, si tratta di un paesaggio concreto e ad un tempo di valore metaforico, di un luogo

¹Un apoftegma di Gelasio, monaco palestinese contemporaneo di Eutimio, manifesta emblematicamente la presenza dell'orizzonte del deserto in una situazione ambientale diversa. Esso suscita inquietezza e tensione nel cuore del monaco, ma questi deve essere consapevole delle difficoltà di vita che il deserto impone e ricevere da ciò stimolo ulteriore per la sua dimora nella cella (cf. *Vita e detti dei Padri del deserto*, a cura di L. MORTARI, I, Roma 1975, pp. 170-171: Gelasio 6). Sul tema del deserto nella letteratura patristica si veda M. G. BIANCO, *Deserto*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, I, Casale Monferrato 1983, coll. 924-929.

della natura e della storia e insieme di un luogo dello spirito. Per la coscienza cristiana poi l'immagine del deserto — e in modo particolare di questo deserto — è segnata preliminarmente dall'idea biblica di esso. Ne è buon testimone Cirillo stesso, così impregnato di Scrittura in tutta la sua opera, quando traccia l'apparire del richiamo del deserto nella vocazione monastica dei protagonisti delle *Vite*. Per Eutimio, che nel ritiro quaresimale a Melitene, la sua città natale, pregusta già l'esperienza del deserto e ne alimenta il desiderio, esso è il luogo e la condizione ideale in cui perseguire la *philosophia* — la vita di ascesi e dedizione a Dio — di Elia e di Giovanni Battista (V. E. 5). Spazio dell'incontro con Dio e della pedagogia divina di salvezza, nella quale tentazione e prova costituiscono un passaggio obbligato, il deserto è anche l'oggetto delle promesse profetiche all'inabitazione, colonizzazione e fioritura di esso (cf. Is 58, 12), sul cui sfondo si colloca dall'inizio la missione propria di Saba (V. S. 6).

Al richiamo biblicamente nutrito, che spinge questi monaci al viaggio verso «Gerusalemme e il suo deserto», segue l'incontro diretto con esso. Di tale esperienza, fra i molti dati che ricorrono nelle *Vite* di Cirillo, merita di essere segnalata come un tratto centrale l'esplorazione del paesaggio. Fino agli inizi del V secolo — a quel che sappiamo della storia del monachesimo palestinese — i precedenti di essa sembrano essere stati abbastanza limitati. Conosciamo solo la figura, avvolta nella leggenda, di Caritone — un monaco originario dell'Asia Minore, come molti degli eroi di Cirillo —, che nel corso del IV secolo avrebbe dato vita alle prime forme di presenza monastica nel deserto di Giuda². Tuttavia, le sue fondazioni — come le laure di Pharan o di Suka —, che precedono le nuove descritte nelle *Storie monastiche*, tendono ancora a collocarsi al margine del deserto, nelle vicinanze dei luoghi preferiti per i primi insediamenti monastici in Palestina, come Gerusalemme o Betlemme.

La penetrazione progressiva del paesaggio del deserto conferisce dunque alle *Vite* di Cirillo, già solo per questo aspetto, una nota epica, sottolineata dal fatto che all'interno della prima frontiera se ne profila un'altra, ancora più remota e inesplorata. È il *paneremos* — alla lettera il «deserto totale» — di Kutila, Ruba, Natufa, Zoora e Susakim, le regioni attorno al Mar Morto, mete frequenti dei ritiri quaresimali o di soggiorni prolungati di anacoresi per gli interpreti delle nostre *Vite*, da Eutimio a Saba, da Giovanni l'escicasta a Ciriaco, ecc.

L'esplorazione non risponde solo al bisogno di una solitudine più integrale, ma appare da subito come una scoperta divinamente guidata. È in questa prospettiva che Cirillo racconta il rinvenimento di una caverna da parte di Eutimio e Teoctisto (V. E. 8) — dove poi sorgerà il primo dei nuovi monasteri, il cenobio affidato alle cure di Teoctisto —, introducendo al tempo stesso, per la prima volta, il paesaggio reale del deserto, fatto di rocce e dirupi, caverne e gole, paesaggio di pietra lavorato dall'acqua e dal vento nel corso di un processo lento ma continuo di millenaria erosione. Nella desolazione inospitale di questa terra arida, la scoperta di un riparo naturale come una grotta, talora sorprendentemente modellata per ospitarvi un rifugio e una dimora dell'uomo, è percepita come un segno della guida e benevolenza divine. Anche per Saba la scoperta è posta in questa stessa luce ed anzi ribadita come invenzione divinamente ispirata con l'attribuirne l'origine ad una rivelazione dall'alto: un'apparizione angelica mostra infatti a Saba il luogo della grotta su cui doveva in seguito edificare la Grande laura (V. S. 15), mentre una colonna di fuoco gli segnala la grotta della *theoktistos ekklesia*, la «chiesa creata da Dio» (V. S. 18).

L'esplorazione del deserto si compie però anche come conquista e trionfo sulle potenze demoniache. Già altamente simbolico, quale categoria biblica, nella visione del monachesimo — come è esemplificata dalla *Vita di Antonio* — il paesaggio del deserto, apparentemente disabitato, è in realtà la dimora degli spiriti malvagi, i demoni ricacciati dalla città ad opera del cristianesimo avanzante. La penetrazione dei monaci nel deserto sottrae così terreno ai demoni e fa di questi i loro avversari per eccellenza. Episodio emblematico di questo agone è la conquista del *Castellium* da parte di Saba (V. S. 27). Il Santo vi appare come il prode guerriero che attua un'ardita incursione in territorio nemico e, costringendo l'avversario alla ritirata, allarga la propria zona di influenza.

² CHITTY, pp. 14-16.

In tal modo, la conquista e l'inabitazione del deserto da parte dei monaci producono la santificazione di questo paesaggio. La grotta di Eutimio e Teoctisto, daantro di fiere, in forza delle incessanti preghiere dei due monaci, riceve «il carattere santificante di una chiesa di Dio» (V. E. 8). Sui luoghi trasformati da selvaggi in santi (cf. V. E. 36) i monaci erigono i loro trofei, i nuovi monasteri, segno tangibile dell'attuazione delle promesse di Dio e anticamera della città celeste, di cui essi si sentono i cittadini.

Se questa è la metamorfosi spirituale del deserto di Giuda — a cui Cirillo ci fa assistere per l'arco di un secolo e mezzo (dagli inizi del V alla metà del VI) —, nondimeno esso rimane un paesaggio reale, pieno di asperità ed insidie per la vita dei monaci, anche quando si dispiega ormai la loro opera di colonizzazione. Lo riscontriamo frequentemente nelle *Vite*, benché Cirillo ci aiuti poco sotto questo profilo. Occorre infatti riconoscere che l'agiografo resta inferiore al suo paesaggio. Per quanto preziose come indicazioni topografiche, utilizzate proficuamente dagli archeologi per localizzare insediamenti monastici, le sue descrizioni non ci restituiscono colore e profilo di un paesaggio straordinario, altamente suggestivo pur nel suo aspetto desolato, come sa chi anche oggi ne conserva l'impronta indelebile dopo averne fatto la conoscenza. Tuttavia, non si può negare che alcune delle scene narrate da Cirillo esercitino sul lettore una capacità evocativa particolare.

L'aspetto della natura, che fa da sfondo costante alle *Storie monastiche*, appare dunque rude e inospitale. Alle difficoltà di abitazione e di movimento — burroni e precipizi, caverne di difficile accesso —, aggravate da una vegetazione estremamente povera per la carenza d'acqua, si aggiunge il pericolo derivante dalla presenza di animali feroci, quando esso non venga dagli uomini stessi, predoni o nomadi che attraversano il deserto in rapide scorribande. Pur con tutti questi ostacoli e rischi, il paesaggio del deserto si rivela però più accogliente di quanto non sembri, poiché la presenza monastica sfrutta appieno le sue possibilità e le modeste risorse che esso offre. Le *Vite* documentano abbondantemente lo sviluppo di una «scienza pratica del deserto», che tiene conto dei fattori ecologici per l'abitazione e l'itineranza, per l'alimentazione e l'approvvigionamento idrico, per la sicurezza e la difesa.

Abitare nel deserto richiede capacità ed esperienza, sotto il profilo sia fisico sia spirituale. È una possibilità di un monaco ormai provato, ma per un giovane — come Saba al suo primo incontro col *paneremos* (V. E. 38; V. S. 11) — esige l'addestramento sotto la guida di un anziano già esperto. Le conoscenze pratiche indispensabili per la sopravvivenza riguardano in particolare la raccolta delle erbe o radici selvatiche di vario tipo, base dell'alimentazione monastica, in primo luogo per gli anacoreti³, e la ricerca dell'acqua. Lo sfruttamento delle riserve idriche, utilizzando cavità e condotti naturali per raccogliere e incanalare l'acqua piovana o di sorgente, rappresenta un capitolo significativo nelle *Vite* e una testimonianza importante sulla cultura materiale di questo monachesimo⁴. La ricerca dell'acqua, tema o sottofondo di molti episodi, è illustrata efficacemente da due racconti di Cirillo che intrecciano accortezza dell'uomo e sinergia divina. Scavando con il sarchiello, grazie al quale estrae le radici selvatiche, Eutimio, dopo aver pregato Dio, riesce a trovare l'acqua e a placare la sete di Saba (V. E. 38). In una notte di luna piena, mentre supplica Dio perché conceda alla sua laura un «piccolo conforto d'acqua», Saba ode il rumore di un onagro, intento a scavare nel terreno sul fondo della forra; ultimato il buco, lo vede accostarvi il muso e bere e da ciò capisce che Dio ha visitato i suoi servi provvedendoli d'acqua. Saba imiterà l'animale, sca-

³ Cirillo fa riferimento a diversi tipi di piante — *maloas*, *mannouthia*, *melagria*, *skillai* —, l'ultimo dei quali appare solo in V. C. (per i primi tre termini cf. SCHWARTZ, 305 *sub voce*; per il quarto: *ivi*, 227.11.14.16.23, 228.5, 235.4). Non sempre gli studiosi hanno potuto identificare con precisione le specie corrispondenti a questi termini. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Paris 1933, oltre a ricordare la ben nota scilla, una bulbosa tipica della flora desertica (p. 211), segnala anche la *maloas* tra le chenopodiacee della flora tropicale attorno al Mar Morto (p. 213). Secondo M. du Buit (in FESTUGIÈRE, III/1, p. 48), *melagria* erano probabilmente una specie di funghi che crescevano sotto terra, mentre *mannouthia* sarebbero da intendere come dei cardi.

⁴ Ricerche archeologiche in corso mettono particolarmente in luce questo aspetto: L. PERRONE, *Per la storia della Palestina cristiana. La «Storia della chiesa di Terra Santa» di Friedrich Heyer, «Cristianesimo nella storia»*, 7, 1986, p. 159, n. 16.

vando nel suolo fino a che non troverà la sorgente destinata a soddisfare i bisogni della sua comunità (V. S. 17).

Assicurate le condizioni essenziali per la sopravvivenza fisica, i monaci rispettano i dati ambientali, nel senso che commisurano ad essi il perseguimento delle proprie finalità. Così Eutimio e Teoctisto desistono dal progetto di installare attorno alla loro grotta una laura, per la difficoltà di accedere nottetempo alla chiesa (V. E. 9), mentre il luogo piuttosto pianeggiante e ben aerato — in cui Eutimio si insedia successivamente — si presterà meglio alla realizzazione di questo scopo (V. E. 14). Come si intravede nell'ultimo racconto — e come traspare da altre storie —, non manca nel monachesimo del deserto una certa «sensibilità estetica» nelle scelte delle proprie dimore, frutto del riconoscimento della creazione come dono di Dio. Prioritaria è però, tra le ragioni dell'insediamento, la garanzia di solitudine, che sconsiglia in particolare un'eccessiva vicinanza e sovraffollamento delle nuove fondazioni monastiche. Per tale motivo, oltre che per l'esigenza di un certo controllo gerarchico, Saba e i padri della Grande laura si oppongono all'iniziativa di Giacomo, un loro confratello che intende dar vita ad una seconda laura sul terreno stesso della prima (V. S. 39).

Questo deserto, che si popola a poco a poco di monaci, per quanto apparentemente così privo di vita, in realtà non è mai totalmente disabitato. Se i monaci debbono imparare a convivere con la sua natura selvaggia (e vi riescono anche con le fiere), essi debbono pure convivere con gli uomini: pastori e beduini sono i rari abitanti del deserto, anch'essi impegnati come i monaci a sfruttarne le povere risorse, seppure i secondi, attivi specialmente come nomadi e guerrieri, siano dediti talora a turbolenze, riflesso del gioco politico tra i grandi imperi, bizantino e persiano, al cui servizio controllano i rispettivi confini. Per l'uno e l'altro gruppo — soprattutto per i beduini — il monachesimo svolgerà il ruolo di un fattore di cristianizzazione ed eserciterà attrazione per il proprio reclutamento, anche se non mancheranno occasionali conflitti di interesse per l'uso del territorio (cf. V. E. 51; V. S. 59).

Per tracciare il risultato della presenza monastica nel deserto di Giuda, Cirillo riprende l'immagine, ormai celebre, della *Vita di Antonio*: il deserto trasformato in città (cf. ad es., V. E. 14). L'opera di «civilizzazione» dei monaci cosparge dei semi della pietà questa terra arida e la riempie di fondazioni — laure e cenobi — nell'arco delle generazioni. L'esperienza dei pionieri — Eutimio, Saba, Teodosio — diventa contagiosa e si moltiplicano gli insediamenti monastici. Nondimeno, anche percorso in lungo e in largo dai monaci, il deserto continuerà ad essere terra di sorprese e di territori inesplorati. Così, se Ciriaco, trasferendosi al suo eremo di Susakim, conduce vita solitaria in un luogo dove prima d'allora non era mai stato nessuno (V. C. 10), i suoi discepoli scopriranno casualmente una donna, Maria, anch'essa anacoreta, che dichiara di non aver incontrato anima viva per diciotto anni (V. C. 18-19).

L'ORIZZONTE DELLA CITTÀ

L'esperienza isolata e pionieristica, allorché pone le premesse per la sua durata e si trasforma in istituzione, rinvia sempre più al rapporto con la «città», con il complesso della società civile in cui operano le due grandi istituzioni della Chiesa e dello Stato. Del resto, orizzonte e confine del deserto è a sua volta, verso occidente, la città di Gerusalemme. Non si tratta evidentemente solo di un orizzonte geografico, bensì della cornice offerta al monachesimo del deserto dai Luoghi Santi della Palestina.

Cirillo non si sofferma troppo su questo aspetto che per lui, palestinese di origine, doveva rappresentare un tratto del tutto ovvio e familiare del proprio contesto religioso. Perciò, nel presentare le vocazioni monastiche dei suoi eroi e il maturare in esse della decisione di recarsi in Terra Santa, l'agiografo si limita per lo più ad un'enunciazione succinta, quasi formale, del nesso fra Gerusalemme e il suo deserto.

Il rilievo eccezionale di Gerusalemme e dei Luoghi Santi emerge però in piena luce in un frangente

straordinario, di cui Cirillo è solerte cronista e testimone partecipe. Infatti, la resistenza calcedonese dei monaci di Palestina contro il tentativo di affermazione monofisita guidato da Severo (508-518)⁵ ricorre, con un'intensità precedentemente sconosciuta, all'idea di un primato di Sion, «madre delle chiese», e della Terra Santa come economia provvidenziale, *locus theologicus* e fonte della fede (cf., in particolare, V. S. 57). Il culto dei Luoghi Santi, di cui i monaci si fanno interpreti eloquenti durante quel periodo in una lettera all'imperatore Anastasio, conosce comunque per loro un limite preciso: esso non può andare a scapito della retta fede, al punto che accetterebbero persino che i Luoghi Santi vadano a fuoco, pur di non vederla compromessa (*ivi*).

Anche se Cirillo, a differenza di altre fonti monastiche del VI secolo (come la *Vita di Pietro Iberico* e le *Pleroforie*), al di là della circostanza appena ricordata, non attesta in maniera significativa una venerazione dei Luoghi Santi da parte dei monaci, nelle *Vite* non mancano indizi a questo riguardo. Se prendiamo ad esempio la vita di Saba, vediamo come il pellegrinaggio a Gerusalemme sia subito superato dall'esperienza del deserto (V. S. 6). Tuttavia, durante uno dei soliti ritiri quaresimali, Saba si reca in pellegrinaggio sui Luoghi Santi dell'alta Galilea, attorno al Lago di Tiberiade (V. S. 24). Inoltre, presenza — come era abitudine per gli igumeni — alle celebrazioni delle Encenie, la festa, tra le più solenni dell'anno liturgico gerosolimitano, che ricordava la dedicazione dell'Anastasi sotto Costantino (13 settembre 335) (V. S. 35); e di questa frequentazione del santuario più venerato, edificato sui luoghi della morte e della resurrezione del Signore, abbiamo ancora una testimonianza rivelatrice in una visione di Saba (V. S. 38). Soprattutto, prima di morire, Cirillo fa prendere a Saba il suo congedo finale dai Luoghi Santi di Gerusalemme (V. S. 76).

La ragione profonda della minore enfasi sul culto dei Luoghi Santi risiede, ad ogni buon conto, nella dinamica stessa di questo monachesimo. Con la scelta di popolare il deserto di Giuda, i protagonisti delle *Vite* attuano una svolta fondamentale rispetto alla situazione prevalente del monachesimo palestinese tra IV e V secolo⁶. Baricentro della vita religiosa non è più il monachesimo installato a Gerusalemme, specialmente sul Monte degli Ulivi, bensì sono le nuove fondazioni del deserto. Possiamo cogliere a varie riprese, nelle biografie di Cirillo, il rilievo di questa svolta, nel passaggio delicato costituito da Gerusalemme con tutta la sua forza d'attrazione. Condurre vita monastica nella Città Santa, all'interno delle sue istituzioni prestigiose e cosmopolite, ha rappresentato un'alternativa a portata di mano, che è stata però rifiutata da Saba (V. S. 6) come da Teodosio (V. T. 1) — che pure ne è stato più lungamente condizionato — o da Teognio (V. Th.). Elementi caratterizzanti del monachesimo agiopolita appaiono il legame con un santuario e l'impegno di partecipazione liturgica. Gli asceti che conducono vita monastica all'ombra dei Luoghi Santi ricevono il nome di *spoudaioi*, «zelanti», e sono organizzati in corpi o congregazioni (*tagmata*), di cui ci sfugge peraltro la fisionomia precisa⁷. È indubbio che questo tipo di vocazione ascetica e comunità monastica trasmetta anche al monachesimo del deserto un'eredità preziosa, l'importanza del servizio liturgico, di cui incontriamo numerose attestazioni nelle *Vite*, e specialmente con la figura di Teodosio.

La vita monastica della Città Santa non si riduceva comunque ai «devoti» dei vari santuari, anche se l'impronta di essi si coglie pure nelle altre fondazioni di cui abbiamo notizia. Tra queste non bisogna dimenticare la ricca presenza di un monachesimo femminile, particolarmente di provenienza occidentale, illustrato da figure significative come le due dame dell'aristocrazia romana Melania Seniore e Melania Iuniore, attratte anch'esse dal richiamo dei Luoghi Santi, di cui si era fatto caldo interprete Gerolamo dal suo ritiro di Betlemme⁸.

La figura più rappresentativa di questo ambiente è, per le *Storie monastiche* e per altre fonti coeve,

⁵ PERRONE, pp. 151 ss.

⁶ Sugli sviluppi fino agli inizi del V secolo cf. CHITTY, pp. 46 ss.; F. HEYER, *Kirchengeschichte des Heiligen Landes*, Stuttgart 1984, pp. 38 ss.

⁷ H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, pp. 138-139; CHITTY, p. 206 s. v. «spudaei».

⁸ P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, pp. 107. 156-157.

Passarione, intervenuto con l'arcivescovo Giovenale e il teologo Esichio alla consacrazione della chiesa della laura di Eutimio (V. E. 16). Fondatore di un cenobio per i «devoti» della Santa Sion, nonché di un ospizio per i poveri, Passarione mostra di unire cura della preghiera liturgica e opere sociali, secondo una formula che sembra risentire l'influsso del monachesimo basiliano. Soprattutto, il nome di Passarione, fra l'altro anche «corepiscopo» (vescovo della campagna), richiama nelle *Vite* l'orbita gerosolimitana entro la quale rimarranno le nuove fondazioni monastiche: una cornice istituzionalizzata, più o meno elastica, di supervisione, controllo e intervento nella vita delle singole fondazioni. Essa è espressa sia dall'ufficio di «archimandrita dei monaci», rivestito per primo da Passarione, sia da un riferimento più generale alla gerarchia della Città Santa.

L'ufficio di archimandrita presenta non pochi problemi storici, quanto alla sua genesi, alle sue incombenze ed ai modi in cui è stato esercitato, nonostante Cirillo fornisca diverse indicazioni circa i detentori di questo incarico, al quale saranno chiamati anche Saba e Teodosio. In particolare, non sappiamo con certezza se esso fu già sdoppiato agli inizi in due sfere distinte, relative rispettivamente alle laure (insieme agli anacoreti) ed ai cenobi, come risulta anche dall'epoca di Saba e Teodosio⁹. Più interessante è però la questione delle origini e dei compiti propri di tale ufficio. Dalla presentazione che ne fa Cirillo si può pensare che fosse un'emanazione della gerarchia, non diversamente da quel che vediamo nella *Vita di Eutimio*, investito inizialmente della cura e supervisione dei monasteri attorno a Melitene (V. E. 5). Tuttavia, esso sembra anche essere stato un'istanza, per così dire, di autogoverno dei monaci, almeno per il ruolo che gli archimandriti svolgono in alcune circostanze storiche di particolare rilievo. Si pensi, ad esempio, all'elezione di Marciano sotto il patriarca Sallustio (486-494), segno della ritrovata unità del monachesimo palestinese dopo le fratture prodotte dal concilio di Calcedonia (V. S. 30; cf. anche V. E. 45); oppure, all'azione di Saba e Teodosio nell'opposizione a Severo (V. S. 56-57).

Riguardo invece al rapporto con la gerarchia (sia esso legato direttamente o meno all'ufficio di archimandrita) notiamo nelle *Storie monastiche* che esso si dà in un duplice senso. Da un lato, il vescovo di Gerusalemme segue con attenzione e partecipa in diverse occasioni alla vita dei monasteri del deserto¹⁰. Dall'altro lato, la simbiosi fra monachesimo e gerarchia è confermata anche dalle dinamiche in direzione inversa: i monasteri del deserto forniscono in misura crescente personale ecclesiastico per il clero della Città Santa e di altre diocesi della Palestina. In proposito, Cirillo illustra le carriere più significative, a testimonianza non solo dei suoi interessi di storico, ma anche dell'importanza che annette al fenomeno. È un chiaro sintomo che la tradizionale riserva monastica verso la clericatura è ormai sempre più un fatto formale, nonostante il tributo espresso talora per essa anche dal nostro agiografo. Peraltro, il coinvolgimento ecclesiale del monachesimo del deserto non si limita a questi sviluppi gerarchici. Non soltanto i monaci assumono nelle *Vite* funzioni di «supplenza pastorale», esercitando con Eutimio un apostolato missionario fra i beduini fino a che non si costituirà — dietro sua sollecitazione presso il vescovo di Gerusalemme — una diocesi delle Tende (V. E. 10, 15). Ancor più, essi sono investiti, in forma autonoma o per iniziativa ufficiale, di un compito di rappresentanza generale delle convinzioni e degli interessi della chiesa di Palestina. Lo dimostrano la partecipazione attiva (configurabile addirittura nei termini di un «partito», come dopo Calcedonia) agli episodi più rilevanti dell'elaborazione dottrinale — con i concili di Efeso (431), Calcedonia (451) e Costantinopoli (553) — e alle controversie che li seguono o li precedono, come pure l'utilizzo di inviati monastici da parte dei vescovi palestinesi in missioni o richieste alla corte imperiale.

Per questa via l'orizzonte delle *Storie monastiche* si estende ulteriormente sino a identificarsi con

⁹ È problematico uno sdoppiamento fin dalle origini (con Passarione e Geronzio), com'è presupposto da Cirillo (ed accettato da SCHWARTZ, p. 290): PERRONE, p. 38; cf. anche FLUSIN, pp. 137-139.

¹⁰ La presenza del vescovo di Gerusalemme è menzionata in molteplici circostanze: consacrazione solenne di edifici sacri (V. E. 16, 44; V. S. 19, 32); omaggio ai santi monaci: richiesta di incontri spirituali (V. E. 36), celebrazione dei funerali (V. E. 36, 40; V. S. 77); disciplina delle istituzioni monastiche, ad es. la trasformazione della laura di Eutimio in cenobio (V. E. 42 ss.) o i vari interventi di appoggio e concertazione comune in alcune vicende della *Vita di Saba* (cf. V. S. 19, 35-36, 39).

quello dell'Impero, che ha il suo centro nella città fondata da Costantino. Quanto un tale orizzonte faccia parte del quadro mentale di Cirillo lo attestano con particolare evidenza le coordinate storiche generali che tramano le sue *Vite*. È questo uno dei tratti che differenziano maggiormente Cirillo dagli altri agiografi e che gli hanno meritatamente procurato l'apprezzamento degli storici. Per rendersi conto dello stile di Cirillo e di una certa atmosfera caratteristica delle *Vite* basterà guardare al racconto della nascita di Eutimio, posto sotto il segno di una grande costellazione storico-religiosa, che vede coinvolti Impero e Chiesa, ortodossia ed eresia (V. E. 1). Le premesse alla *Vita di Eutimio* sono in realtà il frutto del risultato finale di un processo storico che dal radicamento nel deserto vede passare il monachesimo al ruolo di soggetto istituzionale inserito anch'esso nella vita della città.

UOMINI E VOCAZIONI

All'origine di questa esperienza monastica, prima che essa si trasformi in istituzione, vi sono degli uomini con le loro vocazioni e i loro carismi. L'interesse per le biografie di questi uomini è il primo movente delle *Storie monastiche*, quantunque l'attenzione alla vita del singolo personaggio tenda ad essere accompagnata sempre più, nel procedere della sua vicenda, da quella per l'istituzione che si viene creando attorno a lui. È ciò che osserviamo specialmente nelle due *Vite* maggiori, dedicate ai padri fondatori Eutimio e Saba.

Occorre poi tenere presenti preliminarmente altre due difficoltà. Solo assai limitatamente Cirillo ha potuto disporre di una conoscenza diretta dei suoi eroi, in grado di orientarlo e istruirlo sulla loro personalità. Ancora fanciullo negli ultimi anni di vita di Saba — allorché fu presentato al Santo durante una sua visita a Scitopoli (532) —, egli ha frequentato personalmente solo due protagonisti delle *Vite* minori: Giovanni l'escicasta e Ciriaco¹¹. Inoltre, anche per effetto di ciò, ma soprattutto a causa dei suoi modelli letterari, il ritratto individuale disegnato da Cirillo rischia talvolta di trasformarsi in «icona». Si avverte, cioè, una certa tendenza alla stilizzazione e idealizzazione, riflesso di una tradizione agiografica ormai consolidata, dalla quale anche Cirillo trae inevitabilmente i suoi schemi interpretativi¹².

Fatte queste riserve, si deve comunque riconoscere che dalle *Storie monastiche* emergono con sufficiente chiarezza e distinzione i tratti di personalità forti e, nonostante tutto, abbastanza individualizzate. Per la loro ampiezza maggiore e il disegno organico che le unisce, la *Vita di Eutimio* e la *Vita di Saba* costituiscono come un dittico, cui si affiancano, a mo' di predella, i medaglioni delle *Vite* minori: la *Vita di Giovanni l'escicasta*, la più estesa e significativa, e la *Vita di Ciriaco* (concepite rispettivamente come integrazioni alla *Vita di Saba* e alla *Vita di Eutimio* oltre che per il diretto interesse biografico), la *Vita di Teodosio*, la *Vita di Teognio* e la *Vita di Abramio*. Con le sue *Storie* Cirillo non ha voluto esaltare solo i padri fondatori — come sono stati certamente, seppure a titolo diverso, Eutimio, Saba e Teodosio —, ma anche figure rappresentative del monachesimo del deserto, addirittura ancora in vita come nel caso di Giovanni l'escicasta. In tal modo, dopo aver ricostruito l'origine e le vicissitudini delle fondazioni monastiche, di cui l'agiografo stesso è consapevole membro, egli ha inteso illustrarne ulteriormente i modi di vita, le finalità e i meriti dei loro aderenti.

Eutimio

Agli inizi della storia vi è un uomo, Eutimio, proveniente anch'egli dall'Asia Minore come il suo

¹¹ FLUSIN, pp. 11-32 offre un quadro ragionato della vita di Cirillo, in base agli indizi autobiografici dei suoi scritti, nonché dell'ambiente di provenienza.

¹² Per le influenze letterarie si veda la parte III di questo saggio. FLUSIN, pp. 87 ss. esamina il peso dei modelli agiografici.

predecessore più illustre nel deserto di Giuda — Caritone — e come molti di coloro che lo seguiranno sulle sue tracce, a cominciare da Saba e Teodosio. La sua nascita a Melitene, in Armenia, nell'anno 377, è presentata da Cirillo come il preludio, divinamente ispirato, alla ritrovata pace delle chiese dopo i disordini dell'arianesimo (V. E. 2). Investito di una vocazione dall'alto ancor prima della nascita, i genitori lo offrono a Dio ed egli viene educato nella chiesa, iniziando già in tenera età il *cursus honorum* tipico di un ecclesiastico (V. E. 3). Il modello che emerge da questo primo ritratto di Eutimio è quello di un chierico-asceta, dell'ecclesiastico che si ispira all'esempio del monaco (V. E. 4). Del resto, la vocazione monastica, già manifesta in tutta la condotta che l'agiografo attribuisce al Santo, è sottolineata specialmente dalla sua ricerca di solitudine. Per assecondare questo desiderio di quiete e isolamento (*hesychia*), non solo Eutimio cerca frequentemente il silenzio dei monasteri della sua città, ma soprattutto si ritira durante la quaresima su un monte allora «deserto» (V. E. 5). Qui, oltre l'idealizzazione agiografica che si avverte chiaramente nel racconto di Cirillo, abbiamo probabilmente un tratto autentico e caratterizzante, che possiamo ben considerare come la peculiarità di Eutimio più duratura nell'ambito del monachesimo del deserto.

La vocazione monastica così coltivata impone comunque una scelta: l'asceta ha la meglio sull'ecclesiastico, allorché Eutimio è incaricato di sovrintendere ai monasteri della diocesi. Egli si sottrae a questa incombenza ritenendola un ostacolo alla virtù, «esce dalla città» e fugge a Gerusalemme. Non è possibile stabilire con certezza se la fuga nella Città Santa sia un evento reale o piuttosto un motivo convenzionale. Dal resto della *Vita* vediamo infatti che Eutimio non ha affatto interrotto i contatti con la sua città, che anzi sono particolarmente intensi con alcuni esponenti ecclesiastici (V. E. 20). Cirillo racconta o sa troppo poco di questo passaggio decisivo perché ci si possa rappresentare le dinamiche interiori della scelta del Santo. Allo stesso modo, una volta giunto a Gerusalemme, l'agiografo fa procedere rapidamente Eutimio anche oltre questa tappa, con gli adempimenti devozionali di rito, e ci mostra il suo ingresso nella laura di Pharan (V. E. 6).

Con questa prima sistemazione Eutimio rivela di corrispondere alla propria vocazione ascetica nella linea del monachesimo originario, di tipo eremitico, dal momento che vive in una cella di anacoreta posta fuori della laura. Tuttavia, per quanto esterno al monastero vero e proprio, egli si colloca in una cornice istituzionale — la laura —, che sembra peculiare della Palestina e prevede momenti di vita comune accanto alla prevalente dimensione solitaria¹³. Come ricaviamo a più riprese dalle *Storie monastiche*, il regime dei «lauriti» contempla la vita solitaria per cinque giorni alla settimana, dedicati alla preghiera e al lavoro nella propria cella, e l'incontro comunitario, al sabato e alla domenica, con gli altri fratelli, nell'Eucaristia, nello scambio spirituale, per la provvista di cibo e di materiale da lavoro.

A un simile regime di vita Eutimio pare essersi attenuto in generale, anche quando cambierà la cornice istituzionale della sua prassi monastica. Di fatto, nel ritratto che qui ci porge Cirillo (e che verrà ripreso anche in seguito) predomina la ricerca di solitudine ed è proprio questa esigenza che spinge Eutimio ad uscire dallo stesso quadro della laura. Egli lo farà inizialmente continuando la consuetudine del ritiro quaresimale, nel corso del quale si spinge verso il *paneremos* in compagnia di Teoctisto — sodalizio spirituale a due, come incontriamo spesso nelle *Vite*, anche se non nei termini del rapporto maestro-discepolo (V. E. 7).

Durante una di queste peregrinazioni quaresimali ha luogo la scoperta della grotta (411), dove Eutimio conduce vita solitaria insieme a Teoctisto, sino a che non verrà costituito il cenobio affidato alle cure di quest'ultimo (V. E. 8-9). Giunto ad una svolta importante della sua vita, che lascia già intravedere gli sviluppi istituzionali della sua esperienza, Eutimio conferma la vocazione di spirituale, che con la sua ascesi ha ormai acquisito carismi straordinari. Cirillo ce lo descrive come «medico delle anime» (V. E. 9), ma egli opera anche come medico dei corpi. Fuori dell'idealizzazione agiografica, Eutimio è protagonista di un fatto di portata non trascurabile per il deserto di Giuda e per la storia della Palestina cristiana: agendo come taumaturgo, con la guarigione

¹³ Per CHITTY, pp. 15-16 il significato originario di laura va ricondotto al termine siriano (e arabo) per «bazar», «mercato», da intendersi però non come piazza o spazio aperto, bensì come «passaggio» o «cammino stretto».

di Terebone, converte e battezza i beduini della sua tribù, che proteggevano le frontiere della regione come alleati di Bisanzio (V. E. 10).

Con tale comportamento Eutimio, il monaco votato alla solitudine, dimostra di non sottrarsi, se necessario, ai compiti propri del ministero ecclesiastico. Né essi rimangono un fatto isolato, poiché l'agiografo lo ricorda attivo al riguardo, anche in altre situazioni. Così converte i manichei di Zif (V. E. 12) e svolge ulteriore opera missionaria nei confronti dei beduini (V. E. 15). Nondimeno la vera aspirazione di Eutimio rimane la *hesychia*. Perciò si dà a nuove peregrinazioni nel deserto, sino a che per volere divino (espresso da una visione) non accoglierà dei discepoli dando inizio alla sua laura (V. E. 14, 16).

Da questo momento in avanti, nel racconto di Cirillo emerge la caratterizzazione istituzionale del Santo. La sua laura e il cenobio di Teoctisto fanno capo ad un'unica amministrazione; il cenobio prepara eventualmente candidati alla laura (cf. V. S. 7). Se con questa visione sussidiaria o «ancillare» del cenobio Eutimio sembra aver fornito a Saba un modello per le sue fondazioni, in lui — a differenza del secondo — non paiono preminenti le preoccupazioni organizzative. Egli continua a coltivare la pratica del ritiro quaresimale, trasformandola in un momento di aggregazione fra i giovani più promettenti del monachesimo del deserto e gli esponenti più ragguardevoli di esso (V. E. 32, 38). Manifesta a più riprese zelo per l'ortodossia, specialmente in relazione ai concili cristologici della prima metà del V secolo (V. E. 20, 26, 27, 30): anche qui storia e interpretazione in Cirillo risultano difficili da dipanare. Si deve comunque ammettere che senza questa impronta ortodossa di Eutimio, in particolare con la sua opzione in favore di Calcedonia nel difficile periodo seguito al concilio del 451, non riusciremmo a spiegarci gli orientamenti dogmatici manifestati successivamente dal monachesimo del deserto.

Cirillo ci dice anche che Eutimio aveva preso a modello della sua condotta monastica un padre del deserto egiziano, Arsenio (V. E. 21), e ciò lo aveva portato ad arricchirsi ulteriormente di carismi. Così lo vediamo interprete di vari fatti prodigiosi, di profezie e miracoli, assumendo anche il ruolo di intercessore pubblico perché Dio conceda il dono della pioggia (V. E. 25). A conferma delle sue doti carismatiche, Eutimio prevede anche la propria morte (473). Non è forse solo un caso che la data di essa venga a coincidere col periodo dell'anno prediletto da Eutimio, con l'inizio cioè del ritiro nel *paneremos*, quasi a volerne sottolineare il simbolismo profondo di esodo verso Dio (V. E. 39). Con questo sigillo Cirillo consacra, in un certo senso, il messaggio permanente dell'esperienza di Eutimio come «amico della *hesychia*».

Saba

Se il merito principale di Eutimio consiste nell'aver posto i semi di una nuova presenza monastica nel deserto di Giuda e nella popolarità che ha saputo attrarre verso di essa (sanzionata dal suo culto e da quei miracoli *post mortem* che suscitano l'interesse di Cirillo per il Santo: V. E. 60), Saba ne è stato a sua volta il grande architetto: «fondatore e amministratore del nostro deserto», come lo presenta una lettera dell'arcivescovo Elia all'imperatore Anastasio (V. S. 50).

L'itinerario iniziale di Saba appare diverso, non essendo segnato fin da principio da un'«economia dello straordinario», come è per Eutimio. Nato in un villaggio della Cappadocia (439), da un'infanzia che si può ben definire non facile, è avviato per tempo alla *politeia* monastica come cenobita (V. S. 1-2). I risultati e gli episodi del periodo formativo nel cenobio non sono da prendere alla lettera come elementi storici, poiché danno l'impressione di corrispondere piuttosto all'immagine ideale del buon cenobita (V. S. 2-5). Privo delle grandi coordinate storiche che inquadravano la nascita di Eutimio, l'inizio dell'esistenza monastica di Saba non appare neppure caratterizzato da una vocazione particolare.

Di conseguenza, il desiderio di abitare il deserto di Gerusalemme — che Saba manifesta a diciotto anni, dopo averne trascorso dieci nel cenobio — giunge nel racconto del suo biografo un poco inaspettato. Ma Cirillo integra qui gli elementi mancanti al suo quadro e conferma con l'autorità di

una visione divinamente ispirata la bontà del progetto di Saba (V. S. 6). Una volta arrivato a Gerusalemme (456-457), Saba, essendo «amante della quiete» — come adesso ha cura di precisare l'agiografo —, avrebbe declinato l'offerta di un suo connazionale di restare nel cenobio di Pas-sarione, preferendo recarsi da Eutimio.

Troppo giovane per poter essere accolto nella sua laura, l'anziano lo manda al cenobio di Teoctisto (V. S. 7). Comunque, l'incontro con Eutimio risulta ugualmente decisivo per Saba. Pur non potendo dirsi un suo discepolo diretto, Eutimio lo fa partecipare a quella esperienza privilegiata che è il ritiro quaresimale nel deserto, addestrandolo ad affrontare le asperità della vita in questo ambiente. Soprattutto, Eutimio rappresenta più in generale, agli occhi di Saba, la tradizione, l'autorità e il modello cui richiamarsi (cf. V. S. 22).

Saba non salta però le varie tappe dell'itinerario monastico: prima di essere nella compagnia di Eutimio, accetta con grande impegno la sua condizione di cenobita, in una vita fatta di lavoro manuale nelle più svariate mansioni, di preghiera liturgica e preghiera personale (V. S. 8). Anche se Cirillo sottolinea i meriti ascetici, questa fase nella vita del Santo non registra ancora elementi veramente distintivi. Emerge piuttosto l'immagine di Saba come uomo fedele e pratico, che rifiuta senza tentennamenti l'alternativa di una carriera secolare propostagli con insistenza dai genitori (V. S. 9).

Dopo aver passato più di un decennio da cenobita, Saba ottiene il permesso di vivere come esicasta in una grotta al di fuori del cenobio (V. S. 10). La soluzione adottata riflette quella di Eutimio agli inizi del suo soggiorno nel deserto, sia pure nell'ambito di una laura, e appare in linea con un itinerario graduale, com'è quello che Saba viene scandendo. Ad articolare ulteriormente questa gradualità intervengono adesso anche i ritiri quaresimali con Eutimio (V. S. 11). Sono poste così tutte le premesse per il passaggio decisivo: l'anacoresi indipendente nel *paneremos* (V. S. 12), favorita dalle circostanze in cui vengono a trovarsi le due fondazioni di Eutimio dopo la morte dei loro padri.

Secondo una dialettica nota, l'esperienza della separazione prelude ad una nuova aggregazione, in cui Saba verrà a costituire il centro. Le analogie con la vicenda di Eutimio sono evidenti: prima ha luogo la scoperta di una grotta (V. S. 15), quindi — dopo un congruo spazio di tempo — la fondazione della laura (483), destinata a diventare la «grande», anzi la più grande (*megiste*) delle laure del deserto di Giuda eclissando il prestigio delle fondazioni di Eutimio (V. S. 16).

Possiamo allora considerare realizzata, in questo modo, la vocazione di Saba, com'era avvenuto per Eutimio, una volta assunto definitivamente il ruolo di «padre fondatore»? Retrospectivamente il biografo vede una vocazione più dilatata: non solo Saba si identifica con le sue fondazioni in misura maggiore di quel che appare in Eutimio, ma soprattutto ancor più del suo predecessore, egli è chiamato a popolare e «civilizzare» il deserto. L'inizio della Grande laura innesca un processo di gemmazione o proliferazione degli insediamenti monastici, in cui sembra proprio consistere il merito storico di Saba, lo specifico della sua personalità.

Non si deve però immaginare una carriera lineare o un'affermazione irreversibile del suo statuto di fondatore: la vicenda di Saba è segnata per un periodo della sua vita da un susseguirsi di alti e bassi. Vi sono aspetti controversi dell'uomo, su cui Cirillo è troppo reticente, perché riusciamo a farcene un'idea precisa. Saba, dunque — come il suo stesso biografo deve prendere atto —, è oggetto quasi subito delle accuse di «rusticità» e incapacità di governo da parte di alcuni monaci della sua comunità (V. S. 19). Si forma così una fronda interna che costringe Saba ad abbandonare per due volte il proprio monastero, per poi farvi ritorno in entrambe le occasioni con l'appoggio rinnovato del vescovo di Gerusalemme (V. S. 33, 35). Solo la scissione degli oppositori di Saba e la creazione della Nuova laura (507) porranno fine a questa conflittualità interna, almeno per il resto della vita del Santo. Si possono fare solo ipotesi sulle ragioni di tali contrasti. Non è da escludere, stando ad accenni di Cirillo (V. S. 33), che uno dei motivi fosse proprio la politica espansiva perseguita da Saba, quello zelo edilizio che precede i conflitti e si manifesta con rinnovata energia dopo di essi.

Nel corso degli anni si susseguono una dopo l'altra le nuove fondazioni di Saba, sorte all'ombra del centro comune della Grande laura, che impegnano per molto tempo il Santo e la sua comunità in

una serie di imprese costruttive. Al cenobio del *Castellium*, fondato nel 492 dopo l'epica battaglia di Saba contro le forze demoniache, seguono quelli della grotta e dello Scolario (V. S. 27-28, 37-38), la laura delle Sette Bocche (V. S. 39), il cenobio di Zanno (V. S. 42). Si forma così una sorta di congregazione, con a capo Saba come padre fondatore, alla quale sono da aggiungere anche la Nuova laura e i cenobi di Teoctisto e di Eutimio (V. S. 58). Si tratta di un complesso di fondazioni che hanno origini e finalità in parte distinte, ma spesso risalgono alle esplorazioni e ai soggiorni prolungati di Saba nel deserto.

Contemporaneamente alla sua azione nel deserto cresce la statura pubblica di Saba nella Chiesa e nel monachesimo palestinesi. Nominato archimandrita insieme a Teodosio (492), come responsabile per laure e anacoreti (V. S. 30), Saba è nel racconto di Cirillo un protagonista di primo piano nella lotta contro Severo di Antiochia (V. S. 50 ss.). Per due volte, nel 511-512 e nel 531, è inviato dal patriarca di Gerusalemme a Costantinopoli, dove incontra gli imperatori Anastasio e Giustiniano (V. S. 50-54, 71-73), e svolge ancora questo ruolo di «apocrisiario» in Palestina, presso i metropoliti di Cesarea e Scitopoli (V. S. 61, 75).

Saba accetta di buon grado questi compiti politici, che lo allontanano dal paesaggio del deserto e lo immergono nell'orizzonte della città, si tratti di combattere per la retta fede o di richiedere provvedimenti socio-economici a beneficio della Palestina e dei suoi abitanti. Tuttavia, anche nel mezzo della città, quest'uomo consapevole delle esigenze e dei diritti delle istituzioni, resta il monaco del deserto dedito alla preghiera, come ci ricordano i due racconti degli incontri con gli imperatori. Così, caduto malato e trasportato dal patriarca Pietro a Gerusalemme per esservi curato più adeguatamente (V. S. 76), vorrà fare ritorno alla sua cella nella torre per morirvi (532).

Profili delle vite minori: Giovanni l'esicasta e Ciriaco

Nel ritratto di Saba, Cirillo ha fornito l'immagine più completa ed organica della vocazione di questo monachesimo a popolare il deserto, nella ricerca dell'assoluto di Dio, e ad assumere, per questa stessa via, un nuovo rapporto con la città. I profili delle *Vite* minori ribadiscono sostanzialmente questi aspetti; al tempo stesso costituiscono da parte di Cirillo un omaggio e una testimonianza ulteriori della ricchezza di vita monastica nel deserto di Giuda, anche oltre le esperienze di Eutimio e Saba. Del resto, tale ricchezza ci è documentata più ampiamente, nel caso della *Vita di Teodosio* e della *Vita di Teognio*, da due scritti contemporanei, opera rispettivamente di Teodoro di Petra e Paolo di Elusa¹⁴.

L'impulso originario, e insieme il motivo permanente, dell'anacoresi nel deserto è illuminato soprattutto dalle *Vite di Giovanni l'esicasta e di Ciriaco*, due figure alle quali Cirillo è legato personalmente. Esse costituiscono non solo la fonte principale dell'agiografo per molte delle storie sui padri fondatori (Ciriaco per Eutimio, Giovanni per Saba), ma anche un punto di orientamento nella crisi origenista — che, dalla morte di Saba al concilio del 553, turberà i monasteri del deserto — e persino una forma di direzione spirituale, almeno nel caso dell'Esicasta.

Sia Giovanni sia Ciriaco hanno seguito con particolare intensità quel richiamo della *hesychia* — la vita in solitudine e quiete nel colloquio con Dio — che aveva innervato l'itinerario di Eutimio e Saba, sino a comporsi con le esigenze delle istituzioni da essi fondate. La separazione di Giovanni e Ciriaco non dà però luogo alla nascita di nuove comunità. Essi rimangono nel quadro di quelle stabilite, ma spostandosi per periodi più o meno lunghi all'esterno di esse, o vivendo al loro rientro nello spazio esclusivo della propria cella, tengono vivo l'ideale del deserto.

Giovanni, definito per antonomasia l'«esicasta», rappresenta il caso, certo singolare anche se non

¹⁴ TEODORO DI PETRA, *Vita Theodosii Coenobiarchae*, ed. H. USENER, *Der heilige Theodosios*, Leipzig 1890, pp. 3-101; PAOLO DI ELUSA, *Vita Theognii*, ed. I. VAN DEN GHEYN, «Analecta Bollandiana», 10, 1891, pp. 78-113.

troppo raro¹⁵, di un vescovo che all'onore e agli oneri dell'episcopato preferisce l'esistenza monastica. D'altronde, fin da principio la sua vera vocazione si richiama al monachesimo: membro di una famiglia legata alla classe dirigente dell'Impero, fonda un cenobio; eletto suo malgrado vescovo, non muta la qualità ascetica della propria condotta. Come Eutimio a Melitene era un chierico-asceta, così Giovanni è un monaco nell'episcopio (V. I. H. 1-3). La rottura con la «città» e l'esodo verso il deserto si producono in seguito a conflitti con le autorità civili per le autonomie e i privilegi della Chiesa. Giovanni giunge da Costantinopoli a Gerusalemme, come pellegrino e come profugo (V. I. H. 4). Neppure nella Città Santa egli trova però la tranquillità a cui anela, fino a che, guidato da un'apparizione celeste, non approda alla Grande laura. Giovanni inizierà allora un'esistenza nel nascondimento (V. I. H. 5). Accolto da Saba come un novizio e incaricato di diversi uffici a servizio del monastero, potrà accedere ad un regime di vita solitaria solo dopo aver prestato la sua opera per un congruo numero di anni (V. I. H. 6). La scoperta della sua vera identità gli consente di sfuggire al *cursus honorum* della laura, in cui Saba aveva previsto per lui anche il sacerdozio, e di dedicarsi ormai ad un pieno isolamento (V. I. H. 7-10). Questa condizione determinerà il resto della sua vita. L'assenza di Saba dalla Grande laura per l'opposizione dei suoi critici, spinge Giovanni ad andarsene per sei anni nel deserto, finché Saba al suo ritorno non lo convincerà a rientrare (V. I. H. 11-14). Da quel momento Giovanni vivrà come recluso, in grande austerità, senza mai uscire dalla propria cella, se non per i disordini degli origenisti, di cui è un deciso avversario.

L'Esicasta è per Cirillo il santo vivente che, giunto al culmine della sua età (ben 104 anni, al momento in cui l'agiografo scrive) e della sua solitudine, non solo si distingue per lo zelo della retta fede, ma diffonde anche i benefici della sua ricchezza interiore nei colloqui spirituali. La straordinaria fecondità della vita solitaria di Giovanni è suggellata, nel racconto di Cirillo, da un evento prodigioso di cui egli è stato testimone: la crescita miracolosa di una pianta di fico, che darà tre frutti, sulla nuda roccia alla quale è appoggiata la cella di Giovanni, segno della benevolenza divina e pegno della sua elezione (V. I. H. 25-26).

Ciriaco — di cui Cirillo ci presenta un ritratto non meno vivo e personale — è un campione dell'anacoretismo, una scelta di vita che, pur preparata da tutta una serie di comportamenti e interessi, maturerà sorprendentemente tardi, all'età di 77 anni. Anche Ciriaco è attratto da giovane alla condizione monastica, nonostante sia avviato — come lettore — ad una carriera ecclesiastica per la quale non gli sarebbero mancati appoggi e incoraggiamenti nella propria famiglia (V. C. 1-2). Da Corinto sente anch'egli l'attrattiva di Gerusalemme e del suo deserto, dove è accolto da Eutimio (V. C. 3). Da lui riceve l'abito monastico, senza poter entrare alla sua laura, perché troppo giovane, com'era avvenuto di Saba. Tuttavia Eutimio, anziché inviarlo al cenobio di Teoctisto, a riprova degli stretti legami di collaborazione che intercorrono fra questi monasteri, lo manda da Gerasimo. Qui, sebbene viva da cenobita, la condotta di Ciriaco è quella di un anacoreta, cosicché Gerasimo lo conduce con sé nei ritiri quaresimali nel *paneremos* insieme ad Eutimio (V. C. 4-5). Sono tutti preannunci di quella vocazione che sembra destinata ad esplicarsi pienamente solo con una certa lentezza. Infatti se Ciriaco, dopo la morte di Eutimio e Gerasimo, si reca alla laura di Eutimio ricevendovi una cella, egli vi si troverà impegnato alla trasformazione del monastero in cenobio (V. C. 6). Più tardi entrerà nella laura di Suka, svolgendo con grande dedizione e fedeltà gli uffici assegnatigli fino a quando si profila la svolta decisiva dell'anacoresi nel *paneremos* (V. C. 7). Cirillo non fornisce spiegazioni a questo passaggio centrale della *Vita*, ma si mostra più interessato a descrivere la condotta pratica di Ciriaco nel deserto e i suoi diversi spostamenti, che in una progressione crescente di solitudine lo porteranno alla dimora di Susakim, in luoghi mai abitati prima di lui (V. C. 8-10). Solo la congiuntura eccezionale della peste, che colpisce l'Impero e anche la Palestina negli anni 542-543, lo persuade a rientrare alla laura di Suka, dove ha il privilegio di

¹⁵ Lo dimostra in queste stesse *Vite* la figura di Abramio, che dopo aver svolto per vari anni il ministero episcopale rinuncia ad esso spinto dal richiamo del deserto e dall'ispirazione di Saba (V. A. 6). A sua volta, Teognio alterna la residenza nella sede episcopale di Betelia con soggiorni in quella che era stata la sua cella di monaco (PAOLO DI ELUSA, *Vita Theognii*, cit., pp. 89-90).

abitare nella cella che era stata di Caritone. È la premessa per la battaglia condotta energicamente, per un quinquennio, contro gli origenisti, secondo il modello di monaco zelante dell'ortodossia che conosciamo anche dalle altre *Vite* (V. C. 11-14). Passata questa tempesta, Ciriaco ritornerà ancora a Susakim, sin quasi alla vigilia della morte, avvenuta alla veneranda età di 107 anni (V. C. 15-20): è l'occasione, per Cirillo, di tracciare nuovamente, nel più puro spirito delle origini monastiche, l'immagine della vita nel deserto visitato dalla presenza di Dio.

LE ISTITUZIONI DEL DESERTO

Si può affermare che il rilievo specifico, o l'originalità, di questo monachesimo sia dato soprattutto dalla personalità e dalla vita dei suoi padri fondatori ed eroi, più che dalle fondazioni che ad essi si riconducono e che — come Mar Saba — sopravvivono ancora oggi. Di fatto, le forme istituzionali adottate in esse non sono nuove. Anacoretismo e cenobitismo sono due modelli affermatasi ormai dalla metà del IV secolo, allorché Eutimio giunge nel 405 alla laura di Pharan. Semmai è proprio questo tipo di comunità monastica, per così dire, intermedia fra eremitismo e cenobio, che resta un poco oscura nelle sue origini. Nelle *Storie monastiche* non si danno chiarimenti al riguardo: la laura, sul tipo di Pharan, è presentata come un modello già esistente e consolidato. Questo dato ed anche il fatto che, più in generale, Cirillo non si sofferma a descrivere espressamente gli aspetti organizzativi interni delle varie fondazioni, tendono a confermare l'impressione che non abbiamo qui elementi davvero innovativi.

È innegabile comunque che le *Storie monastiche* consacrino il successo della forma organizzativa della laura, prescelta da Eutimio e poi soprattutto da Saba, e adottata a loro volta dai discepoli o seguaci che essi hanno attirato. Nondimeno il quadro storico ricavabile dalle *Vite* risulta piuttosto complesso e, per quanto agli occhi di Cirillo (come a quelli dei padri fondatori) sia fuori di dubbio la superiorità della laura sul cenobio, il rapporto fra queste istituzioni non è riducibile a tale schema. Il processo non è a senso unico e di natura ascendente: dal cenobio alla laura. Di più, se laure e cenobi convivono, occorre anche ricordare che la laura di Eutimio non rimarrà tale, bensì verrà trasformata in cenobio¹⁶.

Le forme organizzative delle diverse fondazioni, oltre che dalle preferenze e dagli orientamenti dei loro iniziatori, possono dipendere da vari fattori, non ultimo — come si è visto — quello ambientale. Fin dal racconto della nascita del primo monastero registrato in queste *Vite* si pone l'alternativa fra laura e cenobio: Eutimio preferirebbe attenersi al modello di Pharan, ma le condizioni del luogo sconsigliano questa scelta (V. E. 9). Così, dopo mezzo secolo di vita, tra i motivi che possono aver portato alla trasformazione della laura di Eutimio in cenobio (V. E. 42-44), vi era forse anche la percezione che la sua collocazione geografica, troppo vicina alla strada da Gerusalemme a Gerico e punto d'accesso al deserto, non garantisse a sufficienza l'isolamento e la tranquillità indispensabili alla vita di una laura (cf. V. E. 14).

L'immagine generica della laura — che in Cirillo è data per presupposta — corrisponde ad un insieme di celle, dove vivono singolarmente i membri della comunità, disposte ad una distanza più o meno ravvicinata dalla chiesa¹⁷ e dagli altri edifici che servono per le esigenze comunitarie, in particolare del sabato e della domenica. Le celle potevano però situarsi anche al di fuori dello spazio vero e proprio della laura e costituire così una «cella anacoretica». È questa la sistemazione di Eutimio al momento del suo arrivo a Pharan (V. E. 6) e la si ritrova varie volte in seguito. In generale, le celle dovevano essere di dimensioni assai ridotte e poco confortevoli, quelle della laura

¹⁶ V. E. 43. Per un prospetto d'insieme dei dati forniti dalle *Vite* sulle diverse fondazioni cf. SCHWARTZ, pp. 289 ss.; FLUSIN, pp. 140-145 pone in evidenza la struttura complessa del monachesimo palestinese (in realtà, si dovrebbe dire più restrittivamente, in base a Cirillo, del deserto di Giuda), oltre lo schema troppo semplificato della distinzione fra laura e cenobio (su questo punto cf. anche n. 19).

¹⁷ Si veda, ad es., V. S. 39 (SCHWARTZ, p. 130.18-19): allorché crea la laura delle Sette Bocche, Saba costruisce un oratorio con attorno le celle.

di Eutimio in particolare, se è vero — come riferisce Cirillo — che egli aveva tenuto a che fossero tali, e per questa ragione i futuri patriarchi Martirio ed Elia, dopo un breve soggiorno nel monastero, avevano preferito rendersi indipendenti (V. E. 32). È da presumere che, specialmente nel caso di reclusi — come vediamo con Giovanni l'esicasta —, avessero uno spazio esterno, recintato e aperto sul davanti da una porta, mentre la cella vera e propria era ricavata da una grotta o cavità naturale. Sembra, almeno, da intendere così l'affermazione della *Vita di Saba* dove si dice che questi, al momento della fondazione della Grande laura, dà a ciascuno «una piccola cella e una grotta» (V. S. 16). Spesso la cella è costruita da colui che vi abiterà, una condizione che Saba raccomanda espressamente a coloro che ne hanno la facoltà economica (V. S. 28)¹⁸.

Col crescere della comunità si sviluppano le infrastrutture di cui la laura ha bisogno per la sua vita interna e per i rapporti con l'esterno. Naturalmente la Grande laura è l'esempio che ci è permesso di ricostruire più dettagliatamente, ma si incontrano sviluppi analoghi anche nelle altre fondazioni. Dopo la consacrazione della «chiesa creata da Dio» (V. S. 19) — che segna una prima tappa nella storia edilizia della laura, in particolare con la costruzione della torre di Saba, collegata alla chiesa da un passaggio segreto —, il Santo erige due foresterie grazie all'eredità lasciategli dai genitori: una a Gerico ed una nella laura (V. S. 25). Di quella di Gerico Cirillo ricorda espressamente gli orti annessi all'edificio, che servivano probabilmente a provvedere in parte all'alimentazione del monastero, mentre la foresteria della laura è utilizzata «per il servizio dei padri». La vedremo occupata soprattutto dagli operai impegnati nelle costruzioni di Saba, nonché da monaci che ne fanno la base logistica per la raccolta di erbe selvatiche nel deserto. In seguito la Grande laura acquisisce altre due foresterie, entrambe a Gerusalemme, l'una per le necessità del monastero, l'altra per l'accoglienza dei monaci stranieri (V. S. 31). Si può pensare, con questa ulteriore dipendenza, sia alla tradizione di ospitalità della chiesa di Gerusalemme, sia ad un modo per reclutare nuovi membri della comunità. A questo punto, grazie all'opera di due monaci-architetti, originari dell'Isauria (V. S. 32), la Grande laura si dota di nuovi edifici — un panificio, una infermeria, nonché un'altra chiesa più ampia —, dal momento che la comunità va crescendo di numero e comprende ormai al suo interno un nutrito gruppo di armeni.

Proprio il problema dell'immissione di nuovi membri ha portato Saba a fondare dei cenobi, anche se — come si è precisato sopra per il rapporto in generale fra laure e cenobi — pure a riguardo di questi non si deve sempre supporre l'idea abituale di una comunità monastica di vita associata, né credere che al programma di Saba segua una corrispondenza uniforme tra idee e realtà. Se è vero che per Saba la vita cenobitica precede quella anacoretica come il fiore il frutto (V. I. H. 6), non mancano nelle *Storie monastiche* gli indizi che lasciano intravedere forme diverse, se non in certa misura mescolate, di coesistenza fra le due istituzioni. Il modello della subordinazione del cenobio alla laura viene ricondotto al tipo di rapporti che Eutimio avrebbe instaurato fra la sua laura e il cenobio di Teoctisto. Ad esso, infatti, destinava i principianti nella vita monastica o i giovani — come capita a Saba —, perché potessero addestrarsi e perfezionarsi. Ma è curioso che Saba, membro proprio del cenobio di Teoctisto, richieda di condurre vita da esicasta in una grotta al di fuori di esso (dunque, rispettando in tutto il modello di un laurita, mentre continua a far parte di una comunità cenobitica). Queste forme miste — cenobio che contempla la possibilità di una vita esicastica da parte di singoli membri di esso — non sono del resto affatto sconosciute nella Palestina di quell'epoca e danno luogo con i reclusi Barsanufio e Giovanni, nel cenobio di Serido, vicino a Gaza, ad una delle esperienze più alte del primo monachesimo¹⁹.

¹⁸ È il caso di Antimo, in V. S. 43 (SCHWARTZ, p. 133.9-10), che non si allontanerà dalla cella per trent'anni, fino alla sua morte. Lo stesso Cirillo racconta di essersi recato alla Grande laura per procurarsi il luogo dove costruire la propria cella (V. S. 82: SCHWARTZ, p. 187.23-24).

¹⁹ *Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance*, Recueil complet traduit du grec par L. REGNAULT et Ph. LEMAIRE ou du géorgien par B. OUTTIER, Solesmes 1972; *Spiritualità dei Padri del deserto. Lettere di Barsanufio e Giovanni di Gaza*, Introduzione, traduzione e note di M.T. LOVATO, Roma 1980; CHITTY, pp. 132 ss. La peculiarità del rapporto fra cenobio e laura può essere vista anche nel monastero di Gerasimo: SCHWARTZ, p. 294 suppone che originariamente si trattasse

Il primo cenobio costruito da Saba è stato quello edificato sulle rovine del *Castellium*. Dal racconto di Cirillo sulla nuova fondazione (V. S. 28) non si direbbe che le venga attribuito un valore ancillare, volto cioè ad assicurare la preparazione dei candidati alla laura, poiché sono chiamati a farne parte uomini già progrediti e distintisi per la loro *politeia* monastica. Invece, un piccolo cenobio accosto alla laura assolve piuttosto i compiti di formazione del laurita o «celliota» (cf. anche V. I. H. 6), per coloro che rinunciano al mondo e abbracciano dunque inizialmente la carriera monastica, purché non si tratti di adolescenti. Nel qual caso Saba preferisce indirizzarli al cenobio di Teodosio (V. S. 29). Tuttavia, in un altro passo della *Vita* il *Castellium* è visto con funzioni di istanza intermedia o ausiliaria: un discepolo di Saba, che non ha ancora acquisito una modestia sufficiente dello sguardo, vi viene mandato per perfezionarsi prima di essere riammesso alla Grande laura come celliota (V. S. 47).

Un'immagine, se si vuole, poco uniforme ci è fornita anche dal racconto di una delle altre fondazioni legate al nome di Saba: il cenobio di Zanno (V. S. 42). Saba acconsente al desiderio di due monaci palestinesi, nativi di Hebron, che gli avevano chiesto di poter abitare in una cella anacoretica costruita da lui a breve distanza dalla Grande laura. Essi occuperanno quindi la nuova cella, conservando al tempo stesso quella della laura. È un modello che in parte conosciamo già e che del resto Saba stesso aveva promosso a sufficienza con l'autorevolezza della sua condotta, ma sorprende un poco che l'esito finale sia la costituzione di un cenobio. Sia di questo sia dei precedenti cenobi della Grotta (V. S. 37) e dello Scolario (V. S. 38) si tacciono, ad ogni buon conto, le funzioni nel quadro della «congregazione» di Saba. Cirillo ci dice soltanto che il Santo diede al cenobio di Zanno gli stessi «canoni», o norme di vita interna, già assegnati agli altri cenobi, allo stesso modo che avviene per le laure, il cui regime è a sua volta esemplato su quello della Grande laura (cf. V. S. 74, per la laura di Geremia).

Come non si sofferma direttamente su questi aspetti, a maggior ragione Cirillo non tratta in forma organica dell'articolazione degli uffici all'interno dei monasteri, della distribuzione dei diversi compiti, in particolare dell'organizzazione del lavoro e delle attività economiche, sebbene le *Vite* contengano molte informazioni sparse a tale proposito. L'agiografo non sente la necessità di una presentazione articolata, poiché si tratta di temi la cui conoscenza poteva essere senz'altro presupposta nella maggior parte dei suoi lettori.

Vediamo comunque che la gerarchia degli uffici può comprendere accanto all'«igumeno», o superiore della comunità, la figura di un secondo o vice (*deuterarios*), che - come avviene per Sofronio, alla morte di Teodosio è in tal modo predestinato a succedergli (V. T. 5)²⁰. Non è chiaro se questo incarico sia presente in maniera sistematica nelle fondazioni di Saba e se esso sia associato, in qualche modo, a quello di economo. È questa, comunque, la funzione cui spetta nella Grande laura sovrintendere ai novizi e organizzare i diversi servizi (*diakonai*; cf. V. I. H. 5). Di fatto, l'ufficio di economo è a tempo determinato, non diversamente dagli altri incarichi, come apprendiamo dalla *Vita di Giovanni l'escicasta*: dopo avere svolto diversi servizi e avere quindi ottenuto di vivere per tre anni come escicasta, Giovanni è nominato economo della laura, ufficio che porta a termine manifestando ancora una volta le sue capacità (V. I. H. 7).

Altri servizi accennati nelle *Vite*, ancora relativi soprattutto agli aspetti economici e alle condizioni pratiche di vita dei monasteri, sono — come si ricava, ad esempio, dal *cursus* di Ciriaco alla laura di Suka (V. C. 7) — quelli di fornaio, cuoco, responsabile dell'infermeria, foresterario. Importante per le necessità materiali delle comunità era — come notiamo da diversi passi delle *Vite* — la cura degli animali da soma, per cui era previsto un servizio specifico di mulattiere²¹. Le incombenze di ordine propriamente spirituale riguardavano, in particolare, la celebrazione dell'Ufficio — alla quale sovrintendeva il *canonarca* —, nonché la custodia dei vasi sacri, paramenti e altri oggetti preziosi attinenti il culto, di spettanza del *cimeliarca*. Di norma la durata degli uffici era annuale e la loro

di un cenobio, trasformato in laura dopo la morte del fondatore, ma da una probabile interpolazione di V. E. apprendiamo che era una laura con al centro un cenobio per la formazione dei novizi (FLUSIN, p. 228).

²⁰ SCHWARTZ, p. 298 s. v. *deuterarios*, *deutereuon*, *deuteros*.

²¹ SCHWARTZ, pp. 298, 304 s. v. *bordounarios*, *ktenites*.

assegnazione avveniva all'inizio del nuovo anno (1 settembre). Tuttavia, potevano essere assunti anche per un periodo più lungo, come avviene di Ciriaco, che tiene entrambi gli incarichi di canarca e cimeliarca per 31 anni (V. C. 7)²².

Se con questa struttura articolata di incarichi, affidati tendenzialmente ai più giovani e ai principianti, viene assicurato l'insieme dei servizi necessari per l'organizzazione della vita della comunità, l'apporto del singolo monaco ai bisogni materiali di essa, qualora non abbia incombenze particolari, — è dato dal lavoro manuale (*ergocheiron*) nella propria cella. Com'è attestato fin dagli inizi egiziani del monachesimo antico, esso consisteva nell'intrecciare canestri con foglie di palma, materiale che i monaci potevano procurarsi con relativa facilità nel loro ambiente desertico o in prossimità di esso. Cirillo ricorda questo aspetto, strettamente connesso alla disciplina monastica (cf. V. E. 9), solo per segnalare prestazioni lavorative di particolare rilievo. Così Saba, al tempo in cui è esicasta al cenobio di Teoctisto, la sera della domenica ritorna alla sua cella recando con sé le foglie di palma per il lavoro della settimana e al mattino del sabato seguente porta al cenobio cinquanta canestri (V. S. 10). A sua volta, Afrodasio, un monaco della Grande laura dedito ad un regime di vita solitaria particolarmente severo, è in grado di produrre mensilmente novanta canestri (V. S. 44) — un risultato evidentemente di tutto rispetto, se Cirillo lo ritiene degno di menzione, quantunque inferiore alle prestazioni del suo eroe maggiore.

Non è un merito ultimo di queste forme organizzative, se le istituzioni del deserto fioriscono con un'intensità che nelle *Storie monastiche* ha quasi del prodigioso. Ma questa fioritura corrisponde per la sua parte ad un periodo di fecondo sviluppo, più in generale, nella vita della Palestina cristiana e delle regioni limitrofe, com'è testimoniato ancor oggi dal rilevante numero di chiese e monumenti dell'epoca bizantina²³. Che il monachesimo sia ormai diventato un fenomeno di massa, lo si vede dalle grandi dimostrazioni di Gerusalemme contro Severo, durante le quali — al dire di Cirillo — si sarebbero radunati fino a 10.000 monaci (V. S. 56). Se la cifra può apparire eccessiva, gli elementi di una statistica monastica che si ricavano altrove nelle *Vite* danno un'idea abbastanza precisa delle dimensioni raggiunte dalle singole fondazioni. Così se la laura di Eutimio non sembra aver superato le cinquanta unità nel momento di maggior splendore (V. E. 18), la laura di Saba passa col tempo da una settantina di membri (V. S. 16) a centocinquanta (V. S. 18). A sua volta la Nuova laura doveva essere di poco inferiore, se dopo la cacciata degli origenisti viene ripopolata con centoventi monaci (V. S. 90). La stessa operazione indica del resto come esistesse un'abbondanza di forze a disposizione²⁴.

DIMENSIONI DELLA SPIRITUALITÀ

Se con ciò ci siamo ancora limitati agli aspetti esteriori del monachesimo del deserto di Giuda, non dobbiamo perdere di vista l'essenziale che tali istituzioni miravano a garantire, esemplificato già in parte nella vita e nelle vocazioni dei protagonisti delle *Vite*. L'obiettivo fondamentale dei monaci è, secondo la dinamica che muove originariamente questa scelta di vita, la ricerca e il bisogno di salvezza. Lo vediamo qui illustrato nella stessa vicenda personale dell'agiografo. Cirillo, desideroso di condurre vita monastica nel deserto, riceve da Giovanni l'esicasta il seguente consiglio: «Se vuoi essere salvo, entra nel monastero del grande Eutimio» (V. I. H. 20) — esortazione che verrà ripetuta come assicurazione, dopo che Cirillo aveva trascurato di seguirla.

²² In ragione di tale durata SCHWARTZ, p. 299 s. v. *diakonia* non considera i due uffici come «servizi» in senso proprio. Peraltro V. C. 7 (SCHWARTZ, p. 226.29) adopera espressamente per essi il termine *diakonia*.

²³ A. OVADIAH, *Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land*, Bonn 1970; B. BAGATTI, *Antichi villaggi cristiani della Giudea e del Neghev*, Jerusalem 1983 (cf., a questo proposito, la mia recensione in «Cristianesimo nella storia», 5, 1984, pp. 602-607, dove sottolineo fra l'altro la questione relativa alla fioritura dell'edilizia sacra in epoca bizantina).

²⁴ Secondo TEODORO DI PETRA, *Vita Theodosii*, cit., p. 46.9, al momento della morte di Teodosio il suo cenobio ospitava ben 400 monaci. Il numero già ragguardevole si sarebbe addirittura triplicato sotto l'igumenato di Sofronio (V. T. 5: SCHWARTZ, p. 240.28).

Se la salvezza rappresenta la scommessa e la meta del monaco, l'itinerario per giungere ad essa è quanto mai impervio e non può considerarsi concluso fino al termine della vita (cf. *V. E.* 24). Esso è sempre insidiato dalla tentazione, dalla prova e dalla tribolazione, ma progredendo nell'esercizio dell'ascesi il monaco diventa via via più capace di resistere e giungere vittorioso al traguardo. La sua fedeltà nel tempo è sostenuta e corrisposta dalla presenza di Dio in lui: sulla strada della perfezione il monaco santo diviene dunque «teoforo» (*theophoros*), «portatore di Dio», è arricchito dei carismi divini e partecipa agli altri i suoi doni di grazia nell'ammaestramento spirituale e operando come taumaturgo (*semeiophoros*). Un simile itinerario, rappresentato con grande efficacia, ai primordi del monachesimo, nella *Vita di Antonio*, lo ritroviamo più volte nelle *Vite* di Cirillo sia per i protagonisti principali che per molte altre figure.

Benché Cirillo proponga anche singole definizioni di modelli ascetici, ora in bocca ad Eutimio (cf., ad es., *V. E.* 9, 19) ora ad opera di Saba, ma in realtà debitori di una tradizione agiografica dalle formulazioni ormai classiche²⁵, conviene soffermarsi su quelli che si possono ben considerare i pilastri della vita spirituale di questi monaci e che riflettono maggiormente sia le condizioni ordinarie sia i carismi particolari dei padri fondatori.

Nella prospettiva tracciata dallo stesso Saba, per poter diventare un celliotta occorre realizzare le seguenti premesse: imparare a memoria il salterio; conoscere l'Ufficio della salmodia; educarsi all'«esattezza» (*akribeia*) monastica (*V. S.* 28). Se con l'ultima espressione si indicano presumibilmente, sia pure in maniera abbastanza vaga, tutti i compiti ascetici propri generalmente della condizione monastica, i primi due requisiti segnalano le dimensioni centrali del rapporto con la Bibbia e della vita di preghiera, personale e comunitaria. La «competenza» del monaco sotto questi diversi aspetti è dunque condizione indispensabile per accedere ad un regime di vita solitaria.

Il nutrimento della Scrittura

A prima vista la presenza della Bibbia sembrerebbe piuttosto ridotta nella spiritualità di questo monachesimo — almeno come ce lo presenta Cirillo —, soprattutto se si accostano alle *Vite* altri testi contemporanei di area palestinese, come la corrispondenza di Barsanufio e Giovanni di Gaza. Si tratta però di un'impressione superficiale. Da un lato, infatti, bisogna tener presente che la conoscenza della Scrittura può ben essere considerata un presupposto implicito e generalizzato della cultura dei monaci. D'altra parte, vi è un discreto numero di indizi sul posto che la Bibbia occupa nella loro formazione. Infine, vi è l'esempio stesso della scrittura di Cirillo, il cui linguaggio si rivela straordinariamente plasmato dal testo biblico, vero e proprio codice letterario di base²⁶.

Imparare a memoria il salterio, e più in generale la Scrittura, rientra fra i compiti previsti dal curriculum formativo del monaco, come risultava dalle prescrizioni di Saba appena ricordate e come appare dal racconto degli inizi di vari protagonisti delle *Vite*. Nella formazione di Eutimio, chierico-asceta, la Scrittura è vista come la fonte dell'educazione morale, raccolta di modelli da imitare; in particolare, egli si dedica al suo studio nei tempi tra l'Ufficio, affiancando nel ritiro domestico la lettura della Scrittura alla preghiera e alla salmodia (*V. E.* 4). Se Saba, all'inizio della sua vita nel cenobio, è impegnato ancora adolescente all'apprendimento del salterio (*V. S.* 2), questo stesso compito viene assegnato da Saba a Cirillo, addirittura prima che abbracci la carriera monastica, a cui il Santo lo ha predestinato, e verrà esteso dal metropolita di Scitopoli (che ha cura di seguirne la vocazione) anche alle lettere di Paolo (*E. S.* 75).

Anche per Ciriaco la meditazione della Bibbia riveste fin da principio grande importanza e sembra aver contribuito direttamente al maturare della vocazione monastica. Ciriaco, lettore già in tenera

²⁵ Già CHITTY, p. 131 aveva espresso l'impressione di scarsa originalità quanto alla «religione personale», o spiritualità, di Cirillo. I suoi modelli ascetici sono stati adesso ricostruiti da FLUSIN, *passim* (cf. in particolare, pp. 103-113).

²⁶ Le note alla presente edizione, a cura di Luciana Mortari, arricchiscono in maniera rilevante il già ricco dossier biblico segnalato da Schwartz, anche rispetto alle osservazioni fatte nei confronti di questa edizione da P. THOMSEN, *Kyrillos von Skythopolis*, «Orientalistische Literaturzeitung», 43, 1940, pp. 461-462.

età, riferiva così a Cirillo la sua esperienza ormai avanti negli anni: egli trascorrevano giorno e notte sulle divine Scritture, immergendosi, per così dire, in due ordini di riflessioni, uno relativo all'economia storico-salvifica dell'Antico Testamento con i suoi diversi protagonisti, l'altro concernente i misteri fondamentali del cristianesimo (V. C. 1-2). Anche se forse è inficiata dalla ricostruzione retrospettiva, l'esperienza di Ciriaco — che articola la sua riflessione teologica sulla Scrittura doveva corrispondere a quella di molti altri monaci del suo tempo. Del resto, in un ambiente (come apparirà in seguito) teologicamente così sensibile e preparato, è impensabile l'assenza di una conoscenza approfondita della Bibbia. Un movimento come quello dei monaci originisti, per molti versi oscuro nella sua genesi e nelle sue motivazioni, proprio col richiamo ad un maestro tanto illustre dell'interpretazione biblica non poteva non concedere largo spazio alla Scrittura.

Libro di formazione e meditazione, fonte della riflessione teologica, la Bibbia è ancor più l'alimento della preghiera. Ciò vale naturalmente in modo del tutto speciale per il salterio. Sia che abbiano valore soprattutto simbolico, sia che riflettano invece episodi reali, i racconti dei due viaggi di Saba a Costantinopoli illustrano bene questo principio della vita spirituale. Mentre assume i panni del diplomatico, Saba non rinuncia alla sua vera identità monastica, quella di essere uomo di preghiera. Nel primo arrivo alla corte Saba, respinto dall'apparato imperiale per la sua tonaca rappezzata poco in tono con lo splendore del palazzo, si ritira in un angolo del concistoro a recitare i salmi, mentre il resto della delegazione è in udienza dall'imperatore Anastasio (V. S. 51). Anche nel secondo viaggio, allorché Giustiniano è riunito con i suoi collaboratori per valutare le richieste presentategli dal Santo, Saba si raccoglie in preghiera nel palazzo di Magnaura per recitare i salmi secondo l'ufficio dell'ora terza: se i politici fanno il loro dovere — spiegherà Saba al discepolo Zaccaria —, questo è il mestiere dei monaci (V. S. 73). Quanto fosse forte l'attaccamento al salterio come libro della preghiera personale, oltre che comunitaria, è testimoniato dallo zelo di Ciriaco, che confida a Cirillo come durante tutto il lungo periodo in cui aveva rivestito l'incarico di canonarca non avesse mai battuto il segnale per la salmodia notturna, senza aver prima recitato per intero il salmo 118, lode prolungata della Parola di Dio e preghiera per la sua intelligenza (V. C. 7).

Questa intelligenza veramente profonda e spirituale della Parola di Dio, Cirillo dimostra, nei suoi scritti, di averla assimilata e di possederla con un'acutezza ed un'ampiezza che lo portano ad esprimersi biblicamente in una maniera che appare affatto naturale e spontanea. Nell'impiego della Scrittura egli usa vari modi di cui converrà considerare almeno i principali.

Eutimio, interpellato dalla folla a causa della siccità (V. E. 25), risponde alle invocazioni di aiuto con un mosaico di testi biblici: «Che cercate (Lc 24, 5) da un uomo peccatore (Gv 9, 16)? ... a causa della moltitudine delle mie iniquità (Ez 28, 18) non ho la franchezza... “Le sue misericordie si stendono su tutte le sue opere” (Sal 144, 9), “ma i nostri peccati creano una separazione tra noi e lui” (Is 59, 2). Abbiamo ottenebrato la sua immagine, abbiamo contaminato il suo tempio (Sal 78, 1)...». Quindi li rincuora dicendo: «Il Signore è vicino a tutti coloro che l'invocano con sincerità (Sal 144,18)». Essi, pieni di fiducia nel Santo, insistono perché compia il miracolo, affermando che il Signore «fa la volontà di coloro che lo temono (Sal 144,19)». Come sempre, oltre ai riferimenti biblici veri e propri, ci sono tante evocazioni del testo sacro, sicché tutto il linguaggio appare, per così dire, impregnato di Scrittura. Pagine come questa non sono rare nell'opera di Cirillo (cf. V. E. 29; V. S. 12, 65; V. C. 20, ecc.).

A volte l'allusione biblica è inserita dall'autore in un contesto che la commenta e l'interpreta secondo uno stile che richiama quello dell'esegesi rabbinica. Di Eutimio si dice, ad esempio, che «conservò inestinta la lampada della sua verginità, munendola dell'olio (Mt 25, 1-4) della misericordia e della compassione per il prossimo» (V. E. 4). Il padre Teognio, chiamato dai fedeli a placare il mare in tempesta, pianta una croce in mezzo alle acque, usando le parole con cui, secondo Giobbe, il Creatore ha posto un limite alle acque dicendo: «fin qui». Al posto del qui, Teognio inserisce come una glossa «questa croce». Dice infatti: «Verrai fino a questa croce e non oltre, altrimenti i tuoi flutti si spezzeranno su te stesso (Gb 38, 11)» (V. Th.).

Come è stato ampiamente rilevato per gli apoftegmi, anche in questa letteratura monastica così

diversa per genere, area geografica e epoca storica, la vita degli anziani è vista tante volte come attualizzazione di eventi biblici. Le situazioni delle *Vite* vengono assimilate a episodi scritturistici e i protagonisti di esse identificati coi personaggi biblici. Così, nella *Vita di Saba* un testo particolarmente eloquente fa appropriare il Santo dell'esperienza della scala di Giacobbe e della colonna di fuoco nel deserto (Gn 28, 12; Es 13, 21s), intrecciando abilmente l'attualizzazione di questi grandi eventi della storia della salvezza (V. S. 18). Ma numerosi sono i passi che si possono affiancare a questo (cf. V. E. 30, 43-44; V. S. 18, 27, 88-89, ecc.).

L'appropriarsi delle parole della Bibbia e l'immedesimazione in una figura di essa trovano naturalmente il culmine nell'identificazione col Cristo degli anziani teofori. Raccogliendo l'eredità dei monaci d'Egitto e di altri ambienti monastici, che solevano venerare i più grandi anziani come «sommigliantissimi al Cristo», Cirillo non esita a presentarci ciascuno dei suoi eroi come *alter Christus*. Dopo la guarigione di Terebone, la fama di Eutimio è descritta così: «Essendosi quindi sparsa dovunque la voce di questo miracolo (Mt 9, 31), molti venivano in folla (Mc 3, 20) dal grande Eutimio, oppressi da malattie diverse (Lc 6, 18; Mc 1, 34): egli li guariva tutti (Mt 12, 15)» (V. E. 10). Sono tutte espressioni che il Vangelo riferisce al Cristo. Alla sua morte, Eutimio, dopo aver ripreso, variandole, alcune parole del Signore all'inizio della passione — «Da questo momento non farò più altra vigilia con voi in questa miserabile carne (Lc 22, 18)» (V. E. 39) — raccomanda e ripete ai suoi il comandamento nuovo dell'amore. L'atmosfera rievoca quella dell'Ultima Cena. Di Saba, infine, Cirillo ricorda che la sua vita terminò «proprio alla fine del sabato, verso l'alba del primo giorno della settimana (Mt 28, 1)»; il suo transito è immerso cioè nel ricordo della risurrezione di Cristo. «Dopo aver domandato la Comunione ed essersi comunicato», Saba «pronunziò queste ultime parole: “Signore, nelle tue mani affiderò il mio spirito” (Sal 30, 6) e rese l'anima» (V. S. 76). Così, nel momento supremo, il discepolo si conforma pienamente al Maestro, rivivendo in sé il mistero della sua morte e risurrezione.

Una vita di preghiera

La preghiera, che si alimenta alla Scrittura, è un requisito altrettanto necessario per il monaco come la conoscenza di essa. Nelle sue forme personali e comunitarie la preghiera trama incessantemente, secondo l'invito evangelico (cf. ad es., Lc 18, 1), la vita quotidiana del monaco. È una verità ben nota dell'ideale monastico, su cui Cirillo non ha bisogno di soffermarsi espressamente, anche se i cenni che vi dedica nelle varie *Vite* bastano a confermarne il carattere essenziale.

Se guardiamo, ad esempio, alla figura di Saba, ne vediamo appunto l'itinerario ascetico segnato dalla preghiera. Agli inizi del suo cammino monastico nel deserto di Giuda, Cirillo ce lo mostra non solo assiduo nelle diverse incombenze assegnategli e nella partecipazione alla liturgia, ma anche intento a trascorrere le notti nella lode di Dio (V. S. 8). Che lo zelo nella preghiera sia una condizione per avviarsi proficuamente ad un regime di vita solitaria, è attestato dal modo in cui Cirillo presenta l'inizio della condizione esicastica in Saba. Alle virtù dimostrate dal Santo con la sua eccellenza nei digiuni, nelle veglie, nell'umiltà e nell'obbedienza (tipica, quest'ultima, in particolare, dell'ideale cenobitico) si aggiunge infatti anche l'impegno nella preghiera (V. S. 10). La pratica ininterrotta di essa sarà un ausilio indispensabile nelle difficoltà a cui si troverà di fronte chi ha scelto di condurre vita solitaria.

Lo osserviamo ancora nella stessa vicenda del padre fondatore: consegnatosi a Dio, nella desolazione del deserto, con l'avvio di un regime anacoretico, Saba è ancor più esposto agli attacchi del nemico. Visioni demoniache e spiriti impuri lo tormentano, ma le preghiere incessanti di Saba li scacciano (V. S. 16) e il Santo celebra col segno della croce la vittoria della forza che proviene da essa (V. S. 12). In questo orizzonte di preghiera si apre allora lo spazio per la rivelazione del disegno divino a cui Saba è stato chiamato: nel mezzo delle preghiere notturne un'apparizione angelica manifesta a Saba il luogo della grotta su cui edificherà la Grande laura e gli annuncia la sua

missione di popolare il deserto (V. S. 15)²⁷.

L'assiduità nella preghiera è resa possibile anche dal fatto che si tratta di una preghiera «regolata», vale a dire che si attiene ad un «canone» (*kanon*) o norma per il suo svolgimento. Esso governa anzitutto la preghiera liturgica o comunitaria ed è adoperato perciò, per eccellenza, in riferimento alla celebrazione dell'Ufficio o liturgia delle Ore. Ma come tale esso ridonda anche, con il suo ordine e i suoi ritmi, nella preghiera privata dei singoli monaci²⁸.

Si è fatto notare che l'accento sul servizio liturgico costituisce un tratto che differenzia il monachesimo palestinese da quello egiziano²⁹. Lo si constata specialmente nella tradizione del monachesimo gerosolimitano — dove l'esempio, in particolare, di Passarione sembra aver fatto scuola — ed è un dato che in questo ambiente non abbisogna di molte spiegazioni, se si ricorda l'importanza peculiare del momento liturgico nella vita cristiana della Città Santa.

Il continuatore più fedele di questo indirizzo è Teodosio, grande padre della vita cenobitica nel deserto di Giuda. Egli è stato predisposto a ciò dalla sua stessa storia personale. Avviato alla carriera ecclesiastica come cantore (*psaltes*), era stato istruito nell'ufficio (*kanon*) ecclesiastico e nelle divine Scritture. Allorché Teodosio arriva a Gerusalemme, la sua preparazione è molto apprezzata da una nobildonna devota, Ikelia, dedita a vita ascetica e che ha lasciato una traccia significativa nella storia della liturgia gerosolimitana (V. T. 1-2). Sono le premesse e le esperienze che ispireranno Teodosio, quando avrà dato vita al suo grande cenobio, e che costituiscono uno dei caposaldi del suo programma monastico come ci viene riassunto da Cirillo: accanto all'ascesi più rigorosa, esercitata con fede vera e fedele all'ortodossia dalla giovinezza alla vecchiaia, la pratica dell'ospitalità verso gli stranieri e i poveri, e «un'ardore potremmo dire incessante alla divina liturgia» (V. T. 4).

Sebbene il regime cenobitico del monastero di Teodosio si prestasse particolarmente a coltivare questa cura così intensa della liturgia, non si deve pensare che essa fosse un suo privilegio esclusivo. Anche Eutimio e Saba, e le fondazioni che si richiamano ad essi, mostrano a sufficienza quale rilievo si attribuisse a questa attività nell'esistenza monastica. Non a caso la partecipazione esemplare all'Ufficio divino, e più generalmente ai momenti liturgici, è considerata fra i tratti qualificanti una vocazione matura alla vita di monaco. Cirillo lo dice a più riprese di Eutimio (V. E. 4), di Saba (V. S. 8), di Giovanni l'esicasta (V. I. H. 7), con formulazioni pressoché identiche, che lasciano intravedere la presenza di un modello ascetico ben preciso. Così Eutimio svolge con cura gli adempimenti previsti dalla liturgia delle Ore, quando è ancora chierico, attenendosi ai tempi stabiliti e con la dovuta compunzione, senza le distrazioni e le risa proprie alla sua giovane età (V. E. 4). Anche Saba, giovane cenobita di Teoctisto, si dimostra particolarmente disposto e preparato nel canone della divina liturgia e segnala il suo zelo con l'intensità della presenza in chiesa, dove arriva per primo e si allontana per ultimo (V. S. 8). Altrettanto viene detto a proposito di Giovanni l'esicasta, quando è ormai un celliotta: il sabato e la domenica entra per primo nella chiesa e ne esce per ultimo, mentre piange abbondantemente durante la celebrazione eucaristica (V. I. H. 7).

Non vi sono dunque, a questo proposito, differenze sostanziali fra cenobiti e lauriti, anche se per i secondi la preghiera comunitaria si concentra in due giorni della settimana. Anche in questa forma si avverte però quanto essa sia decisiva già dal racconto della costituzione del cenobio di Teoctisto, dove l'impossibilità di accedere di notte alla chiesa è — come sappiamo — la ragione che sconsiglia l'istituzione di una laura (V. E. 9). Nella descrizione degli inizi della Grande laura, mentre la celebrazione regolare dell'Eucaristia appare un poco precaria poiché Saba si affida a sacerdoti di passaggio, rifiutando ancora di ricevere l'ordinazione, l'Ufficio del sabato e della domenica trova una sede adatta nella «chiesa creata da Dio» già prima che questa sia consacrata ufficialmente (V. S. 18). Né va sottovalutato il fatto che, con l'accrescersi della comunità, Saba autorizzi gli armeni a celebrare separatamente l'Ufficio nella propria lingua, tanto più se si tiene

²⁷ Inoltre, in V. S. 17 la preghiera notturna di Saba prelude alla scoperta della sorgente e in V. S. 18, mentre egli recita i salmi, gli appare la colonna di fuoco che rivelerà il luogo della *theoktistos ekklesia*.

²⁸ Sull'uso del termine in Cirillo cf. SCHWARTZ, p. 303 s. v. *kanon*.

²⁹ CHITTY, p. 86.

presente che il loro nucleo iniziale era ancora assai esiguo — appena tre monaci (V. S. 20). È lecito insomma dedurre che Saba annettesse particolare valore ad una piena partecipazione a questo fondamentale esercizio della preghiera monastica. In seguito Saba estenderà anche a parti della celebrazione eucaristica il permesso per gli armeni di usare la propria lingua (V. S. 32)³⁰. L'intensità del momento comunitario della preghiera per questi solitari si può cogliere anche dal fatto che Saba, dopo che è stata costruita la chiesa intitolata alla *Theotokos* («Madre di Dio»), dispone che sia in essa sia nella chiesa «creata da Dio» vi sia veglia ininterrotta, dalla sera al mattino, ogni domenica e ogni festa del Signore (V. S. 32).

A questa prassi di preghiera regolata Saba si attiene anche quando si trova ad errare in solitudine, lontano dalla propria laura. Cirillo ci ha trasmesso così, tra le storie deliziose di animali feroci che convivono pacificamente con questi monaci, anche la scena del leone nel deserto di Gadara, il quale attende davanti alla grotta, sede della sua tana, che Saba termini l'Ufficio della salmodia notturna (V. S. 33). Infine, è emblematico che un canto di salmodia notturna (in realtà — come accerta Saba — un coro celeste) venga a concludere e suggellare la perfezione dell'esistenza monastica nella storia esemplare del solitario Antimo (V. S. 43).

Eucaristia come mistero e forza vivificante

Dalla presentazione che abbiamo fatto della vita di preghiera si potrebbe ricavare l'impressione che nelle *Storie monastiche* risulti una minore centralità dell'aspetto sacramentale della comunione eucaristica. La vocazione solitaria tende ad apparire in contrasto col momento comunitario per eccellenza della *koinonia* («comunione») ed effettivamente i lunghi soggiorni di isolamento nel deserto suscitano interrogativi sui modi concreti della partecipazione eucaristica presso gli anacoreti: ne erano talvolta del tutto esclusi o si fornivano — come sappiamo da altre fonti contemporanee, sia pure in un contesto diverso — di una provvista eucaristica?³¹ Tuttavia, Cirillo è esplicito su questo punto e ci mostra con chiarezza il posto dell'Eucaristia anche nell'anacoresi, richiamando il comportamento dei padri fondatori. Durante l'abituale ritiro quaresimale nel deserto Eutimio fa partecipare ai divini misteri i suoi compagni di anacoresi, ai quali si uniscono la domenica gli anacoreti della zona (V. E. 32). Anche nella *Vita di Ciriaco* si menziona nuovamente questa Comunione domenicale dalle mani di Eutimio nel periodo dei digiuni (V. C. 5), mentre la stessa cornice ambientale e liturgica offre l'occasione nella *Vita di Saba* per ricordare che il Santo si nutriva unicamente della Comunione del sabato e della domenica (V. S. 24).

Di fatto, l'Eucaristia, oltre ad essere un mistero a cui ci si deve accostare con reverenza e timore, è un cibo potente, che nutre e sostiene non solo la vita dell'anima ma anche del corpo. Il mistero dell'Eucaristia e la risonanza che essa deve avere nella vita di santità del monaco sono illustrati da un episodio narrato nella *Vita di Eutimio*. Mentre Eutimio celebra la divina liturgia, Terebone —

³⁰ Come appare dal contesto di V. S. 32, contrariamente a quanto sostiene FESTUGIÈRE, 111/2, p. 44, n. 61, non si tratta più soltanto dell'Ufficio, bensì anche delle celebrazioni eucaristiche. Del resto, la prassi adottata da Saba per la Grande laura corrisponde a quella seguita nel cenobio di Teodosio: anche qui greci, bessi e armeni, dopo aver celebrato la parte della liturgia della Parola sino alla lettura dei Vangeli, ciascuno nella propria lingua, si riuniscono nella grande chiesa dei greci per la partecipazione ai misteri (TEODORO DI PETRA, *Vita Theodosii*, cit., 45.18-46.4). È proprio fra i riti introduttivi della liturgia eucaristica che si collocava il canto del Trisagio (cf. anche V. E. 28), cui seguivano le letture bibliche (qui si ricorda, infatti, *to megaleion*: la lettura del Vangelo) e i riti del sacrificio (*proskomide* può essere intesa anche come sinonimo di anafora): H. J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Trier 1980², pp. 46-50, 43*-46* (sulla collocazione del Trisagio), 29* ss. (sulla *proskomidia*). Sul Trisagio e l'aggiunta teopaschita di Pietro Fullone cf. le note 32 e 48.

³¹ L'uso di provviste eucaristiche è attestato, ad esempio, nell'ambiente monofisita palestinese tra la metà del V secolo e gli inizi del VI (cf. GIOVANNI DI BETH RUFINA, *Plerophoriae*, ed. F. NAU, PO VIII/1, Paris 1912, pp. 24, 89, 134-135; L. PERRONE, *Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: Le Pleroforie di Giovanni di Maiuma*, «Augustinianum», 29, 1989, pp. 459-460). È probabile che si debbano intendere in tal senso i passi delle Vite in cui si parla dell'Eucaristia degli anacoreti, benché questo particolare non venga esplicitato.

che appoggia con disinvoltura le mani al cancello del presbiterio — vede scendere all'improvviso un fuoco dal cielo e dispiegarsi come una tenda sopra l'altare: è una teofania che dura per tutto il tempo del canto del trisagio (V. E. 28)³². Non si tratta dell'unica manifestazione prodigiosa che accompagna le celebrazioni eucaristiche di Eutimio: molte volte egli avrebbe visto gli angeli concelebrazioni con lui (V. E. 29), secondo un motivo che peraltro è abbondantemente attestato nelle fonti agiografiche dell'epoca³³. Comunque, la visionarietà di Eutimio, frutto dei carismi divini, non è rivolta solo verso l'alto; essa raggiunge anche il cuore degli uomini. Coi suoi doni di introspezione il Santo, al momento della Comunione, vede nell'intimo dei suoi monaci chi si accosta ad essa degnamente e chi vi miete invece la propria condanna (V. E. 29).

Per colui che conduce vita santa l'Eucaristia diventa, per così dire, un prodigio quotidiano grazie al suo nutrimento ricco di forza. Come si è visto, è quel che avviene a Saba, per il quale l'Eucaristia è l'unico alimento nel digiuno quaresimale (V. S. 24). Il suo potere vivificante si manifesta in particolare per chi, come il monaco Giacomo preso da progetti troppo ambiziosi per lui, cade vittima del peccato e a causa di esso è colpito dalla malattia: col suo pentimento e la partecipazione ai divini misteri Saba lo restituisce nuovamente alla salute (V. S. 39).

Alimento primordiale, cibo — per così dire — di base del monaco, in sinergia vivificante col nutrimento della Parola, l'Eucaristia mostra la sua natura essenziale e simbolica di fonte e pegno di vita nel momento della morte. Per l'arcivescovo di Gerusalemme Elia (che nel suo esilio ad Aila sembrerebbe praticare la Comunione quotidiana), durante i dieci giorni che precedono la morte la sua alimentazione è ridotta alla sola Eucaristia e alla tisana dei monaci (*eukraton*) (V. S. 60). E Saba, dopo essersi ammalato ed essere rimasto senza mangiare da quattro giorni, immediatamente prima di morire vuole partecipare ancora una volta all'Eucaristia (V. S. 76).

Hesychia: la ricerca di solitudine e quiete

Il richiamo della *hesychia*, la quiete indisturbata del colloquio solitario con Dio, è costitutivo dell'esistenza monastica. È per corrispondere più radicalmente ad esso che si percorre la strada del deserto, l'ambiente che più di ogni altro sembra prestarsi all'incontro con Dio in totale solitudine. Questo motivo è presente in tutte le vocazioni monastiche descritte nelle *Vite* di Cirillo. Esso ne individua altresì alcuni dei momenti forti e delle tappe decisive dell'esistenza, quantunque si componga, in ultima istanza, con le esigenze di un monachesimo organizzato, dall'impronta fortemente istituzionalizzata, quale è per gran parte quello presentatoci da Cirillo.

Nelle *Storie monastiche*, anche per le caratteristiche del genere letterario, non possiamo aspettarci una dottrina spirituale della *hesychia* (che non troviamo, del resto, in forma sistematica neppure in scritti in cui ha un ruolo assolutamente centrale, come nelle lettere di Barsanufio e Giovanni di Gaza)³⁴. Possiamo però tentare di ricostruire le forme della vita solitaria nell'ambito del deserto di Giuda e gli accenti particolari che il desiderio e la pratica di essa assumono a seconda dei diversi protagonisti delle *Vite*.

La prima espressione concreta del desiderio di *hesychia*, che incontriamo nelle *Storie* di Cirillo, dà luogo — in un certo senso — ad una forma consacrata di regime solitario, sia pure per un tempo circoscritto. È il ritiro quaresimale a cui Eutimio si applica già nella sua città natale (V. E. 5). Insediatosi nel deserto di Giuda, egli continuerà ad osservare questa pratica, dapprima con Teoctisto

³² «Trisagio» («tre volte Santo») è un inno introdotto nelle liturgie orientali verso la meta del V secolo. Il suo testo («Santo Dio, Santo forte, Santo immortale, pietà di noi») è attestato per la prima volta al concilio di Calcedonia e venne originariamente riferito, in ambito ortodosso (calcedonese), alla Trinità nel suo insieme anziché alla sola persona del Verbo.

³³ Un esempio significativo si trova in *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie écrite par son disciple Théopiste*, ed. F. NAU, «Journal asiatique», 10/NS 1, 1903, pp. 96-99 (testo), pp. 301-303 (traduzione).

³⁴ L. PERRONE, «Eis ton tes hesychias limena». *Le lettere a Giovanni di Beersheva nella corrispondenza di Barsanufio e Giovanni di Gaza*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont*, Roma 1988, pp. 463-486.

(V. E. 6), in seguito associandosi — in gruppi più o meno ristretti (V. E. 38) — i discepoli più prossimi e monaci delle fondazioni vicine alla sua laura, e divenendo anche un punto di riferimento per gli anacoreti sparsi nella regione (V. E. 32). Il ritiro quaresimale, che dura dal 14 gennaio, giorno successivo all'ottava delle Teofanie (= Epifania) fino alla festa delle palme, si svolge adesso nel *paneremos*, con l'abbandono temporaneo della realtà in qualche modo consolidata, «civilizzata», delle nuove fondazioni monastiche. È innegabile quindi che esso assuma anche il significato di un ritorno alle origini, alla fonte e alle basi di questo monachesimo, al di là delle sicurezze offerte dall'istituzione. In una vita incanalata nei ritmi ordinati, seppure abbastanza elastici, della condizione esicastica, l'anacoresi quaresimale riconduce alla prima frontiera: essa vuole intensificare ancor più la comunione con Dio, nella solitudine e nella preghiera, sullo sfondo di un deserto ancora più disabitato e selvaggio. Al tempo stesso questo esercizio è fissato, nel suo declinarsi annuale, da un tempo liturgico: introduce cioè nell'arco dell'esistenza monastica una scansione che, se sfocia in un cammino individuale più impegnativo, ricava però la sua cornice da un periodo del ciclo liturgico della chiesa e in sintonia con essa.

La pratica di Eutimio — come ci attestano le *Storie monastiche* — era destinata a grande fortuna. Non solo rimane uno dei tratti che caratterizzano maggiormente la sua vocazione di solitario, ma diventa anche una tradizione per questo monachesimo del deserto. Saba si attiene fedelmente ad essa (V. S. 22) ed è proprio a questa consuetudine che dobbiamo le ripetute esplorazioni del deserto, durante le quali matura, per la maggior parte, la scoperta dei luoghi dove insediare i suoi monasteri. L'attaccamento a questa eredità di Eutimio è indicato anche dal fatto che essa trapassa nuovamente dal deserto alla città. Gabriello, uno dei primi discepoli di Eutimio, dopo essere divenuto membro del clero gerosolimitano, sente il bisogno di coltivare l'esempio del suo maestro anche nella Città Santa. Si costruirà così un piccolo eremo nelle vicinanze della chiesa dell'Ascensione, in cui ritirarsi per tutto il tempo della quaresima (V. E. 37).

Al di là del rilievo acquisito dalla consuetudine di Eutimio, come formula ricca di suggestione e capace di seguito, occorre sottolineare un altro aspetto di essa, che ci sembra strettamente connesso alle condizioni più normali e diffuse della pratica della vita solitaria nel monachesimo delle *Vite*: il suo carattere insieme regolato e circoscritto. Vi è, in un certo senso, nel desiderio di solitudine che i monaci di Cirillo perseguono, una dialettica costitutiva fra separazione e aggregazione. Lo abbiamo visto esemplificato nelle vicissitudini dell'itinerario monastico di Eutimio e Saba, ma viene ribadito e quasi — se così si può dire — teorizzato nella *Vita di Giovanni l'esicasta*. Questi si era trattenuto per sei anni come anacoreta nel deserto di Ruba, in un periodo in cui esso è infestato dalle razzie di beduini, ma Saba, una volta rientrato alla laura, fa pressioni perché anche Giovanni vi faccia ritorno (V. I. H. 14). Benché mosse dalla preoccupazione di non esporsi temerariamente al pericolo, nelle sollecitazioni di Saba si coglie anche l'invito a rientrare nella norma, nella condizione ordinaria della cella all'interno della laura.

Quantunque non siano poche le occasioni per evadere da questo quadro istituzionale — e talora l'anacoresi appare nelle *Vite* come un rimedio o una via di uscita a situazioni di disagio, se non di emergenza vera e propria, come il ripiegare di Eutimio nel *paneremos* dopo la rivolta di Teodosio (V. E. 27) —, esso rappresenta la condizione normale per l'esercizio della *hesychia*. Esperienze isolate narrate da Cirillo, come l'anacoresi prolungata di Ciriaco o gli accenni sparsi a presenze anacoretiche nel deserto di Giuda — valga per tutte la storia di Maria, cantora dell'Anastasi (V. C. 18-19) — non fanno che sottolineare questo dato di fatto. Nondimeno, pur restando il quadro prevalente, il regime esicastico all'interno della laura può assumere forme e accentuazioni distinte, come vedremo tra breve.

Occorre comunque ricordare che Cirillo non fornisce molte informazioni sulle modalità concrete della vita solitaria nelle laure, al di là della regola già nota dei cinque giorni di isolamento alla settimana. Perciò è difficile farsi un'idea precisa dei termini in cui avveniva l'ingresso nella condizione di celliotta, se si eccettuano i requisiti generici stabiliti da Saba (V. S. 28). Sembrerebbe da escludere un inserimento graduale, da una fase semiesicastica ad una di *hesychia* completa, come

osserviamo nel cenobio di Serido³⁵. Diversi episodi lasciano, ad ogni modo, intravedere che il passaggio alla vita solitaria non poteva essere affidato alla decisione del singolo ma dipendeva dall'autorizzazione dell'igumeno. Sono queste le indicazioni ricavabili, ad esempio, dal racconto dell'inizio della *hesychia* per Saba o per Giovanni l'esicasta. Saba presenta la sua richiesta all'igumeno Longino, il quale — per il regime particolare del cenobio di Teoctisto — ricorre al parere di Eutimio (V. S. 10). Per Giovanni, dopo che ha dato prova delle sue qualità adempiendo con cura ai servizi affidatigli, è Saba che ne determina il passaggio alla condizione di esicasta (V. I. H. 7).

Cirillo rileva espressamente che, durante i primi tre anni come esicasta, vivendo in isolamento per cinque giorni la settimana, Giovanni non si mostrava ad alcuno. Si deve evidentemente supporre che vi fossero prassi diverse, meno rigide, benché l'esilio dei cinque giorni sia la norma generale. Dalla *Vita di Eutimio* vediamo che al rispetto di tale isolamento sono abitualmente sottoposte le esigenze di governo della comunità. Se il Santo interrompe in via eccezionale la sua *hesychia*, in seguito alla richiesta di guarire il beduino Terebone (V. E. 10), un problema più ordinario legato alla vita della comunità gli viene esposto soltanto il sabato (V. E. 18).

Accanto alla prassi normale, pur di diversa intensità, la *hesychia* nella cornice della laura può assumere carattere più forte e assoluto e acquistare significati ascetici distinti, in relazione a situazioni particolari. Nella forma più rigorosa la condizione di solitario tende a identificarsi con quella del recluso. È l'esperienza praticata dai due interpreti più famosi di questa forma radicale di vita solitaria nella Palestina contemporanea — Barsanufio e Giovanni di Gaza —, ma si ritrova in più di un caso anche nelle *Storie monastiche* di Cirillo. Il rappresentante di essa, per eccellenza, è Giovanni l'esicasta, ma non si debbono trascurare figure minori che hanno adottato questo stesso regime, talora in maniera ancora più esclusiva. Dopo che la vera identità di Giovanni è stata rivelata a Saba in una visione, egli trascorre quattro anni in totale isolamento, interrotto unicamente in occasione della dedizione della chiesa della *Theotokos*: per tutto questo tempo Giovanni si trattiene indisturbato nella propria cella, senza recarsi alla chiesa e senza incontrare nessuno (V. I. H. 10). Dopo la parentesi dei sei anni nel deserto, Giovanni riprenderà l'identico regime per il resto della sua vita. Neppure la morte di Saba lo spingerà ad uscire dalla cella (V. I. H. 16). Soltanto la crisi origenista lo costringe a interrompere brevemente la sua reclusione per rifugiarsi sul Monte degli Ulivi (V. S. 87). Col tempo, tuttavia, l'isolamento assoluto viene a mitigarsi, lasciando spazio agli incontri e ai colloqui spirituali, da cui lo stesso Cirillo e altri monaci, nonché dei laici, potranno trarre profitto.

Se per Giovanni la condizione di recluso pare assumere inizialmente il valore di una compensazione per il servizio prestato in incognito da un vescovo che ha optato per il monachesimo e in seguito divenire l'appagamento dell'ispirazione profonda che ha animato la sua scelta, per altri monaci la reclusione acquista soprattutto significato penitenziale. Nel caso di Giacomo, che si è reso protagonista di un tentativo di autoevirarsi, Saba, dopo averlo escluso in un primo tempo dalla laura, lo riammette a condizione che viva in una completa *hesychia*: non deve mai uscire dalla cella, né può ricevervi qualcuno, ad eccezione della persona addetta al suo servizio. In seguito, Saba avrà la certezza che la penitenza di Giacomo è stata accolta e allora questi potrà lasciare la sua dimora di recluso per riconciliarsi pubblicamente prima di morire (V. S. 41). Anche la storia di Flavio, un discepolo di Saba caduto in peccato e allontanatosi dal suo maestro, ci presenta la stessa idea della reclusione come forma di penitenza (V. S. 49).

Anche per colui che vive l'esperienza della reclusione sotto un segno penitenziale, l'isolamento rigoroso riserva però i benefici a cui esso è destinato nell'itinerario di perfezione degli esicasti. Così Afrodasio, simpatica figura di monaco colosso del cenobio di Teodosio, che in un moto di collera sfracella la testa di un mulo, dopo aver praticato per trent'anni da recluso un regime ascetico particolarmente severo, beneficia anch'egli del dono di «preveggenza» e di «chiaroveggenza» (*charisma dioratikon*), che gli consente di conoscere in anticipo il momento della morte — un

³⁵ *Ivi*, pp. 471-472, 485.

segno, specialmente apprezzato in tutta la tradizione agiografica, del grado di santità raggiunto (V. S. 44).

La *hesychia* vissuta con piena adesione, nelle forme più o meno rigorose che abbiamo descritto, ridonda dunque nei frutti spirituali, nei carismi, nelle manifestazioni taumaturgiche con cui si manifesta l'azione della vita divina nel monaco e attraverso di lui. In una delle definizioni più esplicite della meta del solitario proposte nel corso della sua opera, Cirillo ricorda che con la *hesychia* si ricerca la purificazione dello sguardo interiore, per contemplare a volto scoperto la gloria del Signore, procedendo di gloria in gloria nel desiderio delle realtà più alte (V. I. H. 11; cf. anche V. S. 16).

I FRUTTI DELLA SANTITÀ

I benefici apportati dalla vita di perfezione dei santi monaci riguardano sia le necessità spirituali sia le realtà di ordine materiale. Per queste ultime vale, in particolare (anche se non esclusivamente), quella che si potrebbe definire l'«economia dello straordinario», la presenza del miracolo, che è attestata abbondantemente anche nelle *Storie monastiche*. Minore è invece, in apparenza, il rilievo di un aspetto in cui si manifesta abitualmente la fecondità spirituale del monachesimo antico, come incontriamo innumerevoli volte soprattutto negli *Apoftegmi*: la risposta alla richiesta costantemente rinnovata su come salvarsi, il consiglio prestato da chi ha già combattuto vittoriosamente la propria battaglia a chi è ancora assillato dal tormento dei *logismoi*, i «pensieri» che turbano il cuore del monaco e mettono alla prova la saldezza della sua scelta di vita. Nella prassi della confessione dei pensieri — come veniva esercitata in quello stesso periodo nel cenobio di Serido, specialmente con Barsanufio e Giovanni di Gaza — poteva instaurarsi una direzione spirituale, legata più o meno direttamente alla persona di un anziano.

Benché questi motivi risultino meno sviluppati, essi non sono affatto ignorati nelle *Vite* di Cirillo. Per quanto possa apparire un tratto stilizzato, non è secondario che Eutimio svolga nei confronti dei monaci della sua prima comunità il ruolo di «medico delle anime» (un'espressione peraltro adoperata frequentemente nella letteratura teologica e spirituale dell'epoca in riferimento a Cristo)³⁶: nessuno dei fratelli si vergogna di confessargli i propri pensieri (V. E. 9). È vero comunque che l'esercizio terapeutico di ascolto, conforto e consiglio da parte di Eutimio sembra poi ristretto, nel corso della sua vita, a pochi episodi, come la richiesta dell'imperatrice Eudocia dopo il concilio di Calcedonia (V. E. 30) — esempio del ricorso all'autorità di un santo monaco in una situazione che esige una scelta, difficile da compiersi con le proprie forze — o il desiderio, più in generale, di una forma di paternità spirituale espresso dal patriarca Anastasio (V. E. 36). Tuttavia, è sintomatico che nel commiato di Eutimio, Cirillo gli attribuisca una particolare preoccupazione a questo riguardo. Infatti, nelle consegne al suo successore, l'igumeno Elia, raccornanda fra l'altro di non trascurare i fratelli oppressi dai pensieri (V. E. 39). D'altronde, anche Saba viene presentato dal suo agiografo nelle vesti di un padre spirituale per i propri discepoli, agli inizi della fondazione della Grande laura, in quanto ha ormai fatto esperienza adeguata delle più diverse insidie del diavolo (V. S. 16).

Nonostante gli esempi appena ricordati, rimane il sospetto di una certa idealizzazione da parte di Cirillo, tanto più in rapporto alle due figure archetipiche. Tuttavia, non si deve dimenticare che questo tipo di attività spirituale rientrava fra i presupposti impliciti del monachesimo contemporaneo. Semmai si potrà osservare che il monachesimo del deserto di Giuda — come lo conosciamo dalle *Storie monastiche* — non sembra aver contribuito in proprio al suo sviluppo, specialmente nel senso di una prassi generalizzata di direzione spirituale. Fatte queste riserve d'ordine generale, bisogna anche prendere atto che Cirillo ci offre un'idea più diretta della confessione dei pensieri e della direzione spirituale proprie di questo ambiente nella figura di

³⁶ PERRONE, p. 273, n. 117; p. 304, n. 192; p. 310, n. 206.

Giovanni l'esicasta. Egli stesso, del resto, vi ricorre più volte in termini che possono ben assimilare il ruolo di Giovanni a quello di un padre spirituale, anche se non è definito formalmente come tale. Questo titolo Cirillo lo applica piuttosto a Giorgio di Scitopoli., esicasta ed igumeno del monastero dove ha fatto la sua professione monastica, e al quale dedica le *Vite* (cf. *V. E.* 1). Comunque sia, l'episodio autobiografico in cui l'agiografo sconta con la malattia il fatto di non essersi attenuto al consiglio di Giovanni (che lo aveva indirizzato da principio al cenobio di Eutimio) mostra già l'autorevolezza, in qualche modo obbligate, del parere dell'anziano (*V. E.* 49; *V. I. H.* 20). Dopo essersi stabilito nel monastero di Eutimio, Cirillo si recherà frequentemente presso l'Esicasta, esponendogli i suoi problemi spirituali — una pratica che si intensifica ancor più allorché si trasferisce dalla Nuova laura alla Grande laura (557), dov'è a contatto ravvicinato col Santo (*V. I. H.* 20-21).

Cirillo non era il solo a ricorrere all'aiuto spirituale di Giovanni. Egli racconta come Eustazio, igumeno del cenobio della Grotta, oppresso dal demone della bestemmia, presenta all'anziano i suoi pensieri e una richiesta di preghiera; al che Giovanni lo assicura che non sarà più tormentato, come di fatto avviene. Attratta dalla fama della sua guida spirituale e dall'efficacia di essa, la diaconessa Basilina — dopo averne sperimentato i benefici sul nipote — vorrebbe avvicinare anch'essa Giovanni travestendosi da uomo, in modo da potergli esporre il suo stato spirituale. Tuttavia, il Santo, appresa tale intenzione in una visione, le manda a dire che potrà apparirle in sonno, dovunque ella si trovi. In tal modo Basilina — senza violare la rigida separazione di questi monaci da ogni rapporto diretto con le donne, se non per casi del tutto eccezionali (come l'incontro di Eutimio con Eudocia), e comunque al di fuori dei monasteri — può soddisfare le proprie necessità spirituali ricevendo dal Santo l'aiuto promesso (*V. I. H.* 23-24).

In questa forma la direzione spirituale trapassa già nell'«economia dello straordinario», sebbene l'accesso più frequente a quest'ordine sia di solito un altro. Abitualmente, infatti, esso è dato dal riconoscimento del potere di intercessione e intermediazione salvifica (*presbeia*) dei santi monaci. Quanto una simile idea fosse radicata nelle convinzioni dei contemporanei lo si coglie bene, sia pure con un esempio negativo, in una storia egiziana narrata da Eutimio. Un monaco, universalmente stimato come santo, è in procinto di morire e tutta la città, con il vescovo in testa, si trova riunita al suo capezzale, afflitta dal pensiero che se egli morirà, non ci sarà più speranza di salvezza (*V. E.* 24).

Tale fede, che nella storia accennata risulta mal riposta, individua di fatto un potere reale del Santo, testimoniato da Cirillo anche per i suoi monaci. Esso risiede, e si attua, nella loro capacità di intercedere efficacemente per gli altri presso Dio. La santità raggiunta — e riconosciuta loro anche pubblicamente — li stacca infatti dalla sorte comune dei peccatori e conferisce ad essi quella libertà franca e fiduciosa (*parrhesia*), nelle loro richieste al Padre comune, che è propria dei figli di Dio.

La preghiera del santo monaco appare così l'unica, o l'ultima, risorsa in circostanze straordinarie, dove l'uomo può solo affidarsi alla Provvidenza divina, specialmente quando si richiede aiuto nel caso di calamità pubbliche e sciagure private. Ecco allora che Eutimio, in occasione di una siccità prolungata, assume la funzione di intercessore e salvatore pubblico. Alla richiesta di Teoctisto e degli altri monaci della comunità perché supplichino Dio di concedere la pioggia, si unisce successivamente, come narra enfaticamente Cirillo, una «folla sterminata», giunta da Gerusalemme e dai villaggi circostanti prima che il Santo lasci la laura per il tradizionale ritiro della quaresima. Sembra di assistere ad una scena delle rogazioni: la gente è venuta recando le proprie croci e recita il *Kyrie eleison* come atto penitenziale. A questo punto Cirillo descrive una serie di comportamenti che configurano una tipologia abituale: richiesta di preghiera, schermirsi del Santo in quanto anch'egli peccatore (verità sempre viva, in realtà, per la coscienza monastica), nuove suppliche, ed infine l'intercessione (coadiuvata dalla preghiera comune) che prelude al miracolo (*V. E.* 25)³⁷.

Il ricorso alla preghiera potente del Santo è possibile anche in sua assenza, e naturalmente questa situazione è l'unica concretamente disponibile dopo la sua morte. Così l'invocazione indirizzata al

³⁷ Anche Saba appare dotato dello stesso potere di intercessione in una situazione analoga (*V. S.* 67).

«Dio del mio abba Saba» salva il monaco stramazzone a terra nel deserto per la sete e la fatica (V. S. 26). La preghiera a Dio, nel nome del proprio padre, apporta aiuto e liberazione nelle difficoltà. Cirillo lo mostra ancora in una storia esemplare, dove dei briganti che s'illudevano di derubare Saba, minacciati dai leoni, li mettono in fuga grazie al fatto che si richiamano alle preghiere del Santo (V. S. 34). In un frangente analogo due discepoli di Giovanni l'esicasta, in missione per suo incarico, sebbene confidino nell'aiuto di Dio, mediante le preghiere del loro abba, al vedere un leone vacillano, ma — come rivelerà poi loro l'anziano — le molte suppliche di Giovanni muovono Dio alla misericordia ed essi superano incolumi il pericolo (V. I. H. 18).

L'attività taumaturgica dei santi monaci, che si inquadra in questa precisa cornice di preghiera, si esplica in numerosi episodi delle *Storie monastiche*, dal momento in cui il singolo asceta arriva a possedere i diversi carismi sino a dopo la sua morte. Se guardiamo, ad esempio, alla *Vita di Eutimio*, il riflesso esterno della perfezione ormai raggiunta è dato fin da principio dalla guarigione di Terebone (V. E. 10). A questo primo miracolo ne seguiranno altri: guarigione dell'indemoniato di Aristobulias (V. E. 12); moltiplicazione dei pani per una carovana armena dirottata alla laura (V. E. 17); la moglie di Terebone resa da sterile feconda (V. E. 23) ecc. Soprattutto Cirillo raccoglie organicamente un ciclo di miracoli *post mortem* (V. E. 42 ss.) che, come confessa egli stesso, lo hanno stimolato originariamente a conoscere meglio la personalità del Santo. L'insieme dei prodigi oggetto di tali racconti, che articolano un vero e proprio culto di Eutimio incentrato sulla tomba del Santo, è di particolare interesse anche perché introduce il mondo ordinario, quotidiano, dei laici, più di quanto non facciano generalmente le *Vite*, dove la presenza dei «secolari» (*kosmikoï*) si concentra sulla scena dei vertici, dei protagonisti della grande politica. Così l'olio delle lampade poste sulla tomba di Eutimio guarisce non solo Cesario, notevole di Antiochia (V. E. 47), ma anche i discendenti dei saraceni convertiti da Eutimio e trasferiti a Betania, o nella zona circostante, come pure gli abitanti dei villaggi vicini (V. E. 52-55). Oppure Eutimio si fa vindice dei diritti di un povero di Pharan al quale un ricco spergiuro vuole sottrarre delle pecore (V. E. 58)³⁸.

La vittoria che il miracolo attesta sulle forze del male, sulle potenze demoniache pervertitrici dell'uomo e sulle conseguenze del peccato, da parte del monaco divenuto «teoforo», dimora di Dio, riceve una dimostrazione ulteriore, particolarmente eloquente, nel potere che egli ha di ammansire gli animali feroci. Nell'immaginario del deserto la presenza del diavolo — come vediamo dalla *Vita di Antonio* — assume specialmente le forme di animali pericolosi per l'uomo, come serpenti, scorpioni e leoni, nell'intento di scoraggiare i propositi ascetici dei monaci (cf. V. S. 12). Perciò, tra i segni rivelatori della santità e i frutti che essa manifesta, vi è anche la sottomissione e il potere su questi animali. Eutimio, che possiede anche tale carisma, mostra così che, quando Dio abita nell'uomo, si ristabilisce la condizione paradisiaca, per cui tutto era sottomesso ad Adamo prima della sua trasgressione (V. E. 13).

Tuttavia, la *Vita di Eutimio* non ci ha conservato scene di questa economia edenica ritrovata fra l'uomo e le fiere, all'ombra dei santi monaci, mentre ne incontriamo diverse nelle *Vite* di Saba, Giovanni l'esicasta e Ciriaco. Protagonista costante di esse è il leone che, da emblema per eccellenza di forza e di pericolo mortale per l'uomo, si trasforma in obbediente e assiduo servitore del monaco, suo compagno e, per così dire, discepolo. Se nella grotta del deserto di Gadara Saba allontana il leone, che vorrebbe rientrare in possesso della sua tana ora occupata dal Santo, ricordandogli la superiorità dell'uomo, fatto ad immagine di Dio, rispetto al resto della creazione (V. S. 33), in un altro racconto un leone, a cui Saba ha tolto una spina, si associa al suo ritiro quaresimale. Il clima edenico — col leone che conduce al pascolo l'asino di Saba, in assenza del discepolo Flavio — è rotto solo a causa del peccato di questi: infatti, come conseguenza di esso, il leone divorerà l'asino (V. S. 49). Cirillo stesso dichiara poi di aver visto con i propri occhi (anche se lo descriverà negli stessi termini, un poco uniformi, delle altre storie) come un leone «gigantesco»

³⁸ Per un'analisi approfondita delle tipologie e dei contesti sociali dei miracoli si veda FLUSIN, pp. 155-214: nelle *Storie monastiche* il miracolo non è più soltanto un'impresa ascetica ma diviene un evento storico che mette in luce il vero senso della Storia, l'avvento del Regno, e le vere forze storiche, cioè l'azione di Dio attraverso la mediazione dei santi monaci (*ivi*, pp. 215-216).

fosse al servizio di Ciriaco a Susakim, col compito di custodire il suo orto e proteggerlo da briganti e barbari (V. C. 15).

II

NELLA VITA DELLA CITTÀ

Dalle profondità del deserto il beneficio della vita monastica ricade anche sulla città, in forza della sua stessa vocazione di solitudine e preghiera. Tuttavia, il monachesimo è attratto verso di essa anche in altri modi, al punto che talora l'orizzonte della città viene a sovrapporsi a quello del deserto, col rischio di smarrire le ragioni fondamentali della scelta eremitica e di introdurre in questo ambiente una dialettica che risente piuttosto del mondo da cui si è usciti.

Non si tratta comunque di un processo imputabile unicamente a fenomeni di decadenza, anche se manifestazioni in questo senso — com'è nell'ordine delle cose — non mancano sia a livello individuale sia su un piano più generalizzato. Si tratta piuttosto di una dinamica complessa che si stabilisce in seguito all'intervento di diversi fattori.

Da un lato, come si è visto, con il trapasso dall'esperienza singolare all'istituzione, le necessità stesse del suo mantenimento inducono e richiedono un nuovo rapporto con la città. Perciò, a cominciare da quelle «succursali» che sono — in un certo senso — le foresterie dei monasteri impiantate nelle città (Gerusalemme, Gerico), si avvieranno naturalmente molte forme di scambio e di incontro col mondo. Che cosa possa significare in concreto un simile sviluppo, lo vediamo, ad esempio, nel monastero di Eutimio dopo la morte del Santo. Pur perdendo la fisionomia originaria, con la sua trasformazione in cenobio, e restando sempre più in ombra rispetto alle nuove fondazioni, destinate ad accentrare l'attenzione su di sé nel corso del VI secolo, esso acquista un profilo distinto come luogo del culto di Eutimio. Infatti, con la sistemazione della sua tomba (V. E. 42), il monastero viene a funzionare come santuario di questo monachesimo, che attira visitatori e pellegrini, e si arricchisce di donazioni e cimeli. Proprio tale prosperità dell'istituzione, dotata ormai di un proprio tesoro, è non solo la premessa del furto di denaro del monaco Teodoto (che protesta, non casualmente, per le troppe distrazioni del luogo, ostacolo alla salvezza), ma anche il termine di confronto per la decadenza del monastero, lamentata da Cirillo e di cui egli assegna la responsabilità all'igumenato di Tommaso (V. E. 48).

Dall'altro lato, i nuovi soggetti istituzionali costituiti dai monasteri che vanno sorgendo e consolidandosi nel deserto suscitano in vario modo l'interesse delle grandi istituzioni. Anzitutto la Chiesa, nel cui ambito più diretto si sviluppano le nuove forme di vita religiosa, ma anche lo stesso impero cristiano, inseparabile da essa per le caratteristiche del connubio fra Chiesa e Stato a Bisanzio. All'interno di questa cornice più ampia, poi, il monachesimo del deserto di Giuda si trova coinvolto nelle relazioni non sempre armoniche, spesso anzi conflittuali — contrariamente all'ideologia ufficiale della «sinfonia» fra essi —, che legano Stato e Chiesa. Non solo, però, si produrrà questo tipo di coinvolgimento, per così dire, dall'esterno; anche gli stessi monaci del deserto trasmettono alla sfera più vasta della Chiesa e dell'impero fermenti, idee e conflitti che maturano al proprio interno, contribuendo per tale via ad un intreccio ancor più stretto con le vicende della città.

CHIESA E IMPERO:
DALLA PALESTINA A COSTANTINOPOLI

Sono molti gli spunti che si potrebbero ricondurre sotto questo tema dalle *Vite* di Cirillo. Basti pensare ad una scena che, in qualche modo, li compendia emblematicamente. Saba, in missione a Costantinopoli, richiesto da Anastasio dei motivi del suo viaggio, dopo aver espresso l'omaggio alla maestà imperiale, dichiara di essere venuto per domandare tranquillità e stabilità di governo per la chiesa di Gerusalemme; solo in tal modo potrà essere garantita la *hesychia* e con essa la preghiera per l'imperatore (V. S. 51). La quiete nelle solitudini del deserto dipende dunque inevitabilmente anche dalla pace della Chiesa e dell'impero, di cui peraltro l'indisturbato esercizio della preghiera monastica si fa anch'esso garante. Se è evidente che l'agiografo ha ricostruito idealmente il tono del colloquio fra Saba e Anastasio, ritroviamo i medesimi contenuti nella supplica inviata qualche tempo dopo all'imperatore dai monaci di Gerusalemme e del deserto. Questo documento, di particolare interesse, in quanto testimonianza diretta delle convinzioni dei monaci, introduce anch'esso la cornice politico-ecclesiastica dell'impero cristiano. Situato dopo l'«impero universale» di Dio, l'imperatore deve assicurare pace alle chiese, e specialmente a Sion, madre di tutte le chiese: quell'imperatore che ha anch'egli un'autorità pressoché universale sul mondo (V. S. 57).

In realtà la storia della Chiesa, nell'arco del secolo e mezzo coperto dalle *Vite* di Cirillo, appare in larga parte come una storia di conflitti, generati (così, almeno, si sarebbe tentati di dire) più dallo zelo per la retta dottrina che dal proliferare di deviazioni eretiche. È ovvio che non è questo il punto di vista dell'agiografo. Per Cirillo, infatti, è l'eresia la fonte dei conflitti nella Chiesa e nell'impero. Il motivo dei contrasti ripetuti è, come esamineremo fra poco, la definizione della dottrina cristologica, argomento dominante a partire dal concilio di Efeso (431) sino all'affermazione definitiva del dogma di Calcedonia (451) grazie alla politica degli imperatori Giustino (518-527) e Giustiniano (527-565), sanzionata dal Costantinopolitano II (553). Tuttavia, dal terzo decennio del VI secolo al dibattito cristologico si intreccia un nuovo motivo di controversia con la disputa, nata proprio all'interno del monachesimo del deserto di Giuda, su alcune discusse teorie del grande Origene e di altri dottori, seguaci anch'essi di tali dottrine, come Didimo Alessandrino e Evagrio Pontico. È la crisi origenista, vissuta in prima persona da Cirillo, che sconvolge in profondità la quiete del deserto e si estende alla città — non solo Gerusalemme e il resto della Palestina, ma anche fino alla capitale dell'impero.

Le asprezze del conflitto sull'origenismo — che Cirillo ci descrive con ricchezza di particolari, sia pure dalla sua prospettiva ovviamente schierata — non erano cosa del tutto nuova. Se il concilio di Efeso, che aveva proclamato Maria «madre di Dio» (*Theotokos*), opponendosi al vescovo di Costantinopoli Nestorio, era stato accolto favorevolmente in Palestina (e Cirillo lo attesta nelle *Vite* per Eutimio), non altrettanto può dirsi dei risultati del concilio di Calcedonia³⁹. Anche se Eutimio ci è presentato nuovamente dal suo biografo come fedele all'ortodossia, la maggior parte dei monaci palestinesi si ribella a quello che viene ritenuto il «nestorianesimo» del concilio: il riconoscimento delle due nature, divina e umana, di Cristo che persistono, unite ma distinte, anche dopo il loro congiungimento nell'incarnazione, era percepito da questi monaci come professione di una dualità di persone nel Figlio di Dio fatto uomo (cf. V. E. 27). Quale formula in grado di riflettere adeguatamente tale mistero, essi preferivano attenersi alla dottrina di «una natura» (*mia physis*, donde il termine «monofisismo» per caratterizzare questo indirizzo teologico) in Cristo, anche dopo l'incarnazione, che era stata proposta con grande autorevolezza da Cirillo di Alessandria.

Per lunghi anni la chiesa di Palestina, repressa la rivolta con la forza, è lacerata dalle divisioni prodotte da Calcedonia. Vediamo così anche Eutimio adoperarsi per convincere l'imperatrice Eudocia, che aveva appoggiato la ribellione dei monaci, ad aderire al concilio rientrando nella comunione ecclesiale (V. E. 30). È la prima unione (456), a cui seguirà vent'anni più tardi una seconda, sotto gli auspici del patriarca Martirio e del futuro archimandrita Marciano, destinata a riconciliare con la Chiesa la maggior parte del monachesimo palestinese (V. E. 45). La base dell'intesa, taciuta significativamente da Cirillo, appare da altre fonti una piattaforma moderata di

³⁹ PERRONE, pp. 89-103; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 11/1: *Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption and Widerspruch (451-518)*, Freiburg i. Br. 1986, pp. 113-120.

compromesso tra monofisiti e calcedonesi: mentre si riafferma l'autorità della fede nicena, si esclude una condanna esplicita di Calcedonia — com'era richiesto dagli avversari del concilio —, lasciando così aperta la strada ad una sua nuova e più piena appropriazione⁴⁰. Non si può dire che in tale occasione il monachesimo filocalcedonese del deserto di Giuda, che si richiamava all'esempio di Eutimio, abbia svolto una qualche parte significativa. Cirillo, che pure ricostruisce la storia di questi eventi, non avrebbe tralasciato di sottolineare un ruolo del genere, se solo ne avesse avuto lo spunto.

La situazione cambia tra la fine del V secolo e gli inizi del VI, allorché dopo decenni di quiete ritrovata il monachesimo palestinese, in special modo quello del deserto di Giuda, ritorna attivamente nell'agone politico e vi rimarrà, per diversi motivi, sin oltre il concilio di Costantinopoli. Solo adesso le *Vite* ci consentono di cogliere con maggiori dettagli la funzione politico-ecclesiastica svolta dai monasteri del deserto, segno indubbio non soltanto dello stato migliore delle fonti di cui dispone Cirillo, ma soprattutto dell'accresciuto peso istituzionale di tali fondazioni. Sono gli anni, inizialmente, del conflitto con Severo, capofila dei monofisiti e patriarca di Antiochia (512-518), che vorrebbe indurre Anastasio a stravolgere in senso anticalcedonese l'Enotico — lo strumento di compromesso fra gli opposti partiti cristologici escogitato dall'imperatore Zenone (482), sulla falsariga della seconda unione —, che aveva assicurato una, pur precaria, unità fra i quattro patriarcati orientali.

In quest'epoca, non solo il monachesimo ridiventa massa di manovra, con ripetute dimostrazioni a Gerusalemme sino alla grande manifestazione che vede Saba e Teodosio, insieme al patriarca Giovanni, proclamare l'autorità di Calcedonia davanti alla folla dei monaci (V. S. 56). Esso diviene anche, nella descrizione di Cirillo, il rappresentante e il portavoce della coscienza ecclesiale rispetto ad una gerarchia che con Elia e Giovanni, oltre ad essere oggetto delle pressioni imperiali, non dà troppo buona prova di sé (cf. V. S. 52, 56-57). Così vediamo Saba inviato a Costantinopoli e ancora lui, insieme a Teodosio, spedire una supplica ad Anastasio perché non attui il proposito di deporre Giovanni. Si può forse scontare una certa sopravvalutazione del ruolo del suo eroe da parte dell'agiografo, ma è innegabile la piena saldatura fra rappresentanza ecclesiale, funzioni sociali e sviluppi istituzionali di questo monachesimo, allorché Saba si fa interprete della richiesta di un condono fiscale a nome dell'Anastasi e degli altri Luoghi Santi, nonché dei possidenti di Gerusalemme (V. S. 54)⁴¹.

Superata felicemente la crisi severiana con il ripristino ufficiale dell'autorità di Calcedonia (518) — e Saba è anch'egli protagonista istituzionale della restaurazione nella missione a Cesarea e Scitopoli per conto del patriarca di Gerusalemme (V. S. 61) —, ritornerà nuovamente l'esplicazione di questo compito politico-sociale, in presenza di un problema legato al particolare contesto etnico-religioso della Palestina, quello dei samaritani. Con la rivolta di questa minoranza (529), la storia di Saba e del monachesimo del deserto si interseca nuovamente con la storia generale della Palestina. Dallo scenario della sanguinosa sollevazione, rievocata da Cirillo con pochi tratti che bastano a dare un'idea della sua gravità, si passa a Costantinopoli, dove Saba è mandato per la seconda volta in missione, da parte del patriarca Pietro (524-552) e dei vescovi palestinesi, con l'obiettivo di ottenere da Giustiniano la remissione delle tasse per le province colpite dai lutti e dalle devastazioni (V. S. 70 ss.). Saba, che nel racconto del suo biografo non mostra affatto di trovarsi a disagio in questa veste pubblica, strappa a Giustiniano anche l'ordine di costruire un forte nel deserto, a protezione dei monasteri contro le scorribande dei barbari (V. S. 73) un sintomo eloquente, sebbene il progetto non abbia corso, dell'intreccio ormai realizzato con la «città» e il suo sistema di sicurezze e difese.

In verità, il pericolo maggiore nei decenni che seguono la morte di Saba non viene tanto dall'esterno quanto dall'interno del monachesimo stesso, con le sue lotte intestine fra gli origenisti e i loro avversari e la loro estensione al piano più ampio della politica religiosa dell'impero,

⁴⁰ PERRONE, pp. 103-131.

⁴¹ Saba chiede la soppressione della *superflua discriptio*, mediante cui terre abbandonate o incolte di contribuenti indigenti o insolventi erano trasferite d'autorità a proprietari ricchi con l'obbligo di pagare le imposte (cf. FESTUGIÈRE, III/2, p. 72, n. 133).

nell'intento di affermare le ragioni dell'uno o dell'altro partito⁴². Mai come ora il nesso fra deserto e città risulta tanto stretto, non solo per le vicissitudini politiche che si susseguono, con reciproci contraccolpi, fra la Palestina e la capitale, ma anche per le stesse modalità della lotta, che immette la violenza del mondo nella *hesychia* del deserto. Non si deve, comunque, a questo proposito, idealizzare troppo il quadro dell'inabitazione monastica del deserto. Del resto, Cirillo, narrando gli episodi dell'opposizione a Saba fino alla distruzione della sua torre e alla secessione degli avversari, aveva già documentato questa presenza della violenza fra gli stessi monaci (cf. *V. S.* 33, 35-36). Ma essa riesplode solo dopo la morte di Saba, quando Nonno, Leonzio di Bisanzio e i loro adepti diffonderanno dalla Nuova laura le loro dottrine presso le altre fondazioni del deserto, fino a costituire un movimento vero e proprio, piuttosto esteso e caratterizzato anche, al suo interno, da correnti se non addirittura partiti distinti. Il nostro quadro riposa in buona parte sulle informazioni forniteci dalle *Storie monastiche*, ma troppi elementi sono taciuti in esse, per poter comprendere la genesi del movimento, la personalità dei suoi protagonisti principali e le modalità della sua «organizzazione», che acquistano a poco a poco un impatto più generale sulla politica dell'impero. Secondo Cirillo, infatti, l'ascesa dei due igumeni origenisti del cenobio di Martirio e della Nuova laura, Domiziano e Teodoro Ascida, che col favore di Leonzio guadagnano un'entrata a corte e sono nominati metropolitani di Ancira e di Cesarea di Cappadocia (*V. S.* 83), finisce per condizionare le mosse di Giustiniano e tende a spostare sempre più il gioco politico dalla Palestina a Costantinopoli.

Nel deserto intanto le tensioni si acuiscono, dopo l'espulsione graduale di una quarantina di monaci origenisti dalla Grande laura, i quali — dietro istigazione di Leonzio di Bisanzio — avrebbero persino tentato di distruggere il monastero di Saba (*V. S.* 84). La fonte inevitabilmente parziale da cui dipendiamo non consente di valutare appieno l'attendibilità di questa accusa di Cirillo. Peraltro il progetto degli origenisti fallisce, poiché essi, come racconta ancora l'agiografo, per un prodigio del «Dio di Saba» si smarriscono nel deserto. Si sussegue quindi un alternarsi di vicende, alti e bassi ora per l'una ora per l'altra parte, i cui momenti salienti sono dati per gli ortodossi dall'editto di Giustiniano contro Origene (542-543) e per gli origenisti dalla controffensiva guidata da Teodoro Ascida grazie alla quale prendono controllo sul patriarca Pietro e sui monasteri del deserto (*V. S.* 85). Si scatena allora la caccia ai «sabaiti», con incidenti a Gerusalemme, dove centinaia di esagitati danno l'assalto alla foresteria della Grande laura (*V. S.* 86)

Solo le divisioni interne degli origenisti fra «isocristi» e «protocristi» e l'accordo raggiunto con i secondi dal nuovo igumeno del monastero di Saba — dopo che questo era caduto per breve tempo nelle mani avversarie — segnano una svolta, che prelude ai risultati del V concilio ecumenico. In esso Origene verrà nuovamente condannato, insieme ad Evagrio e a Didimo, ma accanto ad essi saranno pure condannati i dottori della tradizione antiochena Teodoro di Mopsuestia, Iba di Edessa e Teodoreto, autorità teologiche del partito calcedonese, a cui — come si indovina da accenni un poco reticenti di Cirillo — non dovevano mancare simpatie tra i monaci ortodossi del deserto⁴³. Probabilmente, anche per tale ragione l'agiografo se la sbriga piuttosto rapidamente col resoconto del concilio (cf. *V. S.* 89-90). Del resto gli preme giungere al ristabilimento della piena ortodossia nelle fondazioni di Saba — come sarebbe stato fino alla morte del Santo — e suggellare in tal modo, con questa ritrovata unità di fede, il profilo del suo eroe e delle istituzioni da lui create.

Dopo otto mesi di vane trattative col patriarca Eustochio (552-563/564), gli origenisti sono cacciati dalla Nuova laura ed il monastero viene ripopolato con monaci ortodossi, fra i quali vi è anche Cirillo (555). Si può intendere non solo come una necessità organizzativa il fatto che i nuovi abitanti della laura si riuniscano a Gerusalemme e da qui procedano a prendere possesso del luogo, bensì anche come un gesto emblematico dell'itinerario costitutivo di queste *Storie monastiche*.

⁴² CHITTY, pp. 123 ss.; PERRONE, pp. 203 ss.

⁴³ Sul cosiddetto conflitto dei Tre Capitoli (così denominato dai tre temi della controversia: Teodoro di Mopsuestia, gli scritti anticirilliani di Teodoreto di Ciro e la lettera di Iba di Edessa a Mari) cf. PERRONE, pp. 209 ss. Occorre sottolineare che il rapporto fra crisi origenista e questione dei Tre Capitoli continua a restare uno dei grandi enigmi della storia dottrinale del VI secolo.

Cirillo conclude così la *Vita di Saba* con la ripresa del motivo originario di questo monachesimo: l'uscita dalla città verso il deserto, anche se certo in condizioni ormai profondamente mutate.

DOGMA E TEOLOGIA: DALLE CONTROVERSIE CRISTOLOGICHE AL CONFLITTO ORIGENISTA

Il protagonismo politico-ecclesiale, di cui danno prova i monaci del deserto (anche con gli aspetti più controversi e deteriori appena ricordati), non sarebbe concepibile, se questo monachesimo non fosse animato dallo zelo per la retta fede e anche — in una misura che resta difficile da apprezzare — da una certa consapevolezza teologica. Discernere qui in Cirillo fra storia e interpretazione è forse ancor più necessario che altrove, anche se non sempre l'operazione risulta possibile. È indubbio che l'agiografo rilegga molti degli sviluppi dogmatici e dei temi teologici enunciati nelle sue *Vite* alla luce di elaborazioni e formulazioni posteriori; più precisamente, egli è un portavoce consapevole dell'ortodossia come si cristallizza nel concilio del 553⁴⁴. Tuttavia, le preoccupazioni dei monaci in materia di fede sono un dato attestato da molte altre fonti contemporanee perché si possa mettere in dubbio l'immagine che Cirillo ci offre, sotto questo profilo, del monachesimo del deserto di Giuda.

Che una coscienza dogmatica, sia pure prevalentemente in senso negativo — contro gli eretici, a difesa della retta credenza —, costituisca una componente fondamentale dei modelli monastici tracciati da Cirillo, è testimoniato in più punti dalle *Vite*, a cominciare dallo stesso preambolo teologico che introduce alla *Vita di Eutimio*. In esso Cirillo ricapitola l'economia salvifica dell'incarnazione, entro la quale si inserisce anche la storia del monachesimo (*V. E.* 1)⁴⁵. Fa impressione in questo passo (soprattutto pensando ad altre fonti monastiche della Palestina del VI secolo, come le *Pleroforie* di Giovanni di Maiuma o le lettere di Barsanufio e Giovanni di Gaza) la formulazione così articolata del dogma cristologico alla luce del concilio di Calcedonia, sia pure rivissuto nella prospettiva del Costantinopolitano II. Anche se qui abbiamo a che fare anzitutto con le idee di Cirillo, si avverte subito che per l'agiografo non può darsi separazione o distacco fra dogma e spiritualità.

Nelle vicende di Eutimio, Cirillo ha modo di approfondire questo aspetto in numerose occasioni. Proprio durante la vita del suo primo eroe si verificano infatti, con i tre concili cristologici della prima metà del V secolo, episodi dogmatici decisivi, destinati ad influire largamente sul seguito degli avvenimenti. Allorché è convocato il primo concilio di Efeso (431), il biografo ci presenta Eutimio che dà precise disposizioni a Pietro, il vescovo dei beduini, sul modo di comportarsi al concilio, raccomandandogli in particolare di attenersi all'esempio di Cirillo di Alessandria; al suo ritorno, poi, ne riceve dettagliata relazione e ne approva la condotta (*V. E.* 20). È evidente che questo racconto mira specialmente a sottolineare i sentimenti cirilliani di Eutimio, un requisito ormai indispensabile per i fautori di Calcedonia con l'interpretazione di essa che si afferma sempre più dagli inizi del VI secolo fino a trionfare nel concilio del 553. Questo orientamento (che si suole oggi chiamare «neocalcedonismo») si sforza infatti di mostrare la piena compatibilità del dogma dell'«una persona (*prosopon*) o ipostasi (*hypostasis*) in due nature», definito a Calcedonia, con la dottrina cirilliana o monofisita dell'«una natura». Di fatto il concilio del 451 — che reagisce

⁴⁴ Già SCHWARTZ, p. 362 aveva segnalato la dipendenza dagli scritti teologici di Giustiniano. Tale rapporto è ribadito da FLUSIN, pp. 73-76, anche se sembra eccessivo sostenere che non solo la teologia di Cirillo è ortodossa, ma è anche la teologia dell'imperatore. Non si deve infatti dimenticare che l'agiografo non mostra di condividere gli sforzi compiuti da Giustiniano per l'unione con i monofisiti, tra i quali è da vedere anche la condanna dei Tre Capitoli. Inoltre, non può non colpire come ulteriore presa di distanze il fatto che si astenga dal far proprie le tendenze conciliatrici più pronunciate del neocalcedonismo, cioè l'equivalenza della terminologia difisita e monofisita (cf. PERRONE, p. 233, n. 21).

⁴⁵ L'agiografo ha tratto qui ispirazione dalla *Vita prima* di Pacomio (FLUSIN, p. 48).

all'affermazione monofisita del secondo sinodo efesino (449) — era stato visto della maggior parte dei monaci come un tradimento dell'eredità dottrinale di Cirillo Alessandrino. Invece le *Storie monastiche* ci presentano un Eutimio che accetta pienamente la definizione del concilio.

Allo stesso modo che dopo i due concili precedenti Eutimio è oggetto di un rapporto particolareggiato ad opera del vescovo dei beduini, Giovanni, e di Stefano, vescovo di Iamnia, entrambi suoi discepoli, ed esamina il testo della definizione «da vero scrutatore del retto pensiero» (V. E. 27). È in quanto tale che l'agiografo, mentre sottolinea la fedeltà di Eutimio all'ortodossia, presentandolo come l'unico che non si è accodato alla ribellione di Teodosio fra i padri del deserto, gli fa pronunciare un'approfondita apologia del dogma di Calcedonia, specialmente per quel che riguarda la controversa espressione «in due nature». Anziché introdurre una dualità di persone (due Cristi, due Figli) — come veniva rimproverato ai nestoriani e, sulla loro scia, ai calcedonesi —, tale formula sta ad indicare, nella difesa fattane dal Santo, la differenza delle nature, umana e divina, di Cristo, senza per questo portare ad una divisione nell'«unica ipostasi composta». È superfluo osservare che anche in questo caso Cirillo presta ad Eutimio un linguaggio teologico che è quello del proprio tempo, dove risalta in particolare la consapevolezza dell'unità ipostatica (l'unione fra le nature assicurata, cioè, nell'ipostasi del Logos), un problema su cui il concilio di Calcedonia non aveva potuto ancora riflettere a sufficienza.

Il ritratto di Eutimio come zelante interprete dell'ortodossia è messo ulteriormente a fuoco da un brano in cui il suo biografo ne compendia l'impegno di lotta all'eresia (V. E. 20). Come per il prologo alla *Vita* anche qui Cirillo ha tratto ispirazione da un testo preesistente⁴⁶. Nondimeno, il fatto che inserisca questo modello nella sua narrazione, adattandolo ai propri scopi, mostra nuovamente l'importanza che riveste la componente dottrinale nella sua immagine del monachesimo del deserto.

Eutimio, dunque, rigetta qualunque eresia, ma ne combatte in special modo sei, secondo un inventario che riflette insieme le priorità dogmatiche (protologia, teologia trinitaria e cristologia) e le esigenze dell'attualità. Così il Santo si sarebbe opposto in prima linea a manicheismo e origenismo, arianesimo e sabellianismo, nestorianesimo ed eutichianismo (o monofisismo). Anche questo brano è da prendere come un'espressione delle idee di Cirillo — che sfoggia qui la sua bravura e competenza in un pezzo di vera e propria retorica teologica — piuttosto che come riflesso diretto delle convinzioni di Eutimio. L'agiografo vi preannuncia, fra l'altro, temi della controversia origenista, ricordando nel profilo di questa eresia le false dottrine della preesistenza delle anime e dell'apocatastasi, mentre nell'avversare i due errori cristologici, simmetricamente opposti, di nestorianesimo e eutichianismo aggiunge un nuovo elemento della rielaborazione di Calcedonia. Infatti Eutimio fa professione della cosiddetta «formula teopaschita», sia pure in una versione che insiste sul momento dell'incarnazione e della nascita della seconda persona della Trinità più che sull'aspetto della sua passione e morte⁴⁷.

Anche nell'immagine che Cirillo ci dà di Saba non manca di menzionare la sua costante adesione all'ortodossia, sull'esempio di Eutimio, sebbene non ricorrano più le formulazioni teologiche così elaborate della prima *Vita*. Qui si lasciano semmai parlare più direttamente i fatti e i documenti; inoltre, ad un certo punto del racconto, si inseriscono le nuove problematiche della crisi origenista. Del resto, lo zelo calcedonese del Santo non ha modo di manifestarsi, secondo il suo biografo, fino a che, consolidata e ampliata la Grande laura, i monaci armeni non decidono di cantare il Trisagio con l'aggiunta teopaschita di Pietro il Fullone (V. S. 32)⁴⁸. Da notare qui che Saba si sarebbe richiamato al principio di tradizione come argomento per respingere l'innovazione, anziché

⁴⁶ Si tratta della *Storia religiosa* di Teodoreto (FLUSIN, p. 68), autore condannato dal concilio del 553, un particolare che peraltro viene tralasciato da Cirillo (P. DEVOS, *Cyrille de Scythopolis*, «Analecta Bollandiana», 98, 1980, pp. 31-32).

⁴⁷ La formula teopaschita («Uno della Trinità ha sofferto») era stata proposta dal secondo decennio del VI secolo come antidoto ad un'interpretazione nestorianeggiante di Calcedonia e verrà infine accolta dal concilio di Costantinopoli, sia pure con l'aggiunta correttiva «nella carne» (PERRONE, pp. 173 ss., 221).

⁴⁸ Pietro Fullone, patriarca monofisita di Antiochia, durante il suo primo episcopato (471) aveva aggiunto alla triplice invocazione iniziale (cf. sopra, n. 32) l'espressione *ho staurotheis di'hemas* («che è stato crocifisso per noi»).

introdurre riserve d'ordine cristologico. Non meno deciso appare poi l'intervento contro il primo germe del futuro movimento origenista, anche se esso risulta opera di Agapito, igumeno della Nuova laura, ancor più che un merito proprio di Saba (V. S. 36).

Dopo la conversione di due monaci nestoriani della torre di Eudocia (V. S. 38), l'impegno di Saba in difesa della retta fede, ed in modo particolare di Calcedonia, si manifesta su uno sfondo collettivo che ne ridimensiona anch'esso l'originalità. D'altronde, l'espressione più diretta dei propri convincimenti dottrinali da parte di Saba, nel corso del suo secondo colloquio con Anastasio (V. S. 52), è probabilmente ricalcata sulla successiva petizione dei monaci all'imperatore, di cui anticipa in parte i temi essenziali. Non manca tuttavia un accento distinto, che tradisce il senso di superiorità teologica del monachesimo del deserto, riscontrabile peraltro anche nel testo della petizione, sia pure in forma più indiretta. A difesa di Elia, accusato di simpatie nestoriane per il suo attaccamento a Calcedonia, Saba fornisce come garanzia l'ortodossia dei padri del deserto, fra i quali il vescovo di Gerusalemme è stato educato.

Nella lettera di Saba e Teodosio ad Anastasio (V. S. 57) l'argomento di autorità invocato dai monaci generalizza, per così dire, il motivo ambientale accennato nel discorso di Saba, spostando l'accento dal tema del deserto a quello, più ampio, della Terra Santa. Si tratta, cioè, del richiamo al valore peculiare dei Luoghi Santi come testimonianza inequivocabile del mistero dell'incarnazione e pedagogia della fede per gli abitanti della Palestina. La lettera spiega anche il significato della «parola d'ordine» in difesa di Calcedonia, lanciata da Teodosio dall'ambone della basilica di S. Stefano: «Quattro vangeli, quattro concili» (cfr. V. S. 56). Alla sinfonia dei quattro vangeli, testimoni distinti ma convergenti dell'unico Cristo, corrisponde l'accordo tra loro dei primi quattro concili, ciascuno con la sua diversa finalità antieretica ma tutti ugualmente espressione dell'unica fede. Se questa formulazione ridimensiona, in un certo senso, il primato sin qui goduto dal Niceno I e indica la riflessione in atto sulla fisionomia della tradizione, essa è affiancata anche da altre affermazioni (come il riconoscimento dell'unione ipostatica) che rivelano l'acquisizione ormai estesa del linguaggio teologico che veniva elaborando il neocalcedonismo⁴⁹.

In seguito la *Vita di Saba* non porge più materia così esplicita in tema di dottrine cristologiche. Vi è solo un episodio del secondo viaggio del Santo a Costantinopoli, che assume la funzione di cerniera con gli sviluppi della controversia origenista nella parte finale dell'opera e come tale induce il sospetto di una riserva apologetica. In generale Cirillo si mostra assai reticente sia sui tentativi fatti da Giustiniano, su sollecitazione dell'imperatrice Teodora, per giungere ad un accordo con i monofisiti fra il 531 e il 536, sia sull'epilogo alle controversie cristologiche costituito dal cosiddetto conflitto dei Tre Capitoli. Così l'agiografo sembrerebbe voler assicurare anticipatamente i meriti di Saba a sostegno dell'ortodossia, allorché ricorda come a Costantinopoli abbia escluso dalla propria comunità sia Leonzio di Bisanzio, che propagandava le idee di Origene mentre faceva professione di calcedonismo, sia dei monaci fautori delle dottrine di Teodoro di Mopsuestia (V. S. 72).

Si apre dunque il nuovo capitolo della crisi origenista, su cui — nonostante Cirillo sia, almeno in parte, testimone diretto degli eventi — molto resta, come abbiamo detto, ancora oscuro⁵⁰. Esso conferma comunque un aspetto che conosciamo già dalle biografie di Eutimio e di Saba: lo zelo per la retta fede degli eroi delle *Vite*, in questo caso Ciriaco e Giovanni l'esicasta. D'altra parte, pur non riuscendo a chiarire a sufficienza le origini dell'origenismo palestinese del VI secolo, occorre prendere atto che esso testimonia un attivo interesse teologico da parte dei monaci del deserto, o almeno presso coloro che Cirillo definisce «i più intellettuali» (V. C. 14). Dalle dimensioni che assume il fenomeno, si deve inoltre riconoscere che rispondeva a esigenze diffuse, collegando un'audace e organica prospettiva teologica, quale era quella fornita dal dottore alessandrino, ai moventi e agli obiettivi propri dell'ascesi monastica, secondo la sintesi tracciata dal suo seguace Evagrio Pontico.

⁴⁹ PERRONE, pp. 171-172.

⁵⁰ Il retroterra teologico dell'origenismo palestinese del VI secolo è esplorato da A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962.

Probabilmente la posizione polemica di Cirillo impoverisce il complesso di idee da cui erano animati gli origenisti, riconducendolo alle rigide misure dell'ortodossia. Come appare dal colloquio in cui Cirillo chiede a Ciriaco che cosa si debba pensare delle dottrine degli origenisti (V. C. 12-14), costoro si richiamavano all'autorità di Gregorio di Nazianzo per sostenere come «medie» e «prive di pericoli» le loro dottrine sulla preesistenza delle anime e sull'apocatastasi⁵¹. Si può presumere, cioè, che, fedeli allo spirito di libertà intellettuale di Origene, le considerassero alla stregua di ipotesi teologiche, sebbene le accuse di Ciriaco lascino intravedere gravi conseguenze rispetto ai dati tradizionali della fede: negazione di Cristo come «uno della Trinità»; i corpi risorti, per primo quello di Cristo, sono destinati ad essere distrutti o risorgeranno aerei e sferici; il mondo non è stato creato dalla Trinità e nella restaurazione finale tutti gli esseri razionali, persino i demoni, potranno creare mondi inoltre, nell'apocatastasi diventeremo simili a Cristo.

Come si coglie da questo brano — che tra gli accenni sparsi nelle *Storie monastiche* rappresenta il compendio più organico delle teorie degli origenisti —, protologia ed escatologia sembrano accentrare l'interesse maggiore, con un certo ridimensionamento del tema cristologico sino allora dominante. Questi due ambiti teologici individuano però, nella ricostruzione di Cirillo, anche anime diverse all'interno del movimento origenista; o almeno, si possono ricondurre ad essi le divisioni in due partiti: i «protocristi» (o «tetraditi») e gli «isocristi» (V. S. 89), i primi apparentemente più attaccati ai temi della protologia, i secondi a quelli dell'escatologia. Tuttavia, forse non è da escludere che motivo del contrasto fra i due gruppi fosse dato ancora una volta dal ruolo di Cristo, «primo di tutte le creature» secondo i protocristi, il cui primato e unicità sarebbe stato soppresso dall'assimilazione finale degli isocristi⁵².

Concludendo la sua esposizione degli errori degli origenisti, Ciriaco lamentava che avessero sprecato tante energie per idee empie, anziché dedicarsi alle opere più proprie dell'ascesi monastica. L'invito al riserbo di fronte alla speculazione teologica, per rispetto al mistero, racchiuso in questa deplorazione del Santo, rappresentava certo un tratto autentico e radicato della coscienza monastica, come dimostra anche l'atteggiamento di Barsanufio e Giovanni di Gaza davanti allo stesso problema di Ciriaco⁵³. Tuttavia, esso non può ignorare né la storia dell'intervento diretto dei monaci nelle controversie dottrinali né l'insieme di tradizioni culturali di cui il monachesimo e le sue istituzioni erano portatori. Cirillo ce lo ha ricordato lungo tutto il corso delle sue *Storie*, ma lo stesso profilo letterario del loro autore è un'ulteriore conferma di ciò.

III

CIRILLO DI SCITOPOLI SCRITTORE DELLE «STORIE MONASTICHE»

Si è osservato giustamente che anche Cirillo è da annoverare fra gli «intellettuali», lui che pure li combatte nelle persone degli origenisti⁵⁴. Sebbene Cirillo professi modestia quanto alle proprie

⁵¹ Si tratta di un passo a conclusione del «Primo discorso teologico» del Nazianzeno (*Or.* 27, PG 36, col. 25 A), che Cirillo cita pressoché testualmente (P. DEVOS, *Cyrille de Scythopolis*, cit., pp. 27-28). Come mettono in rilievo vari commentatori, Gregorio elenca qui una serie di «questioni libere» su punti che non sono tutti chiaramente precisati nelle Scritture. D'altra parte, un'interpretazione erronea non pregiudica necessariamente il dato rivelato, com'è invece dell'eresia. Cf. *Grégoire de Nazianze, Discours 27-31 (Discours Théologiques)*, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. GALLAY avec la collaboration de M. JOURJON (Sources chrétiennes 250), Paris 1970, pp. 36-38, 96-97.

⁵² Sulla terminologia dei partiti origenisti cf. PERRONE, pp. 211-212. «Tetraditi» è un appellativo polemico con cui si accusa i protocristi di trasformare la Trinità in quaternità, dal momento che l'anima di Cristo è sempre rimasta inseparata dal Logos. È da notare che se l'editto di Giustiniano contro Origene (542-543) prendeva di mira l'origenismo classico (dottrine della preesistenza e dell'apocatastasi), dieci anni dopo il V concilio ecumenico condanna l'origenismo evagriano degli isocristi (*ivi*, pp. 207-208, 215 ss.).

⁵³ A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia gnostica»...*, cit., pp. 124-127.

⁵⁴ FLUSIN, pp. 83-84:

capacità letterarie, nel prologo alla *Vita di Eutimio* (V. E. 1), concepito in realtà come introduzione ai due scritti maggiori, tale dichiarazione è dettata dall'omaggio ad una convenzione retorica (e insieme ascetica) più che riflettere una situazione reale. Numerose indagini hanno messo in luce come Cirillo tragga ispirazione da diverse fonti: i classici della letteratura monastica (in particolare, la *Vita di Antonio*, la *Vita di Pacomio*, la *Storia lausiaca*, la *Storia dei monaci di Siria* di Teodoreto, gli *Apoftegmi*, ecc.); scritti di storici e teologi, fonti ufficiali e documenti diversi⁵⁵. Ciò dimostra a sufficienza l'ampiezza della preparazione letteraria dell'agiografo, anche se limitata probabilmente ai soli autori cristiani, così come l'abbondanza di citazioni e allusioni bibliche testimonia la profondità della sua conoscenza della Scrittura.

Le *Storie monastiche* non sono però soltanto la somma di questi diversi influssi letterari. Cirillo, infatti, ha saputo imprimere ad essi un'impronta unitaria e coerente, rielaborando i vari materiali all'interno di un progetto organico, destinato a proseguire ed adattare alle necessità delle nuove situazioni i modelli tradizionali dell'agiografia monastica⁵⁶.

All'inizio di essi vi è, come è noto, la *Vita di Antonio*, esempio insuperato e spesso imitato. Anche le *Storie monastiche* di Cirillo prendono in prestito da Atanasio sia la forma letteraria, che le concezioni dell'ascesi e della santità. Tuttavia, il disegno della *Vita di Antonio* è stato modificato sulla traccia della *Vita di Pacomio*, dove l'attenzione dello scritto si dispiega dalla persona del fondatore alla comunità da lui fondata. Così porta ad una trasformazione del genere agiografico rispetto al modello originario di Atanasio: da biografia consacrata ad un individuo, un santo, esso tende ad evolversi verso una storia dell'istituzione. O almeno, questo è il dato emergente dalle due *Vite* maggiori, come anche tra quelle minori dalla *Vita di Teodosio*, dedicate tutte ad illustrare insieme la persona del santo fondatore e le sue istituzioni. D'altra parte non bisogna dimenticare il disegno complessivo di una serie di *Vite*. Qui l'ispiratore del nostro agiografo sembra essere stato Teodoreto, che con i suoi profili dei monaci di Siria aveva già offerto l'esempio di una storia monastica su base regionale. Cirillo ha inteso fare altrettanto per la Palestina, o più precisamente per il deserto di Giuda, con cui l'agiografo identifica largamente il monachesimo della regione, peraltro assai più ricco e diversificato di quanto non appaia dalle *Vite*.

Se il progetto risulta dunque così impegnativo, la sua esecuzione ad opera di Cirillo vi corrisponde pienamente. Non si allude qui tanto a particolari qualità o pregi letterari, che pure non difettano nell'agiografo, quanto al suo solido impianto storico, agiografico e teologico. Per apprezzare il valore degli scritti di Cirillo e la specificità che li contraddistingue basta confrontarli con opere analoghe del suo stesso ambiente monastico, destinate ad illustrare i meriti di alcuni dei suoi eroi, come la *Vita di Teodosio* scritta da Teodoro di Petra o la *Vita di Teognio*, opera di Paolo di Elusa. In esse l'operazione celebrativa, che ricorre alla forma letteraria dell'encomio, sostituisce la presentazione storica.

Anche se la scrittura di Cirillo appare talora un poco povera di espressività, per un certo ricorso ripetitivo di espressioni formulari (come ricordavamo a proposito delle sue descrizioni ambientali), egli mostra all'occorrenza la sua abilità retorica, si tratti di esporre l'impegno di lotta all'eresia da parte di Eutimio (V. E. 26), o di porre in bocca a Saba una severa ammonizione nei confronti del prefetto Marino, colpevole di simpatie monofisite (V. S. 54) o ancora di costruire un esordio secondo moduli più propriamente encomiastici, come ad esempio l'inizio della *Vita di Teognio*. Nondimeno, la sua preferenza è andata ad una scrittura sobria, nutrita di fatti, attenta al disegno complessivo, sempre tramata su assi cronologici precisi. In tal modo, anziché rispondere direttamente ad un intento celebrativo dei suoi personaggi, egli ha voluto anzitutto svolgere compito di storico, lasciando che i loro meriti emergessero da una cornice più generale comprendente vicende biografiche e istituzioni.

Dello storico Cirillo mostra una viva sensibilità, non solo per il gusto dei sincronismi e delle periodizzazioni, ma anche per lo sforzo di documentazione e raccolta di materiali. A questo pro-

⁵⁵ L'impressione di CHITTY, p. 131, sulle *Vite* come miniera di citazioni dalla letteratura monastica è ampiamente confermata, ed estesa oltre questo stesso ambito, da FLUSIN, pp. 41-86.

⁵⁶ FLUSIN, pp. 84-86.

posito, nel prologo alla *Vita di Saba* Cirillo stesso ammette i limiti della *Vita di Eutimio*: a distanza ormai di ottant'anni dalla morte non gli era riuscito di raccogliere maggiori informazioni sul Santo. Anche perciò — si può aggiungere — aveva dato spazio alle storie dei miracoli *post mortem*, di cui in parte era stato egli stesso testimone. Con tale ammissione (e con quel che segue sempre nello stesso testo), Cirillo «promuove» la sua opera di scrittore, zelante dell'«esattezza», quanto ai tempi, ai luoghi, alle persone e ai nomi, preoccupato così di ricercare con cura la verità.

Di un simile impegno va senz'altro dato atto, anche se non si possono ignorare i limiti ermeneutici e le riserve apologetiche di Cirillo. Si è visto infatti come le categorie interpretative dell'agiografo siano debitrice di una tradizione consolidata, che tende a idealizzare e uniformare secondo precisi modelli vicende individuali e processi storici più ampi. Non è una colpa di Cirillo, poiché si tratta dell'orizzonte culturale in cui l'agiografo e il suo ambiente sono immersi. Più rilevanti ci sembrano invece silenzi o reticenze che si manifestano nella descrizione dei conflitti di cui l'autore delle *Storie monastiche* è stato, in qualche modo, se non protagonista diretto, spettatore partecipe o ravvicinato. Se talora Cirillo sente il bisogno di giustificarli, come quando accenna al tema delle divisioni degli origenisti — che sarebbe oggetto di un'esposizione dettagliata da parte di altri monaci della sua comunità in corso di stesura (V. S. 89) — , altrove sembrerebbero tradire imbarazzo o difficoltà ad accettare il dato della storia. Ad esempio, Cirillo tace sulle trattative d'unione condotte da Giustiniano coi monofisiti o sugli sviluppi della controversia dei Tre Capitoli. Di fatto, l'agiografo era ancora coinvolto troppo da vicino in queste vicende per poterle trattare con il distacco necessario.

La sua opera, come ci racconta egli stesso a conclusione della *Vita di Eutimio* (V. E. 60), è cresciuta nel pieno di questi conflitti. Arrivato nel 543 al cenobio di Eutimio, quando aveva già preso avvio la crisi origenista, colpito dai miracoli del Santo, Cirillo aveva iniziato a raccogliere su fogli sparsi informazioni sulla sua vita da parte dei padri del deserto e ad esse aveva aggiunto quelle su Saba. Questi materiali, rimasti ancora in forma disorganica, li aveva portati con sé nel trasloco alla Nuova laura (555), dopo la conclusione del conflitto origenista. Ma dovevano passare ancora due anni di paralisi creativa prima che l'agiografo riuscisse a concludere la *Vita di Eutimio* e quindi, in breve giro di tempo, anche la *Vita di Saba*. Solo l'aiuto dei suoi Santi, che gli appaiono di primo mattino mentre sonnecchia inerte sulle sue carte, poteva consacrare per Cirillo la sua vocazione letteraria.

GLOSSARIO*

Accidia

Akedia indica, nella tradizione ascetica del monachesimo antico, non solo negligenza e indifferenza secondo il significato originario del termine, ma anche lo stato di scoraggiamento e abbattimento dello spirito. Per Evagrio, che inserisce l'accidia nel suo elenco di otto vizi capitali, essa insidia in particolare il monaco nello stato di vita anacoretica o solitaria, suggerendo il pensiero dell'abbandono della cella.

Acefali

Monofisiti intransigenti che rifiutarono di aderire all'Enotico, l'editto di unione dell'imperatore Zenone (482), in contrasto col patriarca monofisita di Alessandria Pietro Mongo. Da ciò l'appellativo di *akephaloi* («privi di capo»), in quanto non erano in comunione con alcun patriarcato.

Apocrisari

Legati permanenti, rappresentanti e incaricati d'affari dei patriarchi.

Agentes in rebus

Gli *agentes in rebus* (gr. *magistrianoi*) sono membri di un corpo addetto a servizi di polizia, spionaggio e corriere ufficiale.

Aposchisti

Scismatici monofisiti, per la maggior parte monaci, che si separarono dalla comunione ecclesiale dopo il concilio di Calcedonia. Oggetto dei tentativi di conciliazione approdati alla prima e alla seconda unione, in seguito sono associati, se non identificati, agli acefali come sinonimo di monofisiti irriducibili.

Bessi

Si tratta di una tribù tracia, composta anticamente in gran parte di soldati, che era rimasta numerosa in Palestina fra il V e VI secolo e aveva anche fondato dei monasteri.

Canonarca

Responsabile della celebrazione dell'Ufficio, col compito di risvegliare i monaci per la preghiera.

Centenarium

Unità di misura, corrispondente a cento libbre, adoperata per indicare una quantità di monete auree.

Cimeliarca

Incaricato della custodia delle vesti e dei vasi sacri.

Cocolla

Cappuccio caratteristico dell'abito monastico.

* Si dà spiegazione solo dei termini tecnici che non sono stati trattati espressamente nell'introduzione o nelle note al testo.

Colobio

Tunica, con o senza maniche.

Comes sacrarum largitionum

Importante carica civile identificabile con l'ufficio di ministro delle finanze.

Compulsor

Compulsor (gr. *ekspelleutes*) è un plenipotenziario dell'amministrazione finanziaria, a livello provinciale, responsabile della riscossione delle tasse direttamente nei confronti dell'imperatore.

Consularis

Consularis (gr. *hypatikos*) è un funzionario dell'amministrazione civile, di rango consolare, cui poteva essere affidato l'incarico di governatore provinciale.

Conte

Komes, titolo generico a cui possono corrispondere compiti sia civili sia militari.

Cubicolario

Membro della guardia privata dell'imperatore.

Diaconico

Corrisponde alla nostra sacrestia, ma è luogo più venerato, perché si trova al di là dell'iconostasi, adiacente alla parte più sacra della chiesa, lo *hieron*.

Dittici

Elenchi di persone defunte e viventi (martiri, benefattori, vescovi, imperatore, ecc.) di cui si faceva memoria durante le celebrazioni liturgiche. La menzione nei dittici era segno di comunione e riconoscimento di ortodossia, mentre la loro rimozione equivaleva ad una condanna. In seguito alle controversie cristologiche vi furono inclusi anche i primi quattro concili.

Dux

Grado della gerarchia militare, normalmente a livello provinciale (ma in Palestina ve ne era uno solo per le tre province).

Eulogia

Accanto al significato originario di «benedizione» si è venuto affermando anche quello di oggetto benedetto e di ricordo devozionale (specialmente in relazione ai pellegrinaggi), nonché — come è attestato, in particolare, da Cirillo — quello di dono o regalo in segno di riconoscenza e amicizia.

Filarco

Phylarchos è il «capo di una tribù»; detto qui del comandante dei nomadi dell'Arabia alleati con l'impero bizantino.

Filosofia, filosofare

«La tradizione cristiana ha usato questo termine risalendo al suo senso etimologico di amore della sapienza e lo ha applicato alla globalità e coerenza della vita del cristiano in contrapposizione alla "filosofia" intesa come speculazione astratta. Essa è ancora la ricerca di quella vera sapienza che viene dall'alto, che è dono vitale dello Spirito e che informa quindi concretamente la vita cristiana rendendola pienamente evangelica» (*La Filocalia*, a cura di M.B. Artioli e M.F. Lovato, ed. Gribaudi, I, 36, Torino 1982).

Illustre

Illoustrios, originariamente collegato alle tre classi più elevate dei funzionari imperiali (*illustres*, *spectabiles*, *clarissimi*), acquista in seguito prevalente carattere onorifico.

Indizione

Modo di contare gli anni secondo la riscossione delle tasse.

Magister militum

Corrisponde alla carica di comandante supremo dell'esercito, ricoperta presso la corte da due responsabili di pari grado. Ad essi si affiancavano tre *magister militum* con competenze regionali per Oriente, Tracia e Illirico.

Martyrion

Venivano chiamate così tutte le chiese contenenti le reliquie dei martiri.

Numerus

Unità militare, di infanteria e cavalleria, composta da elementi di provenienza barbarica.

Parrhesia

Adoperata originariamente nel significato di «libertà di parola», acquista nel N.T. quello più generale di «fiducia» con annessa l'idea di familiarità e franchezza nel colloquio e nella richiesta a Dio (cf., ad es., 1 Gv 2, 28; 3, 21; 4, 17; 5, 14). Questa accezione positiva è prevalente nella letteratura monastica, ed anche nelle *Vite* di Cirillo, come una virtù connessa alla perfezione ascetica che garantisce il potere d'intercessione del santo monaco (cf. *V. E.* 7, 25, 39 ecc.). Vi è però anche un significato negativo di libertà disinvolta e sfacciata, che si avvicina alla superbia arrogante ed è perciò considerata come generatrice delle passioni (*V. E.* 19).

Pleroforia

Termine di uso neotestamentario per indicare «piena sicurezza», «certezza» (cf. 1 Ts 1, 5; Col 2, 2; Eb 10, 22). Nella prima letteratura monastica la «certezza» significata dal vocabolo (e dal verbo *plerophoreo*) si basa spesso su una rivelazione comunicata da Dio stesso. Nelle *Vite* prevale comunque l'accezione, meno caratterizzata in senso spirituale e più prossima al linguaggio giuridico, di «assicurazione», «soddisfazione», «garanzia» (cf. *V. S.* 57,86)

Pneumatoforo

Portatore dello Spirito. Per sé lo è ogni battezzato. Ma il termine viene usato particolarmente per anziani in cui si manifestano carismi singolari dello Spirito Santo.

Praepositus

Praepositus sacri cubiculi è il gran ciambellano, una delle cariche più influenti della corte e dell'impero, oltre il compito più specifico di sovrintendere alla casa privata dell'imperatore. Per la delicatezza della posizione a stretto contatto col monarca, invalse a Bisanzio l'uso di affidarla ad eunuchi.

Prosforario

Addetto all'acquisto e alla conservazione del pane sacro (*prosporai*) utilizzato per la celebrazione eucaristica.

Protocometa

La prima autorità in un villaggio (*kome*).

Quaestor

Detto qui del *quaestor sacri palatii*, il funzionario più importante dell'amministrazione centrale dell'impero dopo il *magister officiorum*, responsabile del settore della giustizia, delle leggi e dei decreti imperiali.

Schola

Designa genericamente formazioni diverse, ma per eccellenza il corpo delle guardie palatine addette alla sicurezza dell'imperatore.

Scolastico

Indica in genere una professione liberale, ma è adoperato di preferenza per giuristi e avvocati.

Silenziaro

Funzionario di corte, impiegato nel cerimoniale imperiale col compito di imporre il silenzio in presenza dell'imperatore.

Simandro

Strumento in uso in Oriente per suonare la sveglia ed altri segnali.

Sincelli

Prelati molto vicini al patriarca.

Velo

Cortina che proteggeva la maestà dell'imperatore da sguardi indiscreti, sottolineandone al tempo stesso il carattere sacro.