

M. BADANIN, J. BEHR, E. BIANCHI, J. CHRYSSEAVGIS,
A. COURBAN, E. DE WAAL, A. ERMAKOV, P. L. GAVRILYUK,
J. GETCHA, S. JOANTÀ, A. E. KATTAN, N. KAVVADAS,
L. MERCALLI, D. MOSCHOS, A. PAKANIČ, A. RIGO, P. ŠUTOV,
E. THEOKRITOFF, M. VAN PARYS, A. VASILIU, I. ZIZIOULAS

L'UOMO CUSTODE DEL CREATO

Atti del XX Convegno ecumenico internazionale
di spiritualità ortodossa

Bose, 5-8 settembre 2012

a cura di

Luigi d'Ayala Valva, Lisa Cremaschi e Adalberto Mainardi
monaci di Bose

estratto

EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE

ASCESI E AMBIENTE NATURALE NELLA TRADIZIONE MONASTICA BIZANTINA

Dimitrios Moschos *

Il termine "ambiente naturale" con le sue connotazioni etiche ed estetiche (e il fatto che lo si utilizzi in relazione al monachesimo) può dare l'impressione che si tratti di un'idea moderna nata come contrappeso all'eccessiva enfasi data dalla civiltà moderna al dominio della tecnica. In realtà, però, il collegamento tra monachesimo e ambiente naturale, come spazio di bellezza ma anche di equilibrio cosmico, si incontra abbastanza di frequente nell'omiletica cristiana, fin da un'epoca molto antica, e permette di mostrare, nelle linee generali, come la società circostante vedesse il monachesimo in rapporto a questa questione. Ciò costituirà la prima parte del presente lavoro. La seconda chiarirà in che modo lo stesso monachesimo, attraverso le sue diverse tendenze, vedeva la propria relazione con l'ambiente.

Negli ultimi decenni del IV secolo in Siria molti giovani di elevata estrazione sociale (e tra questi anche alcuni di famiglia pagana) abbandonavano la megalopoli di Antiochia per diventare monaci. Nella trilogia di Giovanni Crisostomo, *Contro i detrattori della vita monastica*, scritta probabilmente tra il 375 e il 381 per difendere il movimento monastico allora in ascesa, l'autore trat-

* Professore associato di storia della chiesa presso la Facoltà di teologia dell'Università di Atene. Traduzione dall'originale greco.

ta questo movimento come un movimento di protesta contro i mali che imperversavano ad Antiochia, che egli amava particolarmente. Ci sono due discorsi specifici di Crisostomo: *Al padre non credente* e *Al padre credente*¹.

Il grande padre si rivolge al padre non credente (cioè a un pagano) con argomenti razionali e filosofici provenienti dalla filosofia e dall'etica greca per dimostrare che, anche solo sulla base di essi, suo figlio ha già preso una decisione di vita con un orientamento assai più perfetto ed elevato del suo. Tra gli altri argomenti egli sottolinea che il giovane asceta vive in condizioni più salubri poiché gode di aria pura, di cibi e bevande genuine e di profumi di fiori e di prati, mentre colui che vive immerso "nel fango" (*en borbóro*) vive in condizioni insalubri e nocive. E dal momento che è più sano godrà anche di maggior felicità (cioè di maggior serenità e benessere), poiché riposerà su fitti cespugli, presso sorgenti d'acqua pura e all'ombra di alberi frondosi, avendo il paesaggio negli occhi e un'anima più pura del cielo, lontano dai tumulti e dai clamori, a differenza di colui che è rinchiuso in un'angusta abitazione; poiché i marmi non sono più puri dell'aria né l'ombra del tetto più piacevole di quella degli alberi, né i mosaici più variopinti dei fiori della terra. E di questo - dice - date testimonianza voi stessi, che siete ricchi, perché se aveste la possibilità di piantare alberi sulle vostre terrazze e di godere dell'amenità dei prati, preferireste tutto ciò a pareti meravigliose e a soffitti dorati². È evidente, penso, che qui Crisostomo valorizza l'ideale della vita naturale di cui sono imitazione le scene naturalistiche dei mosaici tardoantichi, che si ritrovano quasi ovunque negli scavi archeologici degli antichi palazzi (come i pochi mosaici rimasti del palazzo imperiale di Costantinopoli), delle ville (come il mosaico di un'abitazione romana del

¹ Per ulteriori informazioni, cf. P. Christou, *Ελληνική Πατρολογία* IV, Thessaloniki 1989, pp. 248-249.

² Cf. Giovanni Crisostomo, *Contro i detrattori della vita monastica* 2,5, a cura di L. Dattrino, Roma 1996, p. 113.

200 d.C. rinvenuto a Mileto, conservato nel museo di Pergamo a Berlino) o di altri luoghi simili. La vita monastica è dunque la realizzazione di questo ideale di felicità, che i ricchi possono soltanto imitare e rappresentare.

Un altro aspetto del rapporto tra ascesi e ambiente naturale, quella dell'intervento per la salvaguardia dell'equilibrio naturale, emerge all'incirca nella stessa epoca da una lettera encomiastica (in realtà un trattato epistolare) attribuita a Serapione di Thmuis, in ambiente egiziano, che elogia la vita monastica. Tra le altre cose, si sottolinea qui che il "mondo intero" (*oikouméne*) è salvato dalle preghiere dei monaci, dato che

grazie alle vostre suppliche la pioggia cade a terra, la terra produce germogli, e gli alberi carichi di frutti danno un raccolto senza danni. Il fiume, che ogni anno accresce la sua portata e irriga l'intero Egitto, e associandosi all'acqua delle paludi riversa in mare la gran massa dei suoi flutti, rivela la potenza delle vostre suppliche³.

E si tenga conto che, per le particolari condizioni dell'Egitto, il ritmo regolare delle piene era di importanza vitale per l'intera società dell'epoca⁴.

Molto più tardi, nel XIV secolo il dotto letterato (*homo universalis* dell'epoca) Niceforo Gregora, inizia i suoi *Discorsi confutatori* contro Gregorio Palamas con un elogio in stile classico⁵ della vita monastica sull'Athos, per circa trentacinque versi, sottolineando prima di tutto la bellezza dell'ambiente naturale. L'Athos

³ Serapione di Thmuis, *Lettera ai monaci* 3, PG 40,929B (tr. it. in *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei padri*, a cura di L. d'Ayala Valva, Bose 2009, p. 119).

⁴ Cf. R. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton NJ 1993.

⁵ Questo particolare topos retorico, detto *locus amoenus*, è spesso utilizzato dagli autori colti per mostrare le virtù naturali di un luogo e, in questo caso particolare, dei luoghi di ascesi. Ringrazio il prof. Antonio Rigo per aver fatto questa sottolineatura nel corso della lettura del suo testo.

– dice – è ammirato perché è adorno di ogni genere di erba, i profumi e i colori dei fiori si spandono dappertutto, volano uccelli di ogni specie, sciami di api circondano i fiori e ronzano nell'aria, vi è un clima temperato tutto l'anno, il canto dell'usignolo inneggia al Creatore, sorgenti naturali e ruscelli scorrono in silenzio per non disturbare gli asceti e, infine, il mare incorona come in cerchio l'intera penisola⁶.

Da questo punto di vista, anche Giovanni Mosco nel prologo della sua opera, giustificando il titolo *Prato* (*Leimonáron*), opera un collegamento simile tra il valore estetico dell'ambiente naturale e il monachesimo⁷.

Tutte queste sono testimonianze eloquenti di quali erano, in larga misura, le percezioni che la società circostante (gli ammiratori del monachesimo, gli ecclesiastici...) aveva sulla vita monastica riguardo al suo rapporto con la natura. Bisogna però chiedersi: una tale percezione coincide con quella che gli stessi monaci avevano dell'ambiente naturale? Certo, in buona misura non è facile distinguere tra le due (poiché l'una influenza l'altra), ma la domanda deve essere posta. Per rispondere utilizzeremo immagini e codici provenienti soprattutto da testi che riflettono con una certa immediatezza il particolare intreccio di relazioni che si vive all'interno del monachesimo, più che da testi teologici che analizzano l'ascesi attraverso insegnamenti teologici sulla cristologia o l'antropologia. I testi che utilizzeremo sono fondamentalmente testi agiografici, come piccoli racconti monastici, apoftegmi, lettere.

Bisogna innanzitutto dire che l'"ambiente naturale" del monachesimo primitivo era certamente un *non* ambiente. Non soltanto nel deserto egiziano, ma più in generale lungo le rive del Mediterraneo, l'uomo doveva continuamente lottare, nelle pia-

⁶ Cf. Niceforo Gregora, *Discorsi confutatori*, 1,1-2, in Nikephoros Gregoras, *Antirhetika* I, a cura di H.-V. Beyer, Wien 1976, pp. 123-125.

⁷ Cf. Giovanni Mosco, *Il prato*, Prologo, a cura di R. Maisano, Napoli 1982, p. 65.

nure, contro le condizioni di povertà di risorse naturali e le malattie, e ad altitudini elevate o nei deserti periferici, contro condizioni climatiche sfavorevoli, come già molti anni fa ha mostrato in maniera precisa ed esauriente Fernand Braudel nella sua opera di avanguardia⁸.

Il godimento estetico dell'ambiente naturale è un elemento che fa parte di un benessere sociale che per i più poteva trovar spazio solo nella fantasia, come miracolo, e questo nelle religioni precristiane trova espressione nella divinizzazione delle acque, dei fiumi, delle bestie selvatiche. Tuttavia per i cristiani, che si oppongono con forza alla divinizzazione della natura, è l'intervento di Dio che trasforma l'ambiente non abitabile non solo in un luogo abitabile, ma soprattutto in un luogo di convivenza dell'uomo con Dio.

Il deserto in tutti i grandi momenti della rivelazione divina, nell'AT e nel NT, è luogo di manifestazione di Dio. La sua trasformazione in luogo fertile è il segno della benedizione di Dio⁹. Per i cristiani, specialmente in Egitto, l'esodo nel deserto significa trasferirsi in un luogo che, da una parte, è pericoloso e pieno di elementi maligni (terra rossa, luogo del dio cattivo Seth, in Egitto, ovvero dei demoni) e dall'altra è un luogo per attendere e gustare il regno di Dio. La lotta di Gesù Cristo e dei monaci che, quali successori degli apostoli e "uguali agli angeli", lottano e vincono insieme a lui quegli elementi maligni, è un evento che stabilisce un nuovo ordine nelle relazioni degli uomini con la creazione, ma innanzitutto nelle relazioni degli uomini tra di loro. Di conseguenza, è proprio questa esperienza di incontro del Regno, e meno un insegnamento morale sul rispetto del mondo naturale, il nucleo vitale del rapporto che il monachesimo primitivo ha con l'ambiente naturale.

⁸ Cf. F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II I*, a cura di S. Reynolds, London 1972, pp. 238-246.

⁹ Cf. X. Léon-Dufour et al., s.v. "Deserto", in *Dizionario di teologia biblica*, Casale Monferrato 1965, coll. 215-220.

Sulla gravidanza simbolica del “deserto” (*éremos*), che ha portato al costituirsi dell’ideale dell’uscita (*éxodos*) verso questi luoghi, esiste già una ricca bibliografia, e non voglio qui insistere ulteriormente¹⁰. Ciò che per noi è importante è la trasformazione del deserto in luogo di “epifania”, di manifestazione di Dio, a seconda di come ogni tendenza monastica intende questa manifestazione o – se preferite – questa pregustazione delle realtà escatologiche. In quello che può essere considerato il testo programmatico del monachesimo, la *Vita di Antonio* (che certamente riflette anche la teologia del suo autore, Atanasio il Grande), la piccola “coltivazione” che trasforma il deserto e che viene associata a un miracolo paradigmatico che ritroveremo più tardi in molte storie monastiche – ossia la comunicazione con le fiere e l’imposizione della propria autorità su di esse da parte dell’asceta¹¹ –, tutto ciò è presentato in connessione, da una parte, con la volontà di Antonio di rendersi autosufficiente, e dall’altra con il suo amore fraterno, perché altri cioè non dovessero preoccuparsi di servire il padre dei monaci, che aveva ogni anno il proprio pane, “contento di non dover procurare fastidio a nessuno per questo e di non essere di peso a nessuno in nulla”¹².

Questi elementi saranno rafforzati in modo particolare negli ambienti monastici animati da un’escatologia realistica ed entusiastica: in particolare sono individuabili in alcuni circoli monastici del medio Egitto, e ne resta traccia in alcune storie più “popolari” raccolte nell’opera *Storia dei monaci in Egitto*. Abba Or,

¹⁰ Cf. A. Guillaumont, “La conception du désert chez les moines d’Égypte”, in *Revue de l’histoire des religions* 188/1 (1975), pp. 3-21 (rist. in Id., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bellefontaine 1979, pp. 67-88); J. E. Goehring, “The Encroaching Desert. Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt”, in *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993), pp. 281-296; A. N. Papathanasiou, “The Flight as Fight, the Flight into the Desert as a Paradigm for the Mission of the Church in History and Society”, in *Proche-Orient chrétien* 48 (1998), pp. 229-248.

¹¹ Cf. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 50,8-9, in Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio*. Antonio abate, *Detti-Lettere*, a cura di L. Cremaschi, Milano 1995, p. 172.

¹² *Ibid.* 50,6, p. 172.

ad esempio, riesce a fare del suo insediamento monastico un piccolo bosco nel deserto, laddove prima non esisteva nulla¹³. Nell'ambito dello stesso deserto, abba Copris (un monaco altrimenti ignoto) impartisce insegnamenti ai narratori della storia, quando giunge un gruppo di contadini per chiedergli di benedire la sabbia che portano in ceste. Di fronte alla meraviglia degli ospiti presenti, egli spiega che si tratta del ricordo di un antico miracolo: ai contadini disperati, perché stavano perdendo il raccolto di cereali a causa di qualche verme, egli aveva detto che se avessero avuto fede anche la sabbia avrebbe potuto portare frutto. Con questa fede avevano preso la sabbia che lui calpestava, gli avevano chiesto di benedirlo e l'avevano seminata, ed essa aveva dato un frutto abbondante! E così, ogni anno gli portavano la sabbia perché la benedicesse¹⁴. Un po' più oltre nella narrazione, mentre i narratori si stanno preparando a partire, lo stesso abba mostra loro l'orto in cui, insieme a delle palme, ha piantato anche "altri alberi da frutto", aggiungendo il sorprendente commento: "Appena vidi ... che avevano seminato la sabbia e la loro campagna aveva portato frutto, feci anch'io la stessa cosa e ottenni lo stesso risultato!"¹⁵. Qui, cioè, non abbiamo la semplice narrazione di un carisma, ma di una esperienza di fede reciproca e "interattiva", che influisce più globalmente sulle relazioni tra i fedeli, e tra loro e l'ambiente. Dal punto di vista storico, occorre precisare che l'esistenza di un orto tra i piccoli gruppi semianacoretici, come quello descritto in questo testo, è assolutamente compatibile con l'immagine che abbiamo di tali insediamenti dagli scavi realizzati a Kellia a opera degli scienziati svizzeri e francesi. Una ricostruzione di questi spazi mostra anche

¹³ Cf. *Storia dei monaci in Egitto* 2,2: "... riuni in comunità i monasteri del deserto vicino ai posti abitati e piantò con le proprie mani e imboschì con le proprie mani una palude, così che nel deserto c'era ormai un gran bosco, mentre prima in quel luogo c'erano solo sterpi selvatici" (*Inchiesta sui monaci d'Egitto*, a cura di M. Paparozzi, Milano 1981, p. 51).

¹⁴ Cf. *ibid.* 10,28-29, p. 75.

¹⁵ Cf. *ibid.* 12,16, p. 80.

l'esistenza di un piccolo orto per le necessità del gruppo¹⁶. Quindi questo racconto appare del tutto verosimile.

Nel monachesimo pacomiano la pregustazione delle realtà escatologiche è in relazione con l'ingresso dei singoli monaci in un ambito di mutuo soccorso organizzato (in un nuovo Israele, in una nuova Pasqua sacrificale di tutti per tutti), come si può ben vedere nelle lettere di Pacomio e dei suoi discepoli, come ad esempio nel cosiddetto *Liber Orsiesii*. Su questo sfondo teologico dobbiamo comprendere anche il rapporto dei monaci con l'ambiente, che offre spesso l'immagine del capovolgimento della desertificazione in terreni abbandonati (i cosiddetti *ápora*), cioè in aree abbandonate che adesso ritornano a essere coltivate¹⁷ grazie a un duro e disciplinato lavoro. Ciò avviene soprattutto ai margini del deserto, e in particolare in quelle zone già sottoposte a tassazione, come hanno dimostrato ricerche papirologiche. L'esperienza del regno di Dio si manifesta di preferenza attraverso l'organizzazione dell'offerta di carità verso tutti i membri della comunità e meno attraverso le privazioni sovrumane vissute nel deserto.

Una simile concezione è utile per comprendere perché nelle comunità cenobitiche di Basilio si debba far uso delle materie prime nel lavoro credendo di averne ricevuto la gestione da Dio stesso¹⁸.

Nell'oriente bizantino un'eco lontana della corretta gestione delle risorse naturali allo scopo di manifestare l'amore sacrificale, la ritroviamo negli epigrammi, per altro assai gustosi, di Teodoro Studita, che contengono istruzioni rivolte ai monaci dei

¹⁶ Cf. G. Descoedres, "Die Mönchssiedlung Kellia: Archäologische Erkenntnisse als Quellen zur Spiritualität der Wüstenväter", in *Erbe und Auftrag* 43 (1997), pp. 102-118.

¹⁷ Cf. E. Wipszycka, "Les Terres de la congregation pachômienne dans une liste de paiements pour les apora", in *Le monde grec. Hommage à Claire Préaux*, a cura di J. Bingen, G. Cambier e G. Nachtergaeel, Bruxelles 1975, pp. 625-636.

¹⁸ Per esempio nel caso della lana gestita dalla monaca responsabile in Basilio di Cesarea, *Regole diffuse* 153, in Id., *Le regole*, a cura di L. Cremaschi, Bose 1993, p. 323.

suoi monasteri. Ai "lavoratori di cuoio" (*skoiteîs*), cioè ai fabbricatori di calzature di cuoio (ossia sandali) per le necessità della comunità egli nell'epigramma 19 consigliava:

Com'è eccellente il vostro mestiere di calzolai!
È quello del grandissimo apostolo Paolo.
Per emulare i sudori delle sue fatiche
con zelo accogliete sforzi d'ogni giorno
come operai di Cristo in quest'incarico:
tagliate, come bisogna, pelle e cuoio,
e riparando il vecchio fatene anche di nuovo,
senza però che, per pigrizia o trascuratezza,
scartiate quello che non va gettato via
o che tagliate in modo insufficiente.
Facendo infatti tutto come si conviene
completerete la corsa come i martiri¹⁹.

Possiamo trattenere l'idea interessante che l'uso intelligente delle materie prime – in questo caso specifico, del cuoio per i sandali –, che non bisogna né lesinare né sprecare, dà la misura dell'etica pratica monastica ("come si conviene", *axiochréos*), la quale in ultima analisi costituisce una sostanziale imitazione della corsa del martirio²⁰. Ciò che più in generale costituisce l'interpretazione dell'ascesi come martirio assume qui la forma pratica del giusto uso delle materie prime.

Se ci spostiamo per un po' in Palestina, troviamo l'attualizzazione degli eventi salvifici della vita del Signore che gli asceti vi sperimentano stabilendosi nei luoghi dove sono accaduti quegli stessi eventi (ad esempio presso il Monte degli ulivi). In questo contesto si può ricordare l'abitudine che aveva Saba il "Santifi-

¹⁹ Teodoro Studita, *Epigrammi* 19, in Theodoros Studites, *Jamben auf verschiedene Gegenstände*, Bonn 1956, pp. 151-152.

²⁰ Cf. il classico E. Malone, *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington Dc. 1950.

cato” di uscire e di vagare nel deserto dopo la festa della Teofania fino alla Domenica delle palme, atto che imita e replica i quaranta giorni di digiuno del Signore nel deserto di Giuda²¹. È chiaro che l’ambiente naturale in Palestina è immediatamente carico del peso degli eventi della vita terrena del Signore.

Infine, nella versione più spiritualizzata e posso anche dire più individualistica delle realtà escatologiche, quella cioè dell’illuminazione della mente nella cella tramite la vigilanza e la preghiera, mentre la cella si trasforma in un piccolo deserto dentro il deserto (una versione sistematizzata soprattutto dall’opera di Evagrio Pontico²²), l’ambiente inospitale è il luogo per compiere soprattutto imprese personali, dove la grazia trova spazio separatamente in ogni asceta e diventa un’esperienza personale della divina economia²³.

Caratteristico per lo sviluppo successivo di questa spiritualizzazione è il racconto relativo alla ricerca del giardino piantato da Iannes e Iambres nel deserto – racconto che presenta interessanti varianti –. La tradizione sull’esistenza di un tale giardino nel deserto è probabilmente il frutto di racconti apocrifi associati a elementi non cristiani²⁴, ma questo esula dal nostro tema. Nella versione più popolare contenuta in un’opera che presenta abitualmente un’escatologia realistica, come si è già detto, cioè la *Storia dei monaci in Egitto*, Macario l’Egiziano apprende dell’esistenza di questo giardino, vi si reca e vi trova due asceti isolati dal mondo. Assaggia dei frutti del giardino e decide di portar-

²¹ Cf. Cirillo di Scitopoli, *Vita di Saba* 37, in Id., *Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*, a cura di L. Baldelli e L. Mortari, Bresso di Teolo 1990, p. 244.

²² Sull’influsso dell’insegnamento evagriano a proposito del significato della cella può testimoniare probabilmente anche l’iconografia scoperta negli scavi a Kellia; cf. G. Descoedres, “Die Mönchssiedlung Kellia”, pp. 107-113.

²³ Su questo tema, cf. l’analisi più dettagliata in D. Moschos, “Η εσχατολογία στον αγγελτικὸ μοναχισμό ἐπὶ τῆ βᾶσει τῆς ἱστορίας των κατ’ Αἴγυπτον μοναχῶν καὶ τῆς Λαυσαϊκῆς ἱστορίας”, in *Εκκλησία καὶ Εσχατολογία, Χειμερινό Πρόγραμμα 2000-2001*, a cura di I. M. Dimitriadou, Athina 2003, pp. 191-221.

²⁴ Cf. R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916.

vi i suoi monaci; per questo sulla via del ritorno pianta delle canne come segnali. Nonostante i demoni lo attacchino e raccolgano dietro a lui le canne per impedirgli di ritrovare la via, egli ritorna dai suoi compagni di asceti ben determinato a convincerli a vivere là. Essi però si rifiutano perché, come gli dicono,

se ne godremo adesso [del giardino], abbiamo già ricevuto la nostra parte di beni qui sulla terra. E quale ricompensa avremo dopo, quando giungeremo presso Dio? Per quale virtù saremo onorati²⁵?

Nella traduzione latina di Rufino protagonista è Macario di Alessandria, non l'Egiziano, e si reca nel giardino a causa del suo grande amore per le parti estreme del deserto; dopo il suo ritorno, tenta di convincere i suoi compagni di asceti a recarvisi, ed essi gli danno la stessa risposta contenuta nella versione greca, osservando che si tratta di un inganno del diavolo²⁶. Infine, nella *Storia lausiaca* di Palladio di Elenopoli, sostenitore dichiarato di Evagrio²⁷, Macario di Alessandria visita soltanto quel luogo, piantando canne all'andata (non al ritorno) per ritrovare il cammino per tornare indietro: non vi trova asceti ma solo dei demoni che protestano per l'invasione nel loro spazio; e alla fine, poiché i demoni gli hanno tolto le canne, ritrova miracolosamente la strada del ritorno grazie a una nube luminosa che lo guida e a una mucca che lo nutre con il suo latte²⁸, in evidente analogia con il cammino dei figli di Israele nel deserto. Attraverso le varianti del racconto ci viene dunque presentata una panoramica delle diverse

²⁵ *Storia dei monaci in Egitto* 21,12, p. 94.

²⁶ Cf. Rufino, *Storia dei monaci in Egitto* 29,1, a cura di G. Trettel, Roma 1991, p. 180.

²⁷ Cf. R. Draguet, "L'«Histoire Lausiaque», une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre", in *Revue d'histoire ecclésiastique* 41 (1946), pp. 321-364; 42 (1947), pp. 5-49.

²⁸ Cf. Palladio, *La storia lausiaca* 18,5-9, a cura di G. J. M. Bartelink e M. Barchiesi, Milano 1974, pp. 80-83.

relazioni degli asceti con l'ambiente sulla base del variare del fondamento teologico della vita monastica: in un'escatologia realistica si tratta di ricercare e di collaborare alla creazione di un luogo terreno del Regno; nella spiritualità evagriana si tratta piuttosto di allontanarsi dai limiti naturali per ricevere conferma della propria divinizzazione.

Esempi simili di collegamento con la visione biblica della storia si trovano anche in altre questioni di rapporto con l'ambiente. La scoperta dell'acqua, vitale per un insediamento monastico, è associata spesso a miracoli che si ricollegano all'intervento di Dio nel cammino del popolo di Israele nel deserto, come nel caso di Antonio il Grande²⁹ o dell'asceta Pior che invoca il "Dio dei santi patriarchi"³⁰. Allo stesso tempo, però, tali miracoli sono collegati anche al comportamento ascetico che deve regolare l'uso dell'acqua, come nel caso della sorgente di San Teodosio a Scopelo in Cilicia che, sgorgata miracolosamente, si inaridisce appena i monaci costruiscono in quel luogo un bagno termale e ricomincia a scorrere non appena essi lo demoliscono³¹. È un segno della necessità di un "uso ascetico" degli elementi naturali che ha per scopo di garantire la sopravvivenza attraverso l'auto-sufficienza e non il lusso e la vanagloria.

Dietro ai miracoli che parlano del dominio degli asceti sulle bestie feroci si trova il carisma connesso con il potere esorcistico di tali asceti. Il dominio sulle bestie feroci spesso non è la semplice replica di quello esercitato dal filosofo asceta (come Pitagora³²), ma avviene nella prospettiva dell'agire biblico di Dio nella storia. Nella *Vita di Antonio*, ad esempio, si dice che "le bestie selvagge, come sta scritto, vivevano in pace con lui"³³, con rife-

²⁹ Cf. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 54,4, p. 175.

³⁰ Cf. Palladio, *La storia lausiaca* 39,5, p. 207.

³¹ Cf. Giovanni Mosco, *Il prato* 80, pp. 117-118.

³² Cf. Giamblico, *Vita di Pitagora* 13,60; Porfirio, *Vita di Pitagora* 22-23. Cf. anche H. Waddel, *Beasts and Saints*, London 1945.

³³ Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 51,5, p. 174.

rimento a Giobbe 5,23. Nella *Storia lausiaca* il miracolo della guarigione dei neonati ciechi di una iena da parte di Macario di Alessandria è narrato con una fraseologia di ispirazione evangelica³⁴, mentre nella *Vita di Eutimio*, scritta da Cirillo di Scitopoli, il dominio del santo sopra le bestie feroci è spiegato con il suo passaggio alla condizione prelapsaria³⁵, e la stessa spiegazione è fornita nella storia commovente del leone e di abba Gerasimo del Giordano³⁶.

In sintesi, possiamo dire che, negli esempi di monachesimo orientale che abbiamo considerato, la società circostante intravedeva e proiettava sul monachesimo l'immagine di un rapporto positivo con l'ambiente (godimento estetico, vita salubre, equilibrio...); dall'altra parte le grandi figure del monachesimo e i testi che narrano le loro vite hanno rappresentato l'ambiente soprattutto come ambito in cui le realtà escatologiche fanno irruzione e si inseriscono nella loro stessa vita: la vita angelica e apostolica. Di conseguenza, questa relazione tra il Signore – che si manifesta e che viene nella gloria – e il suo popolo nella forma del monachesimo (autosufficienza di vita, offerta, preghiera e vigilanza, esorcismo nei confronti delle potenze maligne) ridetermina l'ambiente naturale santificandolo. In maniera sommaria, comunque, si può dire che il modello cenobitico, il quale ha mostrato una certa resistenza e continuità nel tempo, ha utilizzato il deserto principalmente come motivo di linguaggio teologico (come già il suo antenato, la *koinonía* pacomiana)³⁷ e ha mante-

³⁴ Cf. E. M. Atkins, "And immediately he received his sight": St Macarius and the miracle of the hyena", in *Studia Patristica* XXXV, a cura di M. F. Wiles e E. J. Yarnold, Leuven 2001, pp. 3-9.

³⁵ Cf. Cirillo di Scitopoli, *Vita di Eutimio* 13: "Oltre agli altri carismi che questo divino Eutimio possedeva, aveva ricevuto da Dio anche quello di non subire alcun danno dalle bestie carnivore e velenose con le quali viveva quotidianamente. Questo, non lo si metta in dubbio se si è iniziati alla santa Scrittura, sapendo molto bene che, quando Dio abita in un uomo e vi si riposa, tutti gli esseri gli sono sottomessi come lo erano ad Adamo prima che avesse trasgredito il comando di Dio" (Cirillo di Scitopoli, *Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*, p. 122).

³⁶ Cf. Giovanni Mosco, *Il prato* 107, pp. 136-138.

³⁷ Cf. anche J. E. Goehring, "The Encroaching Desert", pp. 281-296.

nuto un uso equilibrato delle materie prime destinandole all'offerta di carità verso i bisognosi. Questa linea fondamentale insieme a quelle minori, cui abbiamo accennato, determina anche l'organizzazione esteriore e l'assetto spaziale degli insediamenti monastici nelle regioni in cui si sono originariamente sviluppati, cioè in Egitto, Siria, Palestina, Asia Minore e in altri luoghi.