

## INTRODUZIONE

I *Detti o Apoftegmi dei padri del deserto* sono da tempo ben noti al grande pubblico. Molte traduzioni, oltre ad alcuni importanti studi e libri di spiritualità che hanno goduto e tuttora godono di largo successo, li hanno fatti conoscere e apprezzare<sup>1</sup>; sono molti ormai coloro che, a partire dai più svariati ambienti culturali e confessionali, e con le motivazioni più diverse, vi si accostano per trarne insegnamento e nutrimento spirituale, ammirandone la sapienza, o semplicemente sentendosi interpellati dalla grande profondità umana in essi contenuta. Come si è bene espresso un fine interprete di questi testi,

è ovvio che i *Detti dei padri del deserto* tocchino gli uomini moderni in modo diverso da quanto non facciano gli altri scritti cristiani antichi. Questo non perché siano concisi, umoristici o bizzarri, sebbene talora siano tutte queste cose insieme. Quel che distingue gli *Apophthégmata* da buona parte della letteratura patristica è il fatto che essi parlino a partire da e rivolgendosi a un'esperienza, piuttosto che attraverso un testo o una teoria; sono pratici piuttosto che teorici. I detti e le storie in cui essi sono collocati non cercano di sviluppare un argomento in tutta la sua possibile estensione, né di mettere in campo un concetto e di esaminarlo, o di costruire un'argomentazione. I detti dischiudono piuttosto che esaurire, suggeriscono piuttosto che descrivere. Come le parabole, essi sono esplosivi, e il luogo in cui i singoli frammenti atterrano dopo l'esplosione è diverso ogni volta che le storie vengono raccontate o lette.

Il senso di tale caratteristica è più profondo di una semplice questione di generi letterari: non è una studiata preferenza per le affermazioni gnomiche rispetto ai trattati che ha suscitato questi detti. La forma stessa degli *apophthégmata* è venuta alla luce e ci riporta al cuore della ricerca del deserto<sup>2</sup>.

Il termine greco *apophthégmata* significa “sentenze”, “detti memorabili” o anche “oracoli”<sup>3</sup>. Sono parole di “anziani” resi sapienti dalla loro lunga esperienza di vita, che per lo più rispondono a domande poste da uno o più discepoli: per la loro brevità e incisività, si manifestano come dotate di un’intrinseca autorità carismatica, quasi oracolare, che suscita l’obbedienza da parte di chi ascolta. Al di là della varietà dei contenuti e del modo in cui sono espressi, la loro caratteristica comune ed essenziale non è paradossalmente di fornire risposte precise e chiare, quanto piuttosto di tenere aperte le domande, di invitare il discepolo (e quindi il lettore con lui) a continuare la ricerca ed eventualmente a interrogare di nuovo, e progressivamente ad acquisire la capacità di un discernimento personale.

Al cuore di questi detti c’è sempre comunque l’evento della parola, il *rhéma*, termine greco che, nella Bibbia dei LXX e nel Nuovo Testamento, traduce l’ebraico *dabar* e indica la parola in atto o che diventa atto, evento. “Abba, dimmi una parola (*rhéma*) perché io sia salvato!”, chiedono spesso i discepoli agli anziani.

Di fatto il *rhéma* nei *Detti* è molto più di una semplice parola: è una parola che suscita conversione, una parola dinamica, performativa, che tende a svilupparsi nell’azione, e che a volte, più che essere espressa in modo semplicemente verbale, può tradursi in un gesto, in un mimo, in un’azione forte offerta come risposta al discepolo che è chiamato a interpretarla e a trarne le conseguenze per la propria vita:

Abba Lot andò a visitare abba Giuseppe e gli disse: “Abba, secondo le mie possibilità io pratico un piccolo digiuno, la

preghiera, la meditazione e la quiete, e secondo le mie possibilità mi conservo puro nei pensieri: che cosa mi resta ancora da fare?”. Allora l’anziano, alzatosi in piedi, distese le mani verso il cielo e le sue dita divennero come dieci fiaccole accese; e gli disse: “Se vuoi, diventa tutto fuoco!”<sup>4</sup>.

I *Detti* inseriscono dunque il lettore nel vivo del rapporto tra padri spirituali e discepoli nel deserto monastico dell’Egitto tra IV e V secolo, e in qualche modo, scavalcando i secoli, gli consentono di partecipare e di entrare personalmente in quel rapporto, facendosi lui stesso discepolo di Antonio o di Poimen, di Pambo o di Arsenio, senza altri intermediari.

### **Dai “detti” orali alle grandi collezioni scritte**

Occorre tuttavia non dimenticare che i *Detti* sono pur sempre un’opera letteraria. Questa considerazione ci permette di porre l’attenzione su due elementi sui quali la ricerca storica, ormai da diversi decenni, ci ha reso più consapevoli, e che invece una lettura ingenua, che ritenga di ritrovare nei *Detti* le semplici parole “registrate” dei primi monaci del deserto, troppo facilmente dimentica: il fatto cioè che questi detti, da una parte, sono stati tramandati a lungo oralmente prima di essere scritti e poi ordinati nelle collezioni greche, e dall’altra che la loro nascita come testo scritto e letterario è frutto di un contesto storico, geografico, culturale e monastico, che, pur senza essere radicalmente diverso, si colloca a una certa distanza dall’ambiente del deserto egiziano in cui essi furono originariamente pronunciati (per lo più in lingua copta).

L’immediatezza apparente di questi brevi detti non deve dunque trarci in inganno né farci dimenticare che essi sono in realtà

frutto di una lunga evoluzione, e che il testo che noi oggi leggiamo e apprezziamo è probabilmente assai diverso da quello uscito dalla bocca degli anziani del deserto e trasmesso dai loro immediati discepoli. C'è qui una prima particolarità dei *Detti* rispetto ad altri testi monastici dal contenuto apparentemente simile: in quanto frutto di una lunga tradizione, essi contengono al proprio interno la loro stessa *Wirkungsgeschichte*, ovvero l'interpretazione che essi stessi hanno suscitato nella tradizione successiva e che poi si è sedimentata e sovrapposta al testo originario, in modo più o meno riuscito ed evidente. Anche se, a partire dal risultato finale che noi possediamo, non è sempre facile (in mancanza di testimonianze) intuire lo stadio primitivo e misurare quindi lo scarto tra i due livelli, si avverte spesso tra le righe che le parole che leggiamo, rispetto al senso che dovevano avere originariamente, sono state caricate di un senso aggiunto che il redattore ha inteso dargli nel momento in cui le ha fissate per iscritto in un certo modo<sup>5</sup>.

Il caso delle citazioni e delle allusioni bibliche mi sembra in questo senso emblematico: spesso i redattori, nell'intento di assimilare i padri del deserto ai modelli biblici, e in particolare al modello di Cristo, hanno infarcito i loro detti di echi e di citazioni bibliche, che, almeno in alcuni casi, è difficile pensare che fossero state volute dagli stessi padri, se non altro per l'umiltà che li caratterizzava, che avrebbe impedito loro di equipararsi a Cristo<sup>6</sup>. Come non pensare ad esempio a un intervento redazionale quando leggiamo che Agatone ripete le parole dette da Gesù nel contesto della sua passione: "Alzatevi, andiamo via di qui!"<sup>7</sup>? O ancora, quando riconosciamo nelle parole di Poimen lo schema delle famose antitesi pronunciate da Gesù nel discorso della montagna: "Sta scritto... Ma io vi dico..."<sup>8</sup>? Un sospetto simile viene anche quando il protagonista di un detto applica il senso di una parola evangelica ripresa in modo letterale (secondo il testo greco) a un personaggio diverso da se stesso: quando ad esempio Giovanni Nano pronuncia le parole dell'istituzione dell'eucaristia mostrando ai fratelli il frutto dell'obbedienza del

suo discepolo: “Prendete, mangiate...”<sup>9</sup>, o Macario l’Egiziano ripete quelle degli angeli interpreti della resurrezione di Cristo mostrando ai visitatori il *martyrion* dei piccoli stranieri: “Venite, vedete, ecco il luogo...”<sup>10</sup>. Questi e altri passi simili, nei quali i richiami biblici sono letterali, suggeriscono come vi sia stato un consapevole intervento da parte del redattore sui detti preesistenti allo scopo di enfatizzarne l’esemplarità e generalizzarne il valore, e allo stesso tempo per orientare l’interpretazione dei lettori, anche se con ciò non si vuole negare che il riferimento al testo biblico e ai modelli in esso contenuti possa aver giocato un ruolo già al livello “orale”, quando i detti furono pronunciati per la prima volta.

Non è opportuno in questa sede riesaminare in dettaglio la complessa questione della genesi e dell’evoluzione dei detti, che dalla tradizione orale ha portato alla formazione delle collezioni giunte fino a noi attraverso la tradizione manoscritta; può essere però utile fare il punto sugli snodi principali di questa storia sui quali fino ad ora esiste un certo consenso tra gli studiosi<sup>11</sup>.

All’origine dell’intera tradizione – lo si è già detto – vi sono le “parole” (*rhémata*) che gli anziani vissuti nel deserto egiziano tra il iv e il v secolo hanno rivolto ai loro discepoli per rispondere a domande concrete riguardanti la vita ascetica e spirituale, sia che si trattasse di domande e risposte strettamente personali nate nel quadro di un rapporto di paternità spirituale, secondo lo schema più frequentemente attestato, sia che si trattasse di domande e risposte formulate in contesti comunitari, quali le conferenze spirituali che un abba teneva al gruppo dei suoi discepoli o che il presbitero responsabile di una colonia anacoretica teneva durante le sinassi settimanali.

Queste parole nate dunque in tale contesto concreto, per lo più individuale ma anche comunitario, furono poi ricordate e tramandate oralmente dai discepoli e applicate a situazioni diverse da quelle originarie. I discepoli, infatti, divenuti a loro volta “anziani”, erano naturalmente portati a risolvere le questioni

che venivano loro poste ricorrendo all'insegnamento dei loro padri, sia ripetendo le risposte che loro stessi avevano ricevuto personalmente, sia riprendendo detti che avevano a loro volta udito da altri. Gli stessi *Detti* del resto testimoniano di fratelli che si intrattenevano tra loro parlando delle "parole dei padri" o "degli anziani"<sup>12</sup>.

In questo modo tali parole circolarono al di là del loro contesto originario e furono "fissate" in prime rudimentali "raccolte orali", in copto o in greco<sup>13</sup>. A un certo punto alcune di queste raccolte possono essere state trascritte, forse da parte di qualche discepolo. Piccole raccolte di questo tipo si formarono probabilmente prima della fine del IV secolo nelle stesse colonie anacoretiche: Evagrio, ad esempio, al termine del suo *Trattato pratico* riporta un piccolo florilegio di detti<sup>14</sup>, sebbene non sia chiaro se esso sia frutto soltanto dei suoi personali contatti con i padri spirituali conosciuti in Egitto, e di ciò che ha sentito ripetere da altri oralmente, oppure dipenda già da qualche fonte scritta precedente. Lo stesso dubbio si presenta di fronte ai detti riportati da altri autori monastici che soggiornarono in Egitto verso la fine del IV secolo, come Giovanni Cassiano, Palladio o l'anonimo autore della *Storia dei monaci in Egitto*: anche per loro non è possibile stabilire se attingano solo alla tradizione orale o già dipendano da raccolte scritte che circolavano negli ambienti monastici da loro visitati.

Ma accanto a queste prime raccolte, reali o ipotetiche, appaiono comunque più importanti, nel quadro generale della tradizione dei *Detti*, due piccole raccolte redatte verso la metà del V secolo. Mi riferisco alla raccolta contenuta nel libro XXX dell'*Asceticon* di Abba Isaia<sup>15</sup> e a quella contenuta nei libri XIII e XIV della cosiddetta *Collectio monastica* etiopica. Caratteristica comune di tali raccolte è il fatto che contengono un buon numero di detti che una stessa persona afferma di aver udito direttamente dai padri o di aver raccolto dalla bocca di altri informatori: "Abba Giovanni mi ha detto..."<sup>16</sup>; "Un fratello mi ha detto:

‘Abba Pafnuzio mi ha detto...’<sup>17</sup>. Con queste due raccolte ci troviamo chiaramente al punto di passaggio tra la tradizione orale e quella scritta. L’autore, che si esprime alla prima persona, raccoglie i propri ricordi personali e quelli dei monaci che ha conosciuto, come afferma ad esempio Abba Isaia all’inizio della sua raccolta: “Fratelli, ciò che ho visto e udito dagli anziani, lo narro a voi, senza togliere né aggiungere niente”<sup>18</sup>. Un altro tratto tipico di queste raccolte primitive – che le distingue dalle grandi collezioni scritte successive – è il fatto che, all’inizio dei singoli detti, conservino spesso la menzione degli anelli successivi di trasmissione attraverso i quali i detti sono passati prima di giungere allo scrivente. Nella raccolta etiopica, ad esempio, non è raro trovare detti con l’indicazione di tre o più anelli di trasmissione. Vi leggiamo: “Un fratello mi ha detto: ‘Il discepolo di abba Pafnuzio mi ha detto: Ho sentito il mio padre, abba Pafnuzio, dire...’”; o ancora: “Un fratello mi ha detto: ‘Abba Isacco mi ha detto: Ho visitato abba Sisoes di Petra, il discepolo di abba Antonio e l’ho pregato: Dimmi una parola...’”. Chi scrive è ben consapevole, con un certo compiacimento, di essere l’ultimo anello di una lunga catena di trasmissione che rimonta fino ai grandi padri del deserto: è evidente, del resto, che

se questi dettagli sono stati conservati con cura dal monaco che ha composto la raccolta non è certo per uno scrupolo di storico che tiene a indicare esattamente le sue fonti, ma per la volontà di segnalare il legame continuo che lo ricollega ai grandi anziani delle origini<sup>19</sup>.

È stato giustamente notato come il motivo principale che deve aver spinto alla redazione di queste prime raccolte è la dispersione dei monaci della colonia anacoretica di Scete a seguito delle ripetute devastazioni operate dalle tribù di mazici nel corso del v secolo (407/408, 434 e 444)<sup>20</sup>. Molti anacoreti furono per questo costretti a fuggire e a rifugiarsi in altri luoghi:

alcuni si stabilirono nel delta del Nilo, altri sul Sinai, altri in Palestina. In seguito, alcuni fecero ritorno a Scete, mentre altri rimasero nei luoghi ove si erano rifugiati, soprattutto dopo la seconda e la terza devastazione. Questo fece sì che, a partire dai primi decenni e soprattutto dalla metà del v secolo, esistesse una vasta “diaspora” di monaci e comunità che si richiamavano all’esperienza monastica di Scete senza più risiedervi, ma con la tenace volontà di rimanere fedeli all’insegnamento trasmesso dai padri che vi avevano abitato.

Una di queste comunità “in diaspora” è quella di abba Poimen, che dopo la prima grande devastazione lasciò Scete e si stabilì definitivamente a Terenuti, lungo il braccio occidentale del delta del Nilo<sup>21</sup>. Nell’insegnamento che trasmise ai discepoli, Poimen non cessò di richiamarsi ai grandi padri di Scete, come si vede chiaramente dai detti conservati a suo nome, e gli studiosi sono oggi concordi nell’assegnargli un ruolo chiave – anche se non è chiaro in che termini – nel processo di raccolta e di redazione dei detti che sono confluiti nelle grandi collezioni<sup>22</sup>. Poimen può essersi limitato a trasmettere ricordi orali, ma potrebbe aver lui stesso redatto o fatto redigere una raccolta non conservata ma utilizzata poi dalla tradizione successiva. È chiaro che ci fu in lui, come forse in altri padri che vennero a trovarsi nella stessa situazione, la ferma volontà di custodire la memoria e di trasmettere l’eredità degli antichi padri di Scete, e ciò nella consapevolezza che, con le devastazioni e le dispersioni, quella gloriosa pagina di storia monastica si fosse ormai conclusa e che il monachesimo a lui contemporaneo fosse di gran lunga inferiore a quello antico: l’unico modo per arrestare almeno un po’ l’inevitabile decadenza era perciò mettersi alla scuola dei padri<sup>23</sup>. Queste furono dunque, con ogni verosimiglianza, le motivazioni, le circostanze storiche e il clima spirituale che portarono alla redazione delle prime raccolte scritte.

A questo punto della tradizione, si può inoltre pensare che in alcuni casi i detti e i ricordi riguardanti uno stesso padre o una



stessa madre del deserto siano confluiti in vere e proprie “vite” scritte dai loro discepoli, modellate sulla *Vita di Antonio* scritta da Atanasio, vite che costituiscono la fonte intermedia dei *Detti* delle collezioni più tarde. Ciò è chiaramente documentato, ad esempio, per Arsenio e Sincretica<sup>24</sup>.

È a partire da questo insieme eterogeneo di documenti preesistenti che furono composte, in greco, le due grandi collezioni di *Detti* giunte fino a noi attraverso la tradizione manoscritta: la collezione alfabetico-anonima e la collezione sistematica. È largamente condivisa dagli studiosi l'ipotesi formulata da Lucien Regnault che queste due raccolte siano state composte in Palestina verso gli ultimi decenni del v secolo<sup>25</sup>, in un ambiente monastico che risentiva fortemente dell'influsso egiziano<sup>26</sup> e dove, nel corso del v secolo, molti monaci originari dell'Egitto si erano insediati e avevano fondato delle comunità (il già ricordato Abba Isaia, ad esempio, che proveniva da Scete, vi si stabilì al termine della sua vita<sup>27</sup>). È da questo ambiente, del resto, che provengono le prime testimonianze letterarie riguardo all'esistenza dei *Detti* come opera scritta, ed è in questa regione che essi esercitarono l'influenza più profonda sugli autori spirituali dei secoli immediatamente successivi (si pensi ad esempio all'opera dei tre padri di Gaza, di Giovanni Mosco e di Giovanni Climaco).

Si ritiene generalmente che la prima delle due collezioni a essere composta sia stata quella alfabetico-anonima, anche se in verità fino ad ora tale opinione largamente condivisa può essere sostenuta più con argomenti di verosimiglianza che con prove del tutto sicure<sup>28</sup> ed è stata recentemente contestata<sup>29</sup>. Si può ritenere in ogni caso che le due collezioni siano sorte a poca distanza l'una dall'altra, nello stesso ambiente monastico palestinese, tra la fine del v e gli inizi del vi secolo. Se non sono direttamente imparentate tra di loro, come appare verosimile, hanno comunque largamente attinto a un materiale scritto comune; ma solo le ricerche sulla tradizione manoscritta, ancora

in corso<sup>30</sup>, potranno eventualmente chiarire se e in che misura una delle due collezioni derivi effettivamente dall'altra<sup>31</sup>.

La collezione alfabetico-anonima è così chiamata dagli studiosi perché, nella prima parte, adotta come criterio di presentazione l'ordine alfabetico dei nomi dei monaci, anche se all'interno delle singole lettere l'ordine alfabetico è spesso alterato con criteri d'importanza e di merito (ad esempio, all'interno della lettera "A", Antonio e Arsenio passano avanti ad Agatone); nella seconda parte sono invece raccolti i detti tramandati senza attribuzione nominativa<sup>32</sup>. Fu certamente lo stesso redattore a comporre le due parti, come afferma il prologo<sup>33</sup>, anche se con il tempo entrambe le parti, soprattutto la seconda, furono notevolmente ingrandite rispetto alle dimensioni originali<sup>34</sup>, sviluppandosi sempre più in due collezioni parallele, quella "alfabetica" e quella "anonima" (anche se forse si farebbe meglio a parlare al plurale, poiché le recensionazioni presenti nella tradizione manoscritta sono numerose)<sup>35</sup>. Nel suo stato primitivo, la serie dei detti anonimi adottava come criterio di organizzazione una divisione in capitoli tematici che corrisponde grossomodo a quella che ritroviamo nella collezione sistematica<sup>36</sup>; ed è soprattutto su questo elemento che si basano coloro che sostengono un legame genetico tra la collezione alfabetico-anonima e quella sistematica.

Quanto alla collezione "sistematica" – nella quale i detti sono disposti in capitoli con un criterio tematico e con il chiaro intento pedagogico di presentare una dottrina spirituale completa<sup>37</sup> – è necessario distinguere almeno tre stadi redazionali successivi (*a*, *b*, *c*)<sup>38</sup>. Si ritiene che la forma primitiva (*a*), in gran parte perduta nell'originale greco<sup>39</sup>, sia sostanzialmente preservata dalla traduzione latina che ne fecero, verso la metà del VI secolo, i due chierici romani Pelagio e Giovanni, che divennero rispettivamente papi con il nome di Pelagio I (556-561) e di Giovanni III (561-574)<sup>40</sup>. Fu questa la versione dei *Deti* più conosciuta e circolò nei monasteri occidentali a partire dall'epoca altomedievale, e grazie alla quale soprattutto la sapienza del deserto

egiziano esercitò il suo influsso sulla letteratura monastica latina (si pensi innanzitutto alla *Regola di Benedetto*)<sup>41</sup>.

Un secondo stadio di evoluzione della collezione sistematica (*b*) è rappresentato da un testo che include 75 nuovi detti e, in alcuni manoscritti, anche un buon numero di estratti dell'*Asceticon* di Abba Isaia, presentati come detti a lui attribuiti e variamente inseriti nel testo della raccolta preesistente<sup>42</sup>. Il terzo e ultimo stadio (*c*) ha incluso infine altri 85 detti supplementari, che sono per lo più racconti autonomi di varia provenienza o estratti di opere monastiche, senza relazione diretta con il genere apoftegmatico e tanto meno con l'ambiente monastico egiziano. Precisamente a questo terzo stadio evolutivo della collezione – il cui *terminus ante quem* può essere fissato al 970, la data del codice più antico che lo testimonia<sup>43</sup> – appartiene il testo di cui Jean-Claude Guy ha fornito l'edizione critica nella serie delle *Sources chrétiennes*<sup>44</sup> e che in questo volume viene tradotto per la prima volta in italiano.

Globalmente dunque la collezione sistematica, nella forma ricostruita dall'edizione critica, contiene 1197 detti<sup>45</sup> di varia tipologia<sup>46</sup> e lunghezza (da due righe a qualche pagina) divisi in 21 capitoli tematici (*kephálaia*), che sono anch'essi di lunghezza diversa (da un minimo di 19 detti del capitolo XIII a un massimo di 194 del capitolo X). Come già la collezione alfabetico-anonima, essa contiene un buon numero di detti che non sono di origine egiziana, ma rimandano all'ambiente monastico palestinese o sono di diversa origine; ma rispetto alla collezione alfabetico-anonima si può rilevare una presenza molto maggiore di estratti di opere monastiche, per lo più artificiosamente presentati in forma di detti: oltre agli estratti già menzionati dall'*Asceticon* di Abba Isaia, ne troviamo altri ad esempio dalla *Vita di Sincretica*, dalle *Vite greche di Pacomio*, e da opere di Atanasio di Alessandria, Gregorio di Nazianzo, Evagrio Pontico, Giovanni Cassiano, Palladio, Marco il Monaco, Iperechio, Pseudo-Macario, Pseudo-Efrem, Stefano di Tebe, Nilo di Ancira, Zosima, Diadoco

di Fotica, Doroteo di Gaza, Giovanni Mosco e Giovanni Climaco, per non menzionare che alcune delle fonti identificate<sup>47</sup>. È chiaro che, in quest'ultima fase di evoluzione della collezione, l'interesse pratico di arricchire il contenuto dei singoli capitoli tematici diventò prevalente rispetto alla volontà di tramandare l'autentico insegnamento dei padri del deserto egiziano.

A partire dalle due grandi collezioni greche, nei diversi stadi della loro evoluzione, già a un'epoca molto antica, sono state prodotte le versioni in altre lingue dell'ecumene<sup>48</sup>. Abbiamo già ricordato quelle in latino e in copto; occorre qui menzionare anche quelle in siriano, armeno, arabo, etiopico, georgiano e paleoslavo<sup>49</sup>. Come sempre, la traduzione ha comportato ogni volta modifiche, adattamenti, aggiunte e inserzioni di nuovi detti, poiché

la materia di queste collezioni è rimasta sempre fluida e malleabile prendendo le forme più diverse a seconda delle regioni e delle lingue nelle quali si sono diffuse. Ma, pur ricoperto da questi strati successivi, il fondo egiziano si è mantenuto, restando l'elemento essenziale, ed è principalmente grazie a esse che il monachesimo dei deserti del Basso Egitto ha potuto conservare un valore esemplare presso tutta la tradizione monastica ulteriore, tanto in occidente quanto in oriente<sup>50</sup>.

## Il contesto monastico dei “Detti”

Veniamo ora a considerare il concreto contesto di vita del deserto monastico che ha dato origine ai “detti” poi confluiti nelle collezioni. Come già si è accennato e come è pacificamente ammesso da tutti gli studiosi, il nucleo originario e più consistente dei *Detti* fu elaborato nel centro monastico di Scete<sup>51</sup>, situato in quello che le fonti monastiche chiamano spesso *panéremos*, “il

deserto assoluto”, la parte più remota del deserto che si estende a sud di Alessandria, a ovest del delta del Nilo: questo sito, noto con il nome moderno di Wādī al-Naṭrūn, è “una lunga (cinquanta chilometri circa) e stretta depressione i cui punti più bassi si situano a circa venti metri al di sotto del livello del mare”<sup>52</sup>. È proprio questa parte del deserto che le fonti monastiche antiche celebrano unanimemente come il luogo degli asceti più austeri e più santi<sup>53</sup>; ma accanto a Scete nei *Deti* si fa spesso riferimento, se pure in misura minore, ad altri centri monastici vicini e in vario modo collegati con Scete: in particolare ai due centri monastici di Nitria e delle Celle (Kellia)<sup>54</sup>.

Questi tre centri o “colonie monastiche”, nella loro struttura già consolidata, di cui testimoniano i *Deti* per il periodo che va all’incirca dalla metà del iv alla metà del v secolo<sup>55</sup>, erano accumulati dalla stessa forma di vita monastica che vi si conduceva, quella che è generalmente chiamata dagli studiosi “semianacoretica” o “semieremitica”. Si tratta di una forma di anacoretismo temperato che prevedeva una certa misura di vita comune e di scambi fraterni tra i monaci<sup>56</sup>: i centri erano strutturati come agglomerati di “celle”, ovvero di eremitaggi, più o meno distanti tra di loro, al cui centro si trovava una chiesa con alcuni edifici comuni.

La vita monastica degli anacoreti si ripartiva generalmente fra tre “momenti” e “spazi” diversi: quello strettamente solitario, lungo il corso della settimana, in cui ciascuno “stava seduto” nella sua cella; quello comunitario, durante il fine settimana, quando tutti i monaci appartenenti alla stessa colonia anacoretica si riunivano presso la chiesa centrale per celebrare la sinassi comune; e quello dei colloqui tra discepoli e padri spirituali, che avvenivano in qualunque momento della settimana e che, interrompendo la solitudine della cella degli uni e degli altri, costituivano la principale occasione di scambio e di accoglienza fraterna tra gli anacoreti.

È interessante la descrizione che troviamo nella *Storia dei monaci in Egitto*, che pur riferendosi specificamente alla situazione di

Nitria verso la fine del IV secolo, testimonia ciò che pressappoco si viveva alla stessa epoca in ognuno di questi centri monastici:

Abitano un luogo deserto e hanno le celle a una certa distanza, cosicché nessuno può essere riconosciuto da lontano da un altro, né essere visto facilmente, né udire una voce; vivono piuttosto in una quiete profonda, ciascuno rinchiuso per conto suo. Solo al sabato e alla domenica si riunivano nelle chiese e si facevano accoglienza reciproca. Molti di loro venivano spesso trovati morti nelle loro celle, anche dopo quattro giorni, a causa del fatto che non si vedono l'un l'altro se non nelle sinassi. Alcuni poi per venire alle sinassi dovevano fare tre o quattro miglia, tanto sono distanti l'uno dall'altro<sup>57</sup>.

Questa descrizione schematica, e certo un po' idealizzata, non deve però trarre in inganno, lasciando pensare che esistesse una regola uniforme per tutti. La stessa categoria di "vita semianacoretica" coniata dagli studiosi moderni non è in realtà che una comoda etichetta per cercare di definire una forma di monachesimo che comprende in sé stili di vita molto diversi: in tale quadro, come dice giustamente Gould, "i monaci potevano vivere da soli o a piccoli gruppi, con tipi di relazioni costanti o mutevoli"<sup>58</sup> e se le due possibilità estreme, di un'anacoresi completa o di un'autentica vita comune, erano più rare, era però ampia la gamma delle situazioni intermedie. Non bisogna poi dimenticare che all'interno degli stessi *Deti* sono testimoniate molte altre forme di vita monastica<sup>59</sup>, che, riferendosi anche a luoghi e centri monastici diversi da Scete, Nitria e le Celle, testimoniano di un panorama monastico variegato in cui, tra le varie forme di monachesimo, da una parte sembra esservi un riconoscimento reciproco senza chiusure ideologiche<sup>60</sup>, e dall'altra vi sono confini ancora fluidi e scarsamente definiti.

Ma cerchiamo di definire meglio gli elementi più caratteristici della forma di vita cosiddetta semianacoretica, che costituisce l'ambiente primario dei *Deti*.

Consideriamo innanzitutto la cella, nella sua realtà concreta e nel suo significato. Con il termine “cella” (*kellion*), che in altri testi monastici di origine cenobitica (ad esempio le fonti pacomiane) indica una camera all’interno di un complesso monastico più ampio<sup>61</sup>, nei *Detti* s’intende un piccolo edificio per lo più quadrato, costruito in pietra, mattoni, terra battuta o argilla, fornito di due o più vani, al centro di un cortile generalmente dotato di un piccolo orto e di un pozzo, sempre rigorosamente circondato da un muro di recinzione<sup>62</sup>. Qui l’anacoreta viveva durante la settimana, da solo o insieme a qualche suo discepolo; e anche quando i discepoli non abitavano insieme a lui, avevano le loro celle a breve distanza, cosicché, all’interno della più ampia colonia anacoretica, spesso si formavano in modo spontaneo piccoli gruppi di monaci (*synodiai*) che facevano riferimento allo stesso padre spirituale<sup>63</sup>, avevano legami più stretti tra di loro e talora dividevano qualche spazio comune, come un oratorio o una cucina.

La cella costituiva l’orizzonte quotidiano della vita degli anacoreti del deserto e, sebbene nei *Detti* non manchino i padri che tendono a relativizzarne il valore in favore di una dimensione più interiore e spirituale della solitudine<sup>64</sup>, per lo più essa è ritenuta il “luogo” (*tópos*) per eccellenza del monaco – soprattutto del principiante –, quel luogo che, da lui custodito con cura, arriva a sua volta a custodirlo e a “salvarlo”, permettendogli di arrivare alla “sua misura”<sup>65</sup>. La cella è presentata come il grembo di incubazione della parola di Dio generata dallo Spirito nel cuore del monaco. “Va’ nella tua cella, e la cella ti insegnerà ogni cosa”, dice un anziano<sup>66</sup>, facendo eco a una parola del Signore che riguarda lo Spirito santo (cf. Gv 14,26: “Lo Spirito santo vi insegnerà ogni cosa”): la cella è infatti per il monaco la mediazione privilegiata della presenza dello Spirito, e in un altro detto essa è rappresentata come “la fornace di Babilonia dove i tre fanciulli hanno trovato il Figlio di Dio (cf. Dn 3,49), e la colonna di nube da cui Dio parlò a Mosè (cf. Es 33,9)”<sup>67</sup>,

altre immagini bibliche che rimandano alla presenza e alla manifestazione di Dio.

Con l'espressione sintetica "sedere nella cella" (*kathêsthai en tō kellío*)<sup>68</sup> o con quella equivalente "vivere nella quiete" (*hesycházein*)<sup>69</sup> i *Detti* ci descrivono la situazione tipica del monaco del deserto che trascorrevva il suo tempo nascosto tra i muri della sua cella: seduto su un piccolo sgabello, egli teneva costantemente occupate le sue mani con un umile lavoro manuale (come quello di intessere corde, ceste o stuoie)<sup>70</sup>, mentre allo stesso tempo era intento alla "meditazione" (*meléte*)<sup>71</sup>, ripetendo con la bocca versetti dei salmi o di altri brani della Scrittura già imparati a memoria; di tanto in tanto poi si alzava in piedi tendendo le mani "a forma di croce" e recitando brevi e intense preghiere, del tipo: "Signore, abbi pietà di me!", oppure: "Signore, aiutami!"<sup>72</sup>. L'alternanza di salmodia-meditazione e preghiera doveva evidentemente servire a ridurre al minimo le distrazioni prodotte dai "pensieri" (*loghismoí*) e a ridestare l'intensità del fervore e dell'attenzione. I *Detti* del resto raccomandano che il lavoro manuale praticato dal monaco rimanga un "lavoro accessorio" (*páreigon*), collaterale rispetto al vero "lavoro" (*érgon*) rappresentato appunto dalla meditazione, dalla preghiera e dalla contemplazione<sup>73</sup>. Anche se il monaco era tenuto a praticare un lavoro manuale quotidiano per vincere l'ozio e l'acedia, per ricavare il necessario per vivere e fare la carità ai bisognosi<sup>74</sup>, doveva però guardarsi dal farne lo scopo e la speranza di tutta la sua vita<sup>75</sup>, e dal praticarlo con spirito di attivismo o di egoismo<sup>76</sup>. I *Detti* testimoniano che tale rischio, come del resto quello dell'ozio, era sentito da molti come una realtà, e che l'equilibrio tra le varie attività quotidiane della cella non era sempre facile da mantenere.

Nonostante il monaco fosse continuamente intento alla meditazione e alla preghiera, vi erano tuttavia due momenti fissi di preghiera "canonica", chiamati "sinassi"<sup>77</sup>, come le celebrazioni comunitarie settimanali: anche se in questo caso il monaco le



celebrava da solo, o a volte insieme ai fratelli che condividevano con lui lo spazio della cella o che venivano a visitarlo, esse tuttavia, al cuore stesso della sua preghiera personale e della sua vita solitaria, rappresentavano una sorta di *pendant* della preghiera liturgica e comunitaria a cui implicitamente rimandavano. Tali “sinassi”, che nella loro ossatura fondamentale erano costituite dal canto dei dodici salmi<sup>78</sup>, ma che talora potevano essere prolungate a piacere<sup>79</sup>, erano collocate ai due estremi dell’arco della giornata del monaco: quella mattutina era celebrata in realtà a metà della notte, appena dopo il risveglio<sup>80</sup>, e quella del vespro, al tramonto del sole, prima di andare a coricarsi<sup>81</sup>.

Quanto al pasto quotidiano, esso era generalmente consumato all’ora nona<sup>82</sup> (sebbene i più austeri rimanessero a digiuno fino all’ora del tramonto, o addirittura a giorni alterni<sup>83</sup>) e consisteva per lo più in un paio di pagnotte secche messe a bagno in acqua<sup>84</sup>, condite con sale<sup>85</sup> e talora accompagnate da qualche legume o verdura<sup>86</sup>. I cibi cotti erano rari<sup>87</sup> e per lo più riservati ai malati<sup>88</sup>, ai momenti di festa o a quando vi erano dei visitatori, ai quali era riservato sempre un trattamento speciale<sup>89</sup>. Ma il regime alimentare testimoniato dai *Detti* è per lo più molto vario e dipendeva in gran parte dalla misura di ascesi e dalla “condotta di vita” (*politeía*) che ciascun monaco decideva di seguire, secondo le proprie forze e i consigli del proprio padre spirituale<sup>90</sup>.

Come già si è detto, nel fine settimana il ritmo della vita quotidiana trascorsa in cella s’interrompeva e i monaci – potenzialmente tutti quelli che facevano parte dello stessa “comunità anacoretica”, anche se era ammessa l’assenza di alcuni solitari<sup>91</sup> – si ritrovavano presso la chiesa centrale<sup>92</sup>: qui, al sabato sera e alla domenica mattina, celebravano la sinassi eucaristica e (prima o dopo) consumavano insieme un pasto fraterno detto “agape”<sup>93</sup>, sopravvivenza dell’agape che nelle antiche comunità cristiane precedeva l’eucaristia: i cibi che venivano serviti in quest’occasione erano di solito un po’ più ricchi rispetto a quelli

consumati ordinariamente dai monaci ed era ammesso anche l'uso del vino<sup>94</sup>; in ogni caso, poiché era intimamente legato alla celebrazione liturgica, a questo pasto era attribuito un carattere religioso e a tutti coloro che vi partecipavano era richiesto un contegno silenzioso e composto, senza schiamazzi né risa<sup>95</sup>.

Nel corso della sinassi – stando alla descrizione delle *Istituzioni* di Giovanni Cassiano, l'unica fonte che ne parla in dettaglio<sup>96</sup> – si recitavano dodici salmi (intercalati da preghiere) e si proclamavano alcune letture bibliche dall'Antico e dal Nuovo Testamento. Occorre sottolineare l'importanza e la centralità della proclamazione della Scrittura in questo contesto: per alcuni anacoreti era il solo momento in cui udivano proclamare la parola di Dio, che poi meditavano incessantemente nel corso della settimana. Come nel caso paradigmatico della *Vita di Antonio*<sup>97</sup>, anche i *Detti* mostrano come con la lettura pubblica l'autorità della parola risuonasse con maggiore chiarezza chiamando all'obbedienza immediata: leggiamo ad esempio di un monaco che, entrando in chiesa e sentendo proclamare un brano del profeta Isaia: “Lavatevi, purificatevi, togliete dai vostri cuori le vostre malvagità...” (Is 1, 16 ss.), si sentì immediatamente trafitto dalla compunzione e chiese perdono a Dio per il peccato di fornicazione in cui viveva da tempo<sup>98</sup>.

È utile sottolineare poi l'importanza dell'eucaristia nella vita di questi anacoreti, come emerge da alcuni detti<sup>99</sup>. Un detto in particolare esprime bene la tensione verso questa fonte di ristoro che una volta alla settimana alimentava i monaci e li sosteneva nelle loro lotte ascetiche quotidiane:

Abba Poimen disse: “Sta scritto: *Come la cerva anela alle fonti delle acque, così la mia anima anela a te, o Dio* (Sal 41,2). Quando i cervi nel deserto inghiottono molti rettili e il veleno li brucia, desiderano venire alle acque e bevendo trovano sollievo dal veleno dei rettili: così anche i monaci che dimorano nel deserto sono bruciati dal veleno dei demoni malvagi e

desiderano giungere al sabato e alla domenica per venire alle fonti delle acque, cioè al corpo e al sangue del Signore, ed essere così purificati dall'amarezza del Maligno"<sup>100</sup>.

Nel contesto della sinassi il presbitero responsabile poteva talora rivolgere ai fratelli parole di insegnamento, di correzione o di esortazione<sup>101</sup>, e a volte poteva riunirsi il consiglio degli "anziani" (*synédrión*) per decidere su questioni importanti e di comune interesse (anche se esso poteva riunirsi comunque ogni volta che la necessità lo richiedesse)<sup>102</sup>. Altre volte i fratelli si raccoglievano spontaneamente attorno a qualche anziano per chiedergli consiglio e incoraggiamento<sup>103</sup>.

In sintesi, questa riunione settimanale, secondo la testimonianza dei *Detti*, oltre che ravvivare le motivazioni e la tensione spirituale dei singoli anacoreti per la vita ascetica che conducevano in solitudine, aveva la funzione di creare e di tenere viva in loro la coscienza di appartenere a un unico corpo "ecclesiale", come emerge bene dalle parole di abba Marcello:

Mentre si svolge la sinassi io vedo tutta l'assemblea (*ekklesia*) come un fuoco, e quando l'assemblea si scioglie, anche il fuoco a sua volta si ritira<sup>104</sup>.

Sebbene i *Detti* testimonino che per gli asceti più rigorosi questa riunione settimanale – e in particolare l'agape fraterna – poteva rappresentare spesso un peso sopportato contro voglia<sup>105</sup>, poiché imponeva loro di rompere gli abituali ritmi ascetici, tale atteggiamento era generalmente considerato contrario all'umiltà e alla carità che doveva caratterizzare un autentico monaco<sup>106</sup>.

Oltre che per partecipare alla sinassi del fine settimana o per recarsi in città o nei villaggi a vendere i propri prodotti artigianali<sup>107</sup>, i monaci uscivano dalle loro celle per rendersi reciprocamente visita e rinsaldare così i loro rapporti fraterni, o più spesso, secondo la testimonianza dei *Detti*, per parlare

e chiedere consiglio agli “anziani” (*ghérontes*) o “abba”, come appunto venivano chiamati i monaci che, per la lunga esperienza nelle lotte ascetiche e la maturità spirituale ormai acquisita, erano ritenuti portatori di un carisma di paternità capace di riflettere la paternità di Dio<sup>108</sup>. In tali occasioni per lo più il discepolo si accostava all’anziano chiedendogli una “parola per essere salvato”<sup>109</sup> o aprendogli con totale fiducia e sincerità – questi almeno erano gli atteggiamenti che gli erano richiesti<sup>110</sup> – i segreti del proprio cuore e rivelandogli i pensieri (*loghismoî*) che lo tormentavano con insistenza durante le ore che trascorrevano da solo in cella<sup>111</sup>. Gli anziani, allorché riconoscevano la sincerità della richiesta del discepolo, rispondevano loro con parole di discernimento e di incoraggiamento, talora accompagnandole con qualche gesto eloquente<sup>112</sup> o richiesta bizzarra<sup>113</sup> capaci di imprimerli nella memoria, o rimandando al testo della Scrittura, oppure offrendo semplicemente delle indicazioni pratiche su come combattere i pensieri più assillanti o su come vivere al meglio la custodia della cella<sup>114</sup>. In tutte queste risposte, che gli anziani formulavano non in astratto né in modo generico, ma a partire dai bisogni e dalla situazione concreta in cui si trovavano coloro che venivano a interrogarli, occorre riconoscere, come già si è visto, il nucleo originario e più autentico dei “detti” confluiti nelle collezioni più tarde.

Leggiamo ad esempio all’inizio di un detto di Antonio:

Alcuni fratelli fecero visita ad abba Antonio e gli dissero: “Dicci una parola: come possiamo essere salvati?”. L’anziano disse: “Avete ascoltato la Scrittura? È ciò che fa per voi!”. Ma quelli risposero: “Anche da te, padre, vogliamo sentire qualcosa!”. E l’anziano disse loro: “Dice il vangelo: *Se uno ti percuote sulla guancia destra, tu porgigli anche l’altra* (Mt 5,39)”<sup>115</sup>.

È interessante che, alla richiesta di una “parola” su come “essere salvati”, l’abba risponda rimandando immediatamente

alla Scrittura: con ciò egli intende dire che ogni sua parola è sottomessa alla parola di Dio contenuta nella Scrittura. È altrettanto significativo però che i discepoli insistano nel volere una parola anche “da lui”, e che egli risponda di nuovo citando il vangelo. Questo dialogo delinea così, in modo paradigmatico, la situazione-tipo della maggior parte dei detti e, più chiaramente che in altri casi, emerge qui la convinzione profonda dei padri del deserto che la parola del vero “anziano” è pienamente conformata fino ad arrivare a coincidere con la Scrittura. Di fatto, anche quando il rimando alla Scrittura non è così esclusivo (quando cioè l’anziano aggiunge parole proprie a quelle della Scrittura) né così esplicito, ma resta sullo sfondo, secondo i *Detti* tuttavia gli autentici anziani sono sempre portatori di una parola ispirata da Dio: essa attualizza, vivifica e permette di riscoprire in modo sempre nuovo la parola di Dio contenuta nelle Scritture, che rimane il canone di riferimento.

Il rapporto con la parola di Dio veniva così a configurarsi come un rapporto dinamico, vivo e mai statico, anche se ciò implicava sempre, da parte del discepolo, un atteggiamento di umile ascolto e di pronta disponibilità all’obbedienza. Un atteggiamento diverso poteva arrivare a chiudere la bocca agli anziani estinguendo in loro la fonte della “parola”, come testimonia in modo drammatico un detto di abba Felice:

Alcuni fratelli vennero a visitare abba Felice e lo supplicarono di dir loro una parola. Ma l’anziano taceva. Poiché però lo supplicavano con insistenza, disse loro: “Volete ascoltare una parola?”. Gli dissero: “Sì, abba”. Disse allora l’anziano: “Adesso non c’è più parola: quando i fratelli interrogavano gli anziani e facevano ciò che quelli dicevano, Dio procurava loro il modo di parlare (cf. Mt 10, 19). Ora però, poiché interrogano e non fanno ciò che ascoltano, Dio ha tolto la grazia agli anziani ed essi non sanno più che cosa dire, poiché non vi è chi metta in pratica (cf. Sal 13, 1. 3)”. Udite queste parole, i fratelli levarono un gemito dicendo: “Prega per noi, abba!”<sup>116</sup>.

Sebbene fosse spesso modellata direttamente sulla Scrittura e frutto della sua continua meditazione, quasi mai la risposta che l'anziano dava al discepolo si concretizzava in un'esegesi discorsiva della Scrittura. Anche quando ciò avveniva, si trattava di un'esegesi appena accennata: l'anziano poteva offrire al discepolo la chiave allegorica per comprendere una parola o un episodio della Bibbia<sup>117</sup>, o poteva accostarvi un altro brano biblico che aiutava a interpretarlo<sup>118</sup>, o si limitava a insinuargli ironicamente un dubbio su un'interpretazione troppo univoca e superficiale<sup>119</sup>. Altre volte, le sue parole rimandavano (o alludevano) a un comandamento o a una parola esortativa della Scrittura che nella sua chiarezza richiedeva soltanto di essere messa in pratica, senz'alcuna necessità di commento<sup>120</sup>; o al contrario facevano riferimento alle Scritture in modo criptico e appena accennato<sup>121</sup>, quasi per invogliare l'interlocutore a decifrarlo in modo personale – e questo è certamente l'intento dei redattori dei *Detti* che qua e là, ma quasi mai in modo casuale, disseminano allusioni e risonanze bibliche perché il lettore le riconosca e ne penetri meglio il significato –. Infine, l'anziano rimandava spesso ai modelli biblici in cui il monaco poteva trovare concretizzate le virtù che egli stesso era chiamato a perseguire<sup>122</sup>. In tutti questi casi l'anziano non diceva tutto: apriva uno spiraglio sulla parola di Dio, ma lasciava che fosse poi il discepolo a coinvolgersi personalmente con essa, ritornandovi con la propria lettura e meditazione personale e soprattutto vivendola e mettendola concretamente in pratica. Il ruolo dell'anziano era di insegnare al discepolo a riferirsi in tutto – come dice abba Antonio – “alla testimonianza delle sante Scritture”<sup>123</sup>, suggerendo con discrezione dei criteri che fossero capaci di creare il legame tra esse e la vita, tra la conoscenza della parola di Dio e la conoscenza di sé. La vita stessa degli anziani in questo era un modello, e i *Detti* testimoniano la chiara consapevolezza che essi avevano di dover insegnare più con la loro vita che con la loro parola<sup>124</sup>.

Il rapporto spirituale tra anziano e discepolo, anche quando non implicava la condivisione degli spazi abitativi e della vita quotidiana, richiedeva la fedeltà nel tempo e la disponibilità da parte di entrambi a “portarsi” e “sopportarsi” a vicenda, nelle qualità come nei difetti, nella buona come nella cattiva sorte<sup>125</sup>. Come raramente si ammetteva che un discepolo potesse abbandonare il proprio padre spirituale per recarsi da un altro<sup>126</sup> (né era ben visto chi chiedeva contemporaneamente consiglio a più padri spirituali<sup>127</sup>), così all’abba o al fratello anziano era richiesto di sopportare con benevolenza e longanimità un fratello molesto e indisciplinato<sup>128</sup>. Se al discepolo era richiesta l’obbedienza alla parola dell’anziano, quest’ultimo era responsabile di lui davanti al Signore<sup>129</sup> e, anche nel caso di un peccato grave, era chiamato a farsene carico condividendone insieme a lui il peso<sup>130</sup>. Il più delle volte solo la morte dell’anziano rompeva il rapporto e affrancava il discepolo dalla sottomissione nei suoi confronti, anche se proprio quella era spesso l’occasione perché le parole tanto a lungo udite oralmente si cristallizzassero in una tradizione e diventassero il fondamento di una regola di vita<sup>131</sup>. I *Detti* testimoniano che la fedeltà alle parole e ai comandamenti dei “padri” che li avevano preceduti costituiva, agli occhi dei monaci del deserto, la misura della loro fedeltà a Dio e alla sua parola<sup>132</sup>, e la garanzia di una costante protezione da parte sua:

Di abba Isacco si raccontava che, quando era sul punto di morire, gli anziani si radunarono attorno a lui e gli dissero: “Cosa faremo dopo di te, padre?”. Ed egli disse: “Guardate come ho camminato davanti a voi: se anche voi vorrete seguire e osservare i comandamenti di Dio, egli manderà la sua grazia e custodirà questo luogo. Ma se non li osserverete non potrete restare in questo luogo. Anche noi, del resto, quando i nostri padri si avvicinavano alla morte eravamo tristi ma, osservando i comandamenti del Signore e i loro insegnamenti, siamo rimasti saldi come se loro fossero ancora tra di noi. Fate anche voi così e sarete salvati”<sup>133</sup>.

## Pluralità di voci e centralità del discernimento

Vi è un elemento che emerge con evidenza a una semplice lettura, anche superficiale, dei *Detti*: la grande pluralità e diversità di voci e di opinioni che essi ci trasmettono, che rende difficile (se non quasi impossibile) elaborare a partire da essi una sintesi coerente. Come infatti è stato giustamente scritto, i *Detti* non possono in alcun modo offrire un insegnamento unitario e sistematico sulla vita monastica<sup>134</sup>. Nati come risposte a una varietà di esperienze particolari, sono come le singole tessere di un mosaico che si completano, si correggono e a volte si contrappongono a vicenda: “Ciascun detto è limite dell’altro”<sup>135</sup>. Questa grande diversità, che a tratti può sconcertare, dando quasi l’impressione di un’anarchica confusione, qualora si perda di vista il mosaico, ossia il concreto quadro di vita a cui i *Detti* si riferiscono, emerge anche dalla nostra collezione “sistematica”. E ciò appare tanto più sorprendente in un’opera che sembra avere l’intento esplicito di raccogliere e organizzare gli insegnamenti dei padri allo scopo di farne uno strumento per la formazione monastica. Con ogni evidenza però i *Detti* sono tutto meno che un manuale di istruzioni: in che senso, dunque, ci si poteva attendere che una tale raccolta, in questa forma, adempisse il suo scopo pratico e pedagogico?

Prima di tentare una risposta a tale interrogativo, vorrei innanzitutto far emergere alcune delle tensioni maggiori che, a livelli diversi di profondità, percorrono gli insegnamenti dei padri del deserto contenuti nei *Detti* e che paradossalmente possono suggerire una chiave di interpretazione che permette di leggerli in modo unitario.

Una prima tensione, forse la più macroscopica, è tra la priorità accordata alla solitudine e quella accordata alla comunione, ovvero tra la tendenza all’isolamento e alla “fuga” dagli uomini<sup>136</sup>, nel desiderio di contemplare Dio solo<sup>137</sup>, e l’umile e



quotidiana carità verso i fratelli<sup>138</sup>, riconosciuti come presenza di Cristo<sup>139</sup>. Tale tensione – che da una parte riflette quanto si viveva concretamente nel deserto monastico in cui i *Detti* sono nati, un contesto caratterizzato come si è visto dalla compresenza e dall’alternanza di entrambe queste dimensioni, e che dall’altra, si potrebbe dire con una certa approssimazione, traduce (o tradisce) la duplice ispirazione della spiritualità monastica antica<sup>140</sup>, ovvero la matrice evangelica e l’influsso secondario delle cosiddette mistiche filosofiche tardo-antiche (sebbene la presa di distanza dal “mondo” sia evidentemente essenziale nello stesso insegnamento evangelico e sebbene i *Detti* non manchino di trovare numerosi fondamenti biblici anche alla dimensione anacoretica) – è forse la tensione più radicale, e ogni volta che nei *Detti* viene esplicitamente tematizzata e riconosciuta come tale, non trova mai una soluzione univoca<sup>141</sup>. Se il primato della “quiete” (*hesychía*) ricercata in nome di Dio è affermato nei *Detti* in maniera risoluta, non meno radicalmente si afferma il primato della carità verso i fratelli; e sebbene talora si lasci chiaramente intravedere che amore di Dio e amore del prossimo non stanno in opposizione<sup>142</sup>, perché quanto più si è vicini a Dio, tanto più si è vicini al prossimo – come del resto afferma in modo esplicito un autore che è erede e interprete degli insegnamenti dei padri del deserto<sup>143</sup> –, la tensione rimane comunque tale, non cessa di sollevare interrogativi né è mai risolta in modo definitivo.

È ciò che mi sembra espresso in modo efficace in un detto della serie alfabetica, attraverso le due figure di Arsenio e Mosè, ugualmente esemplari e ugualmente rappresentative dello “spirito” del deserto egiziano:

Dicevano, riguardo a un fratello che era venuto a Scete per vedere abba Arsenio, che, giunto alla chiesa si mise a pregare i chierici di fargli incontrare abba Arsenio. Gli dissero: “Ristorati un po’, fratello, e poi lo vedrai”. Ma quello disse: “Non toccherò cibo prima di averlo incontrato!”. Allora

gli mandarono un fratello per accompagnarlo, poiché la sua cella era lontana. Dopo aver bussato alla porta, entrarono e, salutato l'anziano, si misero a sedere in silenzio. Allora il fratello, quello della chiesa, disse: "Io vado, pregate per me!". Il fratello forestiero, che non aveva il coraggio di rivolgere la parola all'anziano, disse al fratello: "Vengo anch'io con te!". E uscirono insieme. Poi lo pregò dicendo: "Portami da abba Mosè, quello che faceva il brigante". E giunti da lui, egli li accolse con gioia e, dopo averli ospitati, li congedò. Poi il fratello che aveva portato l'altro gli disse: "Ecco, ti ho portato da uno straniero e da un egiziano: quale dei due ti è piaciuto?". E quello gli rispose: "Per ora mi è piaciuto l'egiziano". Udito ciò, allora, uno dei padri pregò Dio dicendo: "Signore, mostrami [il senso di] questo fatto: uno fugge [gli uomini] a motivo del tuo nome, l'altro a motivo del tuo nome li abbraccia!". Ed ecco, gli furono mostrate due grandi navi su un fiume, e vide in una abba Arsenio che navigava nella quiete con lo Spirito di Dio, e nell'altra abba Mosè e gli angeli che navigavano con lui e lo nutrivano con favi di miele<sup>144</sup>.

Il dilemma dunque rimane tale: fuggire o accogliere gli altri? Entrambe le scelte secondo i *Detti* possono essere autentiche e ispirate da Dio. Il discrimine consiste meno nella natura stessa della scelta che nelle sue motivazioni profonde.

Accanto a questa, un'altra tensione che emerge con evidenza riguarda l'atteggiamento nei confronti dell'ascesi, soprattutto quella esteriore. Se in numerosi detti le viene assegnato un ruolo fondamentale nella definizione del monaco del deserto – con un'enfasi caratteristica sulla lotta e sulla fatica<sup>145</sup> –, in molti altri essa trova il suo limite nella carità<sup>146</sup>, che insieme all'umiltà è spesso presentata come il vero scopo di ogni asceti, così come nella misura e nell'equilibrio che occorre mantenere nel praticarla<sup>147</sup>. Se da una parte dunque vediamo esaltati i monaci che "fanno violenza" a se stessi per il regno dei cieli<sup>148</sup>, dall'altra si afferma senza mezzi termini la superiorità della "via regale"<sup>149</sup>,

ovvero del giusto mezzo tra eccessi e negligenza nell'ascesi, e la necessità di accondiscendere per carità alla debolezza dei fratelli<sup>150</sup>.

Ancora: spesso nei *Detti* scorgiamo una tensione, non meno rilevante, anche se raramente tematizzata in modo esplicito<sup>151</sup>, tra il piano esteriore e quello interiore della vita monastica, tra le osservanze visibili e misurabili di una vita monastica ordinaria e ordinata, fondata su spazi, tempi e attività precise (pensiamo al ritiro nella cella, al silenzio, alle preghiere canoniche, ai periodi di digiuno e alle altre osservanze pratiche) e una vita monastica custodita essenzialmente nel "cuore", in cui essenziale non è ciò che appare ma ciò che è nascosto, ossia l'attività e le disposizioni interiori<sup>152</sup>. Se seguendo la prima linea di pensiero il ritiro nella cella (o nella quiete) appare facilmente come la condizione e la caratteristica primaria del monaco<sup>153</sup>, e la contrapposizione tra "deserto" ed "Egitto" serve a definirne rigorosamente i confini e a difenderne i valori<sup>154</sup>, seguendo l'altra linea, invece, non c'è né luogo né tempo che sia in grado di definire ciò che è "monastico" e ciò che non lo è: neppure il deserto o la cella sono un assoluto<sup>155</sup>, e non esiste per il monaco alcun paradiso felice<sup>156</sup>. L'opposizione fondamentale in questo secondo caso non è tra monaci e secolari, ovvero tra coloro che vivono ritirati nel deserto e coloro che vivono nel mondo<sup>157</sup>, ma piuttosto tra coloro che sono "monaci" nel cuore e coloro che non lo sono<sup>158</sup>, come si vede ad esempio nelle parole di amma Sincretica:

Molti che vivono sul monte si perdono comportandosi come la gente di città, e molti che vivono nelle città si salvano compiendo le opere del deserto. È possibile, infatti, vivere da soli nell'animo, pur essendo insieme a molti, e vivere in mezzo alle folle con il pensiero, pur essendo da soli<sup>159</sup>.

Talora quest'ultima tensione si precisa meglio come tensione tra le osservanze particolari e l'offerta totale della vita, tra chi

aspira a diventare “monaco” ma si divide ancora tra le singole pratiche esteriori, e colui che lo è già diventato, perché ha unificato la sua vita offrendola interamente a Dio<sup>160</sup>. Se tale tensione, quando è chiaramente tematizzata, si risolve in favore della totalità dell’offerta, ciò non significa che le osservanze monastiche particolari siano dichiarate inutili, perché in moltissimi detti, come si è visto, la parola dei padri rimanda per lo più a esse come alla via più sicura e ragionevole, almeno per i principianti, “per essere salvati” e “trovare riposo”.

Tutte queste tensioni non risolte – e potremmo aggiungerne altre – ci fanno comprendere come il pluralismo sia una dimensione costitutiva e caratteristica del mondo dei *Detti*, che in un certo senso lo rende assai simile a quello della Bibbia<sup>161</sup>, come viene suggerito in un detto:

Un fratello interrogò un anziano dicendo: “Qual è un’azione buona, perché io possa compierla e vivere grazie a essa?”. E l’anziano gli disse: “Dio sa ciò che è buono. Ma ho sentito dire che uno dei padri interrogò abba Nisteroo il Grande, l’amico di abba Antonio, e gli disse: ‘Qual è un’azione buona, perché io possa compierla?’. E quello gli disse: ‘Non sono tutte uguali le pratiche di vita? La Scrittura dice che Abramo era ospitale e Dio era con lui, che Elia amava la quiete e Dio era con lui, che David era umile e Dio era con lui. Ciò che vedi che la tua anima desidera secondo Dio, fallo e custodisci il tuo cuore’”<sup>162</sup>.

Lo stesso si afferma in modo ancor più risoluto in un altro detto:

Il superiore di un cenobio interrogò il beato Cirillo, l’arcivescovo di Alessandria, dicendo: “Chi è più grande nella sua condotta di vita, noi che abbiamo sotto di noi una moltitudine di fratelli e li guidiamo ciascuno in modo diverso perché possano essere salvati, oppure coloro che nei deserti salvano

soltanto se stessi?”. L'arcivescovo rispose e disse: “Non è possibile stabilire una distinzione tra Mosè ed Elia: entrambi infatti piacquero a Dio!”<sup>163</sup>.

Come nella Bibbia, così anche nei *Deti* vi sono stili, forme di vita e filoni di pensiero profondamente diversi che sono accolti l'uno accanto all'altro con pari cittadinanza. Nonostante qualche lieve aggiustamento o correzione<sup>164</sup>, non sembra che vi sia stato da parte dei redattori alcun serio tentativo di eliminare le contraddizioni o di fare una sintesi, paragonabile ad esempio a quello di altri autori monastici che, pur dipendendo dalla stessa eredità e tradizione dei padri del deserto egiziano – pensiamo a Evagrio Pontico, a Giovanni Cassiano o a Giovanni Climaco –, hanno trasformato i loro insegnamenti in una dottrina coerente e unitaria. Ciò che qui invece abbiamo, potremmo dire, è la “materia grezza” che non è ancora stata elaborata: in questa forma essa è offerta al lettore-monaco come una palestra di casi concreti in cui imparare a esercitare l'arte del discernimento.

Si comprende così il motivo dell'assoluta centralità del discernimento (*diákrisis*) nei *Deti*: non è certo un caso se il capitolo X dedicato a questa virtù è il più lungo di tutta la raccolta<sup>165</sup>. Concetto quanto mai vago e sfuggente, che assume significati diversi a seconda del grado di progresso spirituale e dell'ambito di applicazione, oscillando tra l'ambito carismatico, quello etico e quello di un sapere tecnico<sup>166</sup>, il discernimento è un elemento onnipresente nella vita del monaco, che consiste meno in qualche cosa da fare che in un atteggiamento di fondo da assumere in ogni situazione<sup>167</sup>: è la virtù per eccellenza degli abba, che i monaci principianti, alla loro scuola, sono chiamati ad acquisire per imparare gradualmente a camminare con le proprie forze, come “monaci provati”. Ogni atto, ogni situazione, ogni osservanza, ogni virtù, ogni pratica di vita ha valore non tanto *in sé*, ma a seconda della “misura”, del progresso spirituale e delle motivazioni interiori di ciascuno, ovvero nella misura in

cui tutto ciò è riconosciuto conforme alla chiamata di Dio e vissuto “con conoscenza” (*en gnósei*)<sup>168</sup>. Come dice Antonio: “Dovunque tu vada, abbi sempre Dio davanti ai tuoi occhi, qualunque cosa tu faccia, basati sulla testimonianza delle sante Scritture”<sup>169</sup>.

L’aspetto pedagogico dei *Detti*, dunque, più che nella trasmissione di una dottrina spirituale coerente, mi sembra consistere proprio nell’opportunità che essi offrono ai monaci di acquisire il discernimento a partire dal confronto con la diversità dei casi e delle esperienze di coloro che li hanno preceduti. I *Detti* lasciano a ciascuno la fatica di risolvere e di comporre le tensioni che sono presenti al loro interno e che invariabilmente si ripropongono all’interno di ogni seria vita monastica. Al di là delle apparenze, infatti, essi non consegnano soluzioni facili e già pronte, poiché le vere soluzioni – ci viene implicitamente suggerito – non trovano spazio in un insegnamento teorico formulato una volta per tutte, ma appunto nel concreto della vita e della “lotta”, nel confronto personale con il padre spirituale, così come nella conoscenza e nel discernimento del proprio “cuore” da parte di ciascuno.

I detti e gli atti dei singoli padri sono dunque da intendere meno come modelli a cui il lettore deve conformarsi, e più come un bagaglio di esperienze da mettere a frutto, come le tessere di un mosaico mai fissato una volta per tutte, ma continuamente da ricomporre nel vivo della propria esistenza. Ciò che può e deve essere imitato e che fa l’unità di quelle vite, come di ogni vita monastica e cristiana, è lo stile, le motivazioni profonde, la tenacia nella lotta spirituale, la sincerità nel riconoscere i propri “demoni” interiori, il desiderio di una vita “integrata” e “unita”, totalmente offerta a Dio e ai fratelli, secondo la diversità delle scelte e delle situazioni, perché, come dice abba Poimen:

Se in uno stesso luogo vi sono tre uomini, e uno vive nella quiete nel modo conveniente, un altro è malato e rende grazie,

e un altro serve con una coscienza pura, tutti e tre compiono la stessa opera<sup>170</sup>.

Come nella chiesa, dove è l'unico Spirito ad agire in modo diverso nelle varie membra del corpo di Cristo, così avviene anche tra i santi del deserto:

Abba Poimen diceva che abba Giovanni aveva detto: "I santi assomigliano a un giardino di alberi che danno frutti differenti ma sono abbeverati da un'unica acqua. Altra infatti è l'opera di un santo, altra quella di un altro, ma un solo Spirito agisce in tutti loro (cf. 1Cor 12,11)"<sup>171</sup>.

C'è una dimensione della vita cristiana che, secondo i padri, definisce il vero monaco, al di là di ogni differenza esteriore, e in cui essi, a fronte della loro generale tendenza a relativizzare ogni virtù e comportamento umano, non sembrano vedere alcun limite né rischio di travisamento: si tratta dell'umiltà<sup>172</sup>, l'unica virtù che il diavolo non riesce a imitare e che resiste a ogni suo assalto:

Un giorno abba Macario ritornava alla sua cella dalla palude, portando rami di palma; ed ecco che lungo la strada il diavolo gli venne incontro con una falce. Cercò di colpirlo, ma non ci riuscì. Allora gli disse: "Da te viene una grande forza, Macario: io non ho potere contro di te. Eppure, qualunque cosa tu faccia, la faccio anch'io: tu digiuni, e io non mangio nulla; tu vegli, e io non dormo affatto. C'è un'unica cosa in cui mi vinci". Gli disse abba Macario: "Quale?". Rispose: "La tua umiltà: per questo non ho potere contro di te"<sup>173</sup>.

Ecco perché le parole raccolte in questo libro s'impongono ancora con tale forza dopo tanti secoli: sono innanzitutto parole di persone umili, persone che nella loro lotta spirituale hanno vinto accettando di essere disarmate.

## Dieci figure rappresentative dei “Detti”

Alla diversità delle voci e degli stili di vita corrisponde il gran numero delle personalità individuali che parlano, agiscono e intervengono nei *Detti*. Per orientare il lettore in questa folla di uomini, a cui talora è difficile assegnare un volto preciso a partire dalle loro parole disseminate nei vari capitoli della raccolta, ci soffermeremo su dieci figure maggiori che mi sembrano rappresentative dei diversi caratteri, momenti e luoghi del panorama monastico egiziano delineato in quest’opera.

Ma prima di aprire questa rassegna di ritratti, sono opportune alcune considerazioni generali sui padri inclusi nella raccolta. Come si è visto, il nucleo originario dei *Detti* è nato nella cerchia dei padri di Scete: man mano che la raccolta si formava, a essi furono associati i detti dei padri di Nitria e delle Celle e di altri centri monastici. Fin dall’inizio certamente vi fu incluso Antonio, in qualità di “primo monaco” e padre di tutti i monaci dell’Egitto: anche se egli infatti visse nel deserto orientale, i *Detti* lo collegano in vario modo alle vicende di alcuni padri del Basso Egitto e si pregiano di citare le sue parole al primo posto. In seguito sono stati aggiunti alcuni padri vissuti nel deserto della Palestina, dove le collezioni con ogni probabilità furono redatte, e per alcuni di loro, come nel caso di Silvano, i *Detti* mettono in luce i collegamenti con la tradizione monastica egiziana. Infine, sono state inserite nel novero degli abba del deserto anche alcune figure di vescovi e teologi, come Basilio di Cesarea<sup>174</sup>, Gregorio di Nazianzo<sup>175</sup>, Atanasio<sup>176</sup> e Teofilo di Alessandria<sup>177</sup>: più che per il loro insegnamento spirituale o la loro testimonianza monastica, essi erano importanti agli occhi dei redattori per il carattere ecclesiale e “ortodosso” che erano capaci di garantire all’insieme dell’opera.



*Antonio, il “padre dei monaci”*

È doveroso iniziare questa rassegna di figure monastiche con Antonio il Grande (251-356): è proprio con le sue parole infatti che, alterando leggermente l'ordine alfabetico normale, si aprono sia la collezione alfabetico-anonima sia quasi tutti i capitoli di quella sistematica, allo scopo di assegnare un posto di onore a colui che, a partire dalla *Vita di Antonio* scritta da Atanasio e proprio grazie a essa, è considerato il primo vero monaco del deserto e l'autentico modello di tutti i monaci<sup>178</sup>. Come giustamente ha scritto Samuel Rubenson, “la prima cosa che emerge anche da una lettura cursoria dei 119 detti che si riferiscono ad Antonio è il suo uso come un ideale e come la principale autorità per la tradizione monastica”<sup>179</sup>. A differenza dell'ampio ritratto a tutto campo della *Vita*, i *Detti* ci offrono infatti di Antonio un ritratto assai più parziale e stilizzato – senza alcun dato biografico concreto –, conforme in tutto all'ideale dell'anacoreta del Basso Egitto, che vive in una cella, accoglie le visite dei discepoli e dona loro brevi parole di discernimento e di sapienza. Il primo detto trasmesso dalla collezione alfabetica, in particolare, ci consegna l'immagine canonica del monaco che se ne sta “seduto” (*kathezómenos*) nella sua cella e combatte i “pensieri cattivi” (*loghismoí*) alternando lavoro e preghiera<sup>180</sup>. Tra gli aspetti del suo insegnamento monastico, oltre alla custodia della cella<sup>181</sup>, emergono il discernimento nell'ascesi<sup>182</sup>, l'obbedienza e la sottomissione a un padre spirituale<sup>183</sup> e l'importanza data alla lotta spirituale e all'esperienza della tentazione<sup>184</sup>.

Dalla *Vita di Antonio* sappiamo che egli, dopo la sua conversione e la sua rinuncia ai beni di famiglia, visse per un primo periodo ai margini del villaggio in cui era nato e negli anni successivi, via via che la sua fama di santità cresceva, si ritirò in luoghi sempre più remoti del deserto a oriente del Nilo, fino a stabilirsi sul “Monte interiore”<sup>185</sup> nei pressi del mar Rosso, luogo che fu poi chiamato Monte di Sant'Antonio. Di questo

suo luogo di ritiro conservano memoria anche i *Detti*: come già nella *Vita*, più che un luogo fisico, esso è soprattutto il luogo ideale della “quiete” (*hesychía*), dove i monaci del deserto, dopo la morte di Antonio, vanno a ricercare la sua eredità spirituale ed emulano il suo esempio<sup>186</sup>.

A testimonianza infine della loro volontà di collocare Antonio a monte della tradizione monastica del Basso Egitto, i *Detti*, in modo simile a quanto fanno altre fonti antiche, oltre a richiamare i suoi insegnamenti nelle parole di altri padri, registrano i suoi rapporti con Macario<sup>187</sup>, Ammonas<sup>188</sup> e altri padri di Scete<sup>189</sup>, e con Amun<sup>190</sup> e Pambo<sup>191</sup> di Nitria. Antonio inoltre viene collegato a Ilarione, tradizionalmente considerato il fondatore del monachesimo palestinese<sup>192</sup>.

Ma forse più di ogni altra testimonianza, in favore della grande stima in cui Antonio era tenuto nel deserto egiziano quale modello di ogni autentico monaco parla un detto della collezione alfabetico-anonima, che contiene il sigillo di Dio sulla sua vita:

Dicevano che uno tra gli anziani chiese a Dio di vedere i padri e li vide, ma senza abba Antonio. Disse allora a colui che glieli mostrava: “Dov’è abba Antonio?”. E quello disse: “Egli è là dov’è Dio”<sup>193</sup>.

### *Macario, fondatore di Scete, il “portatore dello Spirito”*

Si è già fatto più volte riferimento a Macario (ca 300-390) come al fondatore e iniziatore della vita monastica nel deserto di Scete<sup>194</sup>. Nei *Detti* e in altre fonti monastiche antiche egli è chiamato Macario il Grande o l’Egiziano, per distinguerlo dal suo omonimo contemporaneo Macario l’Alessandrino, sebbene la confusione tra i due personaggi non sia sempre evitata, e a volte renda difficile distinguere ciò che si riferisce all’uno o all’altro<sup>195</sup>. Di umile origine, prima di diventare monaco Macario

esercitava la professione di cammelliere<sup>196</sup>. Un detto narra che a un certo punto si ritirò, come Antonio, ai margini di un villaggio (forse il suo villaggio di origine) per dedicarsi alla vita ascetica, ma quando alcuni vollero costringerlo a ricevere l'ordinazione, per non esercitare il ministero fuggì in un altro luogo. Qui fu accusato ingiustamente di aver usato violenza a una vergine, ma quando si venne a scoprire la verità, egli fuggì di nuovo, per non ricevere gloria, e si ritirò nel deserto di Scete<sup>197</sup>, dove visse fino alla morte (390) attirando attorno a sé numerosi discepoli<sup>198</sup> e mantenendo rapporti stretti con gli anacoreti di Nitria<sup>199</sup>. Fu probabilmente solo dopo un suo incontro con Antonio, nel quale gli parlò della difficoltà in cui si trovavano lui e suoi fratelli a Scete per il fatto di non poter celebrare l'eucaristia, che fu ordinato presbitero<sup>200</sup>.

Di Macario i *Detti* sottolineano la profonda umiltà, capace di vincere Satana<sup>201</sup>, la semplicità nei confronti di tutti<sup>202</sup>, il carisma di chiaroveggenza, che lo rendeva capace di leggere i cuori e di vedere gli spiriti maligni<sup>203</sup>, e il carisma di profezia<sup>204</sup>, doni che gli meritavano, come ad Antonio, oltre all'epiteto di "Grande" (*mégas*), anche quello di "pneumatoforo", ovvero "portatore dello Spirito"<sup>205</sup>. Un tema caratteristico del suo insegnamento nei *Detti*, e che avrà una certa fortuna nella letteratura monastica successiva, è la necessità per il monaco di essere "come un morto", senza dar peso alle lodi e agli insulti degli uomini<sup>206</sup>, attendendo continuamente il Signore<sup>207</sup> e tenendo sempre la morte "davanti agli occhi"<sup>208</sup>.

Un detto assente nella nostra collezione ci offre di lui un ritratto sintetico che sottolinea la grande misericordia che, come padre spirituale, aveva nei confronti di tutti i fratelli:

Di abba Macario il Grande dicevano che diventò, come sta scritto, un dio in terra, perché, come Dio copre il mondo, così abba Macario copriva le debolezze che vedeva come se non le vedesse, e quelle che udiva come se non le udisse<sup>209</sup>.

*Pambo, l'asceta del silenzio*

Pambo (ca 303-373) è un'altra delle grandi figure monastiche della prima generazione, quella di Macario: visse nel deserto di Nitria, ma fu in contatto con i padri di Scete<sup>210</sup> e delle Celle<sup>211</sup> e incontrò anche abba Antonio<sup>212</sup>. Apprendiamo alcune notizie sulla sua vita da Palladio<sup>213</sup> – che dipende dalla testimonianza di Melania l'Anziana, la quale lo conobbe personalmente a Nitria –, ad esempio che morì all'età di settant'anni, nel 373/374 (era dunque nato nel 303/304) e che fu maestro di Dioscoro, Eusebio e Eutimio, i tre “Lunghi fratelli”, monaci vicini a Evagrio Pontico e noti per le loro simpatie origeniste per cui sarebbero stati perseguitati ed esiliati dall'arcivescovo Teofilo nel 399<sup>214</sup>.

Il silenzio è certamente il tratto più notevole della sua personalità e del suo insegnamento quali emergono dai *Detti*<sup>215</sup>. Si racconta che in punto di morte, consegnando ai suoi discepoli le ultime parole, abbia affermato di non essersi mai pentito di alcuna parola da lui pronunciata durante la vita<sup>216</sup>. Del resto, non apriva facilmente la bocca per rispondere alle domande che gli venivano poste su argomenti spirituali<sup>217</sup>, ma lo faceva “con molta fatica”<sup>218</sup>, tanto che Palladio riferisce che potevano passare anche diversi mesi prima che egli desse la risposta: a quel punto le sue parole erano talmente meditate che venivano accolte come oracoli provenienti da Dio stesso<sup>219</sup>. Probabilmente fu proprio questo discernimento nell'uso della parola che gli meritò l'epiteto di “veritiero” (*alethinós*)<sup>220</sup>.

In merito al suo silenzio anche lo storico Socrate riferisce un episodio significativo:

Pambo, che era analfabeta, andò da un fratello perché gli insegnasse un salmo, ma appena udì il primo versetto del salmo 38: *Ho detto: “Custodirò le mie vie per non peccare con la mia lingua”* (Sal 38,2), senza neppure voler ascoltare il secondo

versetto si ritirò dicendo: “Mi basta questo solo versetto, se riesco a imparare a metterlo in pratica”. Passati sei mesi, poiché colui che gli aveva insegnato il versetto lo rimproverava di non averlo più visto, egli rispose: “Non ho ancora imparato a mettere in pratica il versetto del salmo”. Dopo molti anni da questi fatti, poiché uno dei suoi conoscenti gli domandava se avesse imparato il versetto, rispose: “In diciannove anni interi ho imparato a malapena a praticarlo”<sup>221</sup>.

Oltre a questa rigorosa disciplina della parola, nei *Detti* viene sottolineato anche il suo amore per il lavoro, l’ascesi e il digiuno<sup>222</sup>, che però non considerava così importanti quanto la necessità di “custodire la coscienza pura nei confronti del prossimo”<sup>223</sup>, cioè di evitare ogni giudizio, aprendo il cuore alla misericordia verso tutti, perché, come egli afferma in un detto consegnato a Teodoro di Ferme, “la misericordia procura franchezza al cospetto di Dio”<sup>224</sup>.

A coronamento di questa santità di vita, per la quale fu considerato pari al grande Antonio<sup>225</sup> e stimato dallo stesso vescovo Atanasio di Alessandria<sup>226</sup>, Pambo ricevette da Dio, come poi anche Sisoès e Silvano<sup>227</sup>, il dono di un volto radioso e trasfigurato, tanto che – ci viene detto – nessuno riusciva a fissarlo, a causa dell’intensità della sua luce<sup>228</sup>:

Di abba Pambo raccontavano che, come Mosè, quando il suo volto fu glorificato (cf. Es 34,9), ricevette l’immagine della gloria di Adamo (cf. Gen 1,26-28), così anche il volto di abba Pambo splendeva come una folgore (cf. Mt 17,2) ed era come un re seduto sul suo trono. Lo stesso avvenne anche per abba Silvano e abba Sisoès<sup>229</sup>.

La più bella testimonianza su di lui è forse quella di Antonio riferita in un detto di Poimen: “Per il timore di Dio egli fece sì che lo Spirito abitasse in lui”<sup>230</sup>.

*Sisoës, l'erede spirituale di Antonio*

Anche abba Sisoës – che è quasi certamente da distinguere da due suoi omonimi di Tebe<sup>231</sup> e di Petra<sup>232</sup>, ai quali sono attribuiti alcuni dei detti raccolti insieme ai suoi, e da identificare con abba Titoes<sup>233</sup> – appartiene alla generazione di Macario l'Egiziano, di cui probabilmente fu discepolo per alcuni anni a Scete<sup>234</sup>. Alla notizia della morte del grande Antonio, nel 356, che ebbe risonanza in tutto l'Egitto, egli decise di lasciare Scete, a causa dell'eccessivo affollamento di monaci che vi si era creato, e si stabilì sul “monte di abba Antonio”<sup>235</sup>, dove il santo aveva trascorso l'ultima parte della sua vita. Qui, se è corretta l'indicazione contenuta in un suo detto, Sisoës rimase per almeno settantadue anni<sup>236</sup>: verosimilmente dunque era giunto a Scete molto giovane, verso il 350 o poco prima. A un certo momento, probabilmente a causa della sua vecchiaia e della sua infermità<sup>237</sup>, lasciò il monte di Antonio insieme al discepolo Abramo e si stabilì a Clisma (Suez), dove trascorse gli ultimi anni della sua vita e dove probabilmente morì; ma anche dopo aver lasciato quel monte, continuò a dimorarvi spiritualmente e ritenne di non essersene mai allontanato, come mostrano alcuni detti da lui pronunciati a Clisma<sup>238</sup>.

Il suo dimorare sul monte di abba Antonio segnò infatti in profondità la sua vocazione: egli cercò in tutta la sua vita di imitare la santità del padre dei monaci<sup>239</sup>, che forse non incontrò mai personalmente, ma di cui certo conobbe la *Vita* scritta da Atanasio<sup>240</sup>. È significativo che, secondo uno dei racconti della sua morte conservato nei *Detti*, al momento supremo del trapasso Sisoës fu trasfigurato in volto e vide lo stesso Antonio venirgli incontro insieme agli altri santi, quasi a sigillare la sua assimilazione al santo di cui per tanti anni aveva cercato di raccogliere l'eredità spirituale<sup>241</sup>.

Del resto, alcuni tratti della personalità e dell'insegnamento spirituale di Sisoës lo avvicinano ad Antonio: oltre al suo pro-

fondo amore per la solitudine e per la custodia della cella<sup>242</sup>, possiamo rilevare la fiducia nell'amore di Dio che vince il timore del castigo<sup>243</sup>, l'umiltà<sup>244</sup>, l'importanza accordata all'esperienza della tentazione<sup>245</sup> e infine, elemento quanto mai caratteristico dell'insegnamento di Antonio secondo Atanasio<sup>246</sup>, la convinzione che il monaco deve "ricominciare" ogni giorno il cammino di ascesi e di conversione, fino all'ultimo respiro<sup>247</sup>:

Un fratello chiese ad abba Sisoès: "Abba, che cosa devo fare? Sono caduto". Gli disse l'anziano: "Rialzati". Gli disse il fratello: "Mi sono rialzato e sono caduto di nuovo". Gli disse l'anziano: "Rialzati ancora e ancora". Disse allora il fratello: "Fino a quando?". E l'anziano: "Finché tu non sia preso o nel bene o nella caduta. L'uomo infatti si presenta al giudizio nello stato in cui si trova"<sup>248</sup>.

Dai *Detti* emergono inoltre la grande franchezza che Sisoès aveva con Dio nella sua preghiera<sup>249</sup> e la sua costante immersione in Dio, per cui era capace di dimenticarsi perfino di aver mangiato<sup>250</sup>.

Le parole che abba Poimen ripeteva ogni volta che sentiva gli anziani ricordare il nome di Sisoès (se non si tratta di un suo omonimo) attestano bene l'ammirazione che la tradizione gli tributò: "Lasciate stare abba Sisoès! Le sue azioni sono al di là di quanto si possa raccontare!"<sup>251</sup>.

### *Mosè l'Etiope, il brigante convertito a Dio*

Mosè detto "l'Etiope" (332 ca-407) è certamente una delle figure più amate dalla tradizione monastica del deserto, che in lui vede il tipo esemplare del peccatore convertito e uno dei più luminosi esempi di santità<sup>252</sup>. I *Detti*, a parte qualche allusione, ci dicono poco del suo passato, ma da Palladio apprendiamo che prima di diventare monaco era stato a capo di una banda

di briganti<sup>253</sup> e si era segnalato per i suoi terribili misfatti, tra i quali anche qualche omicidio; ma a un certo punto, toccato da compunzione in seguito a una circostanza non precisata<sup>254</sup>, si convertì e intraprese la vita monastica, inducendo a conversione anche chi era stato suo complice nel peccato. La coscienza del suo peccato non lo abbandonò mai e segnò in profondità sia la sua vita spirituale che il suo insegnamento. Altrettanto fece anche la sua origine “etiope”. Questo appellativo etnico, che nei *Detti* e in altre fonti accompagna come un epiteto il suo nome, non è in realtà da prendere necessariamente alla lettera: per gli egiziani poteva infatti indicare un’origine vaga, da una delle regioni subsahariane, ma soprattutto poteva designare, con una nota di malcelato razzismo, chiunque avesse la pelle scura<sup>255</sup>. Ma Mosè anche di questo fece un’occasione di umiltà, accettando di buon grado di essere insultato dagli altri e riconoscendo lui stesso nel colore della sua pelle il marchio infamante del proprio peccato<sup>256</sup>.

Oltre a questa sua profonda umiltà<sup>257</sup> e all’umanità con cui accoglieva chiunque andasse a visitarlo<sup>258</sup>, i *Detti* sottolineano quale tratto principale della sua personalità e del suo insegnamento la grande misericordia verso tutti e il rifiuto di giudicare gli altri<sup>259</sup>, come mostra il celebre detto mimato in cui Mosè, durante un consiglio degli anziani di Scete riunito per giudicare un fratello peccatore, si presenta con una cesta forata sulle spalle da cui lascia scorrere della sabbia, per ammonire i fratelli contro il rischio di giudicare i peccati degli altri senza vedere i propri<sup>260</sup>. Nei *Detti* egli esprime questa assoluta necessità di non giudicare gli altri con la formula originale “morire al prossimo”<sup>261</sup>, che fa tesoro forse dell’insegnamento di Macario l’Egiziano sul dovere del monaco di diventare “come un morto”<sup>262</sup>. Nonostante la sua grande disponibilità nell’accogliere e nel servire i fratelli, Mosè fu essenzialmente un amante della “quiete”: i suoi insegnamenti, tra i quali il celebre detto sulla cella – “Va’, rimani nella tua cella e la tua cella ti insegnerà ogni cosa” –, mostrano l’importanza che



egli accordava al ritiro in solitudine<sup>263</sup>; e proprio per desiderio di una maggiore solitudine, su consiglio di Macario, si stabilì a Petra, nella parte più interna del deserto<sup>264</sup>.

Un detto narra le circostanze della sua morte nel corso della devastazione di Scete a opera dei “barbari”<sup>265</sup>: egli l’aveva preannunciata come il segno dell’infedeltà dei monaci ai precetti dei padri<sup>266</sup> e personalmente non fece nulla per mettersi in salvo, considerando ciò che gli accadeva come la naturale conseguenza della sua condotta passata, come adempimento del detto evangelico: “Tutti coloro che prendono la spada, periranno di spada!” (Mt 26,52)<sup>267</sup>.

Oltre che di Macario l’Egiziano, fu certamente discepolo di Isidoro il Presbitero<sup>268</sup> e sono testimoniati i suoi rapporti anche con Zaccaria figlio di Carione<sup>269</sup>, Silvano<sup>270</sup> e Poimen<sup>271</sup>, per il quale compose una breve raccolta di “sette capitoli”<sup>272</sup> che contengono i principali temi spirituali a lui cari: morte al prossimo, coscienza del proprio peccato, accordo tra vita e preghiera, umiltà e compunzione. Poimen sarà profondamente segnato dal suo insegnamento e dal suo esempio di vita, e nutrirà per lui una grandissima ammirazione, tanto da arrivare a dire: “Dalla terza generazione di Scete e da abba Mosè in poi i fratelli non hanno più fatto progressi”<sup>273</sup>. Secondo Palladio, alla sua morte Mosè lasciò settanta discepoli<sup>274</sup>.

### *Silvano, “straniero” in Egitto e in Palestina*

La vicenda di abba Silvano (seconda metà del iv-prima metà del v secolo) e dei suoi discepoli rappresenta in modo emblematico quella di molti monaci che dall’Egitto passarono in Palestina, e più in generale fa la sintesi dell’intero percorso storico dei *Detti*, nati in terra egiziana e giunti a piena maturazione nella Terrasanta. La vicenda iniziò a Scete: abba Silvano, di origine palestinese<sup>275</sup>, vi dimorò per un certo tempo insieme a

una comunità di dodici discepoli che vivevano attorno a lui in celle separate<sup>276</sup>. Tra questi conosciamo i nomi di Zaccaria<sup>277</sup>, Marco, Netra<sup>278</sup> e Zenone<sup>279</sup>, e sappiamo che Marco, a motivo della sua obbedienza esemplare, era il discepolo prediletto di Silvano, al punto da suscitare la gelosia degli altri undici<sup>280</sup>. In una data imprecisata e per un motivo non chiaro, la piccola comunità decise di lasciare Scete e di trasferirsi sul monte Sinai<sup>281</sup>, dove continuò a condurre la stessa vita anacoretica (in celle separate)<sup>282</sup> temperata con alcuni elementi di vita comune<sup>283</sup>. Durante il soggiorno sul Sinai, la comunità anacoretica perse almeno due dei suoi membri: Netra diventò infatti vescovo di Faran<sup>284</sup>, città situata nella stessa penisola sinaitica, e Marco, il discepolo obbediente, morì, proprio quando il suo maestro abba Silvano aveva già progettato di lasciare la montagna<sup>285</sup>. Dal Sinai la comunità si trasferì in Palestina<sup>286</sup> stabilendosi nella regione di Gaza, a Gerara, come ci informa lo storico Sozomeno<sup>287</sup>. Il loro genere di vita rimase però ancora una volta conforme a quello di Scete: per l'intera settimana i fratelli vivevano in solitudine e si ritrovavano solo il sabato e la domenica<sup>288</sup>. Silvano morì probabilmente prima del 412<sup>289</sup>, lasciando alla guida della piccola comunità il discepolo Zaccaria.

Oltre al suo ruolo di padre spirituale, apprezzato a quanto pare anche al di fuori dell'immediata cerchia dei discepoli<sup>290</sup>, i *Detti* sottolineano la grande vigilanza interiore con cui abba Silvano custodì sempre la sua vita ritirata e il suo distacco dalla vita terrena, al punto da non permettere ai suoi occhi di divagare minimamente sugli oggetti materiali<sup>291</sup>: egli viveva come "straniero", tanto in Palestina quanto in Egitto, e grazie forse alle frequenti estasi di cui godeva<sup>292</sup>, vide il proprio corpo trasfigurato dalla luce, come un angelo in cielo<sup>293</sup>, in modo simile a quanto avvenne per Pambo e per Sisoès<sup>294</sup>.

Ma anche in questa sua forte inclinazione all'estraneità interiore nei confronti del mondo Silvano diede prova del discernimento tipico di tutti i padri egiziani. I *Detti* ce lo mostrano

infatti convinto della necessità del lavoro nella vita quotidiana del monaco: in più di un'occasione sia lui che i suoi discepoli ci vengono presentati alle prese con un lavoro manuale<sup>295</sup>, e in un celebre detto egli impartisce una lezione a un anonimo visitatore chiaramente tentato da uno spiritualismo disincarnato:

Tu sei un uomo spirituale e non hai bisogno di questo cibo. Noi, che siamo carnali, vogliamo mangiare e perciò lavoriamo ... Anche Maria ha assolutamente bisogno di Marta; a causa di Maria, infatti, anche Marta è lodata<sup>296</sup>.

Come nell'insieme dei *Detti*, anche qui la vita di servizio e di carità affianca – senza negarlo – il primato riconosciuto alla vita di preghiera.

### *Giovanni Nano, il grande umile di Scete*

Abba Giovanni Kolobos, ovvero “il Nano” (ca 339-409), così chiamato a causa della sua piccola statura, è certamente una delle figure più amate della tradizione monastica di Scete, come mostrano i numerosi detti che gli sono attribuiti<sup>297</sup>. Notizie più precise sulla sua vita rispetto a quelle contenute nei *Detti* sono fornite da una biografia più tarda, scritta dal vescovo Zaccaria di Sakha (fine VIII secolo)<sup>298</sup>, che attinse probabilmente ad altre fonti oltre ai *Detti*, e che permette di stabilire una cronologia degli eventi principali della sua vita. Nato nel villaggio di Tesi, odierna Al-Bahnasā, nei pressi di Ossirinco, nel 339/340, egli si recò a Scete all'età di diciotto anni, dove divenne discepolo di abba Ammoe, un anziano rude e austero<sup>299</sup>, che per metterlo alla prova non gli risparmiò rimproveri e vessazioni<sup>300</sup>. Durante gli ultimi dodici anni della sua vita abba Ammoe rimase a letto malato e Giovanni lo servì con umiltà e devozione, senza mai udire dall'anziano una sola parola di lode o di ringraziamento,

ma in punto di morte quest'ultimo lo lodò davanti a tutti, dicendo: "Questo è un angelo, non un uomo!"<sup>301</sup>. Dopo la morte dell'anziano, forse verso il 375, Giovanni si dedicò alla vita anacoretica, cui già aspirava fin da giovane<sup>302</sup>, ma ben presto fu raggiunto da numerosi discepoli. La sua comunità costituì il nucleo di una delle quattro "congregazioni" presenti a Scete alla fine del iv secolo, secondo la testimonianza di Cassiano, e dalle quali si svilupperanno in seguito quattro grandi cenobi<sup>303</sup>. Ad abba Giovanni era probabilmente riconosciuta una certa autorità spirituale da parte dell'insieme dei monaci di Scete, se il suo biografo ha potuto attribuirgli il titolo di "igumeno di Scete" (che in realtà sembra essersi affermato solo nei secoli vi-vii)<sup>304</sup> e se in un detto si può dire di lui: "Ma chi è questo abba Giovanni che con la sua umiltà fa pendere dal suo mignolo tutta Scete?"<sup>305</sup>. Alcuni detti testimoniano però che la sua autorità non era accettata da tutti in modo incontrastato<sup>306</sup>. Durante la prima devastazione del 407/408, egli si vide costretto ad abbandonare Scete e a stabilirsi a Clisma (Suez), dove morì poco tempo dopo, il 17 ottobre del 409<sup>307</sup>.

I *Detti*, accanto alla sua sottomissione esemplare come discepolo, sottolineano le sue doti di padre spirituale, come il discernimento<sup>308</sup> e la grande disponibilità che aveva nel lasciarsi accostare dai discepoli che venivano a consultarlo sui propri pensieri: "Anche se l'intera Scete venisse da me – diceva –, non mi sarebbe di ostacolo alla grazia di Dio!"<sup>309</sup>. Un altro detto mostra che la sua misericordia e il suo desiderio di "guadagnare" le anime erano tali che non esitò a recarsi da una prostituta per ricondurla sulla via di Dio, e una sua parola bastò a portarla rapidamente alla salvezza<sup>310</sup>. Da altri detti emerge la severità dell'anziano nei confronti di qualche fratello più negligente nell'attività spirituale<sup>311</sup> e il suo amore per la preghiera contemplativa che lo assorbiva continuamente<sup>312</sup>, al punto da fargli spesso dimenticare la realtà concreta<sup>313</sup>; e quando talora vi era ricondotto da qualche fratello, egli si rammaricava di essere

strappato alla comunione con Dio<sup>314</sup>. Con ragione si è ravvisato in questa netta propensione di abba Giovanni per uno stato di impassibilità e di preghiera continua<sup>315</sup> un elemento che, insieme ad altri tratti del suo insegnamento spirituale (come la necessità di acquisire tutte le virtù<sup>316</sup>, il legame tra voracità e impurità<sup>317</sup>, la necessità del digiuno per vincere le passioni carnali<sup>318</sup>, la custodia della cella<sup>319</sup>, la vigilanza sui pensieri e il ricordo di Dio<sup>320</sup>), lo avvicina alla figura e all'insegnamento di Evagrio Pontico<sup>321</sup>, che in un passo si richiama esplicitamente al suo modello<sup>322</sup>. Del resto, anche alcuni elementi del suo linguaggio sembrano accostare abba Giovanni alla corrente "origenista" cui appartiene Evagrio, come il nome "Uno" attribuito a Dio<sup>323</sup> e l'immagine di Cristo quale sposo dell'anima<sup>324</sup>, che, come è noto, risale al *Commento al Cantico dei cantici* di Origene e non trova paralleli nei *Detti*<sup>325</sup>.

È necessario infine sottolineare lo spazio fondamentale occupato dall'umiltà nell'insegnamento e nella vita di abba Giovanni<sup>326</sup>, e il valore che egli assegna alla carità nei confronti del prossimo<sup>327</sup>, che in un detto della serie alfabetica, che sembra far eco all'insegnamento di Antonio<sup>328</sup>, è considerata il fondamento dell'intero edificio spirituale:

Abba Giovanni Nano disse: "Non si può edificare una casa dall'alto verso il basso, ma dalle fondamenta verso l'alto". Gli dissero: "Che cosa significa questa parola?". Disse loro: "Il fondamento è il prossimo che tu devi guadagnare, ed è questo il tuo primo dovere. Da esso infatti dipendono tutti i comandamenti di Cristo (cf. Mt 22,40)"<sup>329</sup>.

### *Sincretica, donna sapiente e forte nelle prove*

Insieme ad amma Sarra e ad amma Teodora<sup>330</sup>, amma Sincretica dà voce all'elemento femminile presente all'interno del coro dei padri del deserto, per il resto quasi interamente maschile,

se si eccettuano i pochi casi citati di vergini<sup>331</sup> e di monache anonime<sup>332</sup>, di peccatrici convertite<sup>333</sup> e di donne travestite da uomini<sup>334</sup>. La sua vita ci è nota nei suoi tratti essenziali grazie alla *Vita di Sinclética*, biografia risalente verosimilmente al v secolo e modellata sulla *Vita di Antonio* di Atanasio di Alessandria, al quale proprio per questo motivo fu erroneamente attribuita. Apprendiamo di qui che la santa nacque ad Alessandria da una ricca famiglia originaria della Macedonia<sup>335</sup>: il nome Sinclética significa “senatoria” e sembra indicare l’appartenenza della sua famiglia all’aristocrazia<sup>336</sup>. Alla morte dei genitori, Sinclética, che nella casa paterna aveva già iniziato a vivere in austerità e verginità rifiutando con risolutezza ogni proposta di matrimonio<sup>337</sup>, vendette le sue ricchezze e si votò definitivamente all’ascesi ritirandosi in un sepolcro lontano dalla città insieme alla sorella cieca<sup>338</sup>. Si dedicò così a una vita di digiuno, di meditazione e di preghiera, combattendo contro gli assalti del demonio grazie al suo grande discernimento<sup>339</sup>. Ben presto la sua fama attirò attorno a lei molte giovani desiderose di abbracciare la vita monastica sotto la sua guida<sup>340</sup>. Dapprima restia ad accoglierle, perché preoccupata di preservare la sua vita ritirata, alla fine acconsentì, guidandole ed edificandole con la sua vita ascetica e i suoi insegnamenti<sup>341</sup>. Si costituì così una comunità: alcuni suoi detti infatti si riferiscono chiaramente a una vita vissuta all’interno di un cenobio<sup>342</sup>. Morì all’età di 84 anni<sup>343</sup> dopo una lunga e dolorosa malattia, che alla fine le tolse la vista e anche la parola. Come è stato notato “su 113 capitoli, solo 16 concernono la vita di Sinclética; per il resto, quest’opera è un trattato ascetico, messo in bocca alla santa”<sup>344</sup>. È sicuramente da questo testo che derivano in ultima analisi quasi tutti i detti attribuiti a Sinclética nella collezione alfabetica e in quella sistematica<sup>345</sup>.

La *Vita di Sinclética*, la cui vicenda si colloca sul confine tra l’ascetismo urbano delle vergini consacrate, ben documentato da molti altri testi letterari tra iv e v secolo, e il monachesi-

mo del deserto propriamente detto, trasmette un insegnamento spirituale tradizionale e sostanzialmente conforme a quello dei *Detti*: si nota una particolare affinità con la dottrina evagriana. Quattro sono i temi maggiori del suo insegnamento che i *Detti* mettono in luce, selezionando il materiale dalla *Vita*: il rifiuto del possesso<sup>346</sup>, la lotta spirituale<sup>347</sup>, la moderazione nell'ascesi<sup>348</sup> e il ruolo della malattia nella vita monastica<sup>349</sup>. In relazione a quest'ultimo tema, Sincretica, che parla chiaramente a partire dalla propria esperienza, considera l'accettazione della malattia nel rendimento di grazie come la massima forma di ascesi e come il culmine della lotta spirituale dell'asceta: essa può costituire l'occasione per indebolire e vincere le proprie passioni senza bisogno di ricercare altre mortificazioni volontarie<sup>350</sup>. In conformità all'insegnamento di tutta la tradizione del deserto, infatti, l'ascesi non ha valore in se stessa, ma solo nella misura in cui favorisce la lotta contro le passioni<sup>351</sup>; e ciò può avvenire soltanto se l'ascesi è praticata in modo autentico, ossia con costanza, moderazione e discernimento.

### *Arsenio, l'amante della quiete*

Arsenio, detto "il Grande" (354-449), da non confondere con un suo omonimo vissuto nel secolo precedente<sup>352</sup>, appartiene a un'epoca di transizione e di crisi che inizia con la prima devastazione di Scete del 407/408 e che contribuì, insieme ad altre circostanze, a far evolvere il monachesimo scetiota in senso maggiormente cenobitico. I *Detti* che ci parlano di lui contengono molte notizie biografiche che derivano dai ricordi personali del suo discepolo Daniele e che si ritrovano anche in un'antica *Vita di Arsenio* scritta probabilmente verso la fine del v secolo<sup>353</sup>. Di nobile origine romana e dotato di una raffinata formazione classica<sup>354</sup>, egli giunse a Scete verso il 394, dopo aver vissuto a lungo alla corte dell'imperatore Teodosio, dove "fece da pa-

dre” ai suoi figli, cioè fu istitutore dei futuri imperatori Onorio e Arcadio<sup>355</sup>. A Scete trascorse quarant’anni<sup>356</sup>, interrotti forse da un breve soggiorno a Canopo<sup>357</sup>, sul delta del Nilo, dove dovette rifugiarsi dopo la prima devastazione di Scete<sup>358</sup>. Nel 394 fu costretto a partire di nuovo a causa della seconda devastazione e si rifugiò a Troa (Tura), dove rimase per altri dieci anni. Un’altra incursione di barbari lo obbligò a rifugiarsi di nuovo a Canopo per due anni, e di là ritornò infine a Troa, dove morì nel 449<sup>359</sup>. Nonostante questi eventi turbolenti, Arsenio seppe sempre custodire e difendere tenacemente la sua “quiete” (*hesychía*) e la sua scelta di solitudine, anche all’interno della stessa comunità anacoretica cui apparteneva<sup>360</sup>: è proprio questo l’aspetto più caratteristico della sua figura, quale emerge dai *Detti*, insieme alla sua altrettanto tenace volontà di rinnegare la mondanità e il lusso che avevano caratterizzato la sua vita precedente<sup>361</sup>, talora attraverso sforzi ascetici estremi<sup>362</sup>. In questo senso egli è l’esempio più emblematico di quel desiderio di “nascondimento”, che un detto anonimo attribuisce come caratteristica comune a tutti i padri di Scete<sup>363</sup>. I *Detti* ce lo mostrano spesso rude e scostante nei confronti delle persone anche altolocate che venivano a fargli visita, attirate dalla sua fama di santità<sup>364</sup>; talora però nei confronti dei fratelli era capace di gesti e parole di umanità<sup>365</sup>. Il suo animo, ci viene detto, era sempre abitato dal “lutto” (*pénthos*) per i suoi peccati, che gli faceva versare continue lacrime<sup>366</sup>, e da un profondo desiderio di Dio<sup>367</sup>, tanto che a volte nella preghiera sperimentava momenti di intenso rapimento estatico che lo rendevano “tutto come fuoco”: un’esperienza comune ad altri asceti del deserto<sup>368</sup>.

Tra i suoi discepoli, oltre a Daniele<sup>369</sup>, nei *Detti* sono ricordati anche Marco, Alessandro e Zoilo<sup>370</sup>. La tradizione bizantina successiva lo ricorderà come l’escicasta per eccellenza, amante di quella “quiete” (*hesychía*), esteriore e interiore, che sola può aprire a un intenso dialogo con Dio.



*Poimen, il grande “pastore”, erede dei padri del deserto*

Al termine di questa galleria di ritratti iniziata con Antonio è quasi obbligatorio collocare la figura di abba Poimen, che, come già si è detto, ebbe un ruolo chiave nella genesi delle collezioni dei *Detti* e all'interno di essi appare come l'erede per eccellenza della tradizione monastica dei padri, colui il cui insegnamento si fonda sul riferimento costante ai maestri spirituali che lo hanno preceduto<sup>371</sup>.

Se ci fosse bisogno di definire con una parola la sua personalità, diremmo volentieri che Poimen appare meno come un pioniere che come il sapiente amministratore di un tesoro di cui è stato costituito erede<sup>372</sup>.

Nonostante lo spazio considerevole occupato dai suoi detti all'interno delle varie collezioni, solo pochi dati della sua vita ci sono noti. Sappiamo che per un breve periodo egli fu monaco a Scete e, al momento della prima devastazione da parte dei mazici (407), si rifugiò insieme ai suoi sei fratelli di sangue nei pressi del villaggio di Terenuti<sup>373</sup>, situato lungo il braccio più occidentale del delta del Nilo, a circa cento chilometri da Scete: la sistemazione, che doveva probabilmente essere provvisoria, si rivelò poi definitiva, e i setti fratelli non fecero più ritorno a Scete. Al momento del trasferimento Poimen era probabilmente ancora molto giovane e la piccola comunità fu inizialmente guidata dal più anziano dei fratelli, Anub<sup>374</sup>. Con il tempo però Poimen emerse come la personalità spirituale principale e la responsabilità passò certamente a lui<sup>375</sup>; Anub non esitò ad assumere umilmente un ruolo di spalla e perfino a farsi discepolo del fratello minore, come appare da alcuni detti<sup>376</sup>. Del resto della vita di Poimen non sappiamo nulla, ma da un detto si può arguire che la sua morte fu certamente posteriore a quella di Arsenio (449)<sup>377</sup>.

In greco il nome Poimen significa “pastore” e ciò definisce in modo sintetico ed efficace la sua personalità, quale emerge dai numerosi detti che gli sono attribuiti o che lo vedono protagonista: egli fu infatti innanzitutto una guida spirituale per i suoi fratelli e per i numerosi monaci che venivano a consultarlo. Non a caso il discernimento è la virtù principale che i *Detti* gli riconoscono – il capitolo X dedicato a questo tema nella nostra collezione riporta a suo nome ben 38 detti<sup>378</sup> – ed è senz’altro significativo che, quale erede e interprete fedele dei padri del deserto, egli abbia brillato proprio nella virtù che, come si è visto in precedenza, può essere considerata come la cifra unificante di tutto il loro messaggio. Proprio in riferimento al suo equilibrio e discernimento in ambito ascetico, Poimen si dichiara un semplice discepolo dell’insegnamento dei padri: “[I padri] ci hanno tramandato questa via, poiché essa è regale e leggera”<sup>379</sup>; “Non ci è stato insegnato a uccidere il corpo, ma le passioni”<sup>380</sup>.

Il suo discernimento, nutrito da una conoscenza profonda delle Scritture<sup>381</sup>, oltre che dall’esperienza acquisita nella lotta spirituale e nelle tentazioni<sup>382</sup>, fece di lui un uomo di grande umiltà<sup>383</sup>, condiscendenza e compassione<sup>384</sup>: accusare se stessi<sup>385</sup>, non misurare se stessi in nulla<sup>386</sup> e non giudicare nessuno<sup>387</sup> sono alcune delle espressioni che incontriamo più di frequente nei suoi detti e che contraddistinguono in modo del tutto particolare il suo insegnamento, manifestandolo limpidamente fedele al messaggio evangelico.

Un breve detto della collezione alfabetica sembra esprimere bene questa singolare combinazione di discernimento e misericordia così caratteristica dell’insegnamento di abba Poimen, rivelando allo stesso tempo il principio profondo che è l’origine e il criterio di espressione di tutti i detti dei padri del deserto, parole scaturite dal silenzio e pronunciate unicamente come un’umile testimonianza della volontà misericordiosa di Dio:

Un fratello interrogò abba Poimen dicendo: “È meglio parlare o tacere?”. Gli disse l’anziano: “Chi parla a motivo di Dio fa bene, e chi tace a motivo di Dio fa ugualmente bene”<sup>388</sup>.

<sup>1</sup> Tra le numerose traduzioni, oltre a quelle citate in bibliografia, segnalo per l’originalità della presentazione un’antologia che raccoglie detti scelti dalle varie collezioni e versioni antiche, molte delle quali inedite in italiano: I padri del deserto, *Deti editi e inediti*, a cura di S. Chialà e L. Cremaschi, Bose 2002; per gli studi sui *Deti*, rimando alla bibliografia, mentre, per i libri di spiritualità, tra quelli pubblicati in italiano, segnalo: L. Leloir, *Deserto e comunione. I padri del deserto e il loro messaggio oggi*, Torino 1982; L. Regnault, *Ascoltare oggi i padri del deserto*, Bose 1997; J. Chryssavgis, *Al cuore del deserto. La spiritualità dei padri e delle madri del deserto*, Bose 2004; R. Williams, *La sapienza del deserto*, Torino 2006.

<sup>2</sup> Stewart 1991a, p. 7.

<sup>3</sup> Il termine deriva dal verbo *apophthéngomai*, “dichiarare (o rispondere) in modo franco e autorevole”. Nella letteratura classica indicava un genere letterario simile alla *gnóme* (“sentenza”) e alla *chreía* (“detto utile”), di cui parla già Aristotele nella *Retorica* e che fu coltivato in modo particolare dai filosofi della scuola cinica: cf. Bergonzini 2006 che, al termine di una dettagliata analisi diacronica che giunge fino a considerare i *Deti dei padri del deserto*, definisce l’apoftegma nei suoi elementi costitutivi come: “1) un resoconto stilizzato; 2) del comportamento, più spesso della parola (voce) esemplare; 3) di concisa e acuta risposta o replica istruttiva; 4) di un illustre personaggio interrogato o sollecitato da un’occasione; 5) sentenziosamente pronunciata” (Bergonzini 2006, p. 144). Per i legami tra l’apoftegma monastico e la letteratura gnomica antica, cf. anche Larsen 2006. Sul termine cf. anche *infra*, p. 78, n. 17.

<sup>4</sup> Cf. *infra*, c. XII,9.

<sup>5</sup> Il carattere letterario delle collezioni dei *Deti* è sottolineato anche da Guillaumont 1996, pp. 89-91, secondo il quale un ruolo importante giocò, al momento della redazione, la volontà di assimilazione ai modelli letterari classici, sia nelle forme che nei contenuti.

<sup>6</sup> Per la rappresentazione dell’anziano come *alter Christus* nei *Deti*, cf. Mortari 1996, pp. 54-59.

<sup>7</sup> *Infra*, c. VI,4.

<sup>8</sup> *Infra*, c. IX,22.

<sup>9</sup> *Infra*, c. XIV,4.

<sup>10</sup> *Infra*, c. XX,3.

<sup>11</sup> Per altre analisi della storia della formazione dei *Deti*, cf. Guy 1993, pp. 18-35, 79-84; Gould 2001, pp. 17-43; Vecoli 2006b, pp. 39-44; Schulz-Ziemer 2010, pp. 310-324.

<sup>12</sup> Cf. *infra*, cc. IV,1; XI,56.

<sup>13</sup> Guillaumont 1996, pp. 91-92, paragona opportunamente la storia della formazione dei *Deti* a quella della formazione dei vangeli canonici, secondo la teoria della *Formgeschichte*.

<sup>14</sup> Cf. Evagrio Pontico, *Pratico* 91-99.

<sup>15</sup> Il libro XXX dell' *Asceticon*, assente nell'edizione greca di Augoustinos-Schoinas, ma presente nel codice greco Vladimir 177, corrisponde al libro VI delle recensioni siriache edite da R. Draguet, che rimane dunque in questo caso l'unico testo di riferimento.

<sup>16</sup> Abba Isaia, *Asceticon* VI,2A.

<sup>17</sup> *Coll. Et.* 13,36.

<sup>18</sup> Abba Isaia, *Asceticon* VI,1A.

<sup>19</sup> Regnault 1987, p. 67.

<sup>20</sup> Cf. *infra*, p. 107, n. 19.

<sup>21</sup> Cf. *infra*, c. XV,12; *Alf.*, Poimen S 9: "Un fratello interrogò abba Poimen dicendo: 'Come mai ora siete in questo luogo?', ed egli disse: 'Avrei desiderato che io e i miei fratelli morissimo a Scete, ed ecco che siamo qui!'"

<sup>22</sup> Ciò è evidente anche dal semplice fatto che a lui sono attribuiti il maggior numero di detti: circa 250 tra le varie collezioni. Sulla questione, cf. Bousset 1923, p. 65; Guy 1993, pp. 76-79, 83-84; Schulz-Ziemer 2010, pp. 58-68, 316-324.

<sup>23</sup> Cf. Guy 1993, p. 78; Harmless 2000; Id. 2004, pp. 209-211; Driscoll 2005, pp. 142-163.

<sup>24</sup> Cf. Faraggiana 1997, pp. 455-460. In alcuni casi, come quello della *Vita di Longino e Lucio*, il rapporto di dipendenza tra *Detti* e *Vita* non è chiaro; altre volte è chiaramente definibile in favore dell'antiorità dei "detti", come ad esempio per la *Vita di Giovanni Nano* scritta dal vescovo Zaccaria di Sakha (cf. Guy 1993, p. 23).

<sup>25</sup> Cf. Regnault 1987, pp. 73-83; Guy 1993, pp. 83-84. Se si vuole tenere conto anche dell'opinione comune, assai verosimile, che vede in Poimen e nel suo gruppo l'origine delle collezioni dei *Detti*, quanto meno a uno stadio primitivo, si può pensare che qualche suo discepolo sia emigrato in Palestina e qui abbia messo per iscritto il materiale custodito oralmente dalla sua comunità, o ancora che questi si sia limitato a fornire tale materiale orale a un monaco o una comunità palestinese con cui è venuto in contatto (cf. Guy 1993, pp. 83-84; Zanetti 2006, p. 465).

<sup>26</sup> Cf. Rubenson 1995c.

<sup>27</sup> Per lo *status questionis* sul complesso problema isaiano rimandiamo a Parrinello 2010, pp. 73-91.

<sup>28</sup> In questi termini del resto la presenta lo stesso Guy 1993, p. 31: "È ragionevole ritenere che la collezione sistematica sia più tarda".

<sup>29</sup> Cf. Bagnall-Gonis 2003, pp. 276-278, i quali negano che esistano ragioni evidenti per sostenere, con Guy, da una parte che l'ordine tematico della collezione sistematica sia stato modellato su quello della serie anonima primitiva, piuttosto che il contrario, e dall'altra che l'esigenza di elaborare una dottrina spirituale per la formazione dei monaci, chiaramente all'origine della collezione sistematica, sia stata avvertita dalle comunità monastiche solo in un secondo momento e non sia stato piuttosto lo scopo per cui, fin dall'inizio, le collezioni di *Detti* sono state compilate; da parte loro, con argomenti basati sulla tradizione manoscritta, sostengono la maggiore probabilità dell'antiorità della collezione sistematica rispetto a quella alfabetico-anonima.

<sup>30</sup> Chiara Faraggiana dell'Università di Bologna, nel quadro di un ampio progetto di ricerca che vede coinvolte anche l'Akademie der Wissenschaften di Göttingen e l'Università di Lund, da anni ha ripreso il lavoro d'indagine sistematica sulla tradizione manoscritta greca già avviato da J.-C. Guy, in vista di un'edizione critica delle collezioni alfabetico-anonima e sistematica nella loro forma più antica.

<sup>31</sup> L'ipotesi di Guy 1993 – che modifica quella da lui stesso sostenuta nei lavori precedenti, circa l'indipendenza delle due collezioni – è che la collezione sistematica, nella sua versione primitiva, dipenda da quella alfabetico-anonima, anch'essa nella sua

versione primitiva, e che abbia messo a frutto il criterio di ordinamento tematico già utilizzato nell'appendice anonima di quella collezione. A questa ipotesi, già sostenuta in modo simile da Bousset 1923, pp. 1-13; 18-53, si sono allineati, con modulazioni diverse, altri studiosi, come Regnault 1987, p. 71; Guillaumont 1996, p. 86; Faraggiana 1997, p. 467; Gould 2001, p. 21; Schulz-Ziemer 2010, p. 310; Wortley 2012, pp. XVI-XVII. Rubenson 1995a, pp. 145-152, ritiene invece troppo semplicistico pensare a una dipendenza unilaterale della collezione sistematica da quella alfabetica.

<sup>32</sup> Regnault 1987, p. 70, e Guillaumont 1996, p. 90, hanno giustamente attirato l'attenzione sul fatto che questa ripartizione dei *Detti dei padri* in due serie, alfabetica e anonima, trova un interessante parallelo in quella adottata da Plutarco nei suoi *Detti degli spartani* (*Apophthegmata laconica*): nella prima parte di quest'opera l'autore riporta infatti in ordine alfabetico gli apoftegmi dei re e generali spartani di cui sono noti i nomi, da Agasicle a Carilao (e tra questi i più noti, come Agesilao, Cleomene, Licurgo e Lisandro hanno uno spazio più ampio); mentre nella seconda sono riportati gli apoftegmi anonimi, attribuiti cioè agli spartani in generale. Considerando la stretta somiglianza tra le due opere e anche la vasta diffusione della letteratura di tipo gnomico negli ambienti monastici, è assai verosimile che i redattori palestinesi della collezione alfabetico-anonima abbiano tenuto conto di questo modello: ciò sembrerebbe di nuovo favorire l'antiorità dell'organizzazione alfabetica rispetto a quella sistematica.

<sup>33</sup> Cf. *Alf.*, ProI.: "Siamo stati indotti a questa disposizione in ordine alfabetico, in modo che il contenuto così ordinato possa offrire a chi lo desidera una chiara comprensione e una pronta edificazione ... Ma poiché esistono anche altre parole e azioni di santi anziani che non presentano il nome di chi le ha pronunciate e compiute, le abbiamo disposte in capitoli al termine di quelle in ordine alfabetico".

<sup>34</sup> Guy 1984<sup>2</sup>, pp. 79-83, ha identificato il nucleo primitivo della serie anonima nella quarta sezione dei detti conservati dal codice Coislín 126 (= *Anon.* N 133-369). Quest'ultimo manoscritto, di cui sono stati pubblicati da Nau solo i primi 400 detti (= N 1-400), conserva il testo completo di una collezione anonima a uno stadio ben più tardo, dall'evidente carattere compilatorio. La sua edizione integrale è in preparazione, a cura di J. Wortley, per la Cambridge University Press.

<sup>35</sup> Convenzionalmente quando ci si riferisce alla collezione "alfabetica" (*Alf.*) s'intende la collezione edita da J.-B. Cotelier e ripubblicata in PG 65, con l'aggiunta dei supplementi pubblicati in Guy 1984<sup>2</sup>; per collezione "anonima" (*Anon.*) s'intende invece per lo più quella rappresentata, nella sua forma più completa, dal codice Coislín 126 (N) e, in misura minore, dal codice Sinai 448 (J).

<sup>36</sup> Cf. Guy 1984<sup>2</sup>, p. 80.

<sup>37</sup> Cf. *Sist.*, ProI. 4-5. All'interno dei singoli capitoli tematici della collezione, come chiarisce lo stesso testo, i detti sono stati disposti secondo un duplice criterio: innanzitutto si trovano i detti di cui è conservata l'attribuzione nominale, disposti in ordine alfabetico; seguono poi i detti anonimi (cf. *Sist.*, ProI. 6). *Sist.* riproduce quindi, al livello dei singoli capitoli, la disposizione generale della materia adottata nella collezione alfabetico-anonima. Si ripropone dunque anche qui la questione del rapporto tra le due collezioni: quale delle due ha assunto il criterio dall'altra? Forse anche qui l'ipotesi della priorità di *Alf.* appare più verosimile.

<sup>38</sup> Cf. Guy 1984<sup>2</sup>, pp. 182-188; Id. 1993, p. 30.

<sup>39</sup> Guy 1984<sup>2</sup>, pp. 188-189, ha identificato una collezione sistematica allo stadio *a* nella collezione frammentaria di detti conservata dal codice Paris gr. 2474, f. 2-154v; ugualmente ha fatto Faraggiana 2002, p. 596, per il codice palinsesto Crypt. A.δ.4 (a), lacunoso e in pessimo stato di conservazione; Bagnall-Gonis 2003 hanno invece identificato due frammenti papiracei greci come provenienti da una collezione sistematica molto vicina a quella tradotta in *PJ*.

<sup>40</sup> A Pelagio, che visitò la Palestina attorno al 540 (procurandosi probabilmente il manoscritto), sembra da attribuire la traduzione dei cc. I-XVIII di *PJ*; a Giovanni quella dei cc. XIX-XXI; a un terzo traduttore anonimo quella di altri brani complementari (cf. Wilmart 1922; Faraggiana 2002, pp. 591-592). Una testimonianza parziale di questo stesso stadio della collezione, pur con alcune differenze, è costituita da *Coll. Copt.*, una versione frammentaria in copto-saidico pubblicata nel 1960 da M. Chaîne (cf. Sauget 1973), e probabilmente anche dai frammenti saidici pubblicati nel 1954 da P. E. Kahle (cf. Guy 1993, pp. 82-83; Bagnall-Gonis 2003, p. 277, n. 39).

<sup>41</sup> Accanto a *PJ*, si possono ricordare almeno altre tre versioni latine: quelle di Martino (cf. PL 74,381-394) e di Pascasio di Dumio (*PD*), entrambe della metà del VI secolo, e la raccolta anonima *CSP*, risalente a un originale greco databile verso gli inizi del VI secolo e tradotta prima della fine del VII secolo. Nei tre casi si tratta di traduzioni di collezioni greche perdute, di tipo “sistematico”, ma la cui tradizione sembra indipendente dalle due collezioni maggiori; in alcuni casi tramandano detti sconosciuti o già noti ma in una forma sensibilmente diversa (cf. Regnault 1998).

<sup>42</sup> Proprio a causa dell’inclusione di questi ampi estratti di Abba Isaia (da identificare ormai con sicurezza con il monofisita Isaia di Gaza) è verosimile che l’elaborazione di questa seconda fase della collezione sia avvenuta in qualche cenobio palestinese di tendenza dichiaratamente monofisita.

<sup>43</sup> Si tratta del codice Lavra B 37 (W), che contiene però solo il prologo e i primi cinque capitoli (cf. Guy 1993, p. 86). Un *terminus post quem* è costituito dalla fonte monastica più tarda identificabile, ossia la *Scala* di Giovanni Climaco (cf. *infra*, c. XV,127-128), databile alla prima metà del VII secolo.

<sup>44</sup> A causa della morte dell’autore (1986), la pubblicazione dell’edizione è stata condotta a termine da B. Flusin, aiutato da M.-A. Calvet (per il vol. I), e da B. Meunier (per i voll. II-III). Riguardo alla scelta di editare il testo di *Sist.* nel suo stadio più tardo, è stato notato che “Guy intendeva mettere a disposizione del pubblico il numero più grande possibile di apoftegmi della collezione sistematica, ma l’opzione era contestabile. Sarebbe stato per lo meno augurabile stampare in caratteri differenti i pezzi aggiuntivi che non fanno parte del fondo primitivo” (Regnault 1998, pp. 252-253). Alcuni infine hanno espresso qualche riserva per il metodo contaminatorio ed eclettico adottato in questa edizione (cf. ad esempio Zanetti 2006, p. 466).

<sup>45</sup> In questo numero sono calcolati alcuni detti ripetuti più volte in capitoli diversi, o collocati in punti diversi da *PJ*.

<sup>46</sup> Per una classificazione tipologica dei detti contenuti in *Sist.*, cf. Guy 1993, pp. 21-23.

<sup>47</sup> Per la lista completa delle fonti di *Sist.* (alcune identificate qui per la prima volta) rimando alle “Concordanze generali” in fondo a questo volume, cf. *infra*, pp. 703-749.

<sup>48</sup> Con questo non si vuole negare che esistano filoni di tradizione dei *Detti* indipendenti da quello delle collezioni greche elaborate in Palestina (cf. ad esempio la già citata *Coll. Et.*). È questo del resto un ambito che la ricerca recente sta esplorando e valorizzando maggiormente rispetto al passato.

<sup>49</sup> Per una rassegna delle collezioni e versioni antiche dei *Detti*, rimando a Harmless 2004, pp. 183-185; Ramelli 2006.

<sup>50</sup> Guillaumont 1996, p. 92.

<sup>51</sup> Sul centro monastico di Scete, fondato da Macario l’Egiziano dopo il 330, cf. Evelyn 1932; Guy 1993, pp. 35 ss.; Wipszycka 2009, pp. 214-217; sul nome “Scete”, cf. *infra*, p. 480, n. 82.

<sup>52</sup> Wipszycka 2009, p. 214.

<sup>53</sup> Cf. le testimonianze antiche citate in Guy 1993, pp. 39-46.

<sup>54</sup> Per i centri monastici di Nitria e Celle, che la tradizione vuole entrambi fondati da Amun, rimando a Evelyn 1932; Wipszycka 2009, pp. 124-126; 206-212. Tra gli altri centri monastici nominati nei *Detti* si possono menzionare: il monte Sant'Antonio, il monte Sinai, Raitho, Clisma, Diolco, Pelusio, Ennaton, Panefo, Antinoe, Ossirinco e Licopoli.

<sup>55</sup> È questo il periodo a cui appartiene la maggior parte dei padri inclusi nei *Detti*: appartiene però alla generazione precedente Antonio il Grande (251-356), a cui i *Detti* collegano i fondatori di Scete e di Nitria, Macario l'Egiziano e Amun. Accanto ai contemporanei di Antonio, nei *Detti* sono rappresentate grossomodo tre grandi "generazioni monastiche": quella che va dalla morte di Antonio alla morte di Macario (390 ca), quella che arriva fino alla prima devastazione di Scete (407-408), e quella che giunge alla metà del v secolo, cui appartengono coloro che vissero l'ultima parte della loro vita fuori da Scete, come Arsenio e Poimen (cf. Guy 1993, pp. 47 ss.). Per un'altra proposta di periodizzazione, cf. Schulz-Ziemer 2010, p. 328.

<sup>56</sup> Doroteo di Gaza, in *Lettere* 1,189, cita un detto anonimo dei padri (non trasmesso dalle collezioni dei *Detti*) che sintetizza efficacemente le due dimensioni compresenti in questa forma di vita monastica: "I padri affermano che restare in cella è metà [della vita monastica] e incontrare gli anziani l'altra metà".

<sup>57</sup> *Storia dei monaci in Egitto* 20,7-8. La stessa descrizione, con qualche variazione, è riprodotta in Rufino, *Storia dei monaci* 21, ma in riferimento al deserto delle Celle (Kellia).

<sup>58</sup> Gould 2001, p. 200. È interessante a questo proposito ciò che è detto in Palladio, *Storia lausiaca* 7,2 riguardo allo stesso centro monastico di Nitria: "Ciascuno ha la propria condotta di vita, a seconda di come può e come vuole".

<sup>59</sup> I *Detti* ad esempio, anche limitandosi a quelli che si riferiscono all'ambiente egiziano, forniscono testimonianze sulla vita cenobitica che si viveva nei grandi monasteri (cf. ad esempio *infra*, cc. I,15; V,30; VI,14; VII,22; 40; 48; 60; IX,1; 5; 10; 18; X,46), su varie forme di anacoretismo estremo, come quella dei reclusi (cf. *infra*, cc. III,38; IX,6; X,172; XIV,32) o degli asceti che vivevano nudi nel deserto nutrendosi solo delle piante che trovavano (cf. *infra*, c. XX,4; 13), su forme di monachesimo itinerante (cf. *infra*, cc. VI,4; XI,16; XV,70; 116) e, se pure solo per accenni, anche di monachesimo cittadino (cf. *infra*, cc. II,29; V,25).

<sup>60</sup> Solo di rado in alcuni detti si coglie una sottile polemica nei confronti della vita cenobitica (cf. ad esempio *Alf.*, Isacco delle Celle 2; Poimen 181).

<sup>61</sup> Cf. ad esempio Pacomio, *Precetti* 43; 78; 81; 89; 107; 112; 114; 126.

<sup>62</sup> Cf. Regnault 1994, pp. 53-65; Coquin 1991a, pp. 477-478.

<sup>63</sup> Cf. ad esempio *infra*, c. XIV,11, che parla dei discepoli di abba Silvano che abitavano in celle vicine alla sua.

<sup>64</sup> Cf. *infra*, cc. II,27; X,93; XI,16.

<sup>65</sup> Cf. *infra*, c. VII,34.

<sup>66</sup> Cf. *infra*, c. II,19.

<sup>67</sup> Cf. *infra*, c. VII,46.

<sup>68</sup> Cf. *infra*, p. 105, n. 6.

<sup>69</sup> Cf. *infra*, p. 105, n. 3.

<sup>70</sup> Cf. *infra*, p. 157, n. 4.

<sup>71</sup> Sulla pratica della *meléte*, cf. *infra*, p. 93, n. 68.

<sup>72</sup> Cf. *infra*, cc. V,37; XII,11; XV,52; Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Lettere* 143, che riferisce gli usi scettiosi. Su queste preghiere, cf. *infra*, p. 250, n. 3.

<sup>73</sup> Cf. *infra*, c. X,33; 177 e p. 335, n. 48.

<sup>74</sup> Sull'importanza del lavoro manuale, cf. *infra*, cc. I,25; II,32; VI,15; 19; 21; 28; VII,2; 34; X,36; XXI,6.

- <sup>75</sup> Cf. *infra*, c. VI,25.  
<sup>76</sup> Cf. *infra*, cc. X, 177; XI,38; XX,15.  
<sup>77</sup> Cf. *infra*, p. 164, n. 109.  
<sup>78</sup> Cf. *infra*, p. 344, n. 169; Taft 1988, pp. 91-92.  
<sup>79</sup> Cf. *infra*, c. IV,70.  
<sup>80</sup> Cf. *infra*, cc. X,138; 152; XX,14.  
<sup>81</sup> Cf. *infra*, c. VII,52.  
<sup>82</sup> Cf. *infra*, c. IV,28; 71.  
<sup>83</sup> Cf. *infra*, p. 160, n. 51.  
<sup>84</sup> Cf. *infra*, p. 160, n. 46; Regnault 1994, pp. 80-83.  
<sup>85</sup> Cf. *infra*, cc. IV,10; 103; VIII,4; XIV,3; 23; 31; XX,3.  
<sup>86</sup> Cf. *infra*, cc. IV,84; 89; 99; VII,13; Regnault 1994, pp. 84-85.  
<sup>87</sup> Cf. *infra*, p. 160, n. 46.  
<sup>88</sup> Cf. *infra*, cc. IV,78-79; XVI,1.  
<sup>89</sup> Cf. *infra*, cc. VIII,20; X,110; Regnault 1994, pp. 87-89; 162-164.  
<sup>90</sup> Cf. *infra*, cc. IV,13; VIII,4.  
<sup>91</sup> È il caso, ad esempio, di Arsenio (cf. *infra*, cc. II,9; XII,1) o di Marco l'Egiziano, che viveva recluso nella sua cella (cf. *infra*, c. IX,6).  
<sup>92</sup> Tra la fine del IV secolo e gli inizi del V secolo a Scete sono attestate quattro chiese, che erano il centro di quattro rispettive comunità anacoretiche (cf. *infra*, c. X,44 e p. 336, n. 64).  
<sup>93</sup> Sull'agape e sul suo rapporto con l'eucaristia, cf. *infra*, p. 127, n. 26.  
<sup>94</sup> Cf. *infra*, cc. IV,29; 44; 63-64; 91; XI,47.  
<sup>95</sup> Cf. *infra*, cc. II,8; III,16; XVIII,42.  
<sup>96</sup> Cf. Giovanni Cassiano, *Istituzioni* II,4-12. Per una valutazione critica della testimonianza di Cassiano, che "presenta un'ufficiatura egiziana in qualche modo idealizzata, evidentemente una sintesi di vari elementi", cf. Taft 1988, pp. 87-93.  
<sup>97</sup> Cf. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 2-3.  
<sup>98</sup> Cf. *infra*, c. XVIII,26.  
<sup>99</sup> Cf. *infra*, cc. XI,47; XV,33; XVIII,4; 19; 42; 48.  
<sup>100</sup> *Infra*, c. XVIII,22.  
<sup>101</sup> Cf. *infra*, c. IV,30.  
<sup>102</sup> Cf. *infra*, p. 280, n. 11.  
<sup>103</sup> Cf. *infra*, c. XVI,4; *Alf.*, Giovanni Nano S 6.  
<sup>104</sup> *Infra*, c. XVIII,19.  
<sup>105</sup> Cf. *infra*, c. IV,45; 84; sul tema, Gould 2001, pp. 202-208.  
<sup>106</sup> Cf. *infra*, c. VIII,14; 26-27.  
<sup>107</sup> Cf. *infra*, c. XVIII,51. Alcuni monaci vendevano i loro prodotti ai cammellieri di passaggio (cf. *infra*, c. XI,39), oppure li consegnavano a un "servitore" (*diakonetés*), monaco o laico, che andava a venderli per loro in città (cf. *infra*, cc. V,46; VII,60; XIV,25; XVI,24; XVIII,41; XX,3).  
<sup>108</sup> Cf. *infra*, p. 481, n. 104. Anche se in genere erano i discepoli a recarsi dagli "anziani", talora i *Detti* testimoniano che poteva avvenire il contrario (cf. ad esempio *infra*, cc. XVII,25; XX,3).  
<sup>109</sup> Su quest'espressione, cf. *infra*, p. 87, n. 6.  
<sup>110</sup> Cf. Stewart 1991a.  
<sup>111</sup> Cf. *infra*, p. 160, n. 47.  
<sup>112</sup> Cf. *infra*, cc. VI,20; XII,9; XIII,1; XV,19.  
<sup>113</sup> Cf. ad esempio *infra*, c. VI,1, o *Alf.*, Macario l'Egiziano 23, dove abba Macario chiede a un discepolo di andare al cimitero a insultare i morti.  
<sup>114</sup> Cf. *infra*, cc. II,15; 35; X,93; XIV,23.



<sup>115</sup> *Infra*, c. XVI,1. Cf. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 16,1: “Le Scritture sono sufficienti per la nostra istruzione, ma è bene esortarci gli uni gli altri nella fede e fortificarci con le parole”. Sul tema del rapporto tra la parola dell’anziano e la Scrittura, cf. Mortari 1996, pp. 59-65; Burton 1998, pp. 159-160.

<sup>116</sup> *Infra*, c. III,36. Cf. *infra*, c. XIV,3, dove al contrario l’obbedienza del discepolo diventa la chiave di accesso alla “parola di Dio” trasmessa dall’anziano, che dice di lui: “Costui viene ad ascoltare una parola a causa di Dio ... e qualunque cosa gli dica, egli la compie con zelo. Per questo anch’io gli annuncio la parola di Dio”.

<sup>117</sup> Cf. *infra*, cc. III,28; IV,32; V,11; X,134. Per altri esempi, cf. Rönnegård 2011<sup>2</sup>, pp. 158-159.

<sup>118</sup> Cf. ad esempio *infra*, c. X,103; 116; *Alf.*, Cronio 4. Per altri esempi, cf. Rönnegård 2011<sup>2</sup>, pp. 154-155.

<sup>119</sup> Cf. ad esempio *infra*, c. X,99, sulla pagina lucana di Marta e Maria (cf. Lc 10,38-42).

<sup>120</sup> Cf. ad esempio *infra*, cc. V,1; X,86; XIV,22; XVI,1; *Alf.*, Poimen 153; 172.

<sup>121</sup> Cf. ad esempio *infra*, cc. III,26 (allusione a Gen 2,15); III,43 (allusione a Es 12,30); VIII,30 (allusione combinata a Mt 6,1-4 e a Mt 13,3-9).

<sup>122</sup> Su quest’aspetto caratteristico della lettura “a specchio” della Bibbia tipica del deserto egiziano e in genere della tradizione monastica, cf. D’Ayala 2012, pp. 188-199.

<sup>123</sup> Cf. *infra*, c. I,1.

<sup>124</sup> Cf. *infra*, c. X,73 e p. 339, n. 104.

<sup>125</sup> Cf. *infra*, c. XV,39, dove il discepolo-servitore di abba Macario gli rimane fedele anche quando questi viene accusato di aver fatto violenza a una vergine.

<sup>126</sup> Cf. *infra*, c. X,90 e p. 341, n. 122.

<sup>127</sup> Cf. *infra*, cc. VIII,9; XV,58.

<sup>128</sup> Cf. *infra*, c. V,32.

<sup>129</sup> Cf. *infra*, c. XIV,20.

<sup>130</sup> Cf. *infra*, c. XVII,18.

<sup>131</sup> Cf. *infra*, c. I,15.

<sup>132</sup> Cf. *infra*, c. XIV,21.

<sup>133</sup> *Alf.*, Isacco delle Celle 11. Cf. anche, nello stesso senso, *infra*, c. XVIII,18.

<sup>134</sup> Cf. Guy 1961a, p. 82.

<sup>135</sup> S. Chialà, L. Cremaschi, “Introduzione”, in I padri del deserto, *Detti editi e inediti*, p. 12.

<sup>136</sup> Cf. *infra*, cc. I,12; II,1 e ss.; VII,8; VIII,31; XI,29; 47; XV,39; 121; XVII,6; XX,4; 13.

<sup>137</sup> Cf. *infra*, cc. XI,13; 15; 71; XXI,4.

<sup>138</sup> Cf. *infra*, cc. XIII,4-5; 8-9; 11; 17; XVII,11; 13; 17-18; 22-23 e ss.

<sup>139</sup> Cf. *infra*, cc. IV,38; XIII,2; XVII,2; XVIII,44.

<sup>140</sup> La tesi della duplice fonte d’ispirazione della spiritualità monastica, formulata ad esempio in Festugière 1950<sup>2</sup>, pp. 134-148, anche se in modo forse troppo schematico, è stata variamente riproposta da numerosi altri studiosi, che hanno attribuito un peso maggiore ora all’una ora all’altra fonte d’ispirazione: in generale si può dire che l’influsso del contesto culturale tardoantico (nelle sue varie componenti) sul primitivo monachesimo cristiano è oggi pacificamente riconosciuto, grazie al recente fiorire degli studi in questo ambito (cf. la posizione equilibrata di Sheridan 1997, pp. 215-216; Brakke 2006b), anche se questo non significa negare che l’ispirazione originaria del monachesimo resti essenzialmente biblica, come riconosce ad esempio Burton 1998, p. 430: “Se è pressoché fuori discussione che dietro alla nascita del monachesimo vi sono motivi molteplici e persino conflittuali, esistono però ragioni sufficienti per pensare che la Scrittura abbia ricoperto un ruolo centrale in questo processo”. Indipendentemente dalle

fonti d'ispirazione, Casali 2007 sottolinea giustamente come la tensione tra conoscenza di sé e filantropia, tra *fuga mundi* e amore degli uomini, costituisca il "paradosso" che è al cuore stesso del fenomeno monastico delle origini.

<sup>141</sup> Cf. ad esempio *infra*, cc. II,5; 29; X,45; XI,47.

<sup>142</sup> Cf. ad esempio *infra*, c. XVII,30.

<sup>143</sup> Cf. Doroteo di Gaza, *Insegnamenti* 6,78.

<sup>144</sup> *Alf.*, Arsenio 38. Su questo detto, cf. Joest 1993, p. 250, che vi legge emblematicamente rappresentate le due anime del monachesimo del deserto: quella ellenistica, in Arsenio, e quella orientale e più biblica, in Mosè.

<sup>145</sup> Cf. *Alf.*, Giovanni Nano 37: "Uno dei padri chiese a Giovanni Nano: 'Che cos'è un monaco?'. Ed egli disse: 'Fatica! Perché in ogni azione il monaco si affatica. Questo è il monaco'"; *infra*, cc. III,34; IV,3; 55; 77; 82; 88; V,11; 18; 24; 50; VII,20; 32; 38; 62; X,7; 129-130; 132; XI,65; 87; XV,37; 65; 103; 121; XX,3; XXI,56.

<sup>146</sup> Cf. *infra*, cc. IV,59; 92; X,45; 135; XIII,2; 11; XVII,22-23; 31-32.

<sup>147</sup> Cf. *infra*, cc. X,1; 3; 88; 105; *Alf.*, Poimen 184.

<sup>148</sup> Cf. *infra*, cc. I,6; 16; II,21; VII,48; 52; X,116; XII,24; XV,26; 60; 118; XXI,19; 38; 51.

<sup>149</sup> Cf. *infra*, cc. VII,5; X,61; 105.

<sup>150</sup> Cf. *infra*, cc. IV,29; VIII,26-27; X,3.

<sup>151</sup> Cf. *infra*, c. X,13.

<sup>152</sup> Cf. *infra*, cc. I,35-36; II,2; III,18; X,45; 75; 93-94; 133; XI,4; 125; XV,36.

<sup>153</sup> Cf. *infra*, cc. VII,34; 46; XXI,35. Si veda ancora il detto che conclude il capitolo sulla "quiete" (*besychía*), dove essa è esaltata come la fonte di tutte le virtù monastiche (cf. *infra*, c. II,35).

<sup>154</sup> Cf. *infra*, p. 129, n. 42.

<sup>155</sup> Cf. *infra*, cc. VII,40; X,118; XI,16; 86; XII,27; XV,116. Emerge sullo sfondo nei *Detti* il tema della "cella interiore" o "cella del cuore", che è esplicitamente formulato in altri testi monastici (cf. *infra*, p. 110, n. 54).

<sup>156</sup> È quanto mai indicativo della tensione di cui parliamo il fatto che in due detti diversi della nostra collezione l'immagine biblica del paradiso terrestre trovi un'applicazione opposta: se in uno "uscire dalla cella" equivale sostanzialmente a uscire dal paradiso, per essere tentati come lo fu Adamo (cf. *infra*, c. IV,23), nell'altro si sottolinea invece come Adamo stesso sia stato tentato in paradiso e che dunque non esista alcun luogo sicuro in assoluto, ma l'essenziale è avere una "buona intenzione", ovunque ci si trovi (cf. *infra*, c. XI,125).

<sup>157</sup> Cf. *infra*, c. XX,21-22.

<sup>158</sup> Anche l'idea del "monaco interiore", presupposta nei *Detti*, è formulata esplicitamente in altri autori monastici, come Evagrio Pontico, *Antimetico* 7, che contrappone l'uomo-monaco (cioè chi è monaco esteriormente) alla mente-monaca (cioè chi è monaco interiormente). Sul termine *monachós*, che la tradizione monastica intende sia nel senso di "solitario" che di "persona unificata", cf. *infra*, p. 609, n. 3.

<sup>159</sup> *Infra*, c. II,27.

<sup>160</sup> Cf. *infra*, cc. III,25; XI,45; XII,6; 9; XX,4; XXI,23.

<sup>161</sup> Questa somiglianza non è certo casuale: i monaci del deserto hanno infatti plasmato il proprio modo di pensare a partire dalla Bibbia ed è riproducendo in sé la storia biblica con i suoi molteplici modelli (che trovano una sintesi nella figura di Cristo) che essi aspiravano a raggiungere lo scopo e la pienezza della loro vocazione. Su questo tema, cf. D'Ayala 2012, pp. 188-199.

<sup>162</sup> *Infra*, c. I,18.

<sup>163</sup> *Infra*, c. X,178.

<sup>164</sup> Cf. ad esempio il caso di *Alf.*, Giovanni Nano 24 e 32, che secondo Regnault 1987, pp. 43-45, sono il frutto di una volontaria riduzione del detto originale, giudicato probabilmente troppo rude e violento.

<sup>165</sup> Cf. *infra*, p. 331, n. 1.

<sup>166</sup> Cf. Vecoli 2009 e gli altri studi sullo stesso tema raccolti in *Rivista di storia del cristianesimo* 6/1 (2009).

<sup>167</sup> Cf. *infra*, c. I,32: “La vita del monaco è ... fare tutto con discernimento”.

<sup>168</sup> Per quest’espressione caratteristica nei *Detti*, cf. *infra*, p. 381, n. 36.

<sup>169</sup> Cf. *infra*, c. I,1.

<sup>170</sup> *Infra*, c. X,76.

<sup>171</sup> Cf. *Alf.*, Giovanni Nano S 3.

<sup>172</sup> Il c. XV dedicato all’umiltà è il secondo capitolo più lungo della raccolta, dopo quello sul discernimento.

<sup>173</sup> *Infra*, c. XV,40; nello stesso senso, cf. anche cc. XV,3; 71; XVII,32 (dove l’umiltà è associata alla carità).

<sup>174</sup> Cf. *infra*, cc. VI,14; XVIII,24 (il testo è in realtà di Palladio).

<sup>175</sup> Cf. *infra*, cc. I,3; VII,6.

<sup>176</sup> Cf. *infra*, cc. III,32; X,17.

<sup>177</sup> Cf. *infra*, cc. II,6; 10; III,15; IV,76; XV,31; 59.

<sup>178</sup> Cf. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio*, Prol. 3: “Per dei monaci la vita di Antonio è sufficiente come modello di asceti”; *Vite greche di Pacomio* I,22; 120; 136: “Il santo abba Antonio, esempio perfetto di vita anacoretica”; Gregorio di Nazianzo, *Orazioni* 21,5: “[Atanasio] scrisse la vita del divino Antonio come una regola di vita monastica in forma di racconto”; Severo di Antiochia, *Omelie cattedrali* 86: “Il grande Atanasio ha scritto la vita del divino Antonio in maniera allo stesso tempo istruttiva e storica, una storia che presenta in se stessa l’insegnamento, la prima regola e l’immagine della filosofia”. Per il ruolo di Antonio come modello dei monaci nei *Detti*, cf. *infra*, cc. VII,41; XV,62; XX,7; *Alf.*, Isidoro di Scete 6; Pietro di Diu 1 (che cita esplicitamente la *Vita di Antonio*). In genere sulla fortuna di Antonio come modello nelle fonti antiche, cf. Brottier 1997.

<sup>179</sup> Rubenson 1995a, p. 157. Per la lista completa dei 119 detti che si riferiscono ad Antonio nelle differenti raccolte (solo 38 sono quelli trasmessi a suo nome in *Alf.*), cf. *ibid.*, pp. 193-195.

<sup>180</sup> Cf. *infra*, c. VII,1 = *Alf.*, Antonio 1.

<sup>181</sup> Cf. *infra*, c. II,1.

<sup>182</sup> Cf. *infra*, cc. X,1; 3; XI,1.

<sup>183</sup> Cf. *infra*, c. XI,1-2.

<sup>184</sup> Cf. *infra*, cc. V,1; VII,1; XV,2-3.

<sup>185</sup> Cf. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 51,1.

<sup>186</sup> Cf. *infra*, cc. VII,41; VIII,20; IX,1; XI,110; XV,62; XVII,4; XIX,17; XX,5.

<sup>187</sup> Cf. *infra*, c. VII,14; *Alf.*, Macario l’Egiziano 26. In modo simile, cf. *Storia dei monaci in Egitto* 21,2, dove Antonio dichiara Macario “erede delle sue virtù”; Palladio, *Vita di Macario il Grande (vers. copta)*, p. 239, che arriva a identificare Macario con il discepolo omonimo di Antonio che ne seppellì il corpo dopo la morte.

<sup>188</sup> Cf. *Alf.*, Antonio 26; Ammonas 7-8.

<sup>189</sup> Cf. *infra*, c. IV,1.

<sup>190</sup> Cf. *infra*, c. XVII,3; *Alf.*, Antonio 34. In modo simile, cf. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 60,4; *Storia dei monaci in Egitto* 22,1.

<sup>191</sup> Cf. *infra*, c. I,2.

<sup>192</sup> Cf. *infra*, c. XVII,4. In modo simile, cf. Girolamo, *Vita di Ilarione* 32, dove Ilarione è qualificato come “successore di Antonio”.

- <sup>193</sup> *Alf.*, Antonio 28.  
<sup>194</sup> Cf. *infra*, c. XX,19.  
<sup>195</sup> Sul problema dei due Macari, cf. Guillaumont 1975 e Bunge 1983.  
<sup>196</sup> Cf. *Alf.*, Macario l'Egiziano 31.  
<sup>197</sup> Cf. *infra*, c. XV,39.  
<sup>198</sup> Cf. *infra*, c. XX,3; *Alf.*, Macario l'Egiziano 26; 31.  
<sup>199</sup> Cf. *infra*, cc. III,20; XX,4.  
<sup>200</sup> Cf. *Alf.*, Macario l'Egiziano 26.  
<sup>201</sup> Cf. *infra*, cc. XV,40; XX,4; *Alf.*, Macario l'Egiziano 35.  
<sup>202</sup> Cf. *Alf.*, Macario l'Egiziano 9.  
<sup>203</sup> Cf. *infra*, cc. VII,15; XV,40; XVIII,13-14.  
<sup>204</sup> Cf. *infra*, c. XVIII,16.  
<sup>205</sup> Cf. *infra*, c. III,19. Palladio, in *Storia lausiaca* 17,2, ricorda che per la giovane età in cui ricevette il carisma del discernimento fu anche chiamato il "bambino-anziano" (*paidariogbéron*).  
<sup>206</sup> Cf. *infra* c. X,47-48; *Alf.*, Macario l'Egiziano 20.  
<sup>207</sup> Cf. *infra*, c. XI,49.  
<sup>208</sup> Cf. *infra*, c. I,16.  
<sup>209</sup> *Alf.*, Macario l'Egiziano 32.  
<sup>210</sup> Cf. *infra*, cc. IV,86; XIV,14; XX,4.  
<sup>211</sup> Cf. *infra*, c. VI,10-11.  
<sup>212</sup> Cf. *infra*, c. I,2.  
<sup>213</sup> Cf. Palladio, *Storia lausiaca* 10; Id., *Vita di Pambo (vers. copta)*.  
<sup>214</sup> Se questa notizia è corretta, è degno di nota che un monaco semplice e privo di cultura come Pambo possa essere stato la guida spirituale dei monaci forse più conosciuti per la loro erudizione teologica: si tratta di un'ulteriore testimonianza del fatto che nel deserto monastico dell'Egitto entrambe le tendenze potevano coesistere pacificamente l'una accanto all'altra senza contrapposizioni, quando queste ultime non erano indotte dall'esterno (come ad esempio con la crisi origenista del 399). È verso questa concezione, allo stesso tempo più variegata e più integrata del deserto monastico egiziano, che si orientano ormai da anni gli studi di Bunge e della cerchia di studiosi che a lui si ispira (cf. Driscoll 2005).  
<sup>215</sup> Cf. *infra*, cc. I,2; IV,37; X,94; XV,59.  
<sup>216</sup> Cf. *infra*, c. I,25; *Alf.*, Pambo 5.  
<sup>217</sup> Cf. *infra*, c. X,94; *Alf.*, Pambo 9.  
<sup>218</sup> *Alf.*, Pambo 14.  
<sup>219</sup> Cf. Palladio, *Storia lausiaca* 10,7.  
<sup>220</sup> Cf. Id., *Vita di Pambo (vers. copta)*, p. 92.  
<sup>221</sup> Socrate, *Storia ecclesiastica* 4,23. Cf. anche Palladio, *Vita di Pambo (vers. copta)*, pp. 92-93.  
<sup>222</sup> Cf. *infra*, cc. I,6; 25; IV,86; VI,10-11; *Alf.*, Poimen 150.  
<sup>223</sup> Cf. *infra*, cc. IV,86; X,94.  
<sup>224</sup> *Alf.*, Pambo 14; e cf. anche *infra*, c. X,95.  
<sup>225</sup> Cf. *Alf.*, Isidoro di Seete 6. Cf. anche *Alf.*, Sisoies S 1.  
<sup>226</sup> Cf. *infra*, c. III,32.  
<sup>227</sup> Cf. *infra*, c. XX,7; *Alf.*, Silvano 12.  
<sup>228</sup> Cf. *Alf.*, Pambo 1.  
<sup>229</sup> Cf. *Alf.*, Pambo 12.  
<sup>230</sup> *Alf.*, Pambo 75.  
<sup>231</sup> Cf. *Alf.*, Sisoies 32-33; 35-37; 51-52. Si tratta di un contemporaneo di abba Poimen: cf. *infra*, c. XIV,10.

## Introduzione

<sup>232</sup> Cf. *Alf.*, Sisoes 23; 36. Anche nella collezione etiopica Sisoes di Petra è costantemente identificato con Sisoes “discepolo di abba Antonio”: cf. *Coll. Et.* 14,28; 14,37; 14,55; 14,64.

<sup>233</sup> Cf. *infra*, cc. IV,52; XI,67; XII,13; XV,61.

<sup>234</sup> Cf. *infra*, c. XIX,12. In altri detti egli risulta discepolo o quantomeno compagno di vita di Or: cf. *infra*, c. XV,60; *Alf.*, Sisoes 28.

<sup>235</sup> *Alf.*, Sisoes 28.

<sup>236</sup> Cf. *ibid.*

<sup>237</sup> Cf. *infra*, c. II,26; *Alf.*, Sisoes 26; 50.

<sup>238</sup> Cf. *Alf.*, Sisoes 50; Titoes 5.

<sup>239</sup> Cf. *infra*, c. XV,62.

<sup>240</sup> Si può pensare che il “libro di sant’Atanasio” nominato in *Alf.*, Sisoes 25 sia la *Vita di Antonio*, a meno che non si tratti di un trattato teologico contro gli ariani.

<sup>241</sup> Cf. *infra*, c. XX,7. Per l’altro racconto della morte di Sisoes, assai più sobrio, cf. *Alf.*, Sisoes 49.

<sup>242</sup> Cf. *infra*, cc. I,26; II,26; XX,5-6; *Alf.*, Sisoes 26-28; 42.

<sup>243</sup> Cf. *Alf.*, Sisoes 19 e *infra*, c. XVII,1.

<sup>244</sup> Cf. *infra*, cc. X,97; XV,64-65; *Alf.*, Titoes 6-7.

<sup>245</sup> Cf. *infra*, c. XV,63; *Alf.*, Poimen 89; Sisoes 44.

<sup>246</sup> Cf. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 16,3; 7,11-12.

<sup>247</sup> Cf. *infra*, c. XX,7; *Alf.*, Sisoes 49.

<sup>248</sup> *Alf.*, Sisoes 38. Sul tema del “ricominciare”, cf. *infra*, p. 90, n. 31.

<sup>249</sup> Cf. *infra*, cc. IV,47; XIX,18; *Alf.*, Sisoes S 2.

<sup>250</sup> Cf. *infra*, c. IV,46.

<sup>251</sup> *Alf.*, Poimen 187.

<sup>252</sup> Cf. ad esempio Giovanni Cassiano, *Istituzioni* X,25: “Abba Mosè, il più grande di tutti i santi”; Palladio, *Storia lausiaca* 19,11: “Questa fu la condotta di Mosè l’Etiopie che fu anche lui annoverato tra i grandi padri”.

<sup>253</sup> Cf. Palladio, *Storia lausiaca* 19,1-3. In *Alf.*, Arsenio 38 c’è un semplice accenno al passato di Mosè da brigante. Per il topos del brigante convertito, cf. anche *Storia dei monaci in Egitto* 10,3 e Giovanni Mosco, *Prato* 143.

<sup>254</sup> Secondo Giovanni Cassiano, *Conferenze* III,5,2, egli si rifugiò in monastero per sfuggire a una minaccia di morte, in seguito a un omicidio da lui commesso.

<sup>255</sup> Cf. Devos 1985, pp. 71-72; Brakke 2006a, pp. 163-164. Nei testi monastici egiziani il demonio viene spesso rappresentato come un piccolo etiope (cf. *infra*, p. 202, n. 13).

<sup>256</sup> Cf. *infra*, cc. XV,43; XVI,9.

<sup>257</sup> Cf. *infra*, c. VIII,13.

<sup>258</sup> Cf. *infra*, cc. VI,27; XIII,4; *Alf.*, Arsenio 38.

<sup>259</sup> Cf. *Alf.*, Mosè 14; 16; 18.

<sup>260</sup> Cf. *infra*, c. IX,7.

<sup>261</sup> *Infra*, c. X,92; cf. *Alf.*, Mosè 14-15; 18.

<sup>262</sup> *Infra*, c. X,47.

<sup>263</sup> Cf. *infra*, c. II,19-20.

<sup>264</sup> Cf. *Alf.*, Macario 22; *infra*, c. XIII,4.

<sup>265</sup> Si tratta quasi certamente della prima grande devastazione di Scete a opera dei mazici, nel 407/408, come ritiene Guy 1993, p. 69.

<sup>266</sup> Cf. *infra*, c. XVIII,18a.

<sup>267</sup> Cf. *infra*, c. XVIII,18b.

<sup>268</sup> Cf. *infra*, c. XVIII,17; Palladio, *Storia lausiaca* 19,5-6.10.

<sup>269</sup> Cf. *infra*, cc. XII,7; XV,19-20.

- <sup>270</sup> Cf. *infra*, c. XI,69.
- <sup>271</sup> Cf. *infra*, cc. X,92; XV,20.
- <sup>272</sup> Corrispondenti ad *Alf.*, Mosè 14-18.
- <sup>273</sup> *Alf.*, Poimen 166.
- <sup>274</sup> Cf. Palladio, *Storia lausiaca* 19,11.
- <sup>275</sup> Cf. Sozomeno, *Storia ecclesiastica* VI,32,8.
- <sup>276</sup> Cf. *infra*, c. XIV,11.
- <sup>277</sup> Cf. *infra*, c. IV,48.
- <sup>278</sup> Cf. *infra*, c. X,50.
- <sup>279</sup> Cf. *infra*, c. VIII,6.
- <sup>280</sup> Cf. *infra*, c. XIV,11; *Alf.*, Marco di Silvano 2.
- <sup>281</sup> Chitty 1966, p. 71, propone di datare questo evento “verso il 380”, mentre Van Parys 1988, p. 318, si chiede se esso non sia da datare verso il 400 e non sia da connettere con la prima crisi origenista, considerate le caratteristiche della piccola comunità, “non priva di cultura intellettuale”.
- <sup>282</sup> Cf. *infra*, cc. X,50; XI,68; XVIII,27; *Alf.*, Silvano 7.
- <sup>283</sup> Cf. *infra*, cc. III,33 (riunione fraterna); X,99 (pranzo comune).
- <sup>284</sup> Cf. *infra*, c. X,50.
- <sup>285</sup> Cf. *infra*, c. XVIII,20.
- <sup>286</sup> Cf. *infra*, c. VIII,32; *Alf.*, Silvano S 1.
- <sup>287</sup> Cf. Sozomeno, *Storia ecclesiastica* VI,32,8.
- <sup>288</sup> Cf. *infra*, c. VIII,32.
- <sup>289</sup> Cf. Van Parys 1988, p. 322.
- <sup>290</sup> Cf. *infra*, c. XI,69, che riferisce una domanda posta da abba Mosè ad abba Silvano.
- <sup>291</sup> Cf. *infra*, cc. III,33; XI,68.
- <sup>292</sup> Cf. *infra*, cc. III,33; XVIII,27.
- <sup>293</sup> Cf. *Alf.*, Silvano 12.
- <sup>294</sup> Cf. *infra*, c. XX,7; *Alf.*, Pambo 12.
- <sup>295</sup> Cf. *infra*, cc. XI,68; XIV,11; *Alf.*, Silvano 7.
- <sup>296</sup> *Infra*, c. X,99.
- <sup>297</sup> In *Alf.* si tratta della collezione di detti più numerosa dopo quella di Poimen: 47 detti in *Alf.*, Giovanni Nano, cui bisogna aggiungere almeno *Alf.*, Ammoe 3, Giovanni il Tebano 1 e Poimen 46; 74; 101.
- <sup>298</sup> Cf. Zaccaria di Sakha, *Vita di Giovanni Nano*.
- <sup>299</sup> Cf. *infra*, cc. IV,11; XI,12; XVI,5 (da attribuire a Giovanni Nano).
- <sup>300</sup> Cf. *infra*, c. XIV,4, che attribuisce a Giovanni Nano il celebre racconto del bastone piantato in terra, che, secondo Giovanni Cassiano, è da riferire piuttosto a Giovanni di Licopoli.
- <sup>301</sup> *Infra*, c. XVI,5 (attribuito a Giovanni il Tebano, ma in realtà da attribuire a Giovanni Nano).
- <sup>302</sup> Cf. *infra*, c. X,36.
- <sup>303</sup> Cf. Evelyn 1932, pp. 106-111.
- <sup>304</sup> Cf. *ibid.*, p. 179.
- <sup>305</sup> *Alf.*, Giovanni Nano 36.
- <sup>306</sup> Cf. *infra*, c. XVI,4; *Alf.*, Giovanni Nano S 6. Sul tema, cf. Regnault 1987, pp. 51-52.
- <sup>307</sup> Per la data della sua morte, fondata sulla biografia di Zaccaria, cf. Evelyn 1932, p. 158; Guy 1993, p. 67.
- <sup>308</sup> Cf. *infra*, c. X,37.
- <sup>309</sup> *Infra*, c. XI,41.

- <sup>310</sup> Cf. *infra*, c. XIII,17.  
<sup>311</sup> Cf. *infra*, c. III,16.  
<sup>312</sup> Cf. *infra*, c. XI,37.  
<sup>313</sup> Cf. *infra*, c. XI,38-39; *Alf.*, Giovanni Nano 30.  
<sup>314</sup> Cf. *Alf.*, Giovanni Nano 32.  
<sup>315</sup> Cf. anche *infra*, cc. VI,12; XVIII,10; *Alf.*, Giovanni Nano 25 e 35.  
<sup>316</sup> Cf. *infra*, c. I,13; *Alf.*, Poimen 46 (attribuito a Giovanni Nano).  
<sup>317</sup> Cf. *infra*, c. V,3.  
<sup>318</sup> Cf. *infra*, c. IV,20.  
<sup>319</sup> Cf. *infra*, c. XI,43-44; *Alf.*, Giovanni Nano 44.  
<sup>320</sup> Cf. *infra*, c. XI,40; 43.  
<sup>321</sup> Cf. Regnault 1987, pp. 51-53; Driscoll 2005, pp. 154-158.  
<sup>322</sup> Cf. Evagrio Pontico, *Sulla preghiera* 107, che menziona Giovanni Nano (detto Giovanni il Piccolo) per la sua resistenza esemplare nella preghiera senza distrazioni.  
<sup>323</sup> Cf. *infra*, c. XI,42.  
<sup>324</sup> Cf. *Alf.*, Giovanni Nano 16.  
<sup>325</sup> Cf. Harmless 2004, p. 201.  
<sup>326</sup> Cf. *infra*, cc. XV,34-35; XVI,4; *Alf.*, Giovanni Nano 20-23; 36; 38; 42.  
<sup>327</sup> Cf. *Alf.*, Poimen 74 (attribuito a Giovanni Nano).  
<sup>328</sup> Cf. *infra*, c. XVII,2.  
<sup>329</sup> *Alf.*, Giovanni Nano 39.  
<sup>330</sup> Cf. *infra*, cc. V,13-14; VII,26; X,107-108; XI,127; XIII,19; *Alf.*, Teodora 1-10.  
<sup>331</sup> Cf. *infra*, cc. IV,75; XVIII,45; 49; XX,15.  
<sup>332</sup> Cf. *infra*, cc. XVII,34; XVIII,24.  
<sup>333</sup> Cf. *infra*, cc. XIII,17-18; XVII,34; *Alf.*, Giovanni delle Celle 1; *Anon.* N 43.  
<sup>334</sup> Cf. *infra*, cc. V,49; XX,1; *Anon.* N 596/5-6.  
<sup>335</sup> Cf. *Vita di Sincretica* 4. Non esistono indizi per una datazione precisa, ma è verosimile collocare la vicenda di Sincretica, anche per la sua dipendenza dall'insegnamento di Evagrio, tra la fine del IV e la prima metà del V secolo.  
<sup>336</sup> Se il nome è da interpretare come un semplice aggettivo che indica l'appartenenza della santa all'ordine senatorio, come in un caso analogo di cui resta notizia, ci troviamo in realtà di fronte a una monaca anonima (cf. Wipszycka 2009, p. 599).  
<sup>337</sup> Cf. *Vita di Sincretica* 7-8.  
<sup>338</sup> Cf. *ibid.* 11.  
<sup>339</sup> Cf. *ibid.* 17-20.  
<sup>340</sup> Cf. *ibid.* 21.  
<sup>341</sup> Cf. *ibid.* 22 e ss.  
<sup>342</sup> Cf. *infra*, cc. VII,22; XIV,17-18.  
<sup>343</sup> Cf. *Vita di Sincretica* 104.  
<sup>344</sup> Wipszycka 2009, p. 598. La studiosa mette in luce, oltre al carattere stereotipato dei dati biografici della *Vita di Sincretica*, troppo simili a quelli della *Vita di Antonio* per essere presi come dati storici, l'assenza di una caratterizzazione autenticamente "femminile" del suo insegnamento spirituale.  
<sup>345</sup> Questa è la conclusione ammessa dalla maggior parte degli studiosi: cf. ad esempio Faraggiana 1997, pp. 459-460; Harmless 2004, p. 442; Wipszycka 2009, p. 598. Fa eccezione il detto *Alf.*, Sincretica 11 = *Sist.* XV,68, che è tratto da Iperechio, *Consigli agli asceti* 73-74a.  
<sup>346</sup> Cf. *infra*, cc. IV,51; VI,17; X,101.  
<sup>347</sup> Cf. *infra*, cc. II,27; III,34; IV,49; VII,23; 25a-b; X,102; 106; XI,73-75; XVIII,28.

- <sup>348</sup> Cf. *infra*, cc. IV,102; X,105.
- <sup>349</sup> Cf. *infra*, c. VII,23-25.
- <sup>350</sup> Cf. anche *infra*, c. I,14 e *Alf.*, Coprio 1, dove lo stesso insegnamento è attribuito a Giuseppe di Tebe e a Coprio.
- <sup>351</sup> Cf. ad esempio *Alf.*, Poimen 184: “Non ci è stato insegnato a uccidere il corpo, ma le passioni”.
- <sup>352</sup> Cf. *Alf.*, Pafnuzio 5.
- <sup>353</sup> Per il rapporto tra questa *Vita* (BHG 167z) e i *Deti*, cf. Faraggiana 1997, pp. 455-459.
- <sup>354</sup> Cf. *infra*, cc. X,7; XV,7.
- <sup>355</sup> Cf. *infra*, cc. X,110; XV,11.
- <sup>356</sup> Qui fu forse discepolo di Giovanni Nano, secondo quanto riferisce Teodoro Studita, *Encomio di Arsenio anacoreta* 5.
- <sup>357</sup> Cf. *infra*, c. II,10.
- <sup>358</sup> Cf. *infra*, cc. II,9; X,21.
- <sup>359</sup> Per le datazioni dei vari momenti della vita di Arsenio, cf. Guy 1993, pp. 75-76.
- <sup>360</sup> Cf. *infra*, cc. II,3-11; XV,11; XVII,6.
- <sup>361</sup> Cf. *infra*, cc. VI,2-3; X,7; XV,6.
- <sup>362</sup> Cf. *infra*, c. IV,2-5.
- <sup>363</sup> Cf. *infra*, c. VIII,28.
- <sup>364</sup> Cf. *infra*, cc. II,6-7; 10; VIII,3; *Alf.*, Arsenio 38.
- <sup>365</sup> Cf. *infra*, cc. IV,6; X,9; 23; XI,6.
- <sup>366</sup> Cf. *infra*, cc. III,3; 15; XI,91; XV,5; 10.
- <sup>367</sup> Cf. *infra*, cc. II,5; X,10; XI,5.
- <sup>368</sup> Cf. *infra*, c. XVIII,2 e anche cc. XII,8-9; XV,62; XX,16.
- <sup>369</sup> Cf. *infra*, cc. IV,2; 4; VI,2; X,10; 21; 23; XI,6; XV,11; XVIII,4-5.
- <sup>370</sup> Cf. *infra*, cc. II,5; XIV,2; XV,10; XVII,6.
- <sup>371</sup> Cf. Driscoll 2005. Harmless 2000, p. 497 e Id. 2004, p. 208 conta almeno 47 passi in cui Poimen fa riferimento all’insegnamento dei padri precedenti.
- <sup>372</sup> Guy 1993, p. 78.
- <sup>373</sup> Cf. *infra*, c. XV,12.
- <sup>374</sup> Cf. *ibid.*
- <sup>375</sup> Come risulta ad esempio da *Anon.* N 448 e *Alf.*, Poimen 173.
- <sup>376</sup> Cf. *infra*, cc. III,25; X,53; 58; 66; *Alf.*, Poimen 98; 108; 131; 172.
- <sup>377</sup> Cf. *infra*, c. XV,10.
- <sup>378</sup> Cf. *infra*, c. X,53-91.
- <sup>379</sup> *Infra*, c. X,61.
- <sup>380</sup> *Alf.*, Poimen 184.
- <sup>381</sup> Cf. *infra*, cc. I,23; III,28; IV,32; V,11; IX,22; X,70; 89; XVIII,22-23; *Alf.*, Poimen 71; 87; 112; 117; 126; 131; 136; 153; S 17. Sul tema, cf. Driscoll 2005, pp. 123-141.
- <sup>382</sup> Cf. *infra*, cc. I,24; II,25; IV,39; V,8; 11; VII,18-19; X,59-60; 70-71; 81; 83; 89; 91; XI,57; 62; XVIII,22; *Alf.*, Poimen 71; 88; 111; 129; 178; S 12; 15-16.
- <sup>383</sup> Cf. *infra*, cc. X,54; XVII,11; *Alf.*, Poimen 108; 138.
- <sup>384</sup> Cf. *infra*, cc. IV,33; V,9; X,10; X,57; 66; 68; 77; IX,9; 21-22; X,63; XIII,5-6; XVII,13; 27; *Alf.*, Poimen 11; 92; 97-98; 131; S 17.
- <sup>385</sup> Cf. *infra*, c. X,64; 93; *Alf.*, Poimen 81; 95; 134.
- <sup>386</sup> Cf. *infra*, c. XV,50-51.
- <sup>387</sup> Cf. *infra*, c. IX,8; *Alf.*, Poimen 141.
- <sup>388</sup> *Alf.*, Poimen 147.



## NOTA EDITORIALE

Come già segnalato nell'introduzione, il testo qui tradotto è quello di J.-C. Guy, in *Les apophtegmes des pères. Collection systématique* I-III, SC 387, 474, 498, Paris 1993-2005. Rispetto a tale edizione, la quale, anche a seguito degli interventi e delle scelte dei vari curatori successivi, adotta di fatto un criterio "contaminatorio", si è talora preferito seguire, in caso di varianti significative e qualora l'intelligenza del testo non fosse compromessa, le lezioni dei codici W (Lavra B 37, anno 970) e H (Bibl. Ambrosiana C 30 inf., XII secolo), i due principali manoscritti che rappresentano lo stato (c) di *Sist.*, il più esteso, del quale il testo di SC intende essere l'edizione e di cui qui si fornisce la traduzione. Siamo del resto convinti che, di fronte a un'opera composita, eterogenea e "fluida" come i *Detti*, fornire la testimonianza di una delle sue fasi evolutive attraverso un gruppo omogeneo di manoscritti sarebbe sempre più utile che pretendere (forse vanamente) di ricostruire un testo "archetipico" o anche il più possibile vicino a esso. I pochi punti in cui ci discostiamo dal testo di SC, che si trovano soprattutto nei cc. I-V, sono per lo più segnalati nelle note.

L'ampio apparato di note di commento che affianchiamo alla traduzione italiana intende mettere a disposizione dei lettori, nella misura del possibile, delle adeguate chiavi di comprensione e interpretazione dei singoli detti, spesso espressi in modo sintetico e criptico. A tale scopo, si è adottato in modo sistematico il criterio del confronto con i passi paralleli, presenti sia negli stessi *Detti* (nelle varie collezioni) sia in altre opere monastiche simili – anteriori o anche di poco successive –, nella convinzione che il miglior modo per comprendere un'opera simile, come del resto qualunque altra opera monastica antica, sia inserirla nella tradizione monastica e patristica cui appartiene.

Nel far questo si è cercato d'altra parte di non perdere di vista la specificità delle situazioni e dei contesti storici precisi a cui i *Detti* si riferiscono, oltre che dei "filtri letterari" che essi adottano per leggerli; e in questo senso è stata nostra esplicita intenzione raccogliere i frutti e far sintesi della vasta messe di studi che la ricerca scientifica ha prodotto negli ultimi decenni, sia nell'ambito storico-letterario e filologico specificamente relativo ai *Detti*, sia in quello più ampio del monachesimo egiziano e del cristianesimo tardoantico (cf. la bibliografia, *infra*, pp. 643-667).

I termini tecnici del linguaggio monastico (acedia, meditazione, quiete...) sono spiegati nelle note generalmente quando compaiono per la prima volta; ci si potrà servire dell'indice in fondo al volume che ne fornisce la lista completa per ritrovare le note esplicative corrispondenti.

Infine si è messo particolare cura nel segnalare le citazioni e le allusioni bibliche, con più grande precisione e abbondanza rispetto all'edizione di Guy, nella convinzione che la Bibbia costituisca una vera "matrice" del pensiero dei padri del deserto e dei redattori dei loro detti e sia difficile sovraestimarla, e che d'altra parte ciò possa aiutare non poco i lettori nell'intelligenza e nell'interpretazione dei detti stessi, spesso incomprensibili senza l'esplicitazione di quel riferimento. Le citazioni segnalate sono da riferire sempre al testo greco dell'Antico Testamento (la cosiddetta "versione dei LXX"), assai spesso divergente dal testo ebraico da cui sono tratte le moderne traduzioni della Bibbia, e al testo greco del Nuovo Testamento; talora però si tratta di citazioni libere o *ad sensum* che si allontanano non poco dalla lettera del testo di riferimento. Nelle citazioni dei passi paralleli dei vangeli sinottici di regola segnaliamo soltanto il riferimento al Vangelo secondo Matteo.

DETTI DEI PADRI  
COLLEZIONE SISTEMATICA



## PROLOGO DEL LIBRO DEGLI ANZIANI DETTO "PARADISO" <sup>1</sup>

1. In questo libro sono registrate<sup>2</sup> la virtuosa asceti, la mirabile condotta di vita e le parole<sup>3</sup> dei santi e beati padri, perché siano fonte di emulazione, istruzione e imitazione per quanti vogliono praticare con successo la condotta di vita celeste (cf. Fil 3,20) e desiderano percorrere la via che conduce al regno dei cieli (cf. Mt 7,14; At 14,22).

2. Bisogna dunque sapere che i santi padri, che furono gli emuli e i maestri di questa beata vita dei monaci, una volta infiammati dall'amore divino e celeste, stimando come un nulla tutto ciò che per gli uomini è buono e pregevole, cercarono innanzitutto di non far nulla per ostentazione; anzi, fu restando nel nascondimento e coprendo per eccesso di umiltà la maggior parte delle loro imprese che percorsero la via che è secondo Cristo (cf. Mt 7,14)<sup>4</sup>.

3. Nessuno quindi ha potuto descriverci con precisione la loro vita virtuosa. Quanti però si sono dedicati a questo con grandissimo impegno hanno trasmesso per iscritto alcuni brevi racconti delle cose che essi hanno detto e fatto, e ciò non certo per compiacere costoro, ma sforzandosi di stimolare i posteri all'emulazione. In diverse epoche, dunque, hanno messo in forma di racconto molte di queste parole e imprese dei santi anziani con uno stile semplice e disadorno; avevano infatti di mira quest'unico scopo: giovare a molti.

4. Poiché però la narrazione fatta da molti, confusa e disordinata com'è, procura una certa difficoltà alla mente del lettore,

non essendo essa in grado di trattenere nella memoria il senso disperso nel libro in modo frammentario, per questo siamo stati indotti a adottare questa presentazione per capitoli<sup>5</sup>, la quale, ordinando e raggruppando le parole che hanno lo stesso argomento, è capace di renderne chiaramente manifesta e accessibile l'utilità per coloro che lo vogliono<sup>6</sup>. Non è di poco conto, infatti, per incitare alla virtù, un discorso espresso in modo concorde da parte di molte persone virtuose.

5. Quando infatti abba Antonio dice che l'umiltà supera tutti i *lacci del diavolo* (1Tm 3,7; 2Tm 2,26)<sup>7</sup>, e un altro che "l'umiltà è un albero di vita che si eleva verso l'alto"<sup>8</sup>, un altro che l'umiltà "non si adira né fa adirare nessuno"<sup>9</sup>, e ancora un altro dice che "se qualcuno dice a un altro con umiltà: 'Perdonami!' brucia i demoni"<sup>10</sup>, da tutte queste parole la mente del lettore riceve incoraggiamento per ricercare l'umiltà con tutto il proprio ardore. E lo stesso troverai negli altri capitoli. L'ordine dell'insieme dei capitoli e di ciascuno di essi in particolare è di grandissima utilità per chi intraprende la lettura del libro.

6. Poiché poi ogni capitolo contiene diverse parole, sia di padri con una precisa identità sia di altri non identificati, occorre sapere che abbiamo collocato prima quelle di coloro di cui abbiamo potuto trovare i nomi, disponendole in ordine alfabetico, a meno che, mancando il nome, non sia venuta a mancare anche la lettera corrispondente a quel nome.

7. Inoltre, anche la sequenza generale dei capitoli non è stata stabilita senza motivo né a caso, [ma] risulta ugualmente di grandissima utilità per chi voglia prestarvi attenzione.

8. Dopo le esortazioni [iniziali]<sup>11</sup>, infatti, essa comincia con le [virtù] particolari, che vengono praticate per prime dai monaci, cioè la quiete, la compunzione e la temperanza<sup>12</sup>; avanza poi di un grado descrivendo a poco a poco le [virtù] più perfette<sup>13</sup>, e quindi procede verso quelle che sono di utilità comune, che comprendono e portano a perfezione quelle già elencate e sono costitutive della vita cenobitica, cioè l'obbedienza, l'umiltà e la

carità<sup>14</sup>. Che cosa c'è infatti di più grande o di più utile dell'obbedienza? Che cosa di più perfetto della carità? E che cosa di più sublime dell'umiltà?

9. A queste si aggiungono alcune altre grandi [opere], che sono carismi più che azioni virtuose. Le rivelazioni, le interpretazioni delle parole divine e la capacità di operare segni e prodigi sono infatti doni di Dio piuttosto che frutto degli sforzi umani<sup>15</sup>. Ma chi eventualmente annoverasse tra questi [doni] anche il fatto di estraniarsi completamente dagli uomini o il fatto di vivere sempre nudi o di nutrirsi di erbe<sup>16</sup>, non si allontanerebbe da ciò che è giusto: tali [pratiche] infatti sono collocate a questo punto affinché le ricerchiamo in ogni maniera e sappiamo quale disposizione hanno avuto per Dio i nostri santi padri e con quali onori anch'egli ha glorificato coloro che si sono dedicati a lui in modo sincero.

10. L'intero libro si conclude poi con gli apoftegmi dei padri<sup>17</sup>, che ne costituiscono il degno coronamento e insegnano in forma succinta qual è l'opera dei monaci<sup>18</sup>.

11. I capitoli dunque sono i seguenti:

I. Esortazione dei santi padri a progredire nella perfezione.

II. Bisogna ricercare la quiete con ogni sforzo.

III. Sulla compunzione.

IV. Sulla temperanza, da intendersi non solo in riferimento ai cibi, ma anche a tutti gli altri moti dell'anima.

V. Racconti diversi per dare sicurezza nelle guerre suscitate dalla fornicazione.

VI. Sulla rinuncia al possesso, dove si parla del dovere di guardarsi anche dalla cupidigia.

VII. Racconti diversi che ci preparano alla sopportazione e al coraggio.

VIII. Sul non fare nulla per ostentazione.

IX. Bisogna stare attenti a non giudicare nessuno.

X. Sul discernimento.

- XI. Sul dovere di vigilare sempre.
- XII. Sul pregare incessantemente.
- XIII. Bisogna praticare con gioia l'ospitalità e la misericordia.
- XIV. Sull'obbedienza.
- XV. Sull'umiltà.
- XVI. Sulla sopportazione del male.
- XVII. Sulla carità.
- XVIII. Sui chiaroveggenti.
- XIX. Su coloro che compiono segni prodigiosi.
- XX. Sulla condotta virtuosa.
- XXI. Apoftegmi dei padri che invecchiarono nell'asceti, che mostrano in succinto l'eccellenza della loro virtù.

<sup>1</sup> "Paradiso" o "giardino" (*parádeisos*) è il nome generico con cui sono tramandate molte raccolte di vite di santi monaci egiziani: oltre alle varie raccolte dei *Detti*, anche la *Storia dei monaci in Egitto*, la *Storia lausiaca* di Palladio e il *Prato* di Giovanni Mosco, chiamato talora nei manoscritti "Nuovo paradiso". Il senso di questo titolo (e probabilmente anche il motivo della sua fortuna) è duplice: se da una parte, preso nel significato di "giardino", si tratta di una metafora vegetale che fa riferimento alla varietà delle vite dei santi che vi sono narrate (cf. *Alf.*, Giovanni Nano S 3: "I santi assomigliano a un giardino di alberi che danno frutti differenti ma sono abbeverati da un'unica acqua. Altra infatti è l'opera di un santo, altra quella di un altro, ma un solo Spirito agisce in tutti loro"), dall'altra allude anche alla "vita celeste" dei santi monaci, presentata come un ritorno alla condizione paradisiaca (cf. *infra*, c. XIX, 15).

<sup>2</sup> Il verbo *anagrápho* è tecnico: significa "trascrivere, includere in un registro o in un archivio". Chi ha composto il libro aveva la piena consapevolezza di fare soltanto opera di compilatore e redattore trascrivendo parole e racconti che aveva ricevuto dalla tradizione precedente. Questo prologo coincide fino a metà del § 4 con quello di *Alf.*: a partire da quel punto il redattore di *Sist.* inizia a descrivere il suo metodo di classificazione per "capitoli" tematici, laddove il redattore di *Alf.* descrive piuttosto la sua classificazione secondo l'ordine alfabetico dei singoli padri. Non è stato ancora possibile chiarire in modo preciso e convincente i rapporti di dipendenza tra questi due testi, perché apparentemente, come ha notato J.-C. Guy, "ciascuno dei due prologhi ignora la classificazione dell'altro e si presenta come il primo ad aver messo ordine nella confusione" (Guy 1984<sup>2</sup>, p. 194; cf. anche Guy 1993, pp. 27-31). Tuttavia, data la loro somiglianza, non è verosimile pensare che entrambi i prologhi affermino il vero: uno dei due si è necessariamente appropriato del testo dell'altro e dunque, allo stesso tempo,



della sua rivendicazione di priorità (cf. Bagnall-Gonis 2003, p. 277, che contestano gli argomenti di Guy in favore della priorità di *Alf.* su *Sist.*). La prima frase di questo prologo coincide anche con l'inizio del proemio spurio della *Storia lausiaca* di Palladio (cf. Butler 19672, vol. II, p. 3, ll. 1-4).

<sup>3</sup> Il termine "parola" (*rhésis* o altrove *rhéma*) è da intendere nel senso di un breve detto o sentenza (cf. *infra*, n. 17, p. 78).

<sup>4</sup> Sul nascondimento come caratteristica propria della vita monastica che rifugge ogni gloria mondana, cf. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 93,6: "Anche se questi uomini restano nascosti e vogliono rimanere sconosciuti, il Signore li mostra a tutti come lampade, perché chi li ascolta sappia qual è la potenza dei comandamenti e desideri seguire la via della virtù"; *infra*, cc. VIII,28; XV,9; *Alf.*, Poimen 138: "Questo era il suo modo di agire: fare tutto in segreto".

<sup>5</sup> Il termine "capitolo" (*kephálaion*) è qui inteso nel senso più comune, ovvero come una sezione più o meno lunga di un libro, e non nel significato di "breve sentenza", che più spesso ha nella letteratura monastica bizantina a partire da Evagrio Pontico (cf. Ivánka 1954; Guillaumont 1971, pp. 113-114).

<sup>6</sup> Da queste parole emerge il carattere essenzialmente pratico dei *Detti*, che "non sono concepiti come un libro 'istruttivo', ma come un libro 'utile' ... La nuova organizzazione realizzata dal compilatore punta a un unico scopo: non tanto rendere l'insegnamento più facilmente comprensibile, quanto permettere al lettore di ricavare un più grande profitto da una letteratura fino ad allora poco fruibile in ragione della sua composizione disordinata" (Guy 1961a, p. 81). Il motivo dell'utilità pratica (*ophéleia*) come unico scopo che ha spinto l'autore a scrivere è del resto un topos ricorrente nei prologhi delle opere ascetico-monastiche (cf. ad esempio Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio*, Prol. 2-3; Palladio, *Storia lausiaca*, Prol. 2-3; Giovanni Cassiano, *Istituzioni*, Pref. 3-5).

<sup>7</sup> Cf. *infra*, c. XV,3.

<sup>8</sup> *Infra*, c. XV,67.

<sup>9</sup> *Infra*, c. XXI,34.

<sup>10</sup> *Infra*, c. XV,98. Nell'immaginario monastico antico, che i *Detti* condividono con la *Vita di Antonio* e con l'insieme dei testi monastici antichi (cf. Brakke 2006a), i "demoni" sono i nemici spirituali del monaco che vive ritirato nel deserto, coloro che assalgono continuamente il suo cuore e lo inducono ai vizi e alle passioni malvagie servendosi dei "pensieri" (*loghismoi*): contro di essi il monaco, sostenuto da Dio e dagli angeli, deve combattere una lotta spirituale senza tregua (cf. *infra*, cc. IV,24; 27; V,1; 25; 27; 37; 41; 47; eccetera). La forma singolare "demonio" (*daimónion* o *daímon*) si riferisce spesso al diavolo come tale, soprattutto quando si parla di possessioni diaboliche (cf. *infra*, cc. X,48; XV,15; 70; XIX,9); altre volte si tratta piuttosto di un demonio specializzato in un determinato vizio o pensiero cattivo (ad esempio *infra*, c. V,16: "il demonio della fornicazione"), sebbene nei *Detti* non esista una dottrina demonologica sviluppata e sistematica paragonabile a quella che si trova solo nelle opere di Evagrio Pontico, che fa corrispondere i singoli demoni agli otto pensieri cattivi principali (cf. *infra*, c. II,15). Per quanto grottesca e ingenua tale dottrina possa apparire agli occhi del lettore odierno, "l'acuta percezione degli antichi padri di avere a che fare con potenze malvagie personali è effettiva testimonianza della profonda consapevolezza che essi avevano della loro dignità di uomini, della loro libertà e della loro responsabilità di fronte alla vita. Il male appare così come una potenza per sua natura estranea, che dall'esterno cerca di insinuarsi nella persona per poi, una volta ammessa, pervertirla dall'interno ed estraniarla così da Dio ... La 'demonologia' dei padri del deserto, così straordinariamente viva, non è in fondo che il riflesso fedele della loro vita spirituale oltremodo ricca e differenziata" (Bunge 1999a, pp. 27-28).

<sup>11</sup> Cf. *infra*, c. I: "Esortazioni dei santi padri a progredire verso la perfezione".

## Prologo

<sup>12</sup> Cf. *infra*, cc. II-IV.

<sup>13</sup> Cf. *infra*, cc. V-XIII.

<sup>14</sup> Cf. *infra*, cc. XIV, XV, XVII. Sorprende questa collocazione dell'obbedienza al culmine del cammino di progresso spirituale, insieme a umiltà e carità. Giovanni Climaco, che nella composizione della sua *Scala* sembra essersi ispirato allo schema di *Sist.*, modifica la posizione dell'obbedienza ricollocandola tra le virtù "iniziali", come del resto era più conforme alla tradizione monastica anteriore. Il redattore o i redattori di *Sist.* sono stati probabilmente influenzati nella loro scelta dalla destinazione cenobitica della raccolta: come è stato notato, "la Serie sistematica sembra promuovere virtù primariamente destinate alla vita in comunità" (Johnsén 2010, pp. 161-162).

<sup>15</sup> Cf. *infra*, cc. XVIII-XIX.

<sup>16</sup> Sulla vita dei monaci "erbivori", cf. *infra*, c. XX, 13 e p. 599, n. 35.

<sup>17</sup> "Apoftegma" (*apóphthegma*) è il termine consacrato dalla tradizione letteraria per indicare i "detti" o le "parole" dei padri del deserto, sebbene esso non sia il più antico né si trovi utilizzato all'interno dei detti stessi, dove si parla più spesso di *rhéma*, di *lógos* o di *lóghion*. Rispetto a questi termini, che indicano la parola viva mentre viene pronunciata, "apoftegma" indica piuttosto la forma letteraria assunta da un detto ed era un termine già consacrato dalla tradizione classica (cf. *supra*, "Introduzione", p. 55, n. 3).

<sup>18</sup> Traduciamo qui il testo di Guy, ma in una versione probabilmente più antica di questo prologo si legge: "L'intero libro si conclude con i sette capitoli delle virtù, che ne costituiscono il degno coronamento e insegnano con sapienza l'opera dei monaci". Questi "dieci capitoli delle virtù", che altri manoscritti attribuiscono ad abba Mosè, costituivano probabilmente la conclusione di *Sist.* nella sua versione originaria; successivamente sono stati inclusi in Abba Isaia, *Asceticon* 7 (XIII, 10-26). Sulla questione, cf. Faraggiana 1997, p. 466.

## INDICE

5	INTRODUZIONE
7	Dai “detti” orali alle grandi collezioni scritte
16	Il contesto monastico dei “Detti”
28	Pluralità di voci e centralità del discernimento
36	Dieci figure rappresentative dei “Detti”
37	Antonio, il “padre dei monaci”
38	Macario, fondatore di Scete, il “portatore dello Spirito”
40	Pambo, l’asceta del silenzio
42	Sisoès, l’erede spirituale di Antonio
43	Mosè l’Etiopio, il brigante convertito a Dio
45	Silvano, “straniero” in Egitto e in Palestina
47	Giovanni Nano, il grande umile di Scete
49	Sinclética, donna sapiente e forte nelle prove
51	Arsenio, l’amante della quiete
53	Poimèn, il grande “pastore”, erede dei padri del deserto
69	NOTA EDITORIALE
71	DETTI DEI PADRI. COLLEZIONE SISTEMATICA
73	PROLOGO DEL LIBRO DEGLI ANZIANI DETTO “PARADISO”
79	I. ESORTAZIONE DEI SANTI PADRI A PROGREDIRE NELLA PERFEZIONE
95	II. BISOGNA RICERCARE LA QUIETE CON OGNI SFORZO
113	III. SULLA COMPUNZIONE

- 135 IV. SULLA TEMPERANZA,  
DA INTENDERSI NON SOLO IN RIFERIMENTO AI CIBI,  
MA ANCHE A TUTTI GLI ALTRI MOTI DELL'ANIMA
- 171 V. RACCONTI DIVERSI PER DARE SICUREZZA  
NELLE GUERRE SUSCITATE DALLA FORNICAZIONE
- 213 VI. SULLA RINUNCIA AL POSSESSO, IN CUI SI PARLA  
DEL DOVERE DI GUARDARSI ANCHE DALLA CUPIDIGIA
- 225 VII. RACCONTI DIVERSI CHE CI PREPARANO  
ALLA SOPPORTAZIONE E AL CORAGGIO
- 257 VIII. SUL NON FARE NULLA PER OSTENTAZIONE
- 271 IX. BISOGNA STARE ATTENTI A NON GIUDICARE NESSUNO
- 283 X. SUL DISCERNIMENTO
- 351 XI. SUL DOVERE DI VIGILARE SEMPRE
- 391 XII. SUL PREGARE INCESSANTEMENTE E CON VIGILANZA
- 403 XIII. BISOGNA PRATICARE CON GIOIA L'OSPITALITÀ  
E LA MISERICORDIA
- 415 XIV. SULL'OBEDIENZA
- 431 XV. SULL'UMILTÀ
- 491 XVI. SULLA SOPPORTAZIONE DEL MALE
- 505 XVII. SULLA CARITÀ
- 519 XVIII. SUI CHIAROVEGGENTI
- 569 XIX. SUGLI ANZIANI CHE FANNO SEGNI PRODIGIOSI
- 579 XX. SULLA CONDOTTA VIRTUOSA DI DIVERSI PADRI
- 603 XXI. APOFTEGMI DEI PADRI CHE INVECCHIARONO  
NELL'ASCESE, CHE MOSTRANO IN SUCCINTO  
L'ECCELLENZA DELLA LORO VIRTÙ
- 615 SIGLE

617	BIBLIOGRAFIA
669	INDICE BIBLICO
681	INDICE DELLE NOTE TEMATICHE
689	CONCORDANZE CON LA SERIE ALFABETICA
697	CONCORDANZE CON LA SERIE ANONIMA
703	CONCORDANZE GENERALI