

A. A. ALEKSEEV, I. ALFEEV, L. D'AYALA VALVA, D. A. AYUCH,
S. P. BROCK, S. CHIALÀ, B. DOBREV, J. FOTOPOULOS,
PH. IOANNIDIS, D. JUREVIĆ, E. LAMBRINIADIS, A. NAUMOW,
M. NSEIR, P. PERIĆ, C. PREDA, K. RODAJKIN,
CH. SAVVATOS, N. JU. SUCHOVA, P. VASSILIADIS

LA PAROLA DI DIO NELLA VITA SPIRITUALE

Atti del XIX Convegno ecumenico internazionale
di spiritualità ortodossa

Bose, 7-10 settembre 2011

a cura di

Sabino Chialà, Lisa Cremaschi e Adalberto Mainardi
monaci di Bose

estratto

EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE

Nella stessa collana SPIRITUALITÀ ORIENTALE

D. Burton-Christie, *La parola nel deserto. Scrittura e ricerca della santità*

O. Clément, *Il respiro dell'oriente. Il volto dell'ortodossia nella storia*

L. Regnault, *Il deserto parla. Vite nascoste in Dio e aperte al prossimo*

AA.Vv., *Comunione e solitudine*

AA.Vv., *Il Cristo trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa*

AA.Vv., *La paternità spirituale nella tradizione ortodossa*

*Invieremo gratuitamente
il nostro Catalogo generale
e i successivi aggiornamenti
a quanti ce ne faranno richiesta.*

www.qiqajon.it

www.monasterodibose.it

AUTORE: Anatolij A. Alekseev, Ilarion Alfeev, Luigi d' Ayala Valva, Daniel A. Ayuch, Sebastian P. Brock, Sabino Chialà, Boris Dobrev, John Fotopoulos, Photios Ioannidis, Dimitrij Jurevič, Elpidophoros Lambrinidis, Aleksander Naumow, Michel Nseir, Porfirije Perić, Constantin Preda, Kliment Rodajkin, Chrysostomos Savvatos, Natalija Ju. Suchova, Petros Vassiliadis

CURATORE: Sabino Chialà, Lisa Cremaschi e Adalberto Mainardi

TITOLO: *La parola di Dio nella vita spirituale*

COLLANA: Spiritualità orientale

FORMATO: 21 cm

PAGINE: 419

IN COPERTINA: Gregory Krug, *Cristo Pantocratore*, icona (particolare), chiesa della Madre di Dio gioia di tutti gli afflitti, Noisy-le-Grand, Francia

Volume pubblicato con il contributo della Regione Piemonte e della Compagnia di San Paolo

© 2012 EDIZIONI QIQAJON

COMUNITÀ DI BOSE

13887 MAGNANO (BI)

Tel. 015.679.264 - Fax 015.679.290

ISBN 978-88-8227-365-1

LA BIBBIA NELL'ESPERIENZA SPIRITUALE DEI PADRI DEL DESERTO

Luigi d'Ayala Valva*

Così ascoltate: come se ascoltaste voi stessi;
così ascoltate: come se contemplaste voi stessi
nello specchio delle Scritture.

Agostino di Ippona, *Esposizioni sui Salmi* 123,3

La centralità dei testi biblici nel monachesimo antico e nella sua letteratura è un fatto ben noto e da tempo dimostrato: in un recente articolo si è giustamente parlato a questo proposito di “ubiquità della Scrittura”¹. Non fanno eccezione in tal senso – nonostante vi siano state valutazioni diverse al riguardo – gli *Apoftegmi* o *Detti dei padri*², un insieme eterogeneo di testi a

* Monaco di Bose.

¹ C. Stewart, “The Use of Biblical Texts in Prayer and the Formation of Monastic Culture”, in *American Benedictine Review* 62 (2011), p. 188.

² In generale sul tema della Scrittura negli *Apoftegmi* rimando a L. Mortari, “La Sacra Scrittura nei Detti dei padri del deserto”, in *Vita e detti dei padri del deserto*, a cura di L. Mortari, Roma 1997, pp. 14-65; D. Burton-Christie, *La parola nel deserto. Scrittura e ricerca della santità*, Bose 1998; e da ultimo a P. Rönnegård, *Threads and Images. The Use of Scripture in Apophthegmata Patrum*, Lund 2007 (con bibliografia recente), che concentra l'analisi sulla funzione letteraria e sulle modalità di contestualizzazione con cui i testi biblici vengono assunti nei *Detti dei padri*. In questo contributo, dedicato essenzialmente ai *Detti*, tralascieremo di considerare in dettaglio autori come Evagrio Pontico e Giovanni Cassiano, che, pur essendo annoverati a pieno titolo tra i padri del deserto, hanno lasciato una vasta opera letteraria che richiede da sola un'analisi specifica. Per Evagrio rimandiamo al recente lavoro di I. Baán Zsolt, *I “due oc-*

lungo trasmessi oralmente nel contesto monastico egiziano (iv-v secolo), trascritti successivamente in greco e infine raccolti e ordinati in collezioni tra la fine del v e gli inizi del vi secolo, con ogni probabilità in Palestina, con l'intento di raccogliere l'eredità spirituale dei "padri del deserto" che rischiava di andare perduta.

Sarebbe vano ricercare in questi testi la descrizione di un metodo paragonabile a quello che la tradizione latina medievale chiamerà *lectio divina* o un'esposizione teorica della "conoscenza spirituale" della Scrittura simile a quella che troviamo nelle *Conferenze* di Giovanni Cassiano³. Gli anziani dei *Detti* sono avari di parole esplicite su questo tema: al di là del carattere "pratico" del genere letterario, che non consente sviluppi teorici approfonditi, è significativo che neanche la *Collezione sistematica* gli dedichi un capitolo speciale, ma i riferimenti all'uso della Scrittura si trovino disseminati in tutta la raccolta. Ciò rivela come la familiarità con le Scritture non fosse percepita come un'osservanza *accanto* alle altre (sia pure la più importante di tutte) ma piuttosto, al pari della preghiera, anzitutto come un'attività (o meglio un'attitudine) che impregnava l'intera vita del monaco ponendola sotto il segno dell'apertura totale a Dio e alla sua Parola.

Cercherò di aggirare la difficoltà rappresentata dal carattere sfuggente e dispersivo delle testimonianze e dalla loro molteplicità presentando innanzitutto una fenomenologia dei "luoghi" e delle pratiche monastiche legate alla Scrittura nei *Detti*, per farne emergere l'"esperienza spirituale" e l'approccio ermeneutico tipico del monachesimo del deserto egiziano.

chi dell'anima". L'uso, l'interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico, Roma 2011, e per Cassiano a C. Stewart, *Cassian the Monk*, Oxford 1998, pp. 85-99. Per una traduzione antologica dei *Detti* dalle varie collezioni edite e inedite, cf. *I padri del deserto, Detti editi e inediti*, a cura di S. Chialà e L. Cremaschi, Bose 2002. Le traduzioni dei *Detti dei padri* e delle altre fonti citate nel testo e nelle note sono dell'autore.

³ Cf. Giovanni Cassiano, *Conferenze* XIV.

I “luoghi” della Parola

La maggior parte dei *Detti dei padri* delle collezioni più antiche è ambientata a Scete, e un numero minore a Nitria e alle Celle (Kellia), centri monastici situati nell'ampio deserto a sud di Alessandria, a occidente del delta del Nilo. Questi centri – la cui forma monastica si è soliti definire “semianacoretica”, una forma temperata di anacoretismo che prevedeva una certa misura di vita comune e di scambi fraterni tra i singoli monaci – erano costituiti da agglomerati di “celle” o meglio di eremitaggi più o meno distanti tra di loro, al cui centro si trovava una chiesa.

La vita dei singoli monaci si ripartiva così fra tre “momenti” o “luoghi” diversi: la sinassi comunitaria del fine settimana, la vita in cella e i colloqui con gli anziani spirituali. La Scrittura, in vario modo, è presente in tutti e tre questi “luoghi”, come testimoniano chiaramente i *Detti dei padri*.

La sinassi: proclamazione della Parola

La sinassi comunitaria, alla quale era generalmente raccomandata la partecipazione di tutti⁴, era convocata ogni sabato, al pomeriggio, in modo che i singoli monaci avessero il tempo di raggiungere a piedi la chiesa dalle loro celle, a volte molto distanti. Dopo il loro arrivo presso la chiesa, verso il tardo pomeriggio, i monaci – a quanto risulta da alcune testimonianze – consumavano insieme un pasto fraterno, l'agape, sopravvivenza dell'agape che nelle antiche comunità cristiane precedeva l'eucaristia, e poi a seguire celebravano la sinassi eucaristica, che terminava durante la notte⁵. Nel corso di tale sinassi – stando

⁴ Cf. *Alf.*, Motio 1.

⁵ Sul rapporto temporale tra agape ed eucaristia non c'è tuttavia unanimità tra i detti: in alcuni, secondo l'uso egiziano testimoniato anche altrove, l'agape sembra

a Cassiano, che è l'unica fonte che ne parla in dettaglio⁶ – si recitavano dodici salmi (intercalati da preghiere) e si proclamavano alcune letture bibliche dall'AT e dal NT. La domenica mattina probabilmente si celebrava una seconda sinassi dallo schema simile. Talora vi era anche una riunione nella quale si trattavano temi di interesse comune o questioni legate all'interpretazione delle Scritture⁷, si prendevano decisioni o si ascoltava un padre dare istruzioni. Queste riunioni così come l'agape avevano anche la funzione di rinsaldare i legami fraterni ed erano l'occasione per mettere concretamente in pratica, dopo aver ascoltato le Scritture, il comandamento dell'amore e della misericordia, sintesi di tutta la legge di Dio⁸.

Occorre però sottolineare soprattutto la centralità della proclamazione comunitaria della Scrittura che avveniva in tale contesto: per alcuni era il solo momento in cui udivano proclamare la parola di Dio, che poi meditavano nel corso della settimana. Con la lettura pubblica l'autorità della Parola risuonava con più chiarezza e chiamava all'obbedienza immediata (secondo il modello paradigmatico di Antonio⁹) e in certi casi suscitava propositi di conversione e di penitenza, come in un detto di Paolo il Semplice, che presenta il caso di un monaco che, entrando in chiesa e sentendo leggere un brano del profeta Isaia (“Lavatevi, purificatevi, togliete dai vostri cuori le vostre malvagità ...”)

chiaramente precedere l'eucaristia, in altri seguirla. Sulla questione rimandiamo a H. G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wādi 'n Natrūn*, II. *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, New York 1932 (rist. anast. 1973), pp. 210-213; A. Guillaumont, “Histoire des moines aux Kellia”, in Id., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles en Mauges 1979, pp. 157-160; L. Regnault, *La vita quotidiana dei padri del deserto*, Casale Monferrato 1994, pp. 182-194.

⁶ Cf. Giovanni Cassiano, *Istituzioni cenobitiche* 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. R. Taft, *La liturgia delle ore in Oriente e in Occidente. Le origini dell'ufficio divino e il suo significato oggi*, Cinisello Balsamo 1988, pp. 87-93.

⁷ Cf. *Alf.*, Coprio 3; Evagrio 7; Anon. N 29.

⁸ Cf. ad esempio *Alf.*, Mosè 3; Pior 3.

⁹ Cf. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 2-3.

fu immediatamente preso da compunzione e chiese perdono a Dio per il peccato in cui viveva da tempo¹⁰.

Vi è un intimo legame tra queste sinassi comunitarie in cui veniva proclamata la parola di Dio (strettamente associata all'eucaristia e all'agape) e gli uffici liturgici che i singoli monaci (o piccoli gruppetti di due o tre monaci) celebravano nelle loro celle durante la settimana. Curiosamente anche a tali uffici veniva attribuito il nome di sinassi¹¹, anche se quella del fine settimana restava *la* sinassi per eccellenza. Il termine "sinassi" (*synaxis*) rimanda infatti di per sé a una riunione di più persone, ma quando il monaco celebrava la *sua* sinassi nella cella era da solo: l'identità del termine gli ricordava che quella sua liturgia prendeva senso in relazione alla celebrazione liturgica comune e che egli restava in comunione con tutti i fratelli che simultaneamente nelle loro celle celebravano lo stesso ufficio¹².

Questo intimo legame tra sinassi comunitaria e "sinassi" personale è importante perché, nel caso dei *Detti dei padri* come di altre opere della letteratura monastica, vi è sempre il rischio di

¹⁰ Cf. *Alf.*, Paolo il Semplice 1. Il riferimento è a Is 1,16-19.

¹¹ Cf. ad esempio *Alf.*, Poimen 168; *Anon.* N 146; N 227. In certi casi si parla di "piccola sinassi" (cf. *Alf.*, Giuseppe di Panefo 7; *Anon.* N 150 e 174) o di "piccola liturgia" (cf. *Alf.*, Poimen S 3; Romano 1) e ci si può chiedere se tale espressione serva solo a caratterizzare un ufficio liturgico più breve o designi piuttosto in senso tecnico le liturgie solitarie in rapporto alle grandi sinassi comunitarie (così sembrano ritenere A. Guillaumont, "Histoire des moines aux Kellia", p. 157 e J. Wortley, "How the Desert Fathers 'Meditated'", in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 46 [2006], p. 321).

¹² Il legame tra sinassi comunitarie e uffici personali è esplicitamente sottolineato da Giovanni Cassiano, *Istituzioni cenobitiche* II,12,3, che riferisce che, al termine delle celebrazioni comunitarie, i monaci egiziani se ne ritornano nelle proprie celle, dove "ciascuno celebra di nuovo lo stesso ufficio di preghiera, come un sacrificio personale". Questi uffici venivano celebrati normalmente dal monaco due volte al giorno, al vespro e prima dello spuntare dell'alba, e prevedevano i dodici salmi canonici (cf. *Alf.*, Romano 1; *Anon.* N 229; Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Lettere* 143), ma potevano essere prolungati a piacimento, come nel caso di quei due anziani che si incontrarono nella cella di uno dei due e, dopo aver iniziato la "piccola sinassi" con l'intenzione di andare a mangiare subito dopo, finirono per recitare l'intero Salterio dimenticandosi del pasto (cf. *Anon.* N 150); a differenza della meditazione o della salmodia continua, prevedevano la posizione eretta (cf. *Anon.* N 132), come la sinassi comunitaria, e interrompevano qualunque altra attività quotidiana. Sul tema, cf. L. Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford 2005, pp. 49-51.

intendere l'approccio alla Scrittura come puramente individualistico: nella prospettiva dei *Detti dei padri* in realtà la dimensione comunitaria – “ecclesiale” – rimane sempre presente, seppure sullo sfondo, anche quando la lettura della Scrittura come altre dimensioni della vita del monaco sembrano prevalentemente centrate sull'esperienza personale. È molto significativo in tal senso un detto attribuito ad abba Poimen:

Abba Poimen disse: “Sta scritto: *Come la cerva anela alle fonti delle acque, così la mia anima anela a te, o Dio* (Sal 41 [42], 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”¹³.

In questo testo mi sembra importante sottolineare il fatto che il desiderio dei monaci di “giungere al sabato e alla domenica” sia espresso con le parole di un salmo; e questo rivela che ciò che, tra le lotte quotidiane, alimenta la loro tensione verso quel centro ristoratore (la sinassi) è la meditazione della Scrittura, e del Salterio in particolare. È qui espressa con sufficiente chiarezza l'intima unità tra recitazione personale quotidiana della Scrittura e celebrazione comunitaria settimanale.

La cella: “meditazione” della Parola

Ma veniamo a trattare più da vicino della seconda dimensione della vita del monaco, quella della vita in cella. La “cella”

¹³ *Aff.*, Poimen 30. La stessa centralità della sinassi e il suo rapporto con la meditazione personale della Scrittura emerge da *Anon.* N 567.

(*kellion*) è per eccellenza “il luogo” del monaco del deserto, quel luogo che, da lui custodito con cura, arriva a sua volta a custodirlo, a generare e nutrire la sua vita spirituale e il suo desiderio di Dio¹⁴. La cella è presentata nei *Detti dei padri* come la culla e 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” ripetono gli anziani¹⁵, 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)”¹⁶, altre immagini bibliche che rimandano alla presenza e alla manifestazione di Dio.

Oltre alle “sinassi” personali a cui si è già accennato, la regola del monaco in cella prevedeva diversi altri modi di assimilazione della Scrittura. La lettura (*anágnosis*) fatta direttamente da un libro, a ore precise del giorno o della notte, pur non essendo la regola per tutti, è ben testimoniata sia dai *Detti dei padri* che dagli altri testi monastici coevi¹⁷, e in alcuni casi è raccomandata¹⁸, anche se sono privilegiate forme di assimilazione della Scrittura che comportano una maggiore interiorizzazione e che, all’occorrenza, possono fare a meno dei libri. Grazie agli studi recenti sul monachesimo egiziano, oggi siamo certamente meno propensi ad accettare l’idealizzazione accreditata dalle fonti anti-

¹⁴ Cf. ad esempio *Alf.*, Antonio 10; Arsenio 11; Giovanni Nano 12 e 27. Sul significato della cella nei *Detti dei padri* cf. G. Gould, *La comunità. I rapporti fraterni nel deserto*, Bose 2001, pp. 214-223.

¹⁵ *Alf.*, Mosè 6.

¹⁶ *Anon.* N 206.

¹⁷ Cf. ad esempio *Alf.* Gelasio 1; Silvano 5; Sisoès 17; *Anon.* 195; N 541; *Sist.* 10,25 (= Evagrio Pontico, *Trattato pratico* 15); 15,136 (= Doroteo di Gaza, *Lettere* 7); 18,49; Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Lettere* 143 (in riferimento agli usi di Scete).

¹⁸ Cf. ad esempio *Alf.*, Epifanio 8-9; *Sist.* 15,136; 20,14; 21,44.

che che presenta i monaci del deserto come dei *fellah* rozzi e ignoranti¹⁹, e tuttavia occorre riconoscere che il sospetto nei confronti di un sapere “scritto” ed “estrinseco”, non immediatamente orientato cioè alla crescita interiore e alla prassi – di cui i libri riposti inutilizzati sulle mensole diventano la cifra emblematica – riflette una convinzione ben radicata nel mondo spirituale dei padri del deserto e più in generale del monachesimo antico.

Leggiamo ad esempio in un detto della *Serie anonima*:

Un anziano disse: “I profeti hanno composto i libri: sono venuti i nostri padri e li hanno messi in pratica; quelli venuti dopo di loro li hanno imparati a memoria; infine è venuta questa generazione che li ha ricopiati e riposti inutilizzati sulle mensole”²⁰.

In questo detto, come è stato notato, sono presentate in ordine di importanza decrescente le diverse forme di assimilazione della Scrittura da parte del monaco: prima di ogni altra cosa viene il mettere in pratica, poi l'imparare a memoria e solo alla fine lo scrivere (e di conseguenza il leggere attraverso il testo scritto)²¹. In proposito occorre anche considerare che i libri nel

¹⁹ Cf. ad esempio Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 1,2; 72,1; 73,1-3; 78,1; 93,4; Teodoreto di Cirro, *Storia dei monaci di Siria* 8,2; Socrate di Costantinopoli, *Storia ecclesiastica* 4,23; *Alf.*, Arsenio 5-6. Sul topos dell'ignoranza del monaco cf. G. J. M. Bartelink, “‘Illiteratus’ in Early Christian and Medieval Texts: Church and Illiteracy”, in *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honor of A. Hilhorst*, a cura di F. García Martínez e G. P. Luttikhuisen, Leiden-Boston 2003, pp. 1-12; E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV^e-VIII^e siècles)*, Varsovie 2009, pp. 361-365; A. Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Brescia 2010, p. 140: “Atanasio costruisce con coerenza lungo tutto il racconto l'immagine di un monaco incolto, ostile alla *paideia* greca, un'immagine che costituisce la prima pietra del mito storiografico duro a morire del monaco egiziano culturalmente arretrato, tagliato fuori dalle grandi correnti culturali del tempo e dalla circolazione dei testi”.

²⁰ *Anon.* N 228. Cf. anche *Anon.* N 385.

²¹ Cf. C. Rapp, “Christians and their Manuscripts in the Greek East in the Fourth Century”, in *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio I*, a cura di G. Cavallo, G. De Gregorio e M. Maniacci, Spoleto 1991, p. 137.

deserto erano un bene di lusso e per alcuni padri il loro semplice possesso era contrario allo spirito di povertà e di rinuncia raccomandato dal vangelo, come si legge in un certo numero di detti²².

Tra coloro che accedevano al testo scritto della Bibbia vi erano i monaci calligrafi²³, un mestiere ben attestato nella letteratura del deserto e che consentiva ai monaci che lo praticavano un continuo contatto con il testo biblico anche durante il lavoro quotidiano. I *Detti dei padri* presentano però come “canonico” e preferibile un altro tipo di lavoro manuale, che non prestasse il fianco alle tentazioni dell'orgoglio²⁴. Si trattava generalmente di lavori umili, come intessere corde, ceste e stuoie o cucire vestiti, tutti lavori che venivano svolti normalmente da seduti²⁵.

Durante tali lavori manuali si praticavano la salmodia e la “meditazione” della Scrittura (*meléte*), scandite dal ritmo costante e ripetitivo del movimento delle mani. È questa una pratica fondamentale per i monaci, costantemente citata e raccomandata²⁶. Iperechio, ad esempio, dice che “l'ascesi del monaco è la meditazione delle Scritture e l'adempiimento dei comandamen-

²² Cf. *Alf.*, Teodoro di Ferme 1 e Serapione 2, dove Serapione visitando la cella di un monaco e vedendola piena di libri, gli dà quest'unica risposta: “Che devo dirti? Hai preso ciò che appartiene alle vedove e agli orfani e lo hai messo in questa mensola”. Allo stesso Serapione si riferisce il detto *Anon.* N 566 (cf. anche N 392) dove la vendita di un piccolo vangelo è presentata come necessaria per obbedire al comando evangelico, ed è significativo che questo detto sia riportato, in forma breve, anche dal dotto monaco Evagrio Pontico, in *Trattato pratico* 97 (= *Sist.* 6,6); esso descrive esattamente il percorso inverso rispetto a quello descritto (e criticato) in *Anon.* N 228 che abbiamo appena citato: dalla “parola scritta” (il codice del vangelo) si passa subito alla “parola orale” (la voce del Signore) per giungere alla “parola realizzata” nella prassi. Sul possesso del libro della Bibbia, cf. *Alf.*, Gelasio 1, dove abba Gelasio possiede un prezioso codice della Bibbia e lo mette a disposizione dei fratelli, e *Alf.*, Epifanio 8, dove il possesso della Bibbia è esplicitamente raccomandato. Sulla diffusione e l'uso dei libri nel monachesimo antico e bizantino, cf. C. Rapp, “Christians and their Manuscripts”, pp. 127-148.

²³ Cf. *Alf.*, Marco discepolo di Silvano 1; *Anon.* N 519.

²⁴ Cf. *Anon.* N 375.

²⁵ Cf. ad esempio *Alf.*, Antonio 1; Arsenio 18; Lucio 1; Macario il Grande 4; *Anon.* N 58.

²⁶ Cf. ad esempio *Alf.*, Achille 5; Apollo 2; Giovanni Nano 35; Giuseppe di Panefo 7; Poimen 168; *Anon.* N 127; N 168; N 184; N 274; N 366; N 408; N 572; N 645. Sul

ti di Dio; il monaco che non si dà a queste cose è privo di asceti (*anásketos*)”²⁷, come a dire che o l’asceti ha questo preciso fondamento e orientamento oppure non può essere autentica asceti cristiana. In un altro detto, in modo simile si dice che la meditazione delle Scritture, unita alla salmodia e al lavoro, costituisce le fondamenta dell’edificio spirituale, cioè della vita del monaco: se egli cade in tentazione, è solo appoggiandosi su queste basi che può sperare di rialzarsi²⁸.

Nella “meditazione” si tratta di far lentamente penetrare in sé la parola di Dio perché essa ammorbidisca il cuore duro e si apra a “temere il Signore”²⁹. In tal senso viene usata talora la metafora della ruminazione, come ad esempio in un detto anonimo:

Fu chiesto a un anziano: “È bene attingere alle divine Scritture?”. Ed egli rispose: “La pecora riceve dal pastore erba buona da mangiare, ma mangia anche ciò che trova nel deserto. Quando dunque sente il bruciore prodotto dai cardi del deserto, ruminava l’erba: la sua bocca si raddolcisce e il succo acido dei cardi non si fa più sentire. Così anche per l’uomo, buona cosa è la meditazione delle Scritture contro le insidie dei demoni”³⁰.

Il termine *meléte*, di origine biblica³¹, che in genere in italiano si traduce appunto con “meditazione” (e con parole corri-

tema, cf. H. Bacht, “Meditatio in den ältesten Mönchsquellen”, in Id., *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum* I, Würzburg 1972, pp. 244-264; D. Burton-Christie, *La parola nel deserto*, pp. 183-196; C. Stewart, *Cassian the Monk*, pp. 101-103 e 200, n. 22; J. Wortley, “How the Desert Fathers ‘Meditated’”, pp. 315-328.

²⁷ Iperechio, *Consigli agli asceti* 4. Sul tema cf. F. Poswick, “Les apophtegmes d’Hyperechios. L’ascèse du moine, méditation des Écritures”, in *Collectanea Cisterciensia* 32 (1970), pp. 231-255.

²⁸ Cf. *Anon.* N 168.

²⁹ *Alf.*, Poimen 183.

³⁰ *Anon.* N 626. Cf. anche N 645; E. Amélineau, *Apophtegmes traduits du copte*, in *Annales du Musée Guimet* 25 (1894), p. 39, e in generale sul tema, F. Ruppert, “Meditatio-Ruminatio”, in *Collectanea Cisterciensia* 39 (1977), pp. 81-93.

³¹ Il termine *meléte* e il corrispondente verbo *meletáo* ricorrono ventotto volte nel solo Salterio dei LXX. Si veda ad esempio Sal 1,2, dove in modo quasi programmatico,

spondenti nelle altre lingue), ricalcando la traduzione sul latino *meditatio*, in realtà più che un atto del pensiero, come porterebbe a credere questa traduzione, indica prima di tutto un atto concreto e fisico: la ripetizione di un testo biblico imparato a memoria fatta articolando le parole con le labbra a voce sommessata, in modo da gustarne il suono e quasi il sapore. “Abbi sulle labbra quel detto dal suono così dolce (*tò eúphemon rhetón*)”³², dice amma Sinclética, riferendosi al versetto di un salmo. Sarebbe stato del resto quasi inconcepibile per un monaco antico ripetere in silenzio versetti dei salmi che supponevano necessariamente la partecipazione della voce e del corpo dell'orante, come ad esempio: “Ho gridato a Dio e il Signore mi ha ascoltato” (Sal 54 [55], 17) o: “Ascolta la mia voce mentre ti invoco” (Sal 63 [64], 2).

Anche se ignoriamo, data la scarsità di testimonianze, le modalità concrete in cui tale “meditazione” avveniva (semplice recitazione a mezza voce o recitazione cantilenata?)³³, è certo che un monaco antico mentre “meditava” doveva essere molto più simile esternamente a un fedele musulmano che recita le sure del Corano o a un pio ebreo che recita i versetti della Torà che non a un monaco occidentale dei nostri giorni che se ne sta in silenzio di fronte alla Bibbia aperta sul proprio tavolino. Del resto, tale forma di assimilazione della Scrittura, che, secondo la felice espressione di Ivan Illich, faceva dei monasteri antichi delle “comunità di borbottanti” (*communities of mumblers*), rimase in vigore anche in occidente fino al medioevo, finché non prevalse la lettura e la meditazione silenziosa³⁴. La meditazione

all'inizio del Salterio, il verbo *meletáo* è usato per indicare la continua “meditazione” che il giusto fa della Legge del Signore.

³² *Alf.*, Sinclética 7.

³³ Cf. J. McKinnon, “Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmody Movement”, in *Music and Letters* 75 (1994), p. 508; J. Wortley, “How the Desert Fathers ‘Meditated’”, pp. 326-327.

³⁴ Cf. I. Illich, *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, Milano 1994, p. 51. Sullo stesso tema cf. anche J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica nel Medio evo*, Firenze 1965, pp. 16-20, 94.

silenziosa non è del tutto sconosciuta neppure ai *Detti dei padri* e alle fonti monastiche antiche, ma sembra piuttosto l'eccezione: veniva praticata quando il monaco, uscendo dalla propria cella, aveva necessità di non manifestare agli altri la sua "opera"³⁵.

Accanto alla dimensione dell'oralità, la "meditazione" supponeva ovviamente l'appropriazione e l'interiorizzazione del testo biblico attraverso la sua memorizzazione: è nota l'importanza che tutta la cultura antica riservava alla memoria e che il monachesimo ha fatto propria fin dall'inizio³⁶. Per quanto alcune affermazioni contenute nei *Detti dei padri* possano apparire esagerate, occorre riconoscere che "un'ampia conoscenza mnemonica della Bibbia era un dato abituale tra gli asceti del deserto"³⁷ e che, secondo tutte le fonti monastiche antiche era normale che un monaco sapesse a memoria almeno il Salterio e i vangeli, se non tutto il NT. I *Detti dei padri*, del resto, con l'ampio numero di citazioni e allusioni, soprattutto dal Salterio e dai vangeli, lo rendono del tutto credibile.

Durante la "meditazione" era essenziale poi la partecipazione attiva della mente: "Se la mente non salmeggia assieme al corpo la fatica è vana"³⁸, dice abba Elia, parole che sono un richiamo all'attenzione più che alla comprensione intellettuale:

³⁵ Cf. ad esempio *Anon.* N 567; *Alf.*, Epifanio 3; altri esempi in C. Stewart, *Casian the Monk*, p. 200, n. 23. Quando però si parla di "meditazione nascosta" (*kryptè melète*) è più probabile che ci si riferisca alla meditazione che il monaco faceva nella propria cella al riparo dagli sguardi e dagli orecchi di chicchessia, piuttosto che alla meditazione silenziosa e mentale (cf. *Anon.* N 127).

³⁶ Cf. ad esempio Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 3,7 ("la memoria aveva preso per lui il posto dei libri"); 55,3 ("apprendere a memoria i precetti delle Scritture e ricordarsi delle azioni dei santi"); Pacomio, *Precetti (lat.)* 139-140, che fissa la quantità minima di Scrittura da memorizzare per un monaco (il NT e il Salterio). Come scrive Claudia Rapp, "imparare le Scritture a memoria, interiorizzarle nella propria mente e assorbirle nel proprio cuore ha lo scopo di spianare concretamente la strada al viverle ed è quindi considerato quasi dello stesso valore" (C. Rapp, "Christians and their Manuscripts", p. 138).

³⁷ L. Mortari, "La Sacra Scrittura nei Detti", p. 16.

³⁸ *Alf.*, Elia 6; cf. anche il detto simile in *Sist.* 10,30 (= Abba Isaia, *Asceticon [gr.]* 6,2): "Chiunque dice una cosa e ne ha un'altra nel proprio cuore, con malizia, vana è la sua liturgia".

mens concordet voci, dirà san Benedetto, ispirandosi probabilmente a questo testo³⁹.

In generale si tratta per il monaco di “immaginare”, di “rappresentarsi” nella mente i personaggi e le scene delle pagine bibliche che recita con la voce fino a immedesimarsi in esse⁴⁰. Lo suggeriscono alcuni detti che usano esplicitamente il verbo “vedere/guardare”: “Hai visto Maria quando si è chinata sulla tomba e piangeva?”⁴¹, o: “Guardiamo Daniele!”⁴², oppure: “Guardiamo la donna cananea!”⁴³. Assai eloquente in tal senso è un detto di abba Agatone, che ci regala un piccolo squarcio di vita quotidiana: un anziano anonimo, mentre ascolta una pagina della Genesi nella quale Giacobbe si lamenta della perdita dei figli Giuseppe e Simeone e del rischio di perdere anche Beniamino (cf. Gen 42,36), si immedesima a tal punto nella scena biblica da rispondere risentito: “Non ti bastano gli altri dieci, Giacobbe?”⁴⁴, quasi che vedesse il patriarca proprio davanti a sé. Insomma, il monaco mentre recita o ascolta la Scrittura “vede” i personaggi biblici accanto a sé, come persone che fanno parte della sua vita, e forse vale la pena notare come, a fronte di questo “vedere” attraverso le Scritture – per altro non privo di relazione con l’ermeneutica tipica del deserto che, come si vedrà, chiede al monaco di “specchiarsi” nel testo biblico – i padri del deserto esprimano spesso riserve nei confronti delle visioni di carattere mistico⁴⁵.

³⁹ *Regola di Benedetto* 19,7.

⁴⁰ Sul ruolo dell’immaginazione nella lettura monastica della Scrittura sono pertinenti anche per il nostro contesto le considerazioni di J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, pp. 97-98, in riferimento al monachesimo latino del medioevo.

⁴¹ *Sist.* 3,50.

⁴² *Alf.*, Poimen 53.

⁴³ *Alf.*, Poimen 71. Cf. anche altri tre casi simili in *Alf.*, Poimen 102; *Anon.* N 184 e 301.

⁴⁴ *Alf.*, Agatone 22.

⁴⁵ Cf. ad esempio *Alf.*, Antonio 12; *Anon.* N 310; N 312; N 313; N 332. In merito a questo tema vi sono però atteggiamenti diversi, su cui cf. G. Gould, *La comunità*, pp. 251 ss.

Ma consideriamo un ultimo elemento, che riguarda ancora il modo in cui la Scrittura viene assimilata nella cella: l'alternanza tra "meditazione"/salmodia e preghiera. Mentre infatti il monaco sta seduto, intento al lavoro con le mani e alla "meditazione" della Scrittura con la bocca e la mente, di tanto in tanto si alza in piedi tendendo le mani "a forma di croce", recitando in modo ripetitivo brevi e intense preghiere, esse stesse ispirate dalla Scrittura e penetrate del suo linguaggio: "Dio abbi pietà di me!"⁴⁶, oppure: "O Dio, vedi la mia afflizione, aiutami!"⁴⁷. L'alternanza di "meditazione"/salmodia e preghiera doveva servire per ridurre al minimo le distrazioni dei "pensieri cattivi" e ridestare l'intensità del fervore e dell'attenzione. Essa inoltre favoriva l'interiorizzazione e la personalizzazione del testo biblico che il monaco stava recitando: vi era una sorta di pericoresi, di compenetrazione reciproca, tra preghiera e recitazione della Scrittura, che tendeva all'unico scopo di alimentare nel monaco il desiderio di Dio e l'assimilazione della sua Parola. I monaci del deserto erano ben coscienti che solo nella preghiera, nell'invocazione e nella supplica insistente la Scrittura può rivelare il suo cuore⁴⁸.

Un detto anonimo sembra instaurare una gerarchia tra la "meditazione"/salmodia e questo tipo di preghiera piena di fervore che poteva essere accompagnata da lacrime, una gerarchia che va nel senso di una maggiore interiorizzazione del testo biblico e di una maggiore intimità con Dio, al quale ci si rivolge sia con i salmi sia con la preghiera:

⁴⁶ Anon. N 184.

⁴⁷ Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Lettere* 143, che si riferisce agli usi di Scete. Sul tema cf. G. Bunge, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat "De Oratione" des Evagrius Pontikos*, Köln 1987, pp. 29-40; Id., *Vasi di argilla*, Bose 1996, pp. 112-114; L. Dysinger, *Psalmody and Prayer*, pp. 51 ss.

⁴⁸ Cf. ad esempio *Alf.*, Antonio 26, dove Antonio, di fronte a un versetto del libro del Levitico di cui non riesce a dare una spiegazione, si ritira solo nel deserto e prega Dio dicendo: "Mio Dio, mandami Mosè perché mi istruisca sul senso di questa parola".

Un anziano disse: “Un anziano che resta in cella e medita i salmi è simile a un uomo che sta fuori e cerca il re. Chi chiede con lacrime è simile a chi abbraccia i piedi del re e gli chiede misericordia, come quella prostituta che in poco tempo lavò con le sue lacrime tutti i suoi peccati (cf. Lc 7,37-50)”⁴⁹.

L'aspetto *pratico* di quest'assimilazione della Scrittura nella cella, che comprende come si è visto l'uso della voce, della memoria, dell'immaginazione e di alcuni gesti del corpo molto concreti, anche se a un moderno può apparire trascurabile, ci permette di capire come gli antichi monaci non concepiscano il loro rapporto con la Scrittura come un rapporto anzitutto di natura intellettuale, noetica. Attraverso i gesti con cui assimila la Scrittura il monaco comincia già a *dar corpo* alla Parola: le parole della Scrittura riprendono vita, *si attuano* in lui innanzitutto attraverso la sua voce, i semplici gesti del suo corpo e l'attiva partecipazione del suo cuore e della sua mente.

Il padre spirituale: eco e riflesso della Parola

Il terzo “luogo” di assimilazione ma anche di ermeneutica delle Scritture è il colloquio dei monaci con i loro abba o “anziani” (*ghérontes*)⁵⁰. Con la parola “anziano” ci si riferisce non

⁴⁹ *Anon.* N 572. Il riferimento al modello della prostituta del vangelo è significativo, perché suggerisce un livello di interiorizzazione del testo biblico che permette all'orante di veder rispecchiata in esso la sua stessa vicenda. I *Detti dei padri* testimoniano che per taluni anziani questi momenti di preghiera potevano diventare occasione di una contemplazione più intensa, talora direttamente ispirata dal testo biblico (cf. *Alf.*, Poimen 144; Titeos 1).

⁵⁰ Sul tema rimandiamo alle sintesi di G. Gould, *La comunità*, pp. 45-127; L. Cremaschi, “La paternità spirituale nei padri del deserto”, in *Parola, Spirito e Vita* 39 (1999), pp. 237-246 (con bibliografia); Ead., “Maestro e discepolo nell'antico monachesimo egiziano”, *ibid.* 61 (2010), pp. 185-201; A. Camplani, “La direzione spirituale nel monachesimo egiziano: forme e contesto”, in *Storia della direzione spirituale*, I. *L'età antica*, a cura di G. Filoramo, Brescia 2006, pp. 223-264.

all'età biologica ma alla maturità spirituale di una persona⁵¹, che ormai, grazie alle sue lotte, agli sforzi di purificazione del cuore compiuti attraverso la continua assimilazione della Scrittura, è arrivata a essere totalmente penetrata dal suo spirito e può trasmetterlo ad altri. “Va’, attaccati a un uomo che tema Dio e, standogli accanto, anche tu imparerai a temere Dio”, dice Poimen⁵². Il contatto e la familiarità con simili persone sono ritenuti decisivi nel cammino di assimilazione della Parola, non solo perché essa è sempre un evento ecclesiale e mai individuale, pur interpellando in modo personale, ma anche perché è parola viva, che continua a incarnarsi, come già si è incarnata nella storia della salvezza testimoniata dalla Scrittura.

Leggiamo 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)”⁵³.

È interessante che alla richiesta di una “parola” sul come “essere salvati”⁵⁴ – richiesta che per lo più nei *Detti dei padri* costi-

⁵¹ Cf. *Alf.*, Poimen 61: “‘È giovane, perché lo chiami abba?’ ... ‘Perché la sua bocca ha fatto sì che sia chiamato abba’”.

⁵² *Alf.*, Poimen 65.

⁵³ *Alf.*, Antonio 19. Cf. anche 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”.

⁵⁴ La “salvezza” di cui si parla in questo contesto nei *Detti dei padri* non è anzitutto una salvezza escatologica, anche se questa prospettiva è tutt'altro che assente: “salvato” è prima di tutto il monaco che, con l'aiuto di Dio, ha vinto la lotta fondamentale, morendo a se stesso per vivere in Dio (cf. *Alf.*, Antonio 33); è colui la cui vita è pienamente conforme alla volontà di Dio espressa nelle sacre Scritture (cf. *Alf.*, Antonio 3). Tutto ciò costituisce lo scopo stesso della vita monastica e si traduce nell'imitazione di Cristo.

tuisce il punto di partenza e che, anche quando resta inespressa, è l'orizzonte fondamentale da cui si accede alla parola di Dio – l'abba risponda rimandando immediatamente alla Scrittura. Con ciò 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 (“Anche da te, padre, vogliamo sentire qualcosa!”) e che egli risponda di nuovo citando il vangelo.

Questo dialogo delinea in modo paradigmatico la situazione tipo della maggior parte dei detti e, più chiaramente che in altri casi, emerge di 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. Lo stesso si vede in un detto di abba Sisoes che, interrogato, risponde soltanto: “Che devo dirti? Leggo il NT e mi volgo all'AT”⁵⁵, o in un detto di abba Beniamino che, in punto di morte, non ha di meglio da lasciare in eredità ai suoi discepoli che una parola dell'Apostolo: “Siate sempre lieti, pregate senza interruzione, rendete grazie in ogni momento” (1Ts 5,16)⁵⁶. Ciò in realtà vale anche quando il rimando alla Scrittura non è così esclusivo (quando cioè l'anziano aggiunge anche parole sue) o non è così esplicito, o non emerge neppure ma resta sullo sfondo.

La convinzione dei padri del deserto è che in ogni caso gli autentici anziani trasmettono 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 sempre il canone di riferimento. Ciò configura il rapporto con la parola di Dio come un rapporto dinamico, vivo, non statico.

Appunto perché si tratta di un rapporto vivo, la parola di Dio non può essere oggetto di astratta discussione, di curiosità o di chiacchiera⁵⁷. Gli anziani polemizzano aspramente contro il ri-

⁵⁵ *Alf.*, Sisoes 35.

⁵⁶ Cf. *Alf.*, Beniamino 4.

⁵⁷ Cf. *Alf.*, Antonio 18; Zenone 4; Poimen 8; Pambo 9.

schio di passare, dall'umile ascolto e dall'obbedienza alla Parola, alla discussione *sulla* Parola: questo atteggiamento, radicalmente viziato, può arrivare a chiudere la bocca agli anziani, fino a estinguere in loro la fonte della Parola. Lo dice in modo drammatico un detto di abba Felice che, alla richiesta di una parola, risponde:

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). Ma adesso, poiché interrogano e non fanno ciò che ascoltano, Dio ha tolto la grazia agli anziani ed essi non trovano più che cosa dire, poiché non vi è chi metta in pratica (cf. Sal 13 [14], 1.3)⁵⁸.

Nei *Detti dei padri* non troviamo affermato in modo esplicito, come in Cassiano e in altri, il principio della “purezza di cuore” come chiave e condizione di accesso alle Scritture⁵⁹; ciò è però implicito nel fatto che solo agli abba è riservata l'interpretazione autorevole delle Scritture: il discepolo dovrà preoccuparsi di ricorrere a loro con umiltà – l'atteggiamento corretto è quello lodato da Antonio, di chi dice: “Non so!”⁶⁰ – finché lui stesso, attraverso la continua meditazione, sarà “entrato” nel mondo delle Scritture per averlo fatto proprio.

Quasi mai però la risposta dell'anziano si concretizza in un'esegesi discorsiva della Scrittura: anche quando avviene, quest'esegesi è appena accennata (per esempio l'anziano può offrire al discepolo la chiave allegorica per comprendere una parola o un episodio della Bibbia⁶¹, o può accostarvi un altro brano biblico

⁵⁸ Cf. *Alf.*, Felice 1. Al contrario in *Alf.*, Ares 1 l'obbedienza del discepolo diventa chiave di accesso alla “parola di Dio” trasmessa dall'anziano.

⁵⁹ Cf. Giovanni Cassiano, *Istituzioni cenobitiche* V, 34; Id., *Conferenze* XIV, 14, 2-3; Abba Isaia, *Asceticon (gr.)* 6, 1; Nilo di Ancira, *Lettere* 2, 134.

⁶⁰ *Alf.*, Antonio 17.

⁶¹ Cf. ad esempio *Alf.*, Poimen 16; 50; 112; 115; *Anon.* N 24. Sul tema cf. P. Rönnegård, *Threads and Images*, pp. 189-190.

che aiuta a interpretarlo⁶²); altre volte gli insinua un dubbio su un'interpretazione troppo univoca e superficiale⁶³; altre volte vi è il semplice rimando a un comandamento o a una parola esortativa della Scrittura che non ha bisogno di commento ma richiede solo di essere messa in pratica⁶⁴; altre volte il riferimento alle Scritture è criptico o appena accennato⁶⁵, quasi per invogliare l'interlocutore a decifrarlo personalmente (e questo è senz'altro l'intento dei redattori dei *Detti dei padri* che qua e là, ma quasi mai casualmente, disseminano allusioni e risonanze bibliche perché il lettore le riconosca e ne penetri meglio il significato); infine, l'anziano rimanda spesso ai modelli biblici in cui il monaco può trovare concretizzate le virtù che egli stesso deve perseguire. In tutti questi casi l'anziano non dice tutto: apre uno spiraglio sulla parola di Dio, ma lascia che sia poi il discepolo a coinvolgersi personalmente con quella Parola, ritornandovi con la propria lettura e meditazione personale e soprattutto vivendola e mettendola concretamente in pratica. Il ruolo dell'anziano è di insegnare al discepolo a riferirsi in tutto, come dice abba Antonio, “alla testimonianza delle sante Scritture”⁶⁶, suggerendo con discrezione dei criteri che creano il legame tra esse e la vita, tra la conoscenza della parola di Dio e la conoscenza di sé. La vita stessa dell'anziano in questo è un modello: egli insegna più con la sua vita che con la sua parola.

Questi dunque i tre principali “luoghi” della Parola nella vita dei padri del deserto secondo la testimonianza dei *Detti*: il contesto liturgico-comunitario, la cella, il confronto con gli an-

⁶² Cf. ad esempio *Alf.*, Ammonas 11; Cronio 4; Sinclética 13. Sul tema cf. P. Rönnegård, *Threads and Images*, pp. 184-186.

⁶³ Cf. ad esempio *Alf.*, Silvano 5, sulla pagina lucana di Marta e Maria (cf. Lc 10,38-42).

⁶⁴ Cf. ad esempio *Alf.*, Antonio 19 (per Mt 5,39); 22 (per Ef 5,18 e Lc 21,34); Poimen 45 (per Pr 18,13); 153 (per Sal 37 [38],19); 172 (per Sal 118 [119],37); *Sist.* 14,22 (per Lc 6,28).

⁶⁵ Cf. ad esempio *Alf.*, Poimen 39, con allusione a Gen 2,15; *Sist.* 3,43, con allusione a Es 12,30; *Sist.* 8,30, con allusione combinata a Mt 6,1-4 e a Mt 13,3-9.

⁶⁶ *Alf.*, Antonio 3.

ziani. La connessione, la circolarità e il continuo passaggio tra l'uno e l'altro creano il contesto ermeneutico che genera la lettura monastica delle Scritture.

La Scrittura, specchio del monaco

Se gli approcci ermeneutici dei padri del deserto sono vari – e non mette conto in questa sede analizzarli nel dettaglio⁶⁷ –, sono però accomunati dalla convinzione che la Scrittura sia essenzialmente “specchio” e norma della vita del monaco. È l'idea che troviamo espressa già nella *Vita di Antonio* scritta da Atanasio di Alessandria, laddove riferisce che Antonio “diceva tra sé che l'asceta deve imparare sempre dalla vita del grande Elia, come in uno specchio (*bos en esóptro*), la vita che egli stesso deve condurre”⁶⁸ e, in un altro passo, che esortava gli altri “a ricordare

⁶⁷ Rimando per questo a D. Burton-Christie, *La parola nel deserto*, pp. 249-259.

⁶⁸ Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 7,13. La metafora dello specchio, associata al tema della conoscenza di sé e di Dio, si trova già in molti filosofi e scrittori antichi (cf. ad esempio Porfirio, *A Marcella* 13, e l'interpolazione neoplatonica in Platone, *Alcibiade Primo* 133c): talora è applicata alla funzione rivelativa di un'opera letteraria, come in Aristotele, *Retorica* 1406b, dove l'*Odissea* di Omero è detta “un bello specchio della vita umana”, o in Plutarco, *Vita di Emilio Paolo* 1,1, dove scrivere la storia del passato è un mezzo che consente all'autore, come uno specchio, di assimilarsi alle virtù dei grandi, o in Filone, *Sulla vita contemplativa* 78, dove le Scritture sono per l'anima uno specchio delle realtà invisibili. In ambito cristiano, essa è applicata a Cristo in quanto immagine di Dio (cf. Clemente di Roma, *Prima lettera ai Corinti* 36,2) o modello del cristiano (cf. Clemente di Alessandria, *Quale ricco si salverà* 21); è applicata all'anima (o alla mente) pura in quanto capace di riflettere l'immagine divina (cf. Atanasio di Alessandria, *Contro i pagani* 2; 8; 34; Gregorio di Nissa, *Omellerie sulle beatitudini* 6; Anastasio Sinaita, *Sulla costituzione dell'uomo a immagine di Dio* 1,1); a partire da Gc 1,23, è usata in riferimento alle Scritture in quanto capaci di rivelare all'uomo la vera immagine di se stesso (cf. Basilio di Cesarea, *Omellerie sull'origine dell'uomo* 1,1; Giovanni Crisostomo, *Omellerie sul Vangelo di Matteo* 4,8; Isidoro di Pelusio, *Lettere* 2,135; Asterio di Amasea, *Omellerie XIII*, 8,1, e anche i due passi di Atanasio e Casiano citati *infra*); infine, a partire da 1Cor 13,12, è usata per evocare una conoscenza

le azioni dei santi [della Scrittura] perché l'anima possa regolarsi (*rhythmízesthai*) sul loro zelo"⁶⁹.

Quest'idea è alla base della rilettura monastica del metodo tipologico dei padri, in senso prevalentemente (anche se non esclusivamente) etico: tra tutti gli approcci ermeneutici è forse quello che ha una preminenza sia nei *Detti dei padri* che in generale nei testi monastici antichi⁷⁰.

Attraverso di esso tutte le Scritture, AT e NT, si squadernano di fronte agli occhi del monaco come un susseguirsi di "tipi", di personaggi o situazioni esemplari: Adamo⁷¹, Abramo⁷²,

imperfetta dei misteri di Dio. Sul tema dello specchio nella conoscenza di sé, cf. N. Hugédé, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1957, pp. 101-114; P. Courcelle, *Conosci te stesso. Da Socrate a san Bernardo*, Milano 2001, pp. 36-37, 69-72, 96-97 e *passim*; sulla fortuna di quest'immagine nella tradizione monastica medievale, cf. J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, p. 104; H. de Lubac, *Esegesi medievale* II, Milano 1979, pp. 219-220.

⁶⁹ Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 55,3, che ricorda da vicino *Alf.*, Antonio 3: "Dovunque tu vada abbi sempre Dio davanti agli occhi, qualunque cosa tu faccia o tu dica basati sempre sulle testimonianze delle Scritture", dove probabilmente con Dio, come per lo più nei *Detti dei padri*, bisogna intendere Cristo, il quale deve sempre rimanere "davanti agli occhi" del monaco come un modello da seguire.

⁷⁰ Su tale metodo di lettura cf. L. Mortari, "La Sacra Scrittura nei *Detti*", pp. 30-33; D. Burton-Christie, *La parola nel deserto*, pp. 251-256; P. Rönnegård, *Threads and Images*, pp. 168-172; R. Vignolo, *Personaggi del quarto vangelo. Figure della fede in san Giovanni*, Milano 2003², pp. 230-231 (appendice: "Il primato al personaggio. Una chiave dell'ermeneutica biblica dei Padri del Deserto"); N. Vos, "Individuality, Exemplarity and Community: Athanasius' Use of two Biblical Characters in the Life of Antony", in *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, a cura di M. Poorthuis e J. Schwartz, Leiden-Boston 2004, pp. 205-225; D. Krueger, "The Old Testament and Monasticism", in *The Old Testament in Byzantium*, a cura di P. Magdalino e R. Nelson, Washington 2010, pp. 199-212, che ne rileva la persistenza in tutta la letteratura monastico-agiografica bizantina successiva; di quest'ultimo ambito tratta specificamente O. Delouis, "Topos et typos, ou les dessous vétérotestamentaires de la rhétorique hagiographique à Byzance aux VIII^e et IX^e siècles", in *Hypothèses* 6 (2002), pp. 235-248. L'esempio forse più conosciuto di applicazione sistematica di tale metodo nei testi monastici è una pagina di Giovanni Climaco, *Discorso al pastore*, PG 88,1201C-1205C, per cui rimando al commento di M. Van Parys, "L'interpretazione delle Scritture nella 'Scala'", in *Giovanni Climaco e il Sinai. Atti del IX Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa (sezione bizantina)*, Bose 16-18 settembre 2001, a cura di S. Chialà e L. Cremoschi, Bose 2002, pp. 154-156.

⁷¹ Cf. *Alf.*, Paolo 1; Pambo 12.

⁷² Cf. *Alf.*, Apollo 3; Giovanni il Persiano 4; Nisteroo 2; *Anon.* N 197; N 295; N 596/5; *Sist.* 11,60.

Isacco⁷³, Giacobbe⁷⁴, Giuseppe⁷⁵, Mosè⁷⁶, Aronne⁷⁷, Giosuè⁷⁸, David⁷⁹, Elia⁸⁰, Eliseo⁸¹, Isaia⁸², Geremia⁸³, Giobbe⁸⁴, Daniele⁸⁵, Giovanni il Battista⁸⁶, la cananea⁸⁷, Maria la madre di Gesù⁸⁸, Maria Maddalena⁸⁹, la peccatrice perdonata⁹⁰, il pubblicano⁹¹, il buon ladrone⁹² e altri ancora, fino allo stesso Gesù Cristo⁹³.

Tutti questi personaggi biblici, a volte in modo letterale, a volte grazie a un'interpretazione allegorica, diventano modelli di comportamento e veri e propri "precursori" del monaco, il quale da una parte è chiamato a riconoscere in essi le virtù ascetiche che egli stesso persegue, dall'altra a coinvolgersi a tal punto con la loro vicenda da considerare la loro storia come propria e la propria storia come la loro. L'esempio forse più impressionante di questa particolare lettura tipologica della Scrittura lo troviamo in un detto attribuito a Giovanni il Persiano, nel quale con sorprendente parresia l'anziano fa una sorta di anamnesi biblica di tutto il proprio cammino monastico:

⁷³ Cf. *Anon.* N 620, dove ai modelli biblici positivi (Isacco e Giobbe) Satana contrappone i suoi modelli negativi: Achitofel, Giuda Iscariota, Caino, i due vecchi che insidiano Susanna.

⁷⁴ Cf. *Alf.*, Arsenio 42; Achille 5.

⁷⁵ Cf. *Alf.*, Giovanni Nano 20; Orsizio 2; Poimen 102; *Anon.* N 454.

⁷⁶ Cf. *Alf.*, Pambo 12; Sincretica 11; *Anon.* N 70; N 538.

⁷⁷ Cf. *Alf.*, Giovanni il Persiano 4.

⁷⁸ Cf. *Alf.*, Elia 2; *Anon.* N 301.

⁷⁹ Cf. *Alf.*, Giovanni il Persiano 4, Nisteroo 2; Poimen 115; Sincretica 7; *Sist.*

11,33.

⁸⁰ Cf. *Alf.*, Nisteroo 2; *Anon.* N 70; N 596/5; N 618.

⁸¹ Cf. *Anon.* N 596/5; *Sist.* 11,33.

⁸² Cf. *Alf.*, Matoes 2.

⁸³ Cf. *Alf.*, Giovanni il Persiano 4.

⁸⁴ Cf. *Alf.*, Poimen 60; 102; *Anon.* N 378; N 437; N 620.

⁸⁵ Cf. *Alf.*, Poimen 53; 60.

⁸⁶ Cf. *Alf.*, Giovanni il Persiano 4.

⁸⁷ Cf. *Alf.*, Epifanio 6; Poimen 71.

⁸⁸ Cf. *Alf.*, Poimen 144.

⁸⁹ Cf. *Sist.* 3,50.

⁹⁰ Cf. *Alf.*, Epifanio 6; 15; *Anon.* N 572.

⁹¹ Cf. *Alf.*, Epifanio 15; *Anon.* N 550; N 552.

⁹² Cf. *Alf.*, Giovanni il Persiano 4; Xanthia 1.

⁹³ Cf. *Anon.* N 143; N 203; *Sist.* 1,37; 18,46.

Un tale disse a Giovanni il Persiano: “Abbiamo tanto faticato per il regno dei cieli: riusciremo dunque a ereditarlo?”. L’anziano disse: “Io confido di ereditare la Gerusalemme di lassù che è iscritta nei cieli (cf. Eb 12,23). *Colui che ha promesso è fedele* (Eb 10,23): perché dovrei dubitare? Sono stato ospitale come Abramo, mite come Mosè, santo come Aronne, paziente come Giobbe, umile come David, eremita come Giovanni, incline alle lacrime come Geremia, maestro come Paolo, fedele come Pietro, sapiente come Salomone; e credo come il ladrone che colui che per la sua bontà mi ha donato tutto ciò, mi accorderà anche il regno dei cieli”⁹⁴.

In questo testo, che potrebbe urtare la nostra sensibilità se letto con superficialità, l’anziano in realtà non vanta nulla, perché considera tutto ciò che ha compiuto come dono di Dio e fonda tutto sulla fede umile nella quale si accomuna al ladrone crocifisso insieme a Cristo. La vita che egli ha vissuto “secondo le Scritture” è per lui già un’anticipazione, una caparra, di quel regno dei cieli che proprio per questo egli *confida* di ottenere.

L’anziano non ha qui il coraggio di paragonarsi a Cristo, fermandosi al ladrone che è stato crocifisso accanto a lui. Ma la persona di Cristo, qui implicita, è in realtà il vero oggetto di imitazione del monaco: tutti gli altri personaggi biblici non sono che i gradini di una lunga scala che conduce alla piena conformazione a lui, il quale li ricapitola e li riassume tutti nella sua persona. E qui cogliamo il rapporto con il metodo tipologico classico⁹⁵: mentre quest’ultimo applica a Cristo i “tipi” dell’AT, in quanto egli ne è il compimento (o “antitipo”), la variante monastica di questo metodo di lettura applica quei “tipi” al

⁹⁴ *Alf.*, Giovanni il Persiano 4.

⁹⁵ Sul tema rimando alle sintesi di J.-N. Guinot, “La typologie comme technique herméneutique”, in *Figures de l’Ancien Testament chez les Pères*, Strasbourg 1989, pp. 1-34; Ch. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden-Boston 2006, pp. 228-242.

monaco in quanto egli è imitatore di Cristo e tende a conformarsi a lui. Poiché infatti la perfetta conformazione a Cristo rimane la meta finale, il cammino di avvicinamento può prevedere anche dei modelli intermedi che recuperano allo statuto di “tipi” tutti i santi dell' AT e del NT di cui Cristo è la sintesi⁹⁶. Per i padri del deserto, infatti, come del resto per l'intera tradizione della chiesa, “la costante relazione tra AT e NT, nella dinamica promessa-compimento, non sta a indicare una chiusura, in Cristo, dell'evento storico-salvifico, ma l'inizio sempre nuovo di un cammino che, nello Spirito del Risorto, introduce il credente nel costante passaggio dall'*hapax* cristologico al *semper* ecclesiale, fino alla consumazione dei tempi”⁹⁷.

Ma da dove viene la preferenza per questo metodo tipologico rivisitato, con l'idea a esso associata della Scrittura quale specchio del monaco? Sembrano aver concorso almeno tre fattori, strettamente connessi con la vita dei monaci.

Innanzitutto ha sicuramente giocato un ruolo proprio la nozione di imitazione di Cristo, sintesi di tutta la Scrittura, che di fatto ha nei *Detti dei padri* uno spazio centrale⁹⁸. In secondo luogo questo metodo di lettura non sembra altro che la trasposizione, a livello di ermeneutica biblica, del rapporto vitale che univa il discepolo al suo abba e che, al di là di ogni regola o spiegazione verbale, si esprimeva soprattutto nei termini di un'imi-

⁹⁶ Questo collegamento tra tipo veterotestamentario, Cristo e il monaco, lo si può cogliere ad esempio in maniera evidente in *Alf.*, Nisteroo il Cenobita 1, dove c'è un rimando esplicito al serpente di bronzo di Nm 21,9 e implicito a Cristo (cf. Gv 3,14); così in *Alf.*, Pambo 12, citato *infra*, il monaco trasfigurato diventa “antitipo” sia di Mosè sia (implicitamente) di Cristo. Un'interpretazione simile viene applicata nelle fonti monastiche al gesto del tendere le braccia a forma di croce, giustificato con un rimando sia alla croce di Cristo sia all'intercessione di Mosè al momento della battaglia contro gli amaleciti (cf. ad esempio Nilo di Ancira, *Lettere* 1,86-87; Iperechio, *Consigli agli asceti* 147).

⁹⁷ A. Tonini, “Lettura spirituale della Scrittura nella ‘Vita Antonii’ di Atanasio”, in *Claretianum* 32 (1992), p. 374.

⁹⁸ Cf. L. Mortari, “La Sacra Scrittura nei *Detti*”, pp. 39, 54-59, dove si sottolinea la rilevanza dell'immagine del monaco come *alter Christus*, costruita attraverso l'applicazione costante a lui di versetti che nei vangeli si riferiscono a Cristo.

tazione visiva⁹⁹: “Perché mi costringi a parlare inutilmente? Ecco, fa' ciò che vedi”¹⁰⁰, dice abba Sisoès; “A me basta veder-ti!”¹⁰¹, dice ad abba Antonio un discepolo; e abba Poimen a un fratello che presiede su altri: “Diventa per loro un modello, non un legislatore!”¹⁰². I padri del deserto, dunque, sembrano aver trasferito nell'approccio alla Bibbia – che per i monaci maturi rimaneva l'unica vera guida – la propria quotidiana esperienza della paternità spirituale.

In terzo luogo, ritengo che sia stata determinante soprattutto la pratica della recitazione costante del Salterio, sia personale che comunitaria. Il Salterio infatti permette in maniera eminente l'identificazione immediata dell'orante con il modello biblico (David), sia grazie alla ripetizione ad alta voce delle parole del salmo come se fossero parole proprie, sia soprattutto grazie al tono personale della lode e della supplica, che quasi sempre riproducono la situazione di un uomo che, sotto lo sguardo di Dio, desidera il suo “volto” e lotta contro i nemici. L'appropriazione delle parole dei salmi nutre nel monaco il desiderio di Dio, un desiderio che si incarna in una prassi, in una lotta (contro i nemici spirituali), in un rapporto incessantemente cercato e mai definitivamente trovato tra l'orante e Dio.

È significativo che Atanasio di Alessandria, nella *Lettera a Marcellino sull'interpretazione dei salmi*¹⁰³, come anche Giovan-

⁹⁹ Cf. G. Gould, *La comunità*, pp. 88-96.

¹⁰⁰ *Alf.*, Sisoès 45. Le stesse parole si leggono anche in *Alf.*, Pisto 1, attribuite ad abba Or.

¹⁰¹ *Alf.*, Antonio 27.

¹⁰² *Alf.*, Poimen 174. Nello stesso senso cf. anche Palladio, *Storia lausiaca*, prol. 15: “Più di quanto cercheresti un'apertura di luce, ricerca la santa compagnia di uomini e donne, affinché per mezzo loro tu possa vedere con chiarezza anche nel tuo cuore, come in un libro scritto in caratteri chiari: grazie al confronto potrai valutare la tua mollezza e la tua negligenza”.

¹⁰³ Cf. Atanasio di Alessandria, *Lettera a Marcellino sull'interpretazione dei salmi* 11-12: “Nei salmi, a eccezione di ciò che riguarda il Salvatore e le profezie relative alle genti, le altre parole si possono pronunciare come parole proprie, e ciascuno le canta come se fossero state scritte per lui, e le accoglie e le legge non come parole di un altro o riferite a un altro, ma le ripete con la convinzione di chi sta parlando in prima

ni Cassiano, nelle *Conferenze*¹⁰⁴, due testi direttamente ispirati all'esperienza del monachesimo del deserto egiziano, abbiano entrambi colto questo ruolo unico del Salterio nella vita del monaco, proprio usando l'immagine dello "specchio", e che ciò trovi conferma negli stessi *Detti dei padri*, laddove si riconosce come evidente la necessità di recitare i salmi non come parole di David, ma come parole da dire e soprattutto da vivere personalmente "davanti a Dio"¹⁰⁵. Sembra dunque plausibile che proprio il Salterio, in cui parola di Dio e parola dell'uomo si incontrano e diventano *vox Christi*, sia divenuto il modello di appropriazione dell'intera Scrittura (di cui era considerato una sintesi in forma di canto¹⁰⁶) e abbia favorito questa lettura "a specchio", nella quale la conoscenza della parola di Dio procede e si approfondisce di pari passo alla conoscenza di sé e viceversa.

Questo metodo, pur non privo di limiti¹⁰⁷, nel portare il lettore-monaco a identificarsi con i personaggi e le situazioni della Scrittura, si mostra efficace per creare un ponte tra Bibbia e

persona; e tutto ciò che viene detto lo presenta a Dio come se lui stesso lo avesse fatto e detto ... Mi sembra che i salmi diventino per chi li canta *come uno specchio, perché possa osservare se stesso e i moti della propria anima*, e recitare i salmi con tali sentimenti ... Quanto è stato detto da chi ha scritto i salmi può servirci quale modello ed esempio" (corsivo mio). Su questo testo cf. I. M. Fossas, "L'Epistola ad Marcellinum' di sant'Atanasio sull'uso cristiano del Salterio. Studio letterario, liturgico e teologico", in *Studia Monastica* 39 (1997), pp. 27-76; P. R. Kolbet, "Athanasios, the Psalms and the Reformation of the Self", in *Harvard Theological Review* 99 (2006), pp. 85-101; L. Dysinger, *Psalmody and Prayer*, pp. 51 ss.; C. Stewart, "The Use of Biblical Texts", pp. 190 ss.

¹⁰⁴ Cf. Giovanni Cassiano, *Conferenze* X, 11, 4.6: "Ricevendo in sé tutti i sentimenti contenuti nei salmi [il monaco] comincerà a cantarli con tale intensità da ripeterli con profonda compunzione del cuore, come se non fossero stati composti dal profeta ma da lui stesso, come una sua personale preghiera, o almeno da ritenerli indirizzati alla sua persona e riconoscere che le loro parole non si sono adempiute soltanto allora per mezzo del profeta o nel profeta, ma si realizzano e si adempiono ogni giorno in lui ... Tutti questi sentimenti li troviamo espressi nei salmi, al punto che, vedendo tutto ciò che ci è capitato come in uno specchio purissimo, lo riconosciamo in modo più chiaro e così, istruiti dai nostri stessi sentimenti, palpiano la realtà di quelle cose non perché ne sentiamo parlare, ma perché le abbiamo viste personalmente".

¹⁰⁵ Cf. ad esempio *Anon.* N 587; *Alf.*, Sincletica 7.

¹⁰⁶ Cf. Atanasio di Alessandria, *Lettera a Marcellino* 2 e 9.

¹⁰⁷ Cf. R. Vignolo, *Personaggi del quarto vangelo*, p. 232.

vita: se da una parte favorisce – è vero – un'interpretazione “ascetica” della Scrittura¹⁰⁸, di riflesso, ricorrendo a modelli biblici spesso tutt'altro che ascetici (pensiamo al pubblicano, al buon ladrone, alla peccatrice perdonata...), garantisce un'interpretazione biblica dell'ascesi che contribuisce a mantenerla in un quadro storico-salvifico ed “ecclesiale” in cui i valori forti di riferimento sono l'umiltà, la conversione, la misericordia, la carità e il primato della grazia divina¹⁰⁹.

In maniera simile a quanto è stato fatto nelle grandi catechesi mistagogiche dei padri del iv-v secolo, nelle quali la Scrittura è utilizzata in funzione tipologica per comprendere i misteri sacramentali all'interno dell'unica storia di salvezza, “a partire dall'AT e dal NT”¹¹⁰, si può dire che i monaci del deserto, in maniera più o meno consapevole secondo le diverse fasi della tradizione dei *Detti dei padri*, abbiano costruito una sorta di mistagogia della vita monastica attraverso le parole della Scrittura. Ai loro occhi il “mistero” della vita del monaco si cela e si rivela *in speculo Scripturarum*, secondo l'espressione cara ad Agostino¹¹¹. La sua maturità monastica – ma qui l'aggettivo non indica niente di diverso da ciò che è propriamente e pienamente cristiano – è raggiunta quando il monaco sente risuonare nella Parola un appello a un coinvolgimento personale rivoltogli dal

¹⁰⁸ Sulle caratteristiche di questa interpretazione “ascetica” della Scrittura, cf. E. A. Clark, *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton NJ 1999, in particolare pp. 104-152.

¹⁰⁹ Così anche R. Vignolo, *Personaggi del quarto vangelo*, pp. 228-229. In questo senso Joseph Lucas ha messo in luce la rilevanza nei *Detti dei padri* del modello del pubblicano, che implica un'ideale di umiltà e di rifiuto di ogni autogiustificazione davanti a Dio (cf. J. Lucas, *Prayer of the Publican. Justification in the Desert Fathers*, Rollingsford NH 2011).

¹¹⁰ Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali* 18,33; e sul tema cf. J. Daniélou, *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris 1951, ancora fondamentale per quanto datato.

¹¹¹ Agostino di Ippona, *Esposizioni sui salmi* CXXIII,3. Cf. anche *ibid.* CIII,1,4; Id., *Sermoni* 49,5; 146,2; Id., *Lettere* 229,1. Allo stesso Agostino è attribuito lo *Specchio dalla sacra Scrittura*, raccolta di precetti biblici, primo esempio del genere letterario degli *specula*, che avrà notevole fortuna nel medioevo latino.

Signore stesso¹¹²; quando arriva a comprendere che la sua immagine, la sua vera vita è *lì dentro*, nelle Scritture, nelle parole che descrivono e annunciano gli eventi salvifici (“Noi siamo questi uomini!”), dice Poimen, riferendosi ai protagonisti di una pagina biblica¹¹³); quando smette di “misurare se stesso”¹¹⁴ e rinuncia ai propri “pensieri” per lasciar spazio a quelli ispirati da Dio (è precisamente a questo livello che va collocato il cosiddetto metodo “antirretico”¹¹⁵); quando in definitiva accetta in piena libertà che la sua vita sia trasformata a immagine del Cristo nuovo Adamo, sintesi di tutte le Scritture, adempiendole a sua volta.

Significativamente in alcuni detti si parla esplicitamente in termini di *adempimento* delle Scritture, proprio come si fa nei vangeli rispetto alle profezie veterotestamentarie in relazione alla persona di Cristo¹¹⁶.

¹¹² Cf. ad esempio *Sist.* 6,6 (= Evagrio Pontico, *Trattato pratico* 97): “Ho venduto la Parola stessa che mi dice: *Vendi ciò che possiedi e dallo ai poveri* (Mc 10,21)”.

¹¹³ *Alf.*, Poimen S 7, in riferimento a 2Sam 13,28.

¹¹⁴ Cf. *Alf.*, Poimen 36; 73; 79; *Sist.* 10,28 (= Abba Isaia, *Asceticon* [gr.] 6,2); *Sist.* 15,26 (= Abba Isaia, *Asceticon* [gr.] 20).

¹¹⁵ Questo metodo di lotta spirituale, largamente praticato dai padri del deserto e poi sistematizzato da Evagrio Pontico nel suo *Antirretico*, consisteva nel combattere i “pensieri cattivi” con le parole e i pensieri ispirati dalla Scrittura (cf. ad esempio Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 6,4; 9,2-3; 27,2-3; 39,3; 40,5; *Anon.* N 79; N 374; N 453; *Sist.* 7,23), sul modello della pagina evangelica delle tentazioni di Gesù nel deserto. Lungi dall’essere un banale esercizio verbale dal sapore quasi magico, come talora si è ritenuto (sovrastimando il valore di passi come *Anon.* N 184), esso presuppone l’interiorizzazione della Scrittura e dell’intero cammino salvifico in essa descritto: ripetendo le parole di questo o di quel personaggio biblico e attualizzandole nella propria concreta situazione di lotta, il monaco legge la sua vita alla luce delle vite dei santi della Scrittura (così del resto consiglia di fare anche Atanasio di Alessandria, in *Lettera a Marcelino* 15-26). Sul tema rimando alle dense introduzioni di Gabriel Bunge in Evagrio Pontico, *Contro i pensieri malvagi. Antirrhētikos*, a cura di V. Lazzeri, Bose 2005, pp. 5-44 (che riprende con lievi modifiche un articolo apparso su *Studia Monastica* 39 [1997], pp. 77-105) e di David Brakke, in Evagrius Ponticus, *Talking Back. A Monastic Handbook for Combating Demons*, a cura di D. Brakke, Collegeville MN 2009, pp. 1-40.

¹¹⁶ Cf. P. Rönnegård, *Threads and Images*, pp. 174-175. Nonostante la tipologia biblica sia riletta in termini prevalentemente etici, essa rimane tuttavia autentica tipologia nella misura in cui, come è stato notato, “i padri stessi si autocomprendono non solo come epigoni e imitatori esemplari degli eroi biblici, bensì piuttosto come eredi e antitipi della stessa grazia santificante istitutrice lungo l’intera storia salvifica di siffat-

Ad esempio, alla fine di un detto di abba Pisto, leggiamo queste parole di abba Sisoès: “Chi custodisce la convinzione di essere indegno di stima adempie tutta la Scrittura (*epiteleî pá-san graphén*)”¹¹⁷, mentre da parte sua abba Mosè, che prima di diventare monaco era stato un famigerato assassino e brigante, si augura di morire ucciso dai barbari “affinché possa adempersi (*bína plerothê*) la parola di Cristo: *Tutti quelli che prendono la spada periranno di spada* (Mt 26,52)”¹¹⁸.

È in tale adempimento, nella prassi di una vita pienamente “realizzata” secondo la volontà di Dio espressa nella Scrittura, che si può cogliere il senso ultimo dell’esperienza della Scrittura da parte dei padri del deserto. È qui che anche il “gioco degli specchi” si compie: è ormai la vita stessa dell’uomo, reintegrata nella sua purezza creazionale, a essere specchio della Scrittura e a riflettere la luce divina. Lo testimonia la tradizione stessa dei *Detti dei padri* quando ci mostra anziani giunti alla pienezza e divenuti nella propria stessa carne sintesi ed esegesi vivente dell’intera Scrittura, come abba Pambo, il quale arriva a unire in sé l’immagine gloriosa di Adamo (evidentemente prima della caduta), lo splendore di Mosè e la luce trasfigurante del Cristo:

te figure fondative” (R. Vignolo, *Personaggi del quarto vangelo*, p. 232). D’altra parte, la stessa tipologia tradizionale non è limitata al piano storico-salvifico ma, come nota Henri de Lubac, “comporta, perlomeno in linea di principio, l’applicazione morale e spirituale” (H. de Lubac, *Esegesi medievale* II, p. 402).

¹¹⁷ *Alf.*, Pisto 1.

¹¹⁸ *Alf.*, Mosè 10. Cf. altri casi simili dove si usa ugualmente il verbo greco *pleroó*: *Alf.*, Lucio 1 (per 1Ts 5,17), *Anon.* N 85 (per 1Cor 10,31), *Anon.* N 414 (per Sal 33,2) e *Sist.* 18,24 (= Palladio, *Storia lausiaca* 34, per 1Cor 3,18). In certi casi interi brani dei *Detti dei padri* appaiono costruiti come riscritture attualizzanti di alcune pagine evangeliche, come ad esempio *Alf.*, Nisteroo 2 e Giuseppe di Panefo 7 rispetto alla pagina del giovane ricco (cf. Mt 19,16-22); *Anon.* N 148 rispetto alla pagina dell’unzione di Betania (cf. Mc 14,3-9); *Alf.*, Mosè 5 rispetto alla controversia di Gesù con i farisei sulla tradizione degli antichi (cf. Mt 15,1-9); *Anon.* N 261, rispetto alla parabola del ricco stolto (cf. Lc 12,16-21). In tutti questi casi l’abba ricopre quasi sempre il ruolo di Cristo facendone propria la parola, e ciò è in linea con la tendenza dei padri del deserto a concepire la propria vita come un *adempimento* delle Scritture.

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 (cf. Sal 46 [47],9). Lo stesso avvenne anche per abba Silvano e abba Sisoès¹¹⁹.

Una sintesi biblica simile e ugualmente densa è quella evocata dalla descrizione della morte di abba Sisoès, il quale, a coronamento di una vita vissuta “secondo le Scritture”, viene accolto nella schiera dei profeti, degli apostoli e degli angeli, di cui ormai fa parte a pieno titolo insieme al grande Antonio, il capostipite e prototipo dei monaci del deserto:

Di abba Sisoès si raccontava che, mentre stava per morire e i padri erano seduti accanto a lui, *il suo volto risplendette come il sole* (Mt 17,2; cf. 13,43); ed egli disse loro: “Ecco che viene abba Antonio!”. Poco dopo disse: “Ecco che viene il coro dei profeti!”. Allora il suo volto risplendette ancor di più, e disse: “Ecco che viene il coro degli apostoli!”. Poi il suo volto raddoppiò ancora [di splendore], e sembrava che stesse parlando con qualcuno. E gli anziani gli chiesero: “Con chi parli, padre?”. Ed egli rispose: “Ecco che gli angeli sono venuti a prendermi, e io li prego di concedermi di fare un po' di penitenza”. Gli dissero gli anziani: “Non hai bisogno di far penitenza, padre!”. Ma egli disse loro: “In verità non ho coscienza di aver mai iniziato!”. E tutti compresero che aveva raggiunto la perfezione. Poi all'improvviso *il suo volto* diventò di nuovo *come il sole*, e tutti *furono presi da timore* (Mt 17,6). Egli allora disse loro: “Guardate! È venuto il Signore e dice: ‘Por-

¹¹⁹ *Alf.*, Pambo 12. Per il riferimento a Silvano e Sisoès cf. *Alf.*, Silvano 12 e Sisoès 14, citato *infra*. Questi tre detti sono lungamente commentati in S. Ramphos, *Πελεκάνοι ἐρημικοί. Ξενάγησι στὸ Γερωντικόν*, Athinaí 1994, pp. 463 ss., che ne coglie il carattere sintetico e rappresentativo di tutto lo spirito dei *Detti dei padri*, capace di offrire l'immagine di un'umanità realizzata secondo il progetto di Dio.

tatemi il vaso [eletto] del deserto!' (cf. At 9,15)". E subito consegnò lo spirito (Gv 19,30). Vi fu allora *come un lampo* (Mt 28,3), e tutta la casa si riempì di profumo (cf. Gv 12,3)¹²⁰.

In conclusione, l'approccio ermeneutico alle Scritture dei padri del deserto – di cui qui abbiamo analizzato l'aspetto più caratteristico – sembra emergere come il frutto di una coerenza profonda tra le modalità pratiche di assimilazione della Scrittura, la concreta esperienza della "prassi" ascetica e della paternità spirituale, e la prospettiva di trasformazione personale (conformazione a Cristo) che costituisce l'orizzonte ultimo dell'intera vita del monaco.

¹²⁰ *Aff.*, Sisoës 14, su cui cf. L. Mortari, "La Sacra Scrittura nei Detti", pp. 55, 57-58, che nota come attraverso le varie allusioni bibliche in questo detto siano evocate insieme la trasfigurazione, l'unzione di Betania, la morte e resurrezione del Signore.