

Aspetti del discepolato nell'anacoretismo successivo ad Antonio: i «padri del deserto» di IV e V secolo

di Mariachiara Giorda

This paper examines the student-teacher relationship in the interactions of early Egyptian anachoretic monasticism and in their relationship with Saint Anthony, the most famous of the desert pioneers, as they were his spiritual children. The prosopographic profiles of the individual monks form the framework of this essay, which is divided into two parts to distinguish the different degrees of intimacy they had with the «father of fathers in the desert». The research, based on monastic literary sources, examines the terminology, the evolution of the individual aspects of the discepolato, the emergence of new aspects Saint Anthony's model, and finally explores the environment, the complex nature of the person in question, as well as the global homogeneity of monastic spirituality.

PREMESSA

Questo contributo si propone di analizzare le dinamiche del rapporto maestro-discepolo tra i padri del deserto di IV e V secolo, attraverso il racconto che di essi offrono le fonti letterarie: *in primis* gli *Apophthegmata*, corpus letterario frutto di una redazione scritta di fine V - inizio VI secolo¹ del materiale orale raccolto negli ambienti egiziani di Sceti² e in minor misura

¹ Probabilmente è l'ambiente di Poemen, cui sono attribuiti circa 250 detti ad aver prodotto le prime raccolte scritte di *Apophthegmata*, ma qualcuno ha pensato ad una costituzione delle collezioni avvenuta in Palestina piuttosto che in Egitto. Accennando brevemente ai modelli letterari giudaici, quali i libri di sapienza e il *Pirqê Aboth* della Mishnà, ovvero i *Capitoli sui Padri* e a quelli greci, quali gli aforismi e le sentenze diffuse in opere morali di diversi autori (Diogene Laerzio riporta sentenze di Aristippo, in *Vitae philosophorum*, II, 66,81; di Aristotele, cfr. V, 17-21; di Diogene, cfr. VI, 29-69; di Zenone, cfr. VII, 14-26 e di Cleante, cfr. VII, 170-174), è possibile ritrovare un diretto antecedente degli *Apophthegmata* nei Vangeli, soprattutto per ciò che concerne la storia della loro formazione. Essa è infatti molto simile, se si pensa al passaggio dai λόγοι di Gesù successivamente affidati alla scrittura e poi «cuciti» in sequenze più lunghe; le sentenze dei padri del deserto, mai sistemate e fissate in opere come i Vangeli, sono rimaste in collezioni fluide e sempre aperte, cioè arricchite da nuovi detti nel corso della storia. Cfr. C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II/2, Brescia 1996, pp. 867-869.

² Sceti fu il sito di maggiore importanza, basti pensare che negli *Apophthegmata* questo centro monastico è citato ottantaquattro volte, contro le ventuno di Celle e le quattro occorrenze di Nitria. D'altronde anche uno dei più noti studiosi dei detti dei padri del deserto, W. Bousset, aveva com-

di Nitria, Celle e della Palestina di IV e V secolo, composto da domande e risposte dei monaci, conversazioni collettive, insegnamenti, aneddoti e racconti edificanti;³ questa fonte sarà integrata da riferimenti all'*Historia Lausiaca* di Palladio e all'*Historia Monachorum in Aegypto*⁴ redatta in greco e tradotta in latino da Rufino; ad essi si aggiungono le poche opere, all'interno di una vasta produzione giudicata spuria, che sono oggi reputate autentiche dalla maggior parte degli studiosi, quali le lettere di Ammonas, la lettera in latino di Macario l'Egiziano e la lettera di Arsenio,⁵ che offrono spunti interessanti ai fini della ricostruzione dell'evoluzione del rapporto tra maestro e discepolo.

Poiché sono questi i monaci che, in diversa misura, raccolsero l'eredità di Antonio, il rapporto in questione è da indagare non soltanto per come si conformò nelle relazioni tra gli anacoreti del monachesimo egiziano delle origini, ma anche considerando Antonio padre di tutti gli altri monaci e le prime generazioni di asceti del deserto come discepoli, figli spirituali di questo «primo monaco», facendo riferimento con questa espressione non tanto all'antiorità cronologica del suo ritiro nel deserto quanto alla priorità della sua importanza rispetto agli altri anacoreti a lui contemporanei; è indubbio infatti che il suo sia il nome più celebre tra i pionieri del deserto, tanto da essere considerato dalla tradizione il capostipite di quel fenomeno così vasto e complesso che è il monachesimo.

Questo «padre dei padri del deserto» ebbe dei discepoli che raggiunsero un maggior grado di intimità tanto da vivere con lui, altri discepoli che furono ammaestrati dalle sue parole ed infine alcuni successori che dopo la sua morte vissero sul monte nel quale egli si era ritirato, nel deserto interno; inoltre Antonio fu un modello per tutti i monaci che in seguito operarono scelte simili alla sua e fu un esempio concreto da seguire, colui che incarnò gli ideali di vita cristiana più puri sia per chi lo conobbe, sia per chi ne sentì solo parlare o ancora per chi ebbe a disposizione le fonti che lo riguardano.

mentato il protagonismo di Sceti: «Festgestellt ist bereits, dass die Sammlung in ihrer ursprünglichen Form die Überlieferung des sketischen Mönchtums und einiger ihm verwandter Kreise enthält» (cfr. W. BOUSSET, *Apophthegmata. Textüberlieferung und Charakter der Apophthegmata Patrum*, Tübingen 1923, p. 60).

³ Occorre estrema cautela nell'utilizzare queste fonti, visti i problemi di stratificazione del materiale, della datazione e dell'ambiente di origine; per il dibattito storico sull'affidabilità dei detti, si veda: J. GRIBOMONT, *I generi letterari nel monachesimo primitivo*, in «Koinônia», 10 (1986), p. 13; A. GUILLAMONT, *L'enseignement spirituel des moines d'Égypte: la formation d'une tradition*, in *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris 1990, pp. 143-154; J.C. GUY, *Note sur l'évolution du genre apophthegmatique*, in «Revue d'Ascétique et Mystique», 32 (1956), pp. 63-68; J.C. GUY (ed), *Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I-IX*, Paris 1993. J. POLLOK, *The present state of studies on the «Apophthegmata Patrum»: an outline of S. Rubenson and G. Gould's perspectives*, in M. STAROWIEYSKI, *The spirituality of ancient monasticism, Acts of the international colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19 th November 1994*, Cracow 1995, pp. 79-89.

⁴ Cfr. A.J. FESTUGIÈRE (ed), *Historia Monachorum in Aegypto*, (Subsidia hagiographica, 53), Bruxelles 1971 (d'ora in poi *HM*); PALLADIO, *Historia Lausiaca*, a cura di G.J.M. BARTELINK, in C. MOHRMANN (ed), *Vite dei Santi*, Milano 1974 (d'ora in poi *HL*).

⁵ Cfr. AMMONAS, MACAIRE, ARSÈNE, SÉRAPION DE THMUIS, *Les lettres des Pères du désert*, a cura di B. OUTTIER et al., (Spiritualité orientale, 42), Bégrolles-en-Mauges 1985.

In una parola, Antonio fu un punto di riferimento per i monaci di tutti i tempi, la «colonna di luce», che illumina il mondo.⁶

«Un fratello si recò dal padre Sisoès sul monte del padre Antonio e mentre parlavano chiese al padre Sisoès: 'Padre, non sei ancora giunto alla misura del padre Antonio?'. L'anziano gli dice: 'Se avessi uno solo dei pensieri del padre Antonio, diventerei tutto di fuoco. Però conosco un uomo che con fatica può portare il proprio pensiero'».⁷

«Degli ariani vennero un giorno dal padre Sisoès, sul monte del padre Antonio e cominciarono a parlare male degli ortodossi. Ma l'anziano non rispose loro nulla. Quindi, chiamato il suo discepolo, disse: 'Abramo, portami il libro di sant'Atanasio e leggilo'. Ascoltarono in silenzio la rivelazione della loro eresia. Quindi li congedò in pace».⁸

Antonio fu dunque un modello cui ispirarsi e tendere ma anche le stesse fonti che parlano di lui, cioè la biografia, gli *Apophthegmata* in quanto parole da lui pronunciate, le lettere, furono modelli sviluppati in seguito tra i generi letterari del monachesimo, cosicché molti *topoi* e molti temi strettamente connessi con l'oggetto di questa indagine si troveranno anche nella letteratura successiva. Il modello di Antonio fu allora tanto imponente ed esemplare da influenzare su un piano pratico la vita dei monaci così come, su un piano teorico, influenzò la produzione letteraria del monachesimo.

Dopo aver selezionato i protagonisti dell'anacoretismo egiziano più significativi e interessanti, si cercherà di ricostruire il profilo dei singoli monaci. È parso opportuno distinguere il contributo in due parti, la prima delle quali tratterà i monaci che furono legati in modo più intimo ad Antonio, in quanto suoi discepoli o suoi diretti successori, sui quali il materiale a disposizione è piuttosto esiguo; la seconda invece si occuperà dei monaci che raccolsero la sua eredità in maniera più indiretta, spostandosi in nuovi siti e diventando a loro volta padri di altri figli spirituali, come Macario, Amun di Nitria, Giovanni Kolobos, Sisoès, Poemen e Arsenio. Lo studio procede comunque con diverse attenzioni: un'attenzione alla terminologia, un'attenzione a cercare eventuali percorsi di evoluzione dei singoli aspetti del *discepolato* o l'emergere di nuovi rispetto al modello proposto da Antonio e infine un'attenzione più generale all'ambiente, alla complessità del personaggio in questione e, nello stesso tempo, alla globale omogeneità della spiritualità monastica.⁹

I profili prosopografici costituiscono in effetti una cornice entro la quale si muove l'indagine che, condotta con una prospettiva storico-geografica

⁶ Cfr. *Alph. Ilarione* 1. Si è utilizzata la traduzione italiana a cura di L. Mortari, *Vita e detti dei padri del deserto*, Roma 1986.

⁷ Cfr. *Alph. Sisoès* 9.

⁸ Cfr. *Alph. Sisoès* 25.

⁹ Abbiamo utilizzato come testo degli *Apophthegmata* l'edizione del Migne, PG 65, 71-440, integrandolo con i nuovi detti editi da J.C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des «Apophthegmata Patrum»*, (SH 36), Bruxelles 1984. Della traduzione italiana curata da L. Mortari, *Vita e detti dei padri del deserto*, abbiamo inoltre utilizzato la numerazione dei detti, che segue la numerazione già proposta dal Cotelier, basata sul codice di Parigi (*fondo greco* 1599) presente nella PG e aggiunge i detti supplementari di J.C. Guy in numerazione progressiva, indicando tra parentesi la numerazione proposta dal Guy.

più ampia, è volta ad analizzare l'oggetto del *discepolato* nell'ambiente monastico egiziano di IV e V secolo.

PARTE PRIMA: I DISCEPOLI DIRETTI

I. *I successori di Antonio*

Come si è detto, a causa della mancanza di fonti appropriate su quelli che furono i discendenti più diretti di Antonio, risulta difficile compiere un'indagine sufficientemente adeguata su di essi.

Nel capitolo 22 dell'*HL* si parla dell'ἁββᾶς Paolo il Semplice, unico ad essere definito «discepolo» (μαθητής) di Antonio: egli si reca da Antonio per apprendere la via eremitica ed è provato duramente da lui con il lavoro, le numerose preghiere da recitare a memoria e infine il digiuno. Paolo diventa dunque monaco e deve vivere da solo per sperimentare i demoni, cosicché dopo un anno egli può ricevere la grazia di combattere i demoni e anzi possiede il carisma per classi di demoni sulle quali Antonio non ha potere.

Pur nella sua brevità, questo capitolo offre alcune notizie significative rispetto al legame tra un monaco giovane e il suo maestro, Antonio. Innanzitutto, la presentazione di un Antonio dal carattere sorprendentemente duro persegue lo scopo di sottolineare la costanza e la resistenza di Paolo; il fatto poi che egli sia consigliato a recarsi presso gli ἄδελφοί, rientra nell'intento di diversificare nel modo più chiaro possibile i due tipi di monachesimo, quello anacoretico, condotto da Antonio e quello cenobitico, accordando una stima maggiore al primo. Se è vero che le informazioni veicolate da questa fonte sono frutto di un'elaborazione successiva che mostra, alle volte in maniera molto evidente, la sua parzialità, dobbiamo tuttavia notare alcuni elementi che saranno utili per un confronto con altre fonti relative a coloro che sono stati considerati dalla tradizione i discepoli di Antonio e per verificare la possibilità di parlare di un rapporto di discepolato più intimo.

Importante è la prova fisica cui è sottoposto Paolo, originale perché prevede non solo le parole, l'insegnamento e gli inviti di Antonio, ma anche la risposta e l'atteggiamento del discepolo, che può diventare μοναχός dopo aver superato il periodo di prova. In secondo luogo bisogna notare come, soltanto dopo essere stato monaco ed aver abitato lì un anno facendo esperienza dei demoni, come aveva fatto Antonio, Paolo riceve la grazia di lottare contro di essi e addirittura un carisma diverso da Antonio, fatto questo che sembra alludere alla superiorità o, comunque, eccezionalità di Paolo, ma anche ad una diversificazione e una spartizione dei carismi. Infine si nota come l'esercizio dell'autorità attraverso le parole stia sullo sfondo, per lasciare ampio spazio allo stile di vita e all'esempio concreto fornito e vissuto da Antonio.

Tali notizie sono confermate dalle informazioni trasmesse dall'*HM*, dove, nel capitolo dedicato a Paolo, si legge che l'obbedienza assoluta (ὀπαχοή)

del discepolo nei confronti di Antonio e la prontezza a fare tutto ciò che l'anziano dice e gli ordina permettono a Paolo di ricevere da Dio la grazia di scacciare alcuni demoni che neppure Antonio è in grado di allontanare: è l'obbedienza conservata nei confronti del proprio padre, nonostante i molti ostacoli e le dure prove, a fare in modo che Paolo riceva la χάρις che gli spetta.¹⁰

Diverso è il caso degli *Apophthegmata*, dove un solo detto è attribuito al beato Paolo il Semplice, ormai divenuto un padre in grado di essere utile ai fratelli ed edificarli con un racconto sulla conversione dei peccatori che sta molto a cuore al Signore. Egli inoltre possiede una «nuova» grazia, poiché è capace di vedere ciascuno nell'anima, così come noi vediamo il volto degli altri: non si menziona qui il modo in cui egli ottenne questa grazia; resta il fatto che egli è comunque chiamato «il discepolo (μαθητής) di Antonio».

Del padre Sarmata ci restano soltanto pochi detti, peraltro inutili all'indagine della natura del suo rapporto con Antonio; l'unico dato rilevante che risulta dalla lettera inviata da Serapione di Thmuis ai discepoli di Antonio dopo la sua morte,¹¹ è il fatto che egli era in un rapporto intimo con il padre di tutti i monaci.

Nulla di particolare è possibile dire riguardo a Pityrion, se non che fu un discepolo di Antonio. A lui è attribuito un detto importante per la spiritualità monastica, che lega ogni demone ad una specifica passione; più incerta è la notizia riportata dall'autore dell'*HM*,¹² il quale scrive che incontrò questo monaco sul monte Pispir, dove si era stabilito dopo Antonio e Ammonas. Di per sé sarebbe molto interessante ciò che si legge in quest'opera, cioè che egli, per terzo, era succeduto ad Antonio in quel luogo: l'espressione sembra infatti far riferimento ad una vera e propria successione, (διαδοχή), pratica testimoniata invece con maggiore sicurezza solo successivamente e solo in ambito cenobitico. Pityrion avrebbe avuto, tra gli altri, il potere di scacciare i demoni, avendo ricevuto in eredità i carismi dei suoi predecessori. Poiché la restante parte del capitolo a lui dedicato si limita a riportare all'incirca le medesime parole dell'apoftegma sui demoni e le passioni, qui rivolte ai figli, i τέκνα, occorre mettere in rilievo quest'espressione sull'ereditarietà dei carismi: sembrerebbe infatti esistere un legame tra la successione di Ammonas, che si stabilisce nello stesso luogo dove abitava Antonio e la ricezione degli stessi carismi, quasi l'uno legittimasse e rendesse possibile, a buon diritto, l'altro. Per la prima volta si assiste ad una ereditarietà di carismi all'interno di una successione di monaci, che risiedono, uno dopo

¹⁰ Cfr. *HM*, 24, 10.

¹¹ Cfr. R. DRAGUET, *Une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d'Antoine, version syriaque et arménienne*, in «Le Muséon», 64 (1951), pp. 1-25. Nella versione siriana si leggono i nomi di Isacco e Sarmata come destinatari, mentre nell'altra essi sono chiamati Macario e Amatas. D'altronde anche nell'*HL* 21 sono Macario e Amatas i discepoli che seppellirono Antonio e gli succedero sul Pispir. Si potrebbe pensare ad una confusione nella tradizione del nome più che a due personaggi differenti, vista l'assonanza dei nomi e la mancanza dell'attestazione di un Amatas negli *Apophthegmata*, ma non si può aggiungere nulla di più specifico a causa dell'impossibilità di leggere il testo originale greco.

¹² Cfr. *HM*, 15.

l'altro, nel medesimo luogo. Diverso era il caso di Paolo il Semplice, alla cui obbedienza al proprio padre era conseguita una determinata grazia donata da Dio.

Il grosso limite che non permette di indagare ulteriormente su questo monaco è il fatto che l'*HM* sia l'unica fonte a presentare in modo abbastanza complesso la figura di Pityrion: non solo esiste un unico detto a lui attribuito, ma anche l'*HL* tace l'esistenza di un Pityrion e inoltre nella sua *Historia Ecclesiae* Rufino nomina, sul monte Pispir, soltanto Poemen e Giuseppe¹³ come successori di Antonio.

Occorre dedicare uno spazio più ampio alla figura di Ammonas, vista la sua importanza, la sua più sicura intimità con Antonio e infine l'eccezionalità delle fonti a lui attribuite o che comunque trattano di lui, che permettono di parlarne non solo come discepolo, ma anche e soprattutto come padre.

II. L'□□□□□ Ammonas secondo le sue lettere e gli «Apophthegmata»

1. Ammonas: un problema di identificazione

È possibile reperire le notizie riguardanti questo monaco da fonti diverse e, se da un lato ciò aiuta a tracciare un profilo più complesso del personaggio in questione, dall'altro crea un po' di confusione perché non sempre esse concordano sui particolari. Innanzitutto, il primo problema si presenta già a partire dal nome, che subisce delle trasformazioni nelle varie fonti e nelle loro versioni copte, greche, latine, siriane: negli scritti egiziani di IV secolo leggiamo, oltre ad Ammonas, Amon, Ammon, Amoun, Amonas, Ammonios, Piamun, Piammon, Piammonas.¹⁴ Se sembra possibile, con una certa facilità, rintracciare negli ultimi nomi iniziati per consonante una confusione nella traduzione dai nomi copti dotati di articolo, è anche parso opportuno escludere, in quanto personaggi storici diversi sia Amun, il fondatore di Nitria, sia il superiore di un monastero pachomiano cui è attribuita una lettera,¹⁵ sia Ammon, protagonista del capitolo terzo dell'*HM* che dimorava in Tebaide, dove era padre di tremila monaci,¹⁶ sia infine il Piammonas del capitolo quindicesimo, da identificarsi piuttosto con il monaco di Diolco di cui parla Cassiano.¹⁷

Il personaggio storico che ci proponiamo di prendere come oggetto della nostra indagine è dunque quell'Ammonas cui sono attribuiti degli

¹³ Cfr. RUFINO, *Historia Ecclesiae*, II, 8 (PL 21, 467-540).

¹⁴ Cfr. F. NAU, *Ammonas successeur de St. Antoine*, (PO 11,4), Paris 1916, p. 393.

¹⁵ Cfr. J.E. GOEHRING, *The letter of Ammon and pachomian Monasticism*, Berlin - New York 1986.

¹⁶ Il capitolo inoltre fornisce notizie solo sui discepoli e non è dunque per nulla interessante per l'indagine su Ammonas.

¹⁷ Spesso nelle *Collationes* si parla di un «Piamun abbas, presbyter monachorum prope Diolcon» e a lui è attribuita la conferenza 18 sulle diverse specie di monaci.

Apophthegmata, che scrisse delle lettere ai suoi discepoli e di cui si ha una breve testimonianza nell'*HM*.¹⁸ Riguardo alle notizie biografiche, occorre procedere con molta cautela: un fatto che si può affermare con sicurezza è che egli entrò in relazione con Antonio, il quale gli predisse che sarebbe diventato vescovo.¹⁹ Quasi sicuramente egli visse quattordici anni a Sceti²⁰ e si ritirava abitualmente in solitudine nel deserto, da dove scrisse delle lettere ai monaci che gli erano particolarmente vicini; inoltre, probabilmente, fu il successore di Antonio a Pispir dopo la sua morte: è possibile ipotizzare questo dato soltanto in base alla notizia riportata dall'*HM*, fonte che andrebbe verificata e confermata con il confronto di altri testi e che, con maggiore facilità di altre, potrebbe aver confuso le notizie o addirittura i nomi dei monaci. Forse però lo stesso fatto è confermato anche dalle lettere, indirizzate ad un gruppo di monaci che potrebbero essere quelli che vivevano nella montagna di Antonio.

2. Le lettere di Ammonas

Il contenuto delle lettere di Ammonas offre senza dubbio più materiale e maggiori spunti di riflessione rispetto agli *Apophthegmata*: se in altri casi questi ultimi contengono un maggior numero di detti edificanti, consigli, parole di salvezza e indicazioni anche puntuali per il progresso spirituale personale, quelli attribuiti ad Ammonas sono piuttosto costruiti intorno ad episodi significativi o addirittura ad aneddoti.

Inoltre, il genere letterario dell'epistola è molto efficace per una ricerca sul rapporto tra un padre o un maestro e un discepolo,²¹ in quanto rappresenta in sé uno strumento di «direzione», che mette in relazione le due parti distinte in modo netto e rende esplicito, già da una prima lettura, il ruolo del padre che si prende cura dei suoi figli spirituali.

In particolare, l'importanza delle epistole di Ammonas risiede nel fatto che esse sono latrici di un'originale, se pur primitiva, mistica cristiana, indipendente da Origene²² ed Evagrio; un modello letterario è senza dubbio l'epistolario paolino:²³ il « tredicesimo apostolo » non solo è spesso citato, ma anche è preso come modello. Come Paolo prova un grande amore per Timoteo, suo «figlio», tanto da ricordarsi di lui nella preghiera e gioire per

¹⁸ Di questo monaco si è già parlato nel paragrafo dedicato a Pityrion del Pispir. Inoltre riteniamo che sia quasi senza dubbio lo stesso personaggio del detto 26 di Antonio.

¹⁹ *Alph. Ammonas* 7-8. L'apoteigma 10 conferma questa predizione.

²⁰ *Alph. Ammonas* 3-4.

²¹ In realtà in questo caso sarebbe meglio parlare di un padre e dei figli.

²² Alcuni studiosi intravedono un'influenza origeniana sia nelle lettere di Ammonas che in quelle di Antonio; per questo problema si veda: G. COUILLEAU, *La liberté d'Antoine* (Studia Anselmiana, 70), Roma 1977, pp. 15, 41-46. Sulle lettere di Antonio, si veda S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint* (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis, 24), Lund 1990.

²³ Anche le lettere di Paolo sono state considerate uno dei primi scritti in cui emergono, pur in forma embrionale, quegli aspetti tipici del discepolato monastico: si veda P. GUTIERREZ, *La paternité spirituelle selon S. Paul*, Paris 1968.

le sue lacrime sincere e i suoi pianti,²⁴ così Ammonas ricorda la pena dei suoi figli, prega per loro e desidera essere loro utile, donando loro non solo il Vangelo ma anche la sua vita.²⁵ D'altronde l'essenza della corrispondenza scritta di Ammonas è contenibile in una sentenza di Paolo e nella sua spiegazione:

«Per questo piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore».²⁶

Paolo ama i suoi figli con tutto il cuore e vuole che anche loro abbiano in dono la ricchezza che egli possiede affinché vivano con Dio e non abbiano più paura: questo è il medesimo sentimento che Ammonas prova per i suoi figli.

Per Ammonas l'ascesi spirituale, il cammino verso la perfezione, pur essendo molto stretto e pieno di ostacoli, è accessibile a chiunque voglia mettersi su questa strada ed egli, come un padre responsabile, si sente investito dell'incarico di indicare tale via, lui che ha avuto delle esperienze faticose e in seguito ha potuto riflettere sull'azione dello Spirito Santo.

La lingua originale delle lettere di Ammonas, come anche delle epistole di Antonio, fu probabilmente il copto,²⁷ ma esse sono pervenute in diverse tradizioni linguistiche: ne restano quattordici in siriano, tredici in georgiano, tre in armeno e due in etiopico, mentre più incerta è la recensione araba. Per questa indagine abbiamo utilizzato il testo greco delle otto lettere edite da F. Nau, derivante da una composizione dei testi siriano, georgiano e greco e con i testi delle *Istruzioni*,²⁸ cioè i quattro insegnamenti, le esortazioni, i discorsi ai solitari e i consigli ai monaci novizi che nell'edizione critica seguono le lettere.

3. Un padre di molti figli spirituali

Ammonas si rivolge a monaci che chiama «fratelli», ἀδελφοί o ἀγαπῆτοι ἀδελφοί,²⁹ termine già notato per l'uso che ne fece Antonio e che tradisce il suo valore di stereotipo dal momento che, lungi dal sentirsi sullo stesso piano dei suoi «fratelli», egli percepisce e fa percepire in modo palese la sua condizione di superiorità, tanto che altrove si autodesigna πατήρ e parla di

²⁴ Cfr. *Lettera V* della versione siriana (S). È citato II Tm. 1,3-5. Per le lettere o i passi presenti solo in questa versione si è utilizzata la traduzione latina dall'edizione in siriano di M. Kmosko, *Ammonii eremitaie epistolae*, (PO 10,6), Paris 1913, pp. 555-639. Per tutte le lettere presenti nella versione greca si è data una traduzione del testo edito da F. Nau, *Ammonas*.

²⁵ Cfr. (S) VI,2: si cita I Ts 2,8.

²⁶ Cfr. Ef 3,14-16.

²⁷ Questo contrariamente all'opinione di F. Nau, che pensa ad un originale greco: cfr. F. Nau, *Ammonas*, p. 400.

²⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 465-504. Anche questo genere letterario è molto adatto all'indagine sul discepolato, per la sua natura didascalica e per il fatto stesso di essere composto da ammonimenti e consigli da seguire.

²⁹ Cfr. I,1; V,1; si usa solo l'aggettivo in VI,1; VII,1.

τέκνα.³⁰ Il suo maggior progresso rispetto ai monaci cui scrive è rivelato dall'impianto e dal contenuto delle lettere che propongono un percorso spirituale fissandone il punto di partenza, gli strumenti e le finalità attraverso un linguaggio originale. Ammonas sembra avere già compiuto questo cammino, infatti usa quasi esclusivamente la seconda persona plurale negli imperativi delle esortazioni, sottolineando così un certo distacco tra sé e i destinatari delle epistole. Egli appare consapevole del suo ruolo di padre spirituale, molto più di quanto lo era stato Antonio³¹ e sa che la stessa azione di scrivere e dunque preoccuparsi dei figli lontani sarà indispensabile affinché essi si fortifichino e imparino.³²

È la quinta lettera che aiuta a comprendere meglio il ruolo di Ammonas: a differenza degli altri, egli conosce la volontà di Dio e sa anche che è necessario seguire il suo volere, sopportando tutte le tentazioni che Egli ha preparato per gli uomini. Ci sono inoltre indicazioni concrete sul modo di affrontare le sofferenze: essi non devono partire, non devono allontanarsi, finché Ammonas non li incontrerà di nuovo o fino a quando il loro padre non li invierà in missione;³³ come Giacobbe fuggì davanti ad Esaù non di sua iniziativa, ma perché fu ispirato dai genitori, così loro dovranno attendere le istruzioni del loro padre κατὰ Θεόν.³⁴ Inoltre Ammonas, che conosce la pena dei suoi figli e che ora offre loro conforto e insegnamenti, ammette di avere avuto bisogno, a sua volta, di genitori κατὰ Θεόν, spirituali: ciò è significativo perché rintraccia un processo che parte dalla condizione di figlio di padri spirituali e arriva a quella di padre di altri figli; d'altronde, da altre fonti sappiamo che Ammonas fu probabilmente un seguace o discepolo di Antonio, che viene nominato per le sue parole sulle tentazioni solo in una lettera,³⁵ ma nulla lascia intuire un rapporto più profondo.

Si noti come il fatto che egli parli di genitori e non di un padre, porta lontano dall'esclusività di una relazione tra un singolo figlio e un unico padre e a conferma di questa tesi c'è l'esortazione di Ammonas che invita ad ascoltare anche altri διδάσκαλοι. Per la mancanza di indicazioni più precise è impossibile ipotizzare la presenza di figure di maestri istituzionalizzate nell'ambito di una realtà semianacoretica o, più probabilmente, della comunità organizzata in monastero di fratelli cui si rivolge Ammonas. L'unico altro riferimento ad autorità diverse da Ammonas si legge nella lettera (S) XIII, dove l'autore si rivolge ad un monaco che, essendo un padre ed un educatore eccellente, deve esortare i figli come un buon maestro; purtroppo,

³⁰ Cfr. III; IV, 2.9; V,2. Negli *Apophthegmata* Ammonas è definito tradizionalmente ὁ ἄββας. In *Alph. Amm.* 6 è semplicemente ὁ γέρον.

³¹ Ci riferiamo qui alla coscienza della propria funzione desumibile *in primis* dalla lettera.

³² Cfr. IV, 7.

³³ Cfr. V, 2-3-5-7. Sembra riferirsi ad una situazione in cui Ammonas si è distaccato da una comunità di fratelli che qualcuno ha pensato essere quella di Pispis. Egli annuncia spesso la sua visita: IV, 3; VII, 9; (S) V, 2; VI, 2.

³⁴ Questa è la formula usata per indicare i figli e i genitori davanti a Dio, contrapposti a quelli naturali. Si fa più viva la percezione della differenza e dell'importanza della *filiazione* spirituale.

³⁵ Cfr. IV, 3.

però, la mancanza del testo greco non permette una verifica terminologica che possa chiarire l'effettiva funzione o il riconoscimento formale dell'autorità di questo personaggio. È messa in luce la necessità dell'ascolto, dell'obbedienza da parte dei figli nei confronti dei propri padri (ὕπαχθή),³⁶ radicando in questa sottomissione addirittura la causa della rivelazione della volontà divina da parte di Dio stesso.

Nonostante la sua condizione di superiorità, le parole di Ammonas traboccano ovunque di carità e mansuetudine: egli è convinto che coloro ai quali scrive siano θεοφιλεῖς e abbiano la rettitudine nei loro cuori; prova per loro un amore profondo³⁷ e offre a Dio le sue preghiere,³⁸ senza interruzione, poiché desidera che essi avanzino nella via della perfezione. Il padre parla anche della sua esperienza personale, per indicare una possibile strada, poiché anch'egli, a sua volta, ha dovuto sopportare pesanti tentazioni, resistere e rivolgersi a Dio per essere salvato.

Ammonas, padre umile, caritatevole e misericordioso nei confronti dei suoi figli, di cui si preoccupa affinché progrediscono e ai quali propone la via della salvezza, incarna quelle virtù che diventeranno in seguito luoghi comuni per definire i padri spirituali.

In conclusione, Ammonas è consapevole di poter essere molto utile al progresso dei suoi figli non solo attraverso la preghiera, ma anche con le parole, cui devono obbedire come i discepoli hanno obbedito al Signore; i suoi figli spirituali potranno andare ovunque andrà il loro padre, in virtù della loro obbedienza: allo stesso modo, quando il Signore vide l'obbedienza dei suoi discepoli, egli pregò il Padre e disse: «ovunque io sarò, questi saranno là, poiché hanno ascoltato le mie parole».³⁹ Fondamentale è l'esempio: se essi lo imiteranno, anche a loro saranno accessibili i doni che Ammonas ha ricevuto da Dio poiché «i figli ereditano la benedizione dei padri, imitando il loro zelo».⁴⁰

4. Un percorso a tappe

Nonostante le difficoltà che comportano le numerose ripetizioni, le contraddizioni e le improprietà di linguaggio del testo, ricomponendo le indicazioni di tutte le lettere, si è rintracciato in questo modo un percorso più o meno coerente e lineare in cui, in sintesi, ad ogni obiettivo raggiunto mediante degli strumenti indicati con precisione da Ammonas, segue una tentazione o un ostacolo e il superamento di questa difficoltà con una cooperazione tra l'uomo e Dio: dopo ogni tentazione è donata all'uomo una nuova bellezza ed una forza sempre maggiore.⁴¹

³⁶ Cfr. V, 6.

³⁷ Cfr. II, 2; V, 2.

³⁸ Cfr. III, 2.

³⁹ Cfr. (S) VII, 2: è citato Gv 17,24.

⁴⁰ Cfr. (S) VII, 1; XIII, 11.

⁴¹ Il modello è Elia. Cfr. IV, 6: *Ascensione di Elia*, VIII, 21.

a. La solitudine

Il primo passo da compiere è il raggiungimento dell'ἡσυχία, termine che implica una condizione non solo fisica, ma che coinvolge l'uomo anche nel suo stato psichico: è l'anima che deve essere in grado di praticare la solitudine per non essere ostacolata, nella sua preparazione a ricevere lo Spirito, dalla volontà personale, dalle passioni e dalle opinioni degli altri. Nel suo saggio, I. Hausherr scrive:

«C'est probablement à un propre érémitisme tempéré par la mutuelle présence d'un maître et d'un disciple que pense Ammonas quand il attribue à la solitude plus d'efficacité pour briser la volonté propre».⁴²

È vero che Ammonas non sembra proporre un eremitismo più radicale a monaci che, come abbiamo detto, probabilmente non vivevano totalmente isolati e con cui egli stesso si teneva in contatto con la corrispondenza scritta, ma pare comunque promuovere una solitudine reale e concreta. Anche i santi padri più antichi, come Elia il Tesbita o Giovanni il Battista, si ritirarono nel deserto, restando soli; tale ritiro costituì una sorta di preparazione che permise loro di sviluppare la capacità di aiutare gli altri e di essere utili alla loro edificazione; sappiamo poi che Ammonas si ritirò nel deserto per praticare l'ἡσυχία in modo più profondo, inoltre egli ricorda di continuo il pericolo della compagnia di persone negligenti che possono traviare il prossimo.⁴³

Il concetto di fondo che emerge è la necessità prima di custodire (φυλάσσειν) se stessi⁴⁴ trovando anche in un isolamento fisico uno strumento efficace per coltivare e praticare l'ἡσυχία così come sta facendo Ammonas al momento di scrivere le lettere;⁴⁵ in questo modo, avendo rinunciato alla propria volontà, sarà poi possibile diventare «medici» d'anime e guarire gli altri. Che questo sia il fondamento della mistica di Ammonas è comprensibile dal fatto che il tema della solitudine è l'argomento che occupa l'intera prima lettera: l'ἡσυχία è dunque una condizione preliminare che permette all'anima di disporsi nella maniera opportuna per lottare contro le tentazioni e tutte le distrazioni terrene.

b. Combattere le tentazioni. Λ'ιδιον θέλημα

La vita dell'uomo che cerca Dio è infatti concepita come una continua lotta, un vero πόλεμος contro nemici quali i demoni e le passioni, tra cui

⁴² Cfr. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955.

⁴³ Cfr. III, 2.

⁴⁴ L'importanza della cura del sé, dell'*attendere sibi* è ben espresso in *Alph. Ammonas* 1. In *Alph. Amm.* 10 c'è il comando prestare attenzione a se stessi (προσέχειν ἑαυτόν), mentre per la necessità di rimanere in cella si veda *Alph. Amm.* 4 e *Alph. Poemen* 2.

⁴⁵ Si ricordi che Ammonas si trova lontano dai suoi figli spirituali, poiché, probabilmente, si è ritirato nel deserto.

ampio spazio è dedicato alla vanagloria.⁴⁶ La tentazione è necessaria per il progresso (προκοπή), poiché chi non lotta non potrà mai raggiungere il più alto grado di perfezione, così come capitò ad un personaggio esemplare quale Giacobbe. Le tentazioni sono comunque a misura d'uomo, poiché Dio è magnanimo e non metterebbe mai alla prova qualcuno al di sopra delle sue forze,⁴⁷ esse vanno affrontate senza paura e, dai continui incoraggiamenti e dal tono stesso delle esortazioni, si desume che per Ammonas sia facile vincerle mediante la sopportazione (l'ὑπομονή), la preghiera e continuando a fortificarsi e a cercare Dio, nonostante tutte le difficoltà.⁴⁸

Tra gli ostacoli che si presentano durante il cammino spirituale, uno dei più temibili è la tentazione di seguire la propria volontà; l'ἴδιον θέλημα che deve essere rinnegato poiché si oppone all'anima ogni volta in cui essa compie dei progressi, per tutta la vita.

Oltre a mettere in guardia i suoi figli in continuazione contro lo θέλημα, Ammonas ne fa l'oggetto principale di un'intera epistola in cui egli ricorda i tre tipi di volontà esistenti: la volontà propria, la volontà ispirata dal nemico e la volontà di Dio. La volontà personale assume un'importanza maggiore in relazione a quest'ultima, poiché chi non vi rinuncia troncadola, non solo non progredirà mai, ma anche non potrà conoscere la volontà del Signore e tanto meno potrà seguirla. Ci si è chiesti quale sia l'origine di questa tipologia di volontà, così chiaramente espressa da Ammonas e si è pensato che siano le lettere di Paolo a fornire una risposta: gli θελήματα hanno un'accezione negativa, che è possibile rintracciare anche nella letteratura neotestamentaria.

Nel NT lo θέλημα è la volontà di Dio, il cui esecutore è Cristo; nella teologia paolina il discernimento della volontà di Dio è la conoscenza maggiore raggiungibile dall'uomo, ma occorre anche fare la volontà di Dio, adempierla per vivere come Gesù ha proposto. Tuttavia lo θέλημα è anche l'arbitrio che Gesù abbandona nell'orto dei Getsemani⁴⁹ ed in maniera ancora diversa è la volontà arbitraria dell'uomo: nello specifico è l'appetito sessuale⁵⁰ e, nel senso più ampio, il desiderio deteriore che coinvolge i pensieri, i sensi, gli impulsi e le inclinazioni naturali. Infine lo stesso termine indica la volontà di Satana, col suo potere di irretire e soggiogare gli uomini.⁵¹

Ammonas comunque non offre solo una sistemazione teorica, ma può testimoniare in prima persona le proprie affermazioni: egli conosce la volontà di Dio sicuramente meglio dei figli poiché ha rinunciato alla propria volontà, ascoltando e obbedendo e Dio gli ha rivelato la sua. Si può esprimere con le sue stesse parole quella che per lui è la via stretta e piena di tribolazioni:

⁴⁶ A questo vizio in particolare è dedicata tutta l'epistola VI, in cui si individuano i pericoli dello spirito di vanagloria, contro cui si deve lottare.

⁴⁷ Cfr. Gc 5,13.

⁴⁸ Cfr. IV, 1-2: l'intera epistola tratta l'essenzialità delle tentazioni e il vantaggio che esse procurano a chi fa dei progressi nella perfezione.

⁴⁹ Cfr. Lc 22,42.

⁵⁰ Cfr. Gv 1,13; ICor 7,37.

⁵¹ Cfr. II Tm 2,26.

«è questa: fare violenza ai propri pensieri e recidere le proprie volontà per Dio».⁵²

Colui che rinuncia alla sua volontà si è preparato a soffrire nel corpo e nell'anima, con il digiuno, le veglie, la solitudine ed è pronto a ricevere lo Spirito cosicché tutte le sue fatiche si tramuteranno in gioia e allegria.⁵³

I figli spirituali di Ammonas sono invitati a pregare Dio notte e giorno, e ringraziarlo per i suoi doni; inoltre, quando essi avranno raggiunto un grado più elevato di perfezione non avranno più bisogno di pregare per se stessi ma pregheranno per gli altri.⁵⁴

c. Il dono dello Spirito

Se la solitudine è necessaria ad avviare il processo di elevazione dell'anima e la rinuncia alla propria volontà è fondamentale per proseguire, esse devono essere accompagnate dalla purificazione,⁵⁵ concetto che potrebbe essere stato ereditato direttamente da Antonio, che vi insiste molto nelle sue lettere. Come il suo modello più diretto, anche Ammonas parla di uno spirito di conversione,⁵⁶ che purifica le anime e le rende in grado finalmente di ricevere lo Spirito. È interessante notare l'originalità di Ammonas nell'usare diverse espressioni per designare un unico concetto: lo Spirito (πνεῦμα) è spirito santo,⁵⁷ spirito di Dio,⁵⁸ spirito di verità,⁵⁹ spirito di mitezza,⁶⁰ ma anche forza di verità,⁶¹ forza di Dio⁶² ... e infine calore divino.⁶³

Ricevere e accogliere questo dono non è sufficiente, ma lo Spirito deve essere coltivato perché si radichi e inabiti definitivamente nell'uomo. La forza dello Spirito è custode dell'anima contro Satana⁶⁴ e la sua presenza fa in modo che l'anima accresca i suoi frutti. Lo Spirito porta in sé una dolcezza notevole, la dolcezza della grazia, la dolcezza del carisma spirituale (il χάρισμα πνευματικόν), che è «più dolce del miele e del favo del miele»: ⁶⁵ benché il cammino spirituale che Ammonas propone sarebbe percorribile da chiunque, sono pochi coloro che ricevono lo Spirito.⁶⁶ Ad

⁵² Cfr. *Alph. Amm.* 11.

⁵³ Cfr. II, 2.

⁵⁴ Cfr. IV, 9.

⁵⁵ Cfr. VII, 1; (S) V, 1.

⁵⁶ Cfr. VII, 2.

⁵⁷ Cfr. VII, 2.

⁵⁸ Cfr. I, 1.

⁵⁹ Cfr. VII, 2.

⁶⁰ Cfr. VII, 1.

⁶¹ Cfr. I, 2; II, 2.

⁶² Cfr. I, 5.

⁶³ Cfr. II, 3. Si noti che nulla viene detto sulla modalità di trasmissione dello Spirito, ma solo che esso è ricevuto dall'uomo e dimora nell'anima pura. Per un rapido *excursus* sullo Spirito Santo nel monachesimo, cfr. J. GRIBOMONT, *L'esprit sanctificateur dans la spiritualité des Pères grecs*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* (d'ora in poi *DSAM*) IV, partie II, coll. 1257-1272.

⁶⁴ Cfr. Sal. 90,11.

⁶⁵ Cfr. Sal. 18,11. Per il carisma cfr. II, 1; IV, 8.

⁶⁶ Cfr. I, 5; II, 1; III,2; VI, 3.

Ammonas non comporta problema parlare di carismi né usare l'aggettivo «spirituale»: il carisma sembra essere un dono difficile da ottenere, perché «come la perla di gran valore non si trova se non nelle anime dei giusti che sono divenuti perfetti». ⁶⁷ Inoltre il possesso del carisma dello Spirito o di altri carismi speciali non sembra essere il fondamento, né tanto meno pare legittimare l'autorità del padre, che è permessa piuttosto dall'esperienza, dalla vita concreta già vissuta. ⁶⁸

Accanto a quello dello Spirito, sembrano esserci altri doni che Dio offre a chi progredisce: la *διάκρισις* che non è seguita né da «degli spiriti» né da «dei pensieri», ma è la capacità di riconoscere il bene dal male secondo il dettato paolino di Ebr. 5,14: «il nutrimento solido è per gli adulti, che per la pratica hanno le facoltà esercitate a distinguere il buono dal cattivo». ⁶⁹ Tuttavia, nonostante la mancanza di un accenno alla *διάκρισις τῶν λογισμῶν*, la centralità dei pensieri è sottolineata dai numerosi inviti a purificare il cuore dai pensieri sordidi, a non fare entrare in esso i pensieri malvagi e a dirigere verso il cielo i propri pensieri. ⁷⁰

Altri doni che possono essere considerati superiori a quello dello Spirito e per questo rendono più vicino ancora alla perfezione chi li riceve e li mantiene, sono la capacità di vedere «in alto» ⁷¹ e la capacità di ricevere la rivelazione dei misteri divini, ⁷² strettamente legata alla *διόρασις*, ⁷³ la chiaroveggenza, ragione di una gioia ancora maggiore e della scomparsa del timore. Il fatto che l'anima diventi chiaroveggente sembra essere lo stadio più avanzato dell'ascesi mistica: questo tema, già presente nella trattazione dei carismi all'interno della biografia atanasiana su Antonio, è una delle costanti di maggior rilievo non solo della spiritualità monastica, ma anche delle caratteristiche peculiari dei padri spirituali, tanto che il possesso di un'anima *διορατική* diventerà essenziale per l'attribuzione di tale titolo.

PARTE SECONDA: I SUCCESSORI INDIRETTI

I. *Macario l'Egiziano*

Secondo la tradizione fu Macario l'Egiziano il fondatore di Sceti, ⁷⁴ monaco su cui è possibile far luce mediante la testimonianza degli *Apophtheg-*

⁶⁷ Cfr. VII, 3.

⁶⁸ Oltre all'importanza della vita concreta, occorre notare che di continuo Ammonas nutre l'auspicio che tutti i figli possiedano almeno un carisma.

⁶⁹ Cfr. III, 1.

⁷⁰ Cfr. II, 2; IV, 8,9.

⁷¹ Cfr. III, 1.

⁷² Cfr. II, 1; IV, 9; VII, 3.

⁷³ Cfr. III, 2; IV, 6.

⁷⁴ Cfr. CASSIEN, *Collationes*, XV, 3,1: «Habitationem Scitoticae solitudinis primis inventi». Cfr. J. CASSIEN, *Conférences*, a cura di E. PICHÉRY, Paris 1955-1958-1959. Tralasciamo qui la «questione macariana» dovuta alla confusione delle stesse fonti tra Macario fondatore di Sceti e Macario alessandrino, per occuparci del primo attraverso le notizie più sicure la cui autenticità è accertata.

mata, dei capitoli a lui riservati nell'*HL*⁷⁵ e dell'*HM*⁷⁶ e infine dell'unica opera che, secondo gli studi più recenti, sembra essere autentica, la *Lettera ai figli di Dio*.⁷⁷ Le *Omellerie Spirituali* sono infatti oggi ritenute apocrife: esse potrebbero piuttosto appartenere ad un Simeone proveniente dalla Mesopotamia ed essere state scritte alla fine del IV o V secolo.⁷⁸ Anche *La Grande Lettera*⁷⁹ non si può attribuire a Macario e inoltre è stato ampiamente dimostrato il suo legame con il *De istituto christiano* di Gregorio di Nissa, questione che crea ancora più confusione poiché non è chiaro quale opera dipenda dall'altra.⁸⁰ Esiste anche una *Vita* e una raccolta di *Virtù di S. Macario*:⁸¹ secondo il parere di J.C. Guy⁸² esse sarebbero un'amplificazione retorica degli *Apophthegmata*, mentre per A. Louf⁸³ il documento delle *Virtù*, pubblicato nel *Vaticano copto 64*, conterrebbe il testo copto, probabilmente originale, della *Lettera*, a partire dal paragrafo otto. In questa ricerca faremo alcuni riferimenti a tale fonte in quanto testimonia come Macario fu ricordato e interpretato dalla tradizione scritta.

Macario nacque nel 300 circa e fino al 330 fece il cammelliere addetto al trasporto del nitro: in quell'anno si ritirò in una cella presso un villaggio sul delta del Nilo da dove si spostò dopo aver rifiutato di coprire la carica di chierico.⁸⁴

Fu esiliato nel 373-375, ma al ritorno dall'esilio la sua fama fu ancora più grande e rimase a Sceti,⁸⁵ dove morì verso l'anno 390. Sicuramente Macario fu il padre di molti monaci che dimorarono a Sceti, come Sisoies, Isaia, Mosè, Pafnuzio; personalità come Evagrio, Palladio e Cassiano furono invece ospiti per un breve periodo. La sua autorità e l'imponenza della sua figura, all'interno di un numero molto elevato di monaci, risiede in gran parte nella creazione di un nuovo centro che dopo la sua morte continuò la sua espansione e godette di una fama elevata: questo sembrerebbe contrastare con l'ideale dell'ἡσυχία centrale nell'ascesi di Ammonas, ma occorre ricordare sia che esistevano diversi tipi di monachesimo, con attenzioni a

⁷⁵ Cfr. *HL*, 17.

⁷⁶ Cfr. *HM*, 21; 23.

⁷⁷ Cfr. A. WILMART, *La lettre spirituelle de l'abbé Macaire*, in «Revue d'ascétique et mystique», 1 (1920), pp. 58-83. Nel 1951 è stato scoperto a Kiev un manoscritto greco la cui edizione critica si trova in W. STROTHMANN, *Die Syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*, I, Wiesbaden 1981, pp. 16-22.

⁷⁸ Cfr. O. HESSE, *Macharius*, in *Theologische Real Encyclopedie*, XXI, pp. 730-735.

⁷⁹ Cfr. *PG* 34, 409-441. Per la nuova edizione critica, cfr. W. JAEGER, *Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954, pp. 233-301.

⁸⁰ Cfr. W. JAEGER, *Two rediscovered Works* e A. BAKER, *Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa*, in «*Vigiliae Christianae*», 20 (1966), pp. 227-234.

⁸¹ Cfr. E. AMELINÉAU, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, in «*Annales du Musée Guimet*», 25 (1894), pp. 46-117, 119-202.

⁸² Cfr. *Les Apophthegmes des Pères*, a cura di J.C. GUY, Paris 1993, pp. 47-48.

⁸³ Cfr. *Lettres des Pères du désert*, Introduzione di A. LOUF, p. 63.

⁸⁴ Cfr. *Alph. Macario* 1. Successivamente fu ordinato prete, secondo quanto si legge in *HL*, 17.

⁸⁵ L'etimologia popolare copta di Sceti, «il luogo dove si pesano il cuore ed i pensieri», fa risalire il nome ad un aneddoto su Macario, il cui cuore, proprio in quel luogo, sarebbe stato pesato da un cherubino su una bilancia.

coltivare e conservare virtù diverse,⁸⁶ sia che ogni monaco aveva un'indole differente che conduceva a vivere in modi differenti la spiritualità monastica. Ciò che credò Macario infatti fu un potente agglomerato di monasteri, uniti probabilmente dal ricordo sempre vivo del loro fondatore, tanto che pochi anni dopo la sua morte esistevano quattro nuclei: la Laura dei «Romani», fondata in onore dei giovani stranieri di cui si racconta nell'apoteigma 33, il centro di Macario, nel luogo della cosiddetta «roccia di Macario», il monastero presso l'albero dell'obbedienza di Giovanni Kolobos, di cui si parlerà in seguito e infine quello di Bishoi o Psoio.⁸⁷ Sicuramente la celebrità di Macario, che è dovuta al fatto di essere il «padre» di Sceti, fu sempre accompagnata da un esercizio delle virtù che ne fecero un monaco perfetto, pieno di misericordia e rivestito di profonda umiltà, tanto da essere nominato e i suoi detti citati da Evagrio, ma anche nelle corrispondenze di Barsanufio e Giovanni di Gaza e infine da Doroteo di Gaza. Se ogni fonte sottolinea e interpreta in modo diverso la sua eccezionalità, che lo portò a dare l'avvio ad un nuovo centro monastico come pochi altri monaci fecero, investendolo di virtù e carismi differenti, è sembrato appropriato ricorrere ad uno degli *Apophthegmata* che compaiono sotto il suo nome per fornire una prima idea sulla sua riconosciuta importanza e sulla celebrità della sua indole:

«Dicevano del padre Macario il Grande che diventò, come sta scritto, un dio sulla terra.⁸⁸ Infatti, come Dio copre il mondo con la sua protezione, così il padre Macario copriva le debolezze che vedeva come se non le vedesse, quelle che udiva come se non le udisse».⁸⁹

1. Macario e Antonio: un rapporto discusso

Il legame che Macario ebbe con Antonio è l'unica relazione che permette di notare qualche aspetto di un rapporto in cui è Macario ad essere guidato e a porre interrogativi ad un monaco di riconosciuta e maggiore autorità.

Gli *Apophthegmata* lasciano intendere che Macario visitò Antonio in diverse occasioni: si legge che una delle volte in cui si reca sul monte da Antonio egli, con la stesse maniere dure già viste nel caso di Paolo il Semplice, lo lascia fuori dalla porta, poi lo fa entrare per la sua pazienza, (ὕπομονή) ed infine gli permette di lavorare le foglie di palma per intrecciare una cesta, mentre insieme parlano della salvezza dell'anima.⁹⁰ La chiara corrispondenza con il capitolo dell'*HL* già commentato, al di là di quale episodio dipenda dall'altro, mostra il suo carattere di stereotipo; più che sottolineare i talenti di Macario infatti è interessante la scena in sé, per

⁸⁶ Secondo ciò che abbiamo potuto leggere nelle fonti Macario fu uno dei pochi che riuscì a conciliare la solitudine della vita ascetica e la disponibilità verso il prossimo, senza cadere in eccessi.

⁸⁷ Cfr. H.G. EVELYN-WHITE, *The Monasteries of the Wadi'n Natrūn, Pt. 2, The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, New York 1932.

⁸⁸ Cfr. Sal 81,6.

⁸⁹ Cfr. *Alph. Macario* 32.

⁹⁰ Cfr. *Alph. Macario* 4.

gli aspetti topici elementi della durezza del padre,⁹¹ della sopportazione del figlio spirituale e del lavoro svolto insieme ed unito al discorso spirituale, due cardini di un rapporto di «discepolato».⁹²

In un altro detto si narra una visita di Macario, avvenuta per informare Antonio che a Sceti, dove egli dimora, i monaci non hanno l'Eucarestia. Questo incontro, narrato da Macario ai padri di Sceti, sembra piuttosto un pretesto per ricordare l'importanza del silenzio, ribadita dai padri, preferibile ai discorsi inutili.⁹³

Molto diverso è ciò che si legge nell'*HM*: Macario è definito μαθητής di Antonio che, come lui, compie guarigioni e segni. Macario è infatti l'erede di Antonio, il κληρονόμος delle sue virtù, poiché ha ricevuto lo Spirito di Antonio, secondo le stesse parole del padre dei monaci: «Ecco, il mio spirito scenderà su di te».⁹⁴ Notiamo come una simile investitura dello spirito era già avvenuta nel settimo capitolo, dove è scritto che lo spirito del profeta Elia⁹⁵ si è posato su Elia monaco secondo il dettato biblico di Is. 11,2 e I Pt. 4,14, in cui il soggetto è lo Spirito di gloria e di Dio.

Quasi senza dubbio quella dell'*HM* è una reinterpretazione posteriore del legame di Antonio e Macario, sia per il carattere straordinario della discesa dello spirito di Antonio sia per la volontà di creare collegamenti tra i monaci, al fine di legittimare la loro autorità. Sembra infatti più probabile che Macario abbia raccolto l'eredità di Antonio, ma non in modo immediato e diretto, al punto da poter parlare di un vero rapporto di discepolato; egli si reca a fargli visita, forse conoscendone la fama, ma sarebbe eccessivo farne un μαθητής di Antonio e ancor meno parlare di una catena di trasmissione dei carismi o delle virtù.

Occorre ricordare come in tutta la letteratura apoftegmatica l'unico ad essere insignito dell'appellativo di πνευματοφόρος, insieme ad Antonio, sia Macario. Ciò permette di notare come egli fu accostato al padre dei monaci, in quanto rivestito allo stesso modo dello Spirito Santo: questa investitura, oltre a farne un monaco eccezionale, gli dona un'autorità in un certo senso pari a quella di Antonio o per lo meno legittimata allo stesso modo. Anche questo non fa che confermare l'improprietà e la riduttività di vedere in Macario il discepolo di Antonio: se è vero che anche Paolo il Semplice acquisì carismi differenti e addirittura superiori ad Antonio, nel caso del fondatore di Sceti egli è posto esattamente sullo stesso piano del padre di tutti i monaci, cioè è visto dalla tradizione monastica come un portatore di Spirito, unico con Antonio.

⁹¹ Qui in realtà la durezza di Antonio è immediatamente ribaltata in dolcezza che egli dimostra facendo coricare Macario che è molto stanco.

⁹² Questo è uno dei pochi casi in cui il rapporto è paritario poiché i due padri lavorano e parlano insieme e non vi è traccia di un'istruzione dell'uno da parte dell'altro. Cfr. *HM*, 21,2.

⁹³ Cfr. *Alph. Macario* 21.

⁹⁴ Cfr. *HM*, 21.

⁹⁵ Ricorre nuovamente il profeta biblico come modello e ispiratore di un monaco che porta anche il suo nome.

2. Macario il πνευματοφόρος

È un sacerdote pagano a chiamare Macario con questo appellativo, che indica il suo essere rivestito dello Spirito, e il fatto che questa notizia sia riportata da un apoftegma, dimostra che come tale fu interpretato e accettato dall'ambiente monastico a lui contemporaneo e posteriore. Non solo le fonti indirette però sottolineano questa importanza dello Spirito, ma anche l'unica opera su cui ci siamo basati in quanto, a differenza di tutte le altre, non presenta gravi problemi di attribuzione. Tuttavia non tratteremo questa lettera a parte perché dal punto di vista del contenuto non offre novità significative per questa ricerca,⁹⁶ riflettendo in modo meno complesso la dottrina e l'esperienza spirituale dell'epistolario di Ammonas e della prima lettera di Antonio, anche secondo il parere del traduttore e commentatore francese:

«Quant à l'antiquité de la *Lettre*, le doute n'est pas permis. Nous nous trouvons sûrement devant un document qui reflète les grands thèmes et jusqu'au vocabulaire du monachisme primitif d'Égypte, tels que nous les retrouvons sous la plume de saint Antoine ou d'Ammonas, dans leurs *Lettres*, ou qui transparissent encore à travers le langage plus choqué de saint Athanase dans sa *Vie de saint Antoine*».⁹⁷

Da un punto di vista formale, la lettera presenta una duplice difficoltà: da un lato non è chiaro se sia un insieme di discorsi accostati maldestramente, ognuno dei quali costituisce un nucleo a sé,⁹⁸ oppure se queste parti siano state «cucite» insieme da un redattore finale, forse Macario, con la coscienza di farne un progetto didattico globale, a tappe,⁹⁹ o infine se non sia piuttosto da accostare al genere degli *Apophthegmata*, come aveva proposto l'editore del testo critico della versione latina, A. Wilmart. Egli affermava infatti che lo scritto in questione era piuttosto un discorso, un ammonimento spirituale per istruire e incoraggiare non tanto dei corrispondenti determinati, quanto piuttosto dei monaci generici da parte di un uomo desideroso di raggiungere e far raggiungere la perfezione evangelica, ma allo stesso tempo anche molto distaccato e impassibile. La lettera di Macario non sarebbe altro che un apoftegma più esteso, trasmesso in maniera indipendente dagli altri detti delle collezioni.¹⁰⁰

In verità, la questione dell'appartenenza ad un genere letterario preciso è di relativa importanza per l'efficacia e il peso che può assumere quest'opera

⁹⁶ In realtà è molto alto l'interesse che ha suscitato questo scritto poiché tratta, in anticipo su ogni autore di teologia, il problema della conciliazione tra lo sforzo ascetico fatto da resistenza, digiuni, veglie e preghiera e l'azione di Dio che sia permette le tentazioni, sia fa prendere coscienza all'uomo della sua debolezza e impotenza di fronte alla propria forza di Dio.

⁹⁷ Cfr. *Lettres des Pères du désert*, Introduzione di A. LOUF, pp. 64-65.

⁹⁸ Lo schema di ciascuna parte sarebbe caratterizzata, similmente alla lettera di Ammonas, da una tentazione seguita da un intervento di Dio che si manifesta soprattutto attraverso il dono della grazia e della forza santa che rende l'uomo forte ed in grado di lottare senza posa.

⁹⁹ Questa è l'opinione di A. Louf, che lascia aperto il dubbio se sia proprio Macario l'autore dell'ultima redazione.

¹⁰⁰ Cfr. A. WILMART, *La lettre spirituelle*, pp. 60-66. Per lo studioso anche le *Omèlie spirituali* sarebbero un insieme composto da alcuni *Apophthegmata* e da frammenti di insegnamenti di Macario.

in un rapporto di direzione di discepoli, dal momento che sia un discorso, sia una lettera o un apoftegma rispondono altrettanto bene alle esigenze di istruzione da parte di un padre spirituale. Ciò che ha sollevato più dubbi è lo stile profondamente impersonale, che, come già aveva notato A. Wilmart, fa apparire poco coinvolto chi scrive. È sufficiente notare come manchino del tutto gli appellativi di «figli» ma anche di «padre», dal momento che l'autore preferisce restare celato senza esporsi troppo in prima persona, se non in qualche punto dove fa riferimento alle tentazioni subite,¹⁰¹ ai progressi dell'anima¹⁰² o anche si azzarda ad esprimere il proprio parere («secundum meum consilium»), secondo cui, per poter osservare i precetti dello Spirito,¹⁰³ occorre una rinuncia completa al mondo. Inoltre, dal punto di vista formale è evidente l'assenza di un formulario d'apertura e di chiusura che conterrebbe il tipico appello ai destinatari, che qui mancano e sono sostituiti da un'anima o un cuore generici fungenti da soggetti. L'autore è dunque molto distante da quel padre affettuoso e preoccupato per i suoi figli quale era sembrato Ammonas e il percorso spirituale da lui proposto ha le sembianze di un trattato più teorico che non teso ad influenzare le scelte anche quotidiane dei monaci.

Comunque sia, la lettera offre un cammino spirituale a tappe in cui lo Spirito Santo¹⁰⁴ si impossessa progressivamente dell'asceta donandogli una forza sempre maggiore. Da parte sua, egli deve lasciarsi guidare ed essere pronto a seguire i precetti dello Spirito cosicché la sua anima sia condotta verso l'acquisizione dello Spirito, mediante una lotta continua contro le tentazioni come la fornicazione e la vanagloria, la conversione, la rivelazione al cuore delle cose del cielo, la violenza su se stessi, la rinuncia a tutto, la pratica dell'umiltà, il mettere la morte davanti agli occhi, fino alla possibilità di dimorare perpetuamente con Dio. Questo è l'unico percorso da seguire per ricevere il dono dello Spirito, Santo e Paraclito e cioè della forza di Dio che Macario possiede a tutti gli effetti, come si legge negli *Apophthegmata*, ma anche nel testo delle *Virtus*, che, qualunque sia la sua natura, è una testimonianza della fama e della tradizione che si sviluppò intorno a Macario:

«Chaque fois que nous rencontrons l'abbé Macaire, nous ne pouvions dire aucune parole sans que sa pensée la sût, car c'était un pneumatophore, et un esprit prophétique habitait en lui, comme en Élie et tous les autres prophètes. En effet, il était revêtu d'humilité, comme d'un double manteau, par la puissance du Paraclet qui était en lui. En effet, à le voir seulement rempli de la grâce de Dieu, la gloire du Seigneur étant sur son visage, la consolation de l'Esprit-Saint Paraclet, qui était en lui descendait sur tous ceux qui étaient assis autour de lui».¹⁰⁵

¹⁰¹ Cfr. Ep, 1,40: «multa alia quae dicere longum est».

¹⁰² Cfr. Ep, 1,101: «multa alia quae me tacente sanctus vir intellegit». Ci sono anche altre espressioni in cui compare chi scrive, ma hanno funzione puramente di intercalare: «ut dixi» 1,59 e «ut ita dicam», 1,79.

¹⁰³ Cfr. Ep, 1,123.

¹⁰⁴ Nel testo copto delle *Virtus* si legge però *djôm mpenouti*, ovvero «una forza di Dio», o *oudjôm mparaklêton*, che significa «una forza consolatrice».

¹⁰⁵ Cfr. *Virtus* in E. AMELINÉAU, *Histoire des monastères*, p. 202.

3. Macario: il παιδαιογέρων carico di umiltà e misericordia

L'appellativo che distingue Macario nell'*HL* è παιδαιογέρων, il fanciullo-vecchio. Egli è tale in virtù della sua διάκρισις: si dice che progredì rapidamente e che ricevette la grazia di guarire dagli spiriti e fare predizioni, in quanto capace di guardare il futuro con uno sguardo chiaroveggente (διορατικῶ ὄμματι).¹⁰⁶ La definizione della chiaroveggenza spiegherebbe anche il fatto che subito dopo si dice che Macario possedeva il dono della profezia:

«Le don de lire dans les coeurs, de discerner les esprits qui meuvent une âme qu'il faut diriger, et même de prévoir et voir à distance un événement qui ne peut être prévu ni connu par des moyens naturels. Cette clairvoyance se rattache au don de prophétie ... Connaissance mystérieuse d'événements actuels, de faits passés, don de lire dans les consciences, telle est la clairvoyance spirituelle».¹⁰⁷

L'appellativo παιδαιογέρων non stupisce, poiché ci sono anche altre testimonianze del modo in cui nel deserto le categorie di «giovane» e «anziano» non corrispondevano ad un'anzianità reale, poiché è un γέρων o un ἄββῶς non chi è vecchio per la sua età, ma chi ha acquisito esperienza ed è progredito nella vita ascetica, come si legge in un detto attribuito a Poemen:

«Il padre Giuseppe raccontò: 'Mentre sedevamo con il padre Poemen, egli chiamò il padre Agatone. – È giovane, gli dicemmo, perché lo chiami padre? Il padre Poemen disse: – La sua bocca gli ha meritato di essere chiamato padre'».¹⁰⁸

Agatone dunque, nonostante la sua giovane età, può essere chiamato «padre» per la capacità di controllare la sua bocca, tacendo o parlando in modo appropriato ed al momento giusto.

L'unico altro monaco a ricevere l'attributo di παιδαιογέρων è Zaccaria, che ha superato per umiltà e silenzio e grazie alla sua obbedienza e innocenza il padre Carione. In questo caso risulta ancora più chiaro come l'aggettivo sia segno del possibile stravolgimento delle categorie giovane-anziano in un rapporto di discepolato. Capita che anche i più anziani di età si rechino ad interrogare persone ancora giovani ma in un senso spirituale più avanzate, come Zaccaria da cui si reca il padre Mosè, il quale lo trova in preghiera vicino a un pozzo e vede che lo Spirito di Dio è su di lui.¹⁰⁹ Anche Macario¹¹⁰ interroga Zaccaria, addirittura su quale sia il compito del monaco, poiché ha piena fiducia in lui; infatti il giovanissimo monaco dona

¹⁰⁶ Cfr. *HL*, 17,2-5: Macario possiede il dono della profezia, della chiaroveggenza ed è anche in grado di compiere dei miracoli.

¹⁰⁷ Cfr. P. POURRAT, *Clairvoyance spirituelle*, in *DSAM*, II,1, coll. 922-929.

¹⁰⁸ Cfr. *Alph. Poemen* 61. Cfr. la trad. it. a cura di L. Mortari. Anche nel detto 7 attribuito a Giovanni Kolobos il monaco, pur essendo il più giovane è di esempio per tutti per il suo discernimento, poiché è l'unico che osa farsi servire a tavola da un presbitero ragguardevole per fargli onore.

¹⁰⁹ Cfr. *Alph. Zaccaria* 2;3.

¹¹⁰ Cfr. *Alph. Zaccaria* 1: non è chiaro se si tratti di Macario l'Egiziano o l'Alessandrino.

loro risposte intelligenti e adeguate, dimostrando una grande umiltà con il suo stupore per il fatto di essere preso in una così alta considerazione.

Se attribuito a Macario, l'aggettivo è attestato solo nell'*HL*. Negli *Apophthegmata* si legge qualcosa di molto simile: Macario, poiché ha servito il Signore dodici anni, possiede il carisma¹¹¹ della semplicità e dell'innocenza, del sapersi comportare come un bambino. La virtù che meglio caratterizza Macario è sicuramente la *ταπεινωσις* contro cui il diavolo non può nulla.¹¹² Macario è consapevole di essere un nulla e che invece è Dio a compiere i miracoli attraverso di lui;¹¹³ egli non vuole essere trattato con quel timore reverenziale che si prova nei confronti dei santi e dei grandi anziani e in alcun modo rinnega il suo passato di cammelliere.

Macario è un monaco molto umile e disponibile verso i suoi fratelli:¹¹⁴ ciò si evince dalla simulazione che egli adopera con un fratello con cui finge di essere tentato dai pensieri al fine di farlo confessare (*ὁμολογεῖσθαι*).¹¹⁵ Si tratta di un termine significativo, poiché si riferisce all'apertura di un fratello più giovane nei confronti di un anziano, alla denuncia dei propri errori in vista, almeno in questo caso, non tanto di un perdono ma della possibilità di ricevere indicazioni per superare le colpe. Questo detto va letto sullo sfondo di un altro detto, attribuito a Lot, in cui questo monaco chiede ad un fratello, del cui peccato grave è a conoscenza, di confessarglielo affinché lui stesso possa portarlo con il colpevole. L'invito e la proposta infondono coraggio e sollievo al peccatore, il quale compie la penitenza insieme al padre Lot. Ciò che è veramente interessante è il fatto che l'*ἄββῶς* non solo accoglie la confessione dei peccati, ma anche partecipa alla penitenza, mostrandosi caritatevole e umile al punto di condividere con il discepolo perfino l'errore ed accogliere la rivelazione della remissione da parte di Dio. D'altronde, in virtù di questa disponibilità e condivisione il monaco rimarrà con Lot fino alla morte, restando a lui sottomesso. La capacità di portare metà del peccato da parte del padre spirituale continuerà ad essere uno dei tratti peculiari del rapporto di discepolato, come si legge nelle *Corrispondenze* tra Barsanufio e Giovanni di Gaza, ad esempio nell'*Ep. 270*,¹¹⁶ indirizzata da Barsanufio

¹¹¹ Qui il termine *χάρισμα* indica un dono ricevuto dal Signore dopo averlo servito; esso non ha una finalità specifica, ma si riferisce al modo di esercitare delle funzioni come governare, assistere il prossimo, predicare ed è un'eredità del *χάρισμα* così come si trova nelle lettere di Paolo. Per la differenza tra i carismi che sono doni straordinari ed hanno un carattere specifico, primo fra tutti la *discretio spirituum* e quelli chiamati «grazie di stato» efficaci nello svolgimento di diverse funzioni cfr. X. DUCROS, *Charismes*, in *DSAM*, II,1, coll. 503-507.

¹¹² Cfr. *Alph. Macario* 11; 35.

¹¹³ Cfr. *Alph. Macario* 7.

¹¹⁴ Cfr. *Alph. Macario* 3. Nulla di interessante emerge dall'analisi dei passi in cui è attestato il termine *μαθητής* se non il fatto che sia accostato a nomi di padri noti. Solo nell'*HL* c'è una descrizione più specifica di due discepoli di cui uno lo serve standogli vicino mentre l'altro vive in una cella vicina.

¹¹⁵ Un composto dello stesso verbo, *ἐξομολογεῖσθαι* si trova nell'*HL*, 26, dove Erone, giovane peccatore convertitosi in seguito ad una terribile malattia, ritorna al pensiero di Dio e va a confessare tutte le sue vicende ai padri. Simili scopi e simile pratica ha la manifestazione dei pensieri: cfr. *Alph. Poemen* 58; 93.

¹¹⁶ *Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondence*, a cura di F. NEYT - P. DE ANGELIS-NOAH, I, II, II,2 (SChr 426, 427, 451), Paris 1997, 1998, 2001.

a Doroteo, in cui l'anziano scrive che mostrerà la misura del suo amore, sentimento sovranaturale, che «fa violenza a se stesso» fino a superare la propria misura e porterà il peso dei peccati del giovane¹¹⁷ a patto che Doroteo, a sua volta, porti il peso della custodia delle sue parole e dei suoi comandi. Vediamo dunque come gli aspetti di una pratica che negli *Apophthegmata* è descritta in modo abbastanza superficiale diverranno abituali nella prassi del monachesimo posteriore, dimostrando concretamente la compassione del padre e l'obbedienza del figlio spirituale.

4. Insegnamenti, consigli e ammonimenti: le parole salvifiche di Macario

Gli *Apophthegmata* di Macario evidenziano l'importanza dei suoi insegnamenti, delle sue parole dispensate con abbondanza a tutti quelli che gli si accostano: a differenza di altri monaci, egli è sempre disposto a donare consigli, esortazioni e insegnamenti. La figura che ne emerge è quella di un padre che sa come, quando e in che termini parlare, piuttosto che di un asceta del silenzio o che viene emulato per ciò che fa, per la sua esperienza e condotta di vita. Infatti ciò di cui è richiesto in numerosi *Apophthegmata* è una parola di salvezza: è l'espressione «dimmi come posso salvarmi»,¹¹⁸ a cui Macario risponde spesso invitando a fuggire gli uomini e a cercare la solitudine, a «morire» al mondo¹¹⁹ e a piangere sui propri peccati.¹²⁰

L'attenzione alle parole di Macario porta anche a sottolineare l'importanza dell'esortazione a coltivare le virtù e combattere le passioni: bisogna praticare il disprezzo, la povertà, l'indigenza per non cadere nell'inganno dei demoni e nell'impurità delle passioni.¹²¹ Di qui l'importanza della preghiera e della richiesta di pietà¹²² e della conservazione della mansuetudine anche quando si sta rimproverando qualcuno, poiché se uno si fa prendere dall'ira, soddisfa una sua passione e rischia di perdere se stesso.¹²³ Il λόγος di Macario è parola capace di convertire, poiché: «Una parola cattiva rende cattivi, una parola buona rende buoni anche i cattivi».¹²⁴ Ed è l'episodio della conversione di un sacerdote pagano avvenuta grazie al saluto che, anche da solo, permetterebbe di affermare che Macario esercita la sua funzione di padre attraverso e in virtù delle sue parole.

¹¹⁷ Così come Doroteo gli aveva chiesto, cosa che rivela che si trattava di una pratica evidentemente consolidata.

¹¹⁸ Cfr. *Alph. Macario* 23; 25; 27; 28; 41.

¹¹⁹ L'esempio della necessità di eseguire il comando del padre anche nella sua absurdità, è fornito dall'episodio in cui Macario richiede ad un discepolo di andare al cimitero a insultare e poi lodare i morti. Cfr. *Alph. Macario* 23.

¹²⁰ Cfr. *Alph. Macario* 34; 41.

¹²¹ Cfr. *Alph. Macario* 20.

¹²² Cfr. *Alph. Macario* 19.

¹²³ Cfr. *Alph. Macario* 17. L'invito a non lasciarsi dominare dalla collera sarà ripreso negli scritti di Barsanufio, Giovanni e Doroteo di Gaza, ad esempio in *Epp.* 333 e 489.

¹²⁴ Cfr. *Alph. Macario* 39.

II. *Le tre generazioni che si susseguirono a Sceti*

Dopo Macario, i monaci che popolarono il centro monastico di Sceti si confondono per il loro numero elevato e l'assenza di personaggi particolarmente di spicco. Per ragioni di semplicità si sono individuate alcune generazioni,¹²⁵ all'interno delle quali abbiamo scelto dei monaci i cui *Apophthegmata* contengono una terminologia e notizie particolarmente interessanti.

1. L'ἄββᾶς Sisoës: le virtù fondamentali

Tra i discepoli di Macario quello di maggiore importanza è Sisoës,¹²⁶ cui sono attribuiti 58 detti, ma nessun'altra fonte fa cenno a lui.¹²⁷ È emblematico l'abbandono di Sceti da parte di questo monaco a motivo del suo sovraffollamento, per andare ad abitare invece sul *mons Antonii* con Abraam, suo διάκονος e μαθητής.¹²⁸ Infine egli si trasferì a Clysmā, dove morì. La scelta di abitare in un «luogo antoniano» non è solo il segno di una ricerca e di un desiderio dell'ἡσυχία, fondamentale per i monaci, ma assume un valore simbolico in concomitanza con l'episodio della visione di Antonio che lo cerca per portarlo nel regno dei cieli. Sisoës prende come esempio a tutti gli effetti Antonio, che pure non ha mai visto: il grande monaco è il suo punto di riferimento, il suo modello assoluto.¹²⁹

Senza dubbio, l'apoftegma più caratteristico di Sisoës è quello che racconta della sua visione, in punto di morte, dei profeti, degli apostoli e degli angeli. Mentre essi giungono a prenderlo per portarlo al Signore, poiché egli è il *vas electionis*, il suo viso risplende come il sole, esattamente nel modo straordinario in cui successe a Gesù nella Trasfigurazione.¹³⁰ Sisoës emette lo spirito¹³¹ e a ciò segue un lampo e il diffondersi di una soave fragranza per tutta la casa: anche queste espressioni sono utilizzate nel Vangelo, la prima nell'episodio della comparsa di un angelo che annuncia la risurrezione di Gesù a Maria Maddalena e a Maria,¹³² la seconda in quello di Marta e Maria, che lavò i piedi a Gesù e li cosparses di un unguento pro-

¹²⁵ Questa è la suddivisione individuata da J.C. Guy, nell'introduzione alla sua edizione della collezione sistematica degli *Apophthegmata*.

¹²⁶ Cfr. *Alph. Macario* 7.

¹²⁷ Da questa serie occorre escludere il 23 e il 36 B, che si riferiscono ad un Sisoës di Petra e il 32, 33, 35, 37, 51 e 52 di un altro Sisoës, il Tebano. Agli *Apophthegmata* che sono stati riconosciuti come detti del discepolo di Macario si dovrebbero aggiungere anche i sette che compaiono nella collezione alfabetica sotto il nome di Titoes.

¹²⁸ Cfr. *Alph. Sisoës* 7; 12; 46 (Guy 47).

¹²⁹ A parte questo episodio della visione, ricordiamo il già citato *Alph.Sisoës* 9, in cui l'ascesi perfetta di Antonio è la misura con cui tutti i monaci sono tenuti a confrontarsi.

¹³⁰ Cfr. Mt. 17,1-9: nei paralleli dei sinottici Mc 9,2-10 e Lc 9,28-36 non si trova il particolare del volto che diventò splendente come il sole; capire il motivo di questa mancanza porterebbe lontano dalla nostra ricerca, per la quale è sufficiente notare come in questo testo, per affermare l'eccezionalità di un padre, si è costituito un parallelo con Gesù stesso attraverso una sua caratteristica precisa (pur essendo tale lezione presente in un solo Vangelo).

¹³¹ Cfr. Gv 19,30.

¹³² Cfr. Mt 28,3.

fumato.¹³³ Certamente doveva essere chiaro a tutti il fatto che queste parole evocassero episodi e appellativi evangelici, ma non si deve pensare che l'intenzione fosse quella di eguagliare il monaco a Gesù, quanto piuttosto di renderlo protagonista di eventi straordinari, simili ad alcuni del NT, per il contesto e per i particolari.¹³⁴

Nonostante il rimando evangelico, sembra tuttavia più opportuno legare il volto splendente di Sisoës a quello di Antonio pieno di grazia, suo carisma peculiare; anche altri monaci possiedono la gloria sul volto, come Mosè che ricevette l'immagine della gloria di Adamo quando il suo volto fu glorificato,¹³⁵ ma sono pochi e dunque eccezionali: essi, Pambone e Silvano, hanno il volto che risplende come il sole e sono come «un re seduto sul trono».¹³⁶

In secondo luogo, tra i detti di Sisoës si evidenzia l'importanza del silenzio, ancora prima di quella della parola: è nella sua preghiera che il monaco chiede al Signore che lo protegga dalla sua lingua, quasi essa avesse un potere indipendente che in effetti lo rende peccatore e lo fa vacillare tutti i giorni.¹³⁷ Si sente in queste parole l'eco della lettera di Giacomo, dove è scritto che «la lingua è fuoco; il mondo dell'iniquità» e poco oltre «la lingua, nessun uomo la può domare, è un male ribelle, piena di veleno mortale».¹³⁸ L'attenzione per ogni parola pronunciata era già un invito di Gesù,¹³⁹ che viene dunque ripreso con insistenza dai monaci, tanto che Sisoës reputa la capacità di fare silenzio (σιωπῶν) una delle maggiori virtù degli asceti, insieme alla solitudine¹⁴⁰ e all'umiltà.¹⁴¹ Anche un padre come Arsenio d'altronde dirà di non essersi mai pentito di tacere, ma piuttosto di aver parlato: un buon ἄββῶς sa offrire parole utili, di conforto e salvifiche, ma sa anche in che circostanze è opportuno tacere.

L'umiltà è una virtù fondamentale anche in Sisoës, capace di edificare gli altri e di arrecare gioia¹⁴² ed è ciò che egli auspica e consiglia ai monaci di praticare: occorre sempre vedere se stessi al di sotto di ogni creatura, dal momento che la vera gloria viene da Dio, senza la quale la gloria degli uomini è nulla.¹⁴³ La centralità del comportamento umile è attestata anche da un detto di Poemen, che recita che l'essenza della fede stessa è vivere con umiltà e fare misericordia, laddove la fede, insieme all'elemosina, purifica i peccati.¹⁴⁴

¹³³ Cfr. Gv 12,3.

¹³⁴ Come si è detto, l'apoteigma in questione mescola momenti diversissimi della vita terrena di Gesù, peraltro narrati da un singolo evangelista, ricreando un solo accaduto.

¹³⁵ Cfr. Es 34,9.

¹³⁶ Cfr. Sal 28,10; 46,9: cfr. *Alph. Pambone* 12.

¹³⁷ Cfr. *Alph. Sisoës* 5.

¹³⁸ Cfr. Gc 3,5-8. L'idea delle parole come fuoco si trova nell'AT, in Prv 16,27.

¹³⁹ Cfr. Mt 12,36.

¹⁴⁰ Cfr. *Alph. Sisoës* 27; 28 (*Guy* 54).

¹⁴¹ Cfr. *Alph. Sisoës* 42 (*Guy* 40).

¹⁴² Cfr. *Alph. Sisoës* 16.

¹⁴³ Cfr. *Alph. Sisoës* 13; 15.

¹⁴⁴ Cfr. *Alph. Poemen* 69.

a. Troncare le passioni e recidere la volontà propria

Un'attenzione precipua di Sisoes è la lotta contro le passioni, τὰ πάθη: non è chiaro se un detto tradisca la concezione della neutralità delle passioni, per cui esse possono essere buone e cattive e orientate in maniera positiva o negativa dall'uomo.¹⁴⁵ In ogni caso le passioni, che tentano tutti, devono essere troncate (è usato il verbo ἐκκόπτειν) non appena si presentano, come Sisoes suggerisce a Giuseppe,¹⁴⁶ ed i mezzi più indicati per annientarle sono il digiuno e la fame, come suggerisce il padre Giovanni Kolobos,¹⁴⁷ poiché esse sono come i nemici che abitano in una città che un re vuole conquistare: il re toglie loro l'acqua e i viveri affinché essi gli si assoggettino, distrutti dalla fame e dalla sete.

Tuttavia, il più completo insegnamento riguardo al combattimento delle passioni è quello offerto da Giuseppe di Panefisi, che consiglia al padre Poemen di far entrare le passioni nella sua anima per combatterle solo in un secondo tempo. Questo non è uno dei tipici casi in cui emerge una contraddizione in seno al *corpus* degli *Apophthegmata*, ma è un'elaborazione più raffinata della dottrina delle passioni, poiché, se Poemen può seguire tale indicazione, un altro fratello proveniente dalla Tebaide deve invece reciderle, tagliarle non appena esse si presentano, segno questo non solo di una superiorità di Poemen, ma soprattutto di un'attenzione individuale da parte del padre spirituale a proporre strade differenti a seconda del grado di perfezione, altre volte della disposizione dell'anima o delle esigenze del monaco ἀμέριμνος.¹⁴⁸ Senza volere rintracciare a tutti i costi echi o analogie della dottrina sostenuta da circoli messaliani sulla compresenza di uno spirito santo e uno impuro nell'anima di chi crede e senza vedere nella differenza dei consigli donati sulle passioni l'esistenza di due tecniche contrapposte e inconciliabili, reputiamo che la capacità di lottare contro le passioni «da dentro», cercandone la vera natura,¹⁴⁹ la forza e il grado di pericolosità, sia dovuta solamente ad un maggiore avanzamento spirituale, che un padre spirituale attento, che conosce in profondità i suoi figli, sa valutare.

Per Sisoes lo stato d'animo dell'asceta è quello di uno spirito purificato, privo di sollecitudini¹⁵⁰ e che compie la volontà del Signore, mentre ha rinunciato alla sua. Quando l'anima è vigilante, si ritira dalla confusione e resiste alle tentazioni, abbandona la sua volontà; quando in essa si placano le passioni, allora lo Spirito giunge da lei ed essa concepisce. Secondo l'esegesi spirituale di II Re 4,8 e ss., episodio biblico che narra l'incontro di Eliseo con la Sunamita in casa di quest'ultima, la donna rappresenterebbe l'anima che purificata può ricevere lo Spirito di Dio, il profeta: così anche l'anima del monaco può accogliere lo Spirito solo in virtù della rinuncia alla

¹⁴⁵ Cfr. *Alph. Sisoes* 6.

¹⁴⁶ Cfr. *Alph. Sisoes* 22.

¹⁴⁷ Cfr. *Alph. Gv Kolobos* 6.

¹⁴⁸ Cfr. *Alph. GiuseppediPanefisi* 3.

¹⁴⁹ Si ricordi inoltre la teoria dell'indeterminatezza delle passioni.

¹⁵⁰ Cfr. *Alph.Sisoes* 17. *Alph. Gv Kolobos* 13.

sua volontà, del superamento delle passioni e della lotta condotta per tutta la vita.¹⁵¹ In linea con l'insegnamento di Ammonas, la scienza dei santi è la conoscenza della volontà di Dio: l'uomo che è fatto a immagine e somiglianza di Dio, se obbedisce alla verità, è superiore a tutti, mentre si affligge se segue il più terribile degli spiriti, ovvero il proprio cuore;¹⁵² la volontà dell'uomo è come un muro di bronzo e una pietra di inciampo¹⁵³ che deve essere recisa per evitare che essa soffochi le virtù che uno possiede. In un detto attribuito a Pafnuzio si legge che fare la volontà del Signore significa non fare la propria,¹⁵⁴ mentre in un altro apoftegma la contrapposizione sta tra il seguire le proprie inclinazioni e fare la volontà di un altro, obbedire cioè ad un monaco, come fa chi è sottomesso ad un anziano:¹⁵⁵ ecco come la capacità di far tacere la propria volontà si traduce anche in un rapporto di discepolato perfetto, poiché dimorare nella sottomissione al *πατήρ πνευματικός* e rinunciare alla propria volontà è, insieme alla sopportazione delle prove e della malattia e alla capacità di offrire opere pure al Signore, una delle cose più preziose davanti a Dio.¹⁵⁶

b. Il rispetto e la sottomissione al padre spirituale

«Un fratello chiese ad abba Sisoès: 'Se camminiamo in una via e la nostra guida smarrisce il cammino, bisogna dirglielo?' Il vecchio risponde: 'No'. Allora il fratello aggiunge: 'Dobbiamo permettergli di condurci fuori strada?' E il vecchio gli risponde: 'Che cosa, allora? Vuoi forse prendere un bastone per picchiarlo?'. Io so di fratelli che erano in cammino e la guida di notte li fece perdere. Essi erano dodici e sapevano di essersi persi; ma ognuno lottava con sé per non dirlo. Fattosi giorno, la loro guida si accorse che aveva sbagliato strada e dice loro: 'Perdonatemi, poiché ho sbagliato strada'. E tutti dissero: 'Anche noi lo sapevamo, ma abbiamo taciuto'. E sentendo queste parole egli si meravigliò, dicendo che fino alla morte i fratelli resistono per non parlare. E glorificò Dio. La distanza della via lungo cui avevano errato era di dodici miglia».¹⁵⁷

Benché questo detto voglia sottolineare il valore del silenzio di cui sono capaci i monaci, è facile vedere nella guida che li conduce fisicamente di notte¹⁵⁸ un padre in tutta la sua umanità e per questo passibile di errore e smarrimento durante la via. D'altra parte anche i figli, se non è troppo azzardato chiamare in questo modo i «fratelli» che camminano dietro la guida, mostrano la loro umiltà, la loro comprensione e in un certo senso la loro totale fiducia nei confronti di chi li conduce, così come si legge nel detto precedente in cui Sisoès dice che non si devono dare ordini quando qualcuno ha cura di noi: sono inviti insomma, più o meno espliciti, ad affidarsi incondizionatamente all'*ἄββῶς*.

¹⁵¹ Cfr. *Alph. Cronio* 1; *Alph. Longino* 5; *Alph. Poemen* 205 (Guy 194).

¹⁵² Cfr. *Alph. Teodoro* 11. *Alph. Isidoro Scete* 9. Isidoro fu presbitero a Sceti e si pensa che raggiunse il culmine della popolarità negli anni 370-375.

¹⁵³ Cfr. *Alph. Poemen* 54, dove si cita Ger. 1,18; Is. 8,14.

¹⁵⁴ Cfr. *Alph. Pafnuzio* 2.

¹⁵⁵ Cfr. *Alph. Pambone* 3.

¹⁵⁶ Cfr. *Alph. Giuseppe di Tebe*.

¹⁵⁷ Cfr. *Alph. Sisoès* 30, trad. it. a cura di L. MORTARI.

2. Giovanni Kolobos: un esempio d'ubbidienza

Dopo Sisoës, un monaco reso celebre soprattutto da un prodigio che altre fonti attribuiscono ad altri monaci, è Giovanni Kolobos.¹⁵⁹ Egli giunse a Sceti nel 356-357 e morì nel 409: oltre agli *Apophthegmata* è possibile attingere notizie dalla *Vita* copta di fine VII secolo, in realtà panegirico di Zaccaria vescovo di Saha, in cui si legge l'episodio *cliché* della messa alla porta del monaco giovane da parte dell'anziano, Amoe, che durante sette lunghi giorni caccia Giovanni sette volte finché riceve una visione degli angeli che ispira ad Amoe la percezione della sua santità.

Giovanni appare come immerso nel pensiero di Dio, fervente nello Spirito,¹⁶⁰ tanto da non permettere alla sua mente di vagare in alcuna cosa di questo mondo; l'importanza dello Spirito è sottolineata da un detto in cui si dice che pur essendo differenti, le virtù dei santi sono alimentate da un solo Spirito¹⁶¹ così come gli alberi di un giardino danno frutti diversi ma attingono il loro nutrimento da un'unica fonte d'acqua.¹⁶² Un concetto affine è espresso dal detto 34, quando Giovanni dice che ogni giorno, al mattino, occorre iniziare da capo ogni virtù e ogni comandamento di Dio, poiché l'uomo deve avere un po' di ogni virtù.¹⁶³

Egli è celebre per la sua profonda umiltà, virtù strettamente legata a quella che più lo caratterizza, ovvero l'obbedienza; sicuramente infatti, il primo apoftegma a lui attribuito è anche il racconto più famoso, quello cioè dell'episodio che diede il nome ad uno dei quattro nuclei di Sceti. Esso narra che l'anziano padre di Giovanni, dopo aver piantato un legno distante una notte di cammino dalla più vicina sorgente d'acqua, ordina al giovane di innaffiarlo ogni giorno con un secchio d'acqua. Dopo tre anni l'albero fruttifica e i frutti sono portati alla mensa dei monaci come frutti dell'obbedienza: Giovanni incarna l'ideale di obbedienza (ὕπαρχοή), che dovrebbe praticare ogni discepolo anche nel caso di richieste apparentemente assurde,¹⁶⁴ che servono per mettere alla prova il giovane e verificarne la prontezza di esecuzione dell'ordine, che dovrebbe essere priva di dubbi o temporeggiamenti. Infatti secondo padre Giuseppe del monastero di Eraclea, nel sud dell'Egitto, i padri, nei primi tempi del monachesimo, non dicevano

¹⁵⁸ Anche questo particolare non sembra casuale, ma verosimilmente sta ad indicare l'oscurità, le tenebre della vita terrena.

¹⁵⁹ Lasciamo intradotto l'aggettivo greco κολοβός che probabilmente si riferisce alla bassa statura del monaco, preferendolo al *Nanus* con cui fu tradotto in latino.

¹⁶⁰ Cfr. *Alph. GvKolobos* 32 (Guy 37).

¹⁶¹ Cfr. ICor 12,11.

¹⁶² Cfr. *Alph. GvKolobos* 43 (Guy 29).

¹⁶³ Cfr. *Alph. GvKolobos* 34 (Guy 39).

¹⁶⁴ Un altro caso è quello di Sisoës, detto 10, in cui un uomo, per diventare monaco, è pronto a gettare in un fiume suo figlio. Naturalmente sarà fermato dallo stesso monaco che gli aveva ordinato un gesto simile. Cfr. Gn 22: il sacrificio di Isacco. Inoltre ci sono altri esempi da cui emerge il fatto che anche il comportamento di un padre non si può incasellare in schemi comuni, poiché essi devono rimanere come sono e non cambiare in relazione ai discepoli che si recano da loro per ricevere una parola di salvezza, poiché chi vuole scandalizzarsi, si scandalizza, mentre chi vuole edificarsi si edifica. Cfr. *Alph. Teodoro di Ferme* 28.

ai fratelli delle cose rette ma fuorvianti e solo dopo averli visti compiere qualunque cosa avessero loro ordinato, comandavano cose ragionevoli e veritiere, poiché li sapevano obbedienti in tutto.¹⁶⁵ Da Isidoro il Presbitero, monaco di Nitria, iniziatore di Palladio alla vita ascetica e successivamente ordinato sacerdote da Atanasio ad Alessandria, sappiamo che il rapporto che lega i discepoli (μαθητευόμενοι), ai loro maestri (διδάσκαλοι), dovrebbe essere d'amore e timore; occorre infatti che i primi amino gli altri come dei padri, «genitori veri», nella carne, ma allo stesso tempo devono temerli come dei sovrani: l'amore deve accompagnarsi sempre al timore, al rispetto reverenziale per l'anziano.¹⁶⁶

Come Giovanni Kolobos anche Marco, discepolo di Silvano, è rimasto celebre per la sua obbedienza al padre spirituale, obbedienza quasi sovranaturale. Si legge dell'amore provato da Silvano nei confronti di Marco, superiore a quello verso ogni altro discepolo per la sua obbedienza: usando la dovuta cautela a ragione del modello gesuano che emerge in maniera forte nel primo detto, si legge che Marco era l'unico pronto ad obbedire immediatamente alla chiamata dell'anziano, mostrando in questo modo di essere amato da Dio e riuscendo a conquistarsi l'amore degli altri fratelli.¹⁶⁷ In tutti gli *Apophthegmata* attribuiti a Marco si insiste sulla sua volontà di rimanere sempre con suo padre Silvano e sulla sua obbedienza capace di edificare gli altri monaci.

L'ὕπαρχοι di monaci come Marco e Giovanni Kolobos è molto importante per il modello che offre agli altri poiché tutti, come loro, dovrebbero obbedire ad ogni comando del proprio padre spirituale. Essa si accosta bene, oltre che all'umiltà, a virtù quali il dovere morale di accusare se stessi, μέμψεσθαι ἑαυτόν, carico solo in apparenza più pesante, ma in realtà leggero rispetto alla giustificazione di se stessi.¹⁶⁸

III. *I monaci degli anni della decadenza: Arsenio e Poemen*

Dopo aver parlato delle figure rappresentative delle tre generazioni che si susseguirono a Sceti dopo Macario, vale la pena di parlare di due grandi monaci, Arsenio e Poemen, che furono tra quelli costretti ad abbandonare Sceti nel 407 a causa dell'irruzione dei barbari. Benché Sceti sia sopravvissuta a questa sciagura, il 407 rappresenta una svolta radicale, poiché dopo quell'anno il semi-eremitismo di questo centro monastico si trasformò progressivamente in un'organizzazione di tipo cenobitico. Poco prima o dopo

¹⁶⁵ Cfr. *Alph. Giuseppe di Panefisi* 5.

¹⁶⁶ Cfr. *Alph. Isidoro Presbitero* 5.

¹⁶⁷ Cfr. *Alph. Marco* 1: Marco è il discepolo prediletto di Silvano, che ha dodici discepoli che chiama uno alla volta esattamente come fece Gesù. L'unico a praticare senza indugio la sequela è Marco.

¹⁶⁸ Cfr. *Alph. GvKolobos* 20: cfr. Mt 11,30; 23,4. L'accusa del sé è un tema caro alla letteratura apoftegmatica come è intuibile dai numerosi inviti a disprezzare se stessi, ad accusarsi nelle tentazioni (*Alph. Or* 12) e a portare ovunque uno vada il peso dell'accusa di sé (*Alph. Poemen* 168).

il 407, il centro iniziò un periodo di discesa e questa sorta di decadenza fu avvertita dai monaci in maniera lucida, come è testimoniato da un detto di Poemen, in cui egli dice: «Dalla terza generazione di Sceti e dal padre Mosé in avanti, i monaci non hanno più fatto progressi».¹⁶⁹

1. Arsenio, solitario d'Egitto¹⁷⁰

Arsenio nacque a Roma nel 354 e fu l'unico tra i monaci di Sceti ad avere non solo origini nobili, ma anche a ricevere un'istruzione elevata tanto da diventare l'educatore dei figli di Teodosio, Arcadio e Onorio.¹⁷¹ Il suo passato alla corte imperiale, dove rimase per circa quarant'anni, contribuì a fargli nascere un fortissimo senso dell'austerità sviluppato durante il suo soggiorno a Sceti,¹⁷² che occupò la seconda parte della sua vita fino a quando si trasferì a Tura dopo la seconda invasione dei barbari, luogo dove morì.¹⁷³ Si racconta che la sua vocazione avvenne dopo aver udito una voce che egli udì mentre era in preghiera, che diceva:

«Arsenio, fuggi, taci, pratica la solitudine. È da queste radici che nasce la possibilità di non peccare».¹⁷⁴

Arsenio fu un modello di vita, tuttavia fu quasi impossibile uguagliarlo per i monaci non solo dell'Egitto, ma anche di Palestina, Siria e Bisanzio;¹⁷⁵ la figura che emerge dagli *Apophthegmata* non è quella di un padre attento al progresso dei suoi figli spirituali, quanto piuttosto quella di un monaco alla ricerca di Dio, solitario e severo. Arsenio infatti non si accorge di un fratello che si reca a trovarlo poiché è completamente assorto in Dio, tanto da diventare «di fuoco»;¹⁷⁶ anche gli anziani di Sceti devono insistere molto e pregare, affinché egli li riceva e dica loro una sola parola su coloro che praticano la solitudine. È possibile ipotizzare che le ragioni di questa ricerca di solitudine risiedano in un desiderio di contrasto con la vita di corte di un tempo, quando era maestro dei figli dell'imperatore.

Riguardo ai suoi discepoli, abbiamo notizia solo di due monaci a lui particolarmente vicini, Alessandro e Zoilo di Pharan, che si gettano ai suoi

¹⁶⁹ Cfr. *Alph. Poemen* 166 (Guy 174).

¹⁷⁰ L'appellativo è il medesimo con cui iniziò la relazione su questo monaco L. de Tillemont, a parere del quale Arsenio ebbe uno spirito esemplare per penitenza, umiltà e desiderio di ritirarsi dal mondo vissuto. Cfr. L. DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, XIV, Paris 1709, pp. 676-702, 795.

¹⁷¹ Cfr. CYRILLUS SCYTOPOLIENSIS, *Vita Eutimii*, 2, a cura di E. SCHAWARTZ (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 49,2), Leipzig 1939; trad. it. CIRILLO DI SCITOPOLI, *Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*, a cura di L. PERRONE, Praglia 1990.

¹⁷² Probabilmente a Sceti ricevette l'iniziazione monastica da Giovanni Kolobos, secondo la notizia fornita da Teodoro Studita nella *Vita di Arsenio*.

¹⁷³ In realtà egli si spostò ancora per tre anni a Canopo d'Alessandria. Cfr. *Alph. Arsenio* 42.

¹⁷⁴ Cfr. *Alph. Arsenio* 2.

¹⁷⁵ Cfr. IOHANNES CLIMACUS, *Scala Praadisii*, 27,185: «Il grande ed uguale agli angeli esicasta Arsenio». Cfr. CYRILLUS SCYTOPOLIENSIS, *Vita Eutimii*, 21, dove c'è un elogio di Arsenio, modello di Eutimio.

¹⁷⁶ Cfr. *Alph. Arsenio* 27.

piedi in segno di rispetto profondo e quasi di adorazione, quando nuovamente incontrano il padre dopo una lunga separazione¹⁷⁷ e sono invitati a lottare e vegliare con Arsenio contro i demoni che gli fanno guerra. Davanti a loro Arsenio mostra un grande disprezzo di sé, arrivando ad umiliarsi (ταπεινῶν ἑαυτόν).¹⁷⁸

a. L'«Epistula beati patris Arsenii»

L'apoftegma che fornisce i maggiori dati biografici¹⁷⁹ è anche utile per indagare altri aspetti del ruolo di Arsenio come padre spirituale, quali l'accento al fatto che Arsenio era restio a trattare questioni riguardanti le Scritture, τόπος che ricorre nei detti di diversi monaci, e l'asserzione della difficoltà da parte di Arsenio a scrivere una lettera; partiremo dalla seconda affermazione perché sarà essa ad indurre anche ad una riflessione sul rapporto del monaco con le Scritture. Nonostante questa difficoltà, esiste infatti uno scritto sotto forma di lettera e circolante sotto il nome di Arsenio, che deve essere letto attentamente e criticamente per comprendere in che termini potrebbe rappresentare uno strumento di guida spirituale.

L'*Epistula beati patris Arsenii*¹⁸⁰ è indirizzata ai «carissimi fratelli che avete scelto la vita angelica e avete creduto all'eredità celeste e a causa di ciò vi siete umiliati per praticare le leggi del Signore». ¹⁸¹ Il contenuto della lettera non offre un continuo e completo progresso spirituale, ma piuttosto si presenta come una serie di insegnamenti volti al fine che il monaco si presenti di fronte a Dio con umiltà e timore,¹⁸² ricercando l'ἡσυχία, virtù legata al silenzio e alla *fuga mundi* e che si pratica restando nella propria cella.¹⁸³ Accanto a questa ricerca di solitudine emerge in realtà anche la carità fraterna e autentica, nonché l'importanza dell'ospitalità,¹⁸⁴ ma nulla di specifico o di innovativo è indicato da Arsenio, che invita a praticare le virtù evangeliche dell'umiltà, dell'amore fraterno, della generosità e del rispetto altrui.¹⁸⁵

Le istruzioni fornite da Arsenio devono servire a preparare l'anima a ricevere lo Spirito Santo. Egli individua come strumenti concreti per questo

¹⁷⁷ Cfr. *Alph. Arsenio* 32.

¹⁷⁸ Cfr. *Alph. Arsenio* 43, dove l'io narrante è, come nella maggior parte dei casi, Daniele. Sembra possibile stabilire una catena di successione tra Arsenio, i due discepoli prima nominati e Daniele, figlio spirituale di questi ultimi.

¹⁷⁹ Cfr. *Alph. Arsenio* 42.

¹⁸⁰ Questo è il titolo che recano entrambi i manoscritti georgiani di X secolo, ritrovati nel fondo del monastero di S.Caterina sul Sinai. Cfr. G. GARITTE, *Une «Lettre de St. Arsène» en géorgien*, in «Le Muséon», 68 (1955), pp. 259-278. Cfr. M. VAN PARYS, *La lettre de St. Arsène*, in «Irénikon», 54 (1981), pp. 62-86.

¹⁸¹ Cfr. Ep. 1. È citato Sal 118,112. Per l'epistola si è utilizzata la trad. francese di B. OUTTIER, *Lettres des Pères du désert*, pp. 107-113.

¹⁸² Cfr. Ep. 1-4.

¹⁸³ Per questo tema si confronti anche *Alph. GvKolobos* 19; 27; *Poemen*, 2.

¹⁸⁴ Cfr. Ep. 36-37; 48.

¹⁸⁵ Il NT è citato, spesso senza neppure essere commentato.

cammino l'astinenza dal cibo e la moderazione nel nutrimento¹⁸⁶ e nella veglia:¹⁸⁷ è la *διάκρισις*, nel senso del discernimento, che deve essere praticata in ogni momento della vita, regolando stabilmente l'anima e il corpo, allo stesso modo in cui non si carica troppo una nave affinché non affondi, né la si carica troppo poco affinché non sia portata via dai venti.¹⁸⁸

È sicuramente la preghiera l'arma principale, il dardo per combattere contro i demoni: occorre pregare senza pausa con una preghiera energica e continua, la cui formula deve essere «Gloria a te, o Dio», che per il commentatore francese mostra la continuità tra la preghiera liturgica e quella personale.¹⁸⁹ Infine Arsenio consiglia anche la preghiera breve e ripetitiva dei Salmi, indicandone modi e tempi.¹⁹⁰

La lettura di questa fonte indurrebbe ad una rivalutazione della testimonianza degli *Apophthegmata* che propongono un Arsenio mai coinvolto in questioni riguardanti la Scrittura, mentre un po' diverso appare l'autore della lettera, per il quale la *μελέτη* e la contemplazione della parola di Dio sono fondamentali per l'ascesi: occorre scrutare le parole degli asceti, benché siano le Scritture a donare l'intelligenza di farlo. Inoltre la riflessione su passi scelti delle Scritture è molto ricca: l'originale esegesi di Arsenio offre estratti interessanti in cui è condensata la sua personale interpretazione dell'episodio del sacrificio di Caino e Abele di Gn. 4,2-8¹⁹¹ e dell'espressione «il miele e il favo del miele» di Sal. 18,11, 118,103, Prv. 5,3-4.¹⁹² Purtroppo, a causa del limite linguistico che ci impedisce una lettura e un'analisi più accurata del testo, sarà opportuno non procedere oltre ma limitarsi a questa descrizione, condotta per sommi capi, del percorso ascetico completo di strumenti che Arsenio propone.

La lettera mette dunque in discussione il profilo di Arsenio tracciato dagli *Apophthegmata* o perlomeno ne rivela il carattere parziale e incompleto; allo stesso tempo, siamo convinti del fatto che, anche integrando le notizie dei detti con quelle dell'epistola, la cui autenticità è peraltro solo probabile, non sia possibile ricavare informazioni particolarmente utili o tematiche nuove e neppure risolvere il problema della frammentarietà degli *Apophthegmata*.

Per tale ragione è preferibile vedere in Arsenio un monaco solitario, che coltiva l'*ἡσυχία*, le cui virtù o meglio ancora la cui disposizione d'animo sono orientate verso altro piuttosto che la direzione o la cura dei suoi figli spirituali, in accordo con l'interpretazione che di Arsenio hanno dato gli studi tradizionali.

¹⁸⁶ Cfr. Ep. 30.

¹⁸⁷ Cfr. Ep. 13.

¹⁸⁸ Cfr. Ep. 71-72.

¹⁸⁹ Cfr. M. VAN PARYS, *Lettres des Pères du désert*, p. 93.

¹⁹⁰ Cfr. Ep. 13; 14; 15; 433.

¹⁹¹ Cfr. Ep. 28.

¹⁹² Cfr. Ep. 49.

2. L'ἄββας Poemen

La serie alfabetica dedicata a Poemen¹⁹³ è di dimensioni eccezionali: più di duecento detti sono attribuiti a questo monaco senza contare tutti quelli in cui egli è solo nominato. Poemen dimorò a Sceti con sei fratelli, con cui fuggì durante la prima devastazione del 407. Stabilitosi presso Terenuti, vi restò per tutta la vita, ad esclusione del viaggio nella regione di Diolco.

Come Arsenio, egli fu l'erede di un bagaglio spirituale, culturale ed esperienziale già carico d'anni e arricchito da numerose e diverse personalità, ma, a differenza di Arsenio, spicca per la sua funzione di padre spirituale e la consapevolezza della responsabilità di seguire l'esempio degli antichi per trasmetterlo agli altri attraverso opere e parole.

a. Le virtù di Poemen. Il χάρισμα τοῦ λόγου

Nei detti di Poemen è facile trovare delle tematiche comuni che gravitano intorno al concetto, ampiamente estendibile, di discernimento, quali la fragilità e la transitorietà umana, l'umiltà, l'accusa, il disprezzo e la custodia del sé, la misericordia, l'accondiscendenza e infine il senso della misura in tutto ciò che un monaco fa.

Sono queste le virtù che Poemen possiede, insieme ad altre, capaci di affascinare i monaci lontani solo per averne sentito parlare: questo è ciò che accade ad un giovane anacoreta che abita in terra straniera e si reca dal padre per interrogarlo.¹⁹⁴ L'episodio è utile per sottolineare diversi aspetti che aiutano a definire la funzione del padre e la sua relazione con il figlio spirituale. In primo luogo è evidente la potenza delle virtù e la fama di Poemen, che sono in grado di esercitare una vera e propria «attrazione» sugli altri, come sul giovane monaco che desiderava vederlo: il desiderio di vedere il padre modello è lo stesso sentimento che si era già notato nel caso di Antonio, per cui gran parte del suo apprendimento in giovane età era affidata all'osservazione, espressa attraverso il verbo vedere, ἰδεῖν, degli eremiti suoi modelli e successivamente era lui ad essere osservato. L'importanza del «vedere» è sottolineata e in un certo senso motivata dal fatto che spesso si tramuta in un'osservazione di ciò che fa il padre spirituale al fine di emulare le sue opere, con una sorta di atto di fede nella rettitudine della sua condotta.¹⁹⁵

In secondo luogo si ripete la solita e topica diffidenza del padre a trattare temi celesti o a parlare di Scrittura, motivo forse più teso a dimostrare la profonda umiltà, la volontà di non inorgogliersi e la consapevolezza della propria ignoranza e inadeguatezza. Legata a ciò, è la capacità di edificare mediante le parole, riguardo a determinati argomenti, come appunto le pas-

¹⁹³ Il nome deriverebbe dal greco ποιμήν che significa «pastore» come infatti è stato tradotto in latino.

¹⁹⁴ Cfr. *Alph. Poemen* 8.

¹⁹⁵ Cfr. *Alph. Or* 7.

sioni dell'anima. Ci sono numerose riflessioni sull'uso e sull'efficacia della parola, attraverso cui Poemen può riempire di beni la bocca di chi è disposto ad aprirla ad argomenti consoni al progresso. Bisogna saper parlare, poiché chi giudica gli altri nel cuore, pur tacendo, è come se parlasse in continuazione, mentre chi è volto all'edificazione, all'utilità dell'altro è come se conservasse un saggio silenzio. Ampliando il concetto, ciò significa che bisogna anche saper tacere, secondo il detto gesuano: «Sarai giustificato dalle tue parole e dalle tue parole sarai condannato»¹⁹⁶ ma anche perché «Rispondere prima di avere ascoltato è stoltezza e vergogna».¹⁹⁷ Anche Poemen tace, per non peccare di stoltezza o dire cose di cui potrebbe pentirsi; altre volte tace per rispetto di chi è più anziano, pur possedendo il χάρισμα τοῦ λόγου;¹⁹⁸ egli è strumento di Dio, portatore del Suo Verbo come gli altri padri, ma il fatto che qui si espliciti il possesso di un preciso carisma fa intravedere un'eccezionalità di Poemen.

Poemen elenca chiaramente e in modo schematico le virtù che egli possiede e che indica come guida e strumenti dell'anima: il custodire se stessi nel senso di vigilare (τὸ φυλάσσειν), la cui centralità è facilmente dimostrata dalla ricorrenza frequente negli *Apophthegmata*,¹⁹⁹ l'*attendere sibi* (il προσέχειν ἑαυτὸν), la διάκρισις,²⁰⁰ il gettarsi dinanzi a Dio, il non misurare se stessi, e infine il gettarsi dietro la propria volontà.²⁰¹ Se tutte queste indicazioni sono abbastanza comuni nei testi commentati finora, la novità è rappresentata dal concetto del «non misurare se stessi», μὴ μετρεῖν che deve essere spiegato: il valore del verbo in questo contesto non è quello di misurare, esaminare o moderare qualcosa, così come si trova nella letteratura cristiana dei primi secoli, ma assume il significato di «avere un'opinione di sé troppo alta»²⁰² a cui, a nostro parere, deve essere aggiunto «tanto da pensare di potersi giudicare da sé». In tal modo si pecca di tracotanza poiché ci si sostituisce a Dio nel giudizio, come afferma Paolo in II Cor 10,12: è stolto misurarsi con un proprio metro di giudizio, poiché è Dio che conosce tutto, conosce i nostri cuori e li giudica.

b. I fondamenti e il modo dell'esercizio della «paternità» spirituale

Alcuni *Apophthegmata* forniscono notizie sulla natura e le dinamiche del rapporto di filiazione spirituale:

¹⁹⁶ Cfr. Mt 12,37. È citato in *Alph. Poemen* 42.

¹⁹⁷ Cfr. Prv 18,13, citato in *Alph. Poemen* 45.

¹⁹⁸ Cfr. *Alph. Poemen* 108 (Guy 110). Questo è l'unico caso negli *Apophthegmata*, per altre menzioni si confronti l'*HM*, 8,243; 19, 45.

¹⁹⁹ Cfr. *Alph. Poemen* 135 (Guy 137); 137 (Guy 142). Per ulteriori sfumature del concetto di spirito vigilante si legga anche il detto 8 di Agatone, sulla custodia dello spirito cui deve seguire anche quella del corpo, e il detto 29, sulla necessità di vigilare per progredire.

²⁰⁰ Cfr. *Alph. Poemen* 52.

²⁰¹ Cfr. *Alph. Poemen* 35; 36.

²⁰² Cfr. μετρεῖω in Lampe, p. 866, cui è dato il significato di *esteem oneself highly*. Lo stesso verbo, declinato con uguale significato, si trova anche in *Alph. Poemen* 73 e 79. Inoltre cfr. *Alph. Pafnuzio* 3.

«Disse anche: 'Insegnare al prossimo è compito di un uomo sano e privo di ogni passione. Che vantaggio c'è infatti nel costruire la casa di un altro e distruggere la propria?'».²⁰³

La metafora edile era già stata usata da Giovanni Kolobos, con una sfumatura un po' diversa: come non è possibile costruire una casa dall'alto verso il basso, ma è necessario partire dalle fondamenta, così occorre iniziare a seguire i comandi di Cristo dall'amore per il prossimo, che bisogna guadagnarsi e che costituisce il fondamento di tutto.²⁰⁴ In *Poemen* non si tratta solo di seguire il comandamento di Gesù di amare il prossimo, ma si fa leva anche sulla seconda parte, ovvero quel «come te stesso» che segue il dettato dell' «ama il prossimo tuo» poiché amare se stessi significa preservare la propria anima, avere lo spirito vigilante e di conseguenza essere adatti e pronti ad insegnare agli altri, a rimproverarli quando occorre. Dunque bisogna che un padre spirituale sappia custodire sia il suo cuore sia la sua lingua, poiché non può insegnare al prossimo ciò che ha visto ma non ha custodito.²⁰⁵ C'è anche un'indicazione per il figlio, che deve affidarsi e sottomettersi solo ad un monaco di cui ha piena fiducia: tale fiducia è la certezza donata direttamente da Dio, la *πληροφορία*.²⁰⁶ Questo termine aggiunge un aspetto molto importante, poiché farebbe intuire un'investitura dall'alto del padre spirituale, dal momento che i discepoli dovrebbero affidare le loro coscienze solo a coloro sui quali hanno ricevuto una rivelazione da parte di Dio. Dal momento che, nella fonti finora lette, questa è l'unica attestazione dell'uso di *πληροφορία* in un contesto di discepolato, è impossibile comprenderne esattamente il significato e la portata; pertanto si può notarne la novità, sperando di poter ritornare e approfondire il senso della certezza riguardo ad un padre spirituale da parte di chi a lui si rimette, attraverso lo studio di fonti successive.

Il detto più celebre di *Poemen* è quello in cui emerge la figura di un padre che non deve essere un legislatore, *νομοθέτης*, ma un modello di vita, un *τύπος*:

«Un fratello interrogò padre *Poemen*: 'Dei fratelli vivono con me, vuoi che li comandi?'. 'No, gli dice l'anziano, ma fa il tuo lavoro prima di tutto e se vogliono vivere, guardino se stessi'. Il fratello gli dice: 'Ma loro vogliono che io dia ordini'. E l'anziano gli dice: 'No! Sii per loro un modello, non un legislatore!'».²⁰⁷

Questo non significa che il padre spirituale non debba dare indicazioni o comandi, ma che l'essenziale nello svolgimento del suo ruolo è che egli incarni e viva in prima persona ciò che poi dice ai suoi figli. In questo senso dunque egli è modello per i figli, secondo la consueta logica per cui il figlio spirituale deve fare ciò che vede fare e dire dal padre.

²⁰³ Cfr. *Alph. Poemen* 127 (Guy 129).

²⁰⁴ Cfr. *Alph. GvKolobos* 39.

²⁰⁵ Cfr. *Alph. Poemen* 197 (Guy 176).

²⁰⁶ Cfr. *Alph. Apollo* 2; *TeodorodiFerme* 25; *Pambone* 2.

²⁰⁷ Cfr. *Alph. Poemen* 174 (Guy 188).

Concordando con l'opinione del curatore francese della collezione alfabetica degli *Apophthegmata* vorremmo concludere il paragrafo su Poemen con una citazione:

«Avec l'abbé Poemen, l'école de spiritualité du désert a vraiment atteint son sommet, et c'est aussi avec lui que le genre apophthegmatique parvient à son apogée».²⁰⁸

CONCLUSIONI

Recuperando la distinzione fatta nella premessa a riguardo del ruolo di Antonio come modello, sono due i piani della riflessione conclusiva sugli aspetti del discepolato emersi dalle fonti: accanto ad un livello concreto di contenuto, è necessario spendere qualche parola su un piano, per così dire, teorico. Per ciò che concerne i contenuti, si può affermare che l'indagine ha portato ad individuare un modello alquanto omogeneo di discepolato monastico, nonostante le differenze dovute alle indoli e alle inclinazioni dei singoli monaci e, soprattutto, alla stratificazione del materiale apophthegmatico, non privo di oscillazioni e contraddizioni.

Innanzitutto sembra possibile confermare l'ipotesi di un'eredità del rapporto che Antonio aveva costruito con i suoi figli spirituali, per come esso viene raccontato dalle fonti dirette e indirette, eredità caratterizzata da riprese, evoluzioni, ma anche dall'introduzione di nuovi aspetti.

Gli aspetti caratteristici della paternità esercitata nell'anacoretismo delle origini, almeno per come essa è narrata nelle fonti letterarie, sono i titoli che sembrano diventare quasi stereotipi del rapporto direttivo: padre, anziano, raramente maestro e discepoli o figli, ma solo nelle lettere. Tra le numerose virtù possedute dai padri la più importante è l'umiltà; pochi monaci hanno il privilegio di possedere carismi o doti eccezionali di cui si parli esplicitamente, come Ammonas, che ha l'anima chiaroveggente e il dono dello Spirito, il carisma spirituale, come Poemen, che ha il carisma della parola, come Macario, che è πνευματοφόρος e, secondo quanto si legge nell'*HL*, in possesso del dono della chiaroveggenza e della profezia e infine come Sisoies, Silvano e Pambone che hanno il viso splendente della gloria del Signore: non è privo di significato il fatto che tutti questi sono attributi che Antonio possiede e dunque servono a costruire dei personaggi straordinari, ma pur sempre sottomessi all'autorità di Antonio che dall'alto continua ad esercitare il suo ruolo, non più di padre ma di modello indiscusso.

Quanto ai meccanismi di questo rapporto di discepolato, c'è sicuramente l'imitazione pratica del proprio modello e la conduzione della «paternità» per mezzo delle parole, il discernimento, la capacità di parlare e tacere al momento opportuno, la solitudine della cella, il fatto che più spesso sia il discepolo a recarsi dal padre per interrogarlo o per avere una parola di

²⁰⁸ L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Collection alphabétique*, Sablé sur Sarthe 1970, p. 220.

salvezza, secondo il modello evangelico di Mc 10,17, episodio del giovane ricco che chiede a Gesù cosa deve fare per avere la vita eterna.²⁰⁹ Altri aspetti caratterizzanti sono l'affetto per i figli, grande fino al punto di condividere i peccati portandone il peso, la preghiera per i discepoli,²¹⁰ la riservatezza nel parlare delle Scritture²¹¹ e di argomenti elevati, una primitiva forma di confessione dei peccati, vissuta come apertura del proprio cuore e della propria anima al padre e unico caso in cui è il padre a far parlare il figlio, quasi costringendolo,²¹² l'esortazione a rinunciare alla propria volontà e a troncane le passioni. Emerge inoltre l'atteggiamento che devono mantenere il figlio nei confronti del padre, ovvero il rispetto, la sottomissione e l'obbedienza assoluta, ma mai imposta dall'alto poiché il padre non deve dare ordini né tanto meno dettar legge,²¹³ ma piuttosto proporre un cammino, esortare e consigliare.

Su un piano più teorico, la presenza di epistolari, in particolare quello di Ammonas, ben strutturato e indirizzato ad una collettività, ma anche la lettera di Macario e quella di Arsenio, è il segno di una riflessione e rielaborazione da parte di un padre consapevole della sua responsabilità. Questo farebbe pensare all'esistenza di una direzione letteraria, il cui strumento è lo stesso genere letterario dell'epistolografia, dove le indicazioni precise danno l'impressione di essere di fronte ad una modalità direttiva puntuale e tecnica;²¹⁴ queste lettere possono vantare illustri precedenti nelle epistole esortative, contenenti istruzioni filosofiche ed etiche rivolte da un maestro, un padre o un anziano, quali le lettere di Epicuro ai discepoli e quelle di Seneca destinate a Lucilio, ma di portata universale²¹⁵ nella classicità, e l'epistolario paolino in ambito cristiano. Per queste ragioni, solo la lettura delle fonti posteriori potrebbe permettere di comprendere meglio l'evoluzione e la specificità dell'epistolografia educativa nella letteratura cristiana e in particolare monastica, e il suo uso, ammesso che ciò avvenga, come strumento direttivo del singolo individuo.

²⁰⁹ Questo passo, fondamentale nel discepolato gesuano, era già stato decisivo nella vocazione di Antonio. Si è notato, nel paragrafo riguardante Macario, l'importanza della richiesta di un parola di salvezza; è lecito estendere la centralità dell'«dimmi una parola» per la salvezza, vedendo in esso uno dei testi scritturistici su cui si fonda il contenuto ultimo di tutto il *corpus* apoftegmatico: cfr. ad esempio, *Alph. Ares*, *Alph. Biases*, *Alph. Daniele 2*.

²¹⁰ Benché si sia parlato di questo aspetto a partire dalle epistole, la preghiera per un figlio è testimoniata anche negli *Apophthegmata*: Cfr. *Alph. Arsenio 35*; *Alph. Sisoës 12*.

²¹¹ I padri non trattano volentieri questioni riguardanti le Scritture, ma ricorrono puntualmente ad esse citandole.

²¹² Generalmente vale il detto di Poemen: «Se sei interrogato parla, altrimenti taci». Cfr. *Alph. Poemen 45*.

²¹³ Nessun padre infatti ha un'autorità autonoma, ma è un prezioso strumento di Dio e deve a lui virtù, carismi e l'autorevolezza che esercita nei confronti dei fratelli. Cfr. N 592/58.

²¹⁴ Per altri epistolari monastici, oltre alle lettere di Antonio, si vedano i papiri della corrispondenza di Paieous e di Pafnuzio della metà del IV secolo, dove però sono uomini e donne in cerca di consigli, preghiere e protezione a scrivere al *πατήρ* o *ἄπα* con una sorta di richiesta di guida spirituale. Cfr. H.I. BELL, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy illustrated by texts from Greek Papyri in the British Museum*, Oxford 1924.

²¹⁵ Non a caso infatti esse sono state interpretate come una sorta di rivestimento fittizio di opere filosofiche, in grado attraverso questo «espediente» di avere un'ampia e più immediata diffusione.

Anche prestando attenzione alle influenze del genere letterario, il quadro che se ne ricava è molto positivo: ci si immagina un gruppo di monaci più o meno avanzati ma comunque ben disposti a progredire e sicuramente estranei alla degenerazione e ai problemi del vivere insieme, benchè non sia possibile conoscere le reazioni e le risposte dei destinatari. Pur riconoscendo una gerarchia di ruoli, si può dire che l'unione tra mittente e destinatari che traspira dalle lettere, riflette una comunione probabilmente concreta oltre che spirituale, vissuta dai destinatari: è questa l'eredità più naturale del concetto di lettera che unisce gli animi in quanto *conloquia absentium* già presente nella spiritualità pagana²¹⁶ ed anche, ancora, del *corpus Christi mysticum* paolino²¹⁷ che va a rafforzare l'idea di unione e intesa spirituale tra padre e, in questo caso, i suoi figli spirituali.

C'è infine un fattore che permette di sottolineare l'importanza generale del discepolato nel monachesimo e il suo lento percorso di organizzazione e istituzionalizzazione: il fatto che la *Sitz im Leben* degli *Apophthegmata* sia da ricercarsi nella tradizione di una «scuola» del deserto o comunque in circoli di discepoli,²¹⁸ ma anche che i prologhi delle altre fonti consultate, quali l'*HL* e l'*HM*, anticipino il contenuto di edificazione ed educazione dei testi che seguono,²¹⁹ sono particolari che rivelano un nodo di svolta nella gestione del rapporto con dei figli spirituali; di essa mancano tuttavia indicazioni più specifiche sulla natura, sulla gerarchia formale, sui doveri e sulle pratiche dell'esercizio di simili ruoli che si troveranno in fonti del monachesimo posteriore.

²¹⁶ Cfr. K. THRAEDE, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, in «Zetemata», 48 (1970), pp. 39 ss., 146 ss.

²¹⁷ Cfr. Rm 12,4 ss; ICor 12,12 ss; Ef 4,4 ss.

²¹⁸ Studenti o monaci giovani avrebbero in questo modo trasmesso l'immagine dei loro padri e di padri ormai morti, attraverso le loro parole e le loro opere. A maggior ragione, in tal caso, le figure dovranno essere prese con cautela perché parziali ed ideali.

²¹⁹ A ciò si aggiunge il valore, più volte notato, delle lettere come strumenti di direzione.