

Nella stessa collana SPIRITUALITÀ ORIENTALE

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

P. Deseille, *Il vangelo nel deserto*

N. Devilliers, *Antonio e la lotta spirituale*

P. Deseille, E. Bianchi, *Pacomio e la vita comunitaria*

J. Chryssavgis, *Al cuore del deserto. La spiritualità dei padri e delle madri del deserto*

G. Gould, *La comunità. I rapporti fraterni nel deserto*

G. Bunge, *Akedia. Il male oscuro*

I. Alfeev, *La forza dell'amore. L'universo spirituale di Isacco il Siro*

Ignazio IV, *L'arte del dialogo*

G. Khodr', *Nella nudità di Cristo*

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

AUTORE: Sabino Chialà  
TITOLO: *Abramo di Kashkar e la sua comunità*  
SOTTOTITOLO: *La rinascita del monachesimo siro-orientale*  
COLLANA: Spiritualità orientale  
FORMATO: 20 cm  
PAGINE: 272  
TRADUZIONE: I testi in appendice sono tradotti dal siriano e dall'arabo ("Cronaca di Seert"), a cura di Sabino Chialà, monaco di Bose  
IN COPERTINA: *Il giudizio finale*, affresco (XIII secolo), particolare, Karşı kilise, Gülşehir, Turchia

© 2005 EDIZIONI QIQAJON

COMUNITÀ DI BOSE

13887 MAGNANO (BI)

Tel. 015.679.264 - Fax 015.679.290

ISBN 88-8227-193-5

SABINO CHIALÀ

# ABRAMO DI KASHKAR E LA SUA COMUNITÀ

La rinascita del monachesimo siro-orientale

In appendice  
le *Regole* di Abramo, Dadisho' e Babai,  
*l'Epitome della vita di Abramo*  
e le altre fonti sul Grande monastero del Monte Izla

EDIZIONI QIQAJON  
COMUNITÀ DI BOSE

A padre Gabriel Bunge  
a padre André Louf  
e ai fratelli solitari  
della Certosa di Serra San Bruno

## PREMESSA

Nell'ambito del monachesimo siro-orientale, Abramo di Kashkar detiene certamente un posto di primaria importanza. La comunità da lui fondata sul Monte Izla, nota come il "Grande monastero del Monte Izla", le *Regole* da lui scritte e i suoi discepoli, che fonderanno a loro volta nuovi monasteri in tutta la Mesopotamia e oltre, hanno avuto nell'evoluzione di quel monachesimo un ruolo decisivo. Potremmo paragonare questo padre del VI secolo a un'altra figura monastica a noi occidentali meglio nota che, quasi contemporanea al Kashkarense, ne ricorda per molti versi l'operato: Benedetto da Norcia (480 ca.-547 ca.), anch'egli in qualche modo *riformatore* del movimento monastico e, soprattutto tramite la sua ben nota *Regola*, *ispiratore* delle generazioni successive.

Del fenomeno monastico siriano nel suo insieme hanno già scritto pionieri quali Vööbus e Fiey, che hanno tentato di ricostruire il percorso di quel fenomeno a partire sia dalle fonti letterarie sia anche da quelle archeologiche, raccogliendo dati che costituiscono per noi oggi un prezioso punto di riferimento. Altri studiosi poi, in particolare Sebastian Brock, hanno proseguito in questo lavoro di analisi e di raccolta di informazioni.

Grazie a tutti costoro ci è oggi possibile concentrarci su alcuni frammenti di quell'itinerario così complesso, per osservare più da vicino le caratteristiche peculiari di ciascun momento e luogo del fenomeno monastico. È questo l'intento del presente studio che si prefigge lo scopo di ritracciare, per quanto le

fonti lo permettono, l'itinerario di uno dei più celebri centri monastici siro-orientali.

A partire, quindi, dalla figura del fondatore, Abramo il Grande, cercheremo di seguire gli sviluppi interni del Grande monastero del Monte Izla e le sue ripercussioni sull'esterno, tentando anche di contestualizzare la sua esperienza nell'ambito del più ampio fenomeno monastico ed ecclesiale.

Si tratta di un primo tentativo di ricostruzione, non essendovi ancora alcuno studio specifico né su Abramo né sul suo monastero, al di là di alcune brevi notizie sui dizionari o sulle storie della letteratura siriana. Come tale, dunque, questo mio contributo attende di essere in seguito ripreso, precisato e anche corretto o integrato. È per favorire questa continuazione, che ho pensato di tradurre e pubblicare in appendice, oltre alle *Regole* di Abramo, Dadisho' e Babai, anche le fonti di cui disponiamo per la ricostruzione della storia del Grande monastero.

Ma prima di iniziare il nostro itinerario, mi è particolarmente gradito esprimere un ringraziamento riconoscente al prof. Sebastian Brock che con indicibile disponibilità e delicatezza, cui spesso ricorro e che sempre trovo pronte, ha letto questo mio lavoro, fornendomi preziose suggestioni e integrazioni. A lui desidero poi associare gli amici e colleghi del gruppo di ricerca "Syriaca", con i quali ho avuto la gioia di confrontarmi su alcuni punti di questo studio, nonché i miei fratelli e le mie sorelle di Bose. Trattandosi di ripercorrere la storia di un monastero, nel suo nascere e nel suo espandersi, più che mai, nel tempo trascorso su queste pagine, la loro presenza e la vita con loro condivisa sono state per me un prezioso stimolo. Molto spesso è stata proprio questa esperienza che mi ha illuminato e ha reso più spedita la comprensione di ciò che cercavo di interpretare.

## INTRODUZIONE

Poiché, da quando risendiamo in questo luogo, i fratelli che abitano qui hanno lavorato e si sono affaticati scavandosi grotte e costruendosi celle per abitarvi, e anche perché è da poco che ci siamo accostati a questa condotta, abbiamo trascurato di stabilire su di noi qualcosa di adatto alla specificità di questa condotta. Ora, invece, che per la grazia del Signore nostro abbiamo un po' di riposo dalla fatica e dal lavoro del corpo, mentre ci troviamo insieme tra di noi, abbiamo pensato di scegliere per noi dalle divine Scritture e dalle parole dei santi padri qualcosa di adatto alla guarigione delle nostre ferite e alla rimarginazione delle nostre piaghe. Cominciamo dunque di qui, per la forza del Signore nostro, supplicando e implorando quanti si imbattono in queste parole di non pensare della nostra pochezza che noi abbiamo fatto qualcosa da noi stessi. Noi, infatti, non siamo legislatori né per noi stessi, né per gli altri, ma siamo servi e sudditi dei comandamenti adorabili del nostro Dio buono. Quindi, a ogni regola che abbiamo estratto dalle sante Scritture e dalle parole dei santi padri, abbiamo aggiunto [solo] brevi esplicitazioni che la riguardano<sup>1</sup>.

Termina così il prologo della più antica regola monastica siro-orientale di cui abbiamo notizia, la *Regola* di Abramo di Kashkar, che in verità non si presenta come scritta da un sin-

<sup>1</sup> Abramo di Kashkar, *Regole*, prologo.

golo, bensì da una comunità. Il plurale, che non è per nulla un plurale *maiestatis*, conferisce al testo un accentuato carattere comunitario ed esperienziale.

Soggetto ne è un gruppo di uomini che hanno già sperimentato un tempo di vita comune, nel lavoro e nella preghiera, e che ora intendono fissare una *traccia* per il futuro della loro esperienza; traccia concepita come un semplice *percorso di lettura* all'interno di quelle che per essi rimangono le uniche fonti di ispirazione di ogni vita cristiana: la Scrittura e i padri. Un percorso che li guidi e li confermi nella "specificità della loro condotta" e che li sostenga in questo "luogo di conversione" che, a loro dire, è il monastero.

Siamo, come ricorda l'inizio di questo medesimo prologo, nel "mese di haziran del quarantesimo anno del re Kosroe", cioè di Kosroe I, che regnò tra il 531 e il 579: dunque nel giugno del 570. La Mesopotamia è ancora governata dalla dinastia persiana dei sassanidi, per secoli antagonisti dei romani, che di lì a meno di un secolo – dopo un ultimo grande scontro con l'impero degli "occidentali" che portò alla conquista persiana di Gerusalemme e alla successiva riconquista di buona parte dei territori da parte dell'imperatore bizantino Eraclio – cederà il passo a una nuova potenza politico-religiosa: l'islam.

I rapporti tra cristiani e potere politico, di religione mazdaica, sono in questo periodo tutto sommato distesi<sup>2</sup>. Kosroe interviene spesso nell'amministrazione della chiesa siro-orientale, in particolare nell'elezione del *catholicos*; si verificano anche alcune sporadiche persecuzioni durante il suo regno, che tuttavia sembrano colpire solo alcuni nobili di religione mazdaica passati al cristianesimo<sup>3</sup>. Ma in questo periodo non si registra nulla di paragonabile alle grandi persecuzioni di Shabur II, tra

<sup>2</sup> Su questo si veda il classico J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire Perse*; e ora l'ottima sintesi di A. Panaino, "La chiesa di Persia e l'impero sassanide".

<sup>3</sup> Cf. A. Panaino, "La chiesa di Persia e l'impero sassanide", p. 816.

il 339 e il 379, di Yazdegard I, intorno al 420, e di Yazdegard II, negli anni 446-448.

La chiesa siro-orientale che, passando per un lungo processo di isolamento e di dolorosa auto-definizione teologica ed ecclesiale, ha assunto una fisionomia propria e autonoma, ora è in piena espansione: fiorenti comunità sono sparse in tutto l'impero persiano, lungo le coste del Golfo, tra le tribù arabofone del deserto siriano, in India; e si prepara la grande missione che, attraverso l'Asia centrale, raggiungerà la Cina.

Abramo è in qualche modo un simbolo di questo clima: originario del sud della Mesopotamia, svolgerà per alcuni anni un'opera di evangelizzazione in un contesto arabofono, a Hirta (attuale Iraq meridionale); visiterà l'"occidente"; si recherà nel nord della Mesopotamia per studiare nella famosa scuola di Nisibe, fucina del pensiero teologico della chiesa siro-orientale, e poco distante, sul Monte Izla (attuale Turchia sud-orientale), fonderà il suo monastero. Forse anche l'irradiamento del monastero di Abramo, che avverrà soprattutto attraverso i suoi numerosi discepoli, fondatori a loro volta di nuovi centri monastici, è espressione del clima di rifioritura e di espansione che caratterizza i secoli VI-VIII.

Al monastero di Izla e al suo fondatore il monachesimo siro-orientale deve certamente il debito di riconoscenza più alto. Anche se quello suscitato da Abramo è solo un reinizio, e non un vero e proprio inizio, a lui innanzitutto la tradizione siro-orientale riconosce il titolo di "padre dei monaci", essendo stato per il monachesimo, come ripetono le fonti, ciò che l'Abramo biblico era stato per la fede nel Dio unico.

L'esperienza di questo gruppo di uomini che, sotto la guida di Abramo, prima verifica e poi mette per iscritto ciò che gli sembra l'essenziale della vita monastica, ispirerà generazioni di monaci. Nel già citato prologo della *Regola* il soggetto parlante dice: "Noi non siamo legislatori né per noi stessi, né per gli altri". Scrivendo questa prima *Regola*, Abramo e i suoi fratelli non in-

tesero essere “legislatori”, e di fatto non lo furono. Furono tuttavia ispiratori di un certo modello monastico che, come un fiume carsico, accompagnerà il monachesimo dei secoli successivi.

Ad Abramo succedettero alla guida del Grande monastero Dadisho' e Babai, cui si devono due nuove raccolte di *Regole* da cui possiamo ricavare informazioni preziose sulla situazione del Grande monastero durante il loro priorato. Vi si nota innanzitutto la fatica a rimanere fedeli all'ispirazione iniziale e, più in profondità, alla carità fraterna. Fatica che, molto probabilmente, mostrava i suoi segni già durante la vita del fondatore, anche se non abbiamo fonti che ce la attestino se non l'urgenza con cui Dadisho' scriverà le sue *Regole* a due anni dalla morte di Abramo.

Ma la grande crisi giunse durante il priorato di Babai, quando gravi tensioni interne portarono molti ad abbandonare il Grande monastero. La dispersione fu certamente dolorosa, ma è grazie ad essa che, sottolineano le fonti, l'esperienza di Izla poté rapidamente diffondersi e far sì che lo spirito, o meglio l'intuizione, di Abramo e dei suoi primi fratelli si riversasse in molti centri monastici siro-orientali. È nel solco di questa *dispersione* che, a circa un secolo dalla morte del Kashkarene, fioriranno le più grandi personalità monastiche della chiesa mesopotamica: Isacco di Ninive, Dadisho' Qatraya, Simeone di Taibuteh; e più tardi anche Giovanni di Dalyata e Giuseppe Hazzaya.

Al Grande monastero rimase invece ben poco. A Babai seguirono secoli bui. Bui soprattutto perché le fonti scarseggiano; ma certo questa penuria è sintomo della decadenza in cui quel monastero versava. Sappiamo tuttavia che, a varie riprese, vi fu chi cercò di rianimare la vita nel monastero di Abramo. Prima monaci siro-orientali poi monaci siro-occidentali fecero sì che, almeno in parte, il Grande monastero giungesse fino a noi. È grazie a questi monaci anonimi che oggi possiamo ammirare, aggrappate al Monte Izla, significative vestigia di quello che fu uno dei più illustri centri monastici dell'oriente cristiano.

# I IL MONTE IZLA PRIMA DI ABRAMO

Una tradizione, che possiamo ritenere sicuramente affermata a partire dalla seconda metà del primo millennio, fa di un certo mar Eugenio (Awgin), monaco egiziano vissuto nel corso del IV secolo, l'iniziatore della vita monastica in Mesopotamia<sup>1</sup>.

Secondo le fonti che ce ne danno notizia<sup>2</sup>, Eugenio era originario di Clisma, dove aveva praticato in gioventù il mestiere di pescatore di perle, a beneficio dei poveri. Attratto dalla vita monastica, aveva soggiornato per qualche tempo nel monastero di Pacomio, nella Tebaide egiziana. Quindi, insieme ad alcuni compagni, sarebbe giunto a Izla, dove avrebbe dimorato per trent'anni. La *Cronaca di Seert* fornisce per quest'ultimo periodo alcuni particolari che indulgono al miracolistico, descrivendo mar Eugenio come un evangelizzatore o un restauratore della "vera fede". Dice il cronachista: "Percorse il paese insieme ai suoi figli, per convertire gli uomini alla vera fede".

<sup>1</sup> Suo contemporaneo è Giacomo di Nisibi che un'altra tradizione, attestata innanzitutto da Teodoreto di Cirro (cf. *infra*, p. 41, n. 74), presenta anche come iniziatore del movimento monastico. Le vicende di Eugenio e di Giacomo si intersecano variamente nella tradizione agiografica; sulla questione cf. P. Peeters, "La légende de saint Jacques de Nisibe", in particolare pp. 339-340.

<sup>2</sup> Su mar Eugenio ci è giunta una *Vita* di origine siro-orientale, attribuita al suo discepolo Michele l'Angelico ma completamente rimaneggiata successivamente (edita nel terzo volume degli *Acta martyrum et sanctorum*), mentre un'altra *Vita*, di origine siro-occidentale, attribuita a Isaia di Aleppo, è andata perduta. Due notizie gli sono poi consacrate in Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 1 e *Cronaca di Seert* I,7.

Essendovi tra le fonti che ci parlano di Eugenio anche i primi capitoli dell'autorevole storia del monachesimo di Isho'denah di Basra, il cosiddetto *Libro della castità*, la sua vicenda è parsa per secoli fededegna. Ma un'attenta analisi delle fonti più antiche ha posto in luce una serie di discrepanze che hanno portato fino a far dubitare della veridicità storica di Eugenio<sup>3</sup>. La questione mi pare particolarmente intricata e difficile da risolvere; mi limito quindi a elencare alcuni dati, deducibili dai documenti finora a noi accessibili, e a formulare una mia ipotesi.

Da una parte vi sono alcune fonti antiche, soprattutto monastiche, che ignorano completamente la figura di Eugenio. Non ne parlano, ad esempio, Teodoreto e Sozomeno, che pure si occupano di storia monastica; non se ne trova traccia nei sinodi della chiesa siro-orientale; e neppure le *Regole* di Abramo di Kashkar, di Dadisho' e di Babai fanno mai menzione di Eugenio. Soprattutto quest'ultimo dato, pur essendo un argomento *e silentio* che quindi ha sempre un valore relativo, è di una certa importanza: Abramo inizia la sua vicenda monastica sul Monte Izla, quindi in quel medesimo luogo che sarebbe stato un tempo abitato da Eugenio, senza fare alcun riferimento a questa tradizione. Sarà l'*Epitome della vita di Abramo*, unica tra le fonti sul Kashkarene, a menzionare il nome di Eugenio, in occasione del viaggio di Abramo in Egitto<sup>4</sup>; ma neppure quest'ultimo testo accenna a una presenza di Eugenio sul Monte Izla, mentre invece ricorda la grotta di mar Giacomo di Nisibe, primo solitario della regione secondo Teodoreto; grotta in cui Abramo risiedette<sup>5</sup>. Proseguendo nel tempo, nessun ac-

<sup>3</sup> Si passa dalla posizione estrema di Labourt che nega qualsiasi valore storico alla figura di Eugenio, ad altri autori, orientali, che in un tono spesso apologetico difendono la piena attendibilità della tradizione a lui relativa. Sulla questione si veda in particolare J. M. Fiey, *Jalons*, pp. 100-112, che riassume le posizioni a lui precedenti e formula un'ipotesi che possiamo chiamare "media".

<sup>4</sup> Cf. *Epitome della vita di Abramo* 10.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.* 14.

cenno a Eugenio troviamo nelle *Lettere* del catholicos Isho'yahb III, vissuto durante il VII secolo, e nel *Libro dei superiori* di Tommaso di Marga, scritto nel IX secolo. Ambedue questi personaggi, legati al monastero di Bet 'Abe fondato dal famoso Giacomo di Lashom<sup>6</sup>, risalgono fino ad Abramo di Kashkar, ma non vanno oltre. Tommaso chiama Abramo "origine dell'ordine degli asceti", mentre ignora del tutto la figura di Eugenio<sup>7</sup>. Il suo silenzio potrebbe essere spiegato con il fatto che egli non intende scrivere una storia del monachesimo siro-orientale in generale, ma una storia del monastero di Bet 'Abe, e quindi Eugenio semplicemente esula dal suo campo di interesse; tuttavia va ricordato che in un luogo almeno egli accenna ad alcuni monaci greci che, sotto il regno di Valente (364-378), sarebbero venuti a installarsi sul monte Maqlub, vicino a Marga<sup>8</sup>. E comunque resta il silenzio di Isho'yahb che non è facilmente spiegabile<sup>9</sup>.

Dall'altra parte abbiamo una serie di fonti, non antichissime ma pure coeve ad alcune tra quelle appena citate, che invece depongono a favore di questa tradizione. Oltre alla già citata *Epitome della vita di Abramo*, che abbrevia un testo databile probabilmente al VII secolo, cioè ai primi decenni successivi alla morte del Kashkarense, un'attestazione molto interessante ci viene dal *Commento al Paradiso dei padri* di Dadisho' Qatraya. Nella quarta parte di quest'opera databile al VII secolo, costituita da una serie di domande e risposte intorno all'interpretazione di alcuni detti dei padri del deserto, il soggetto interrogante pone la seguente domanda: come mai mar Eugenio, che pure fu contemporaneo di Antonio il Grande e di Alonio

<sup>6</sup> Cf. *infra*, pp. 124-133.

<sup>7</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,2.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.* VI,1.

<sup>9</sup> Fiey lo ritiene particolarmente eloquente, più di quello di Tommaso di Marga (cf. J. M. Fiey, *Jalons*, p. 103).

e con essi fu glorificato da Costantino il Grande “al di sopra degli altri monaci del loro tempo”, non è menzionato da Palladio nel suo “Libro del paradiso” – nome con cui la tradizione siriana ricorda la *Storia lausiaca* – insieme ad Antonio, ad Alonio e agli altri padri? La risposta di Dadisho’ è interessante:

Perché prima del tempo di Palladio, nei giorni dell’imperatore Costantino, quel santo venne in Persia, insieme a dieci fratelli, al tempo del re Shabur; e abitò nei dintorni di Nisibe, nelle grotte della montagna chiamata Marde, cioè nel monastero di Izla<sup>10</sup>. E fu lui che diede inizio a questa dimora, prima di tutti i solitari della terra di Persia<sup>11</sup>.

Circa questa testimonianza rilevo per ora solo due dati: la domanda posta dagli interlocutori di Dadisho’, che in qualche modo evidenzia lo stesso problema sollevato dagli storici moderni, cioè il silenzio delle fonti antiche; e la risposta chiara di Dadisho’ sul primato riconosciuto a Eugenio e quindi sulla tradizione a lui relativa. Si ha quasi l’impressione di essere qui a un momento cruciale del processo che stiamo cercando di individuare.

Continuando nel tempo, un’altra testimonianza a favore di Eugenio ci viene da Isho’denah di Basra, nel suo *Libro della castità* (860-870), cui però bisogna accostarsi con una certa cautela. Analizzando, infatti, quest’opera nel suo insieme, si nota come Isho’denah, pur collocando Eugenio all’inizio della sua “storia”, gli dedica in realtà una notizia tutto sommato af-

<sup>10</sup> Si tratta qui non del Grande monastero di Izla, cioè di quello fondato da Abramo, ma del non lontano monastero di mar Eugenio. Interessante notare il nome di Marde che ritorna qui, come all’inizio delle *Regole* di Abramo e di Dadisho’.

<sup>11</sup> Dadisho’ Qatraya, *Commento al Paradiso dei padri* (il *Commento* di Dadisho’ è ancora inedito; N. Sims-Williams ne ha pubblicato alcuni frammenti nel suo “Dādisho’ Qaṭrāyā’s Commentary”; per questo passo, cf. p. 44). Ringrazio il prof. Brock per avermi segnalato questo testo.

frettata per essere quella di un iniziatore, e non gli attribuisce mai esplicitamente titoli che lo presentino come tale, cosa che invece fa con Abramo, che chiama “superiore dei solitari”<sup>12</sup>. Verrebbe dunque il dubbio che i primi tredici capitoli del *Libro della castità* (quelli dedicati a Eugenio e ai suoi discepoli) siano un’aggiunta posteriore e che l’inizio originario fosse l’attuale capitolo quattordicesimo, cioè la notizia su Abramo. L’ipotesi dell’aggiunta posteriore sembra peraltro corroborata da un altro elemento, proveniente dalla tradizione manoscritta: ci è noto, infatti, un sommario malabarese di quest’opera che manca proprio dei primi tredici capitoli<sup>13</sup>. Ma anche se questa ipotesi fosse fededegna, ciò non implica necessariamente che Isho’denah non conoscesse la tradizione di Eugenio. Anzi, possiamo essere certi che essa non gli era estranea, poiché egli cita esplicitamente il monaco egiziano in un discorso metrico su mar Giona, fondatore del monastero di Anbar<sup>14</sup>. Possiamo dunque concludere che Isho’denah conosceva certamente la tradizione relativa a Eugenio, anche se, all’interno della sua “storia monastica”, egli sembra attribuire un ruolo più importante ad Abramo; o addirittura, se accogliamo l’ipotesi che i capitoli 1-13 siano stati aggiunti successivamente, egli in quest’ultima opera ignora del tutto la vicenda di Eugenio.

Testimone chiaro di un ruolo ormai acquisito da parte di Eugenio è poi Giovanni Bar Kaldun, biografo di rabban Giu-

<sup>12</sup> Isho’denah di Basra, *Libro della castità* 14. Anche nel resto del *Libro della castità*, cioè nei capitoli 14-140, la figura di Eugenio appare tutto sommato marginale, contrariamente a quella di Abramo. Unici riferimenti sono: due notizie (33; 84) in cui sono menzionati due dei suoi “discepoli”, e tre altre notizie (106; 107; 109) in cui l’autore si riferisce al monastero a lui dedicato.

<sup>13</sup> Si tratta di un manoscritto distrutto nell’autodafé di Diamper del 1599, di cui ci resta un sommario conservato negli atti del sinodo di Diamper del medesimo anno; si veda in proposito J. M. Fiey, “Aonès, Awun et Awgin”, pp. 70-74; Id., “Isho’denah, métropolitte de Basra”, pp. 444-447; Id., *Jalons*, p. 103; Id. s.v. “Isho’denah de Basrah”.

<sup>14</sup> Cf. J. M. Fiey, “Isho’denah, métropolitte de Basra”, p. 447.

seppe Busnaya (896 ca.-979). In un passo della sua *Vita di Giuseppe Busnaya*, databile al X-XI secolo, egli associa mar Eugenio e mar Abramo in una medesima esaltazione. In una sorta di breve storia della salvezza e storia monastica, dopo aver menzionato il deserto di Scete in Egitto, l'autore scrive:

Giunse così il momento in cui si levò sull'oriente la luce dei santi compagni di mar Eugenio e di mar Abramo il Grande. Allora il Monte Izla divenne simile a Sion e al santo cenacolo; e in seguito la luce si diffuse, attraverso di essi, in tutto l'oriente<sup>15</sup>.

Eugenio e i suoi compagni e Abramo e i suoi compagni sono ormai posti sullo stesso piano, come le due sorgenti di un medesimo monachesimo.

Altre due testimonianze a favore di Eugenio sono infine la *Cronaca di Seert* e la *Vita di mar Eugenio*. Il primo testo, di incerta datazione ma probabilmente non molto posteriore al *Libro della castità*<sup>16</sup>, dedica a Eugenio un'ampia notizia in cui lo descrive nella sua veste di fondatore di monasteri e padre di settanta discepoli, che avrebbero a loro volta fondato altri monasteri. Anche il secondo, ovviamente, esalta il ruolo dell'eroe che celebra, ma purtroppo pure questo documento resta di difficile datazione.

Mettendo a confronto tali tradizioni contrastanti, quello che possiamo affermare con sicurezza è che fino al VII secolo, stando alle fonti finora a noi note, non abbiamo nessuna testimonianza certa sulla figura di Eugenio e sul suo ruolo. E questo silenzio, come abbiamo visto, aveva creato un certo imba-

<sup>15</sup> Giovanni Bar Kaldun, *Vita di Giuseppe Busnaya* 7,12, pp. 463-464.

<sup>16</sup> Le datazioni proposte per questo scritto vanno dal IX secolo in avanti. Vi è anche chi vorrebbe attribuire a Isho'denah la paternità dell'opera, ma con argomenti non pienamente convincenti (cf. *infra*, p. 23, n. 11).

razzo già nel VII secolo, suscitando la domanda dell'interlocutore di Dadisho' che invece ritiene Eugenio l'iniziatore del movimento monastico in Persia. Possiamo dunque collocare tra il VI e il VII secolo l'affermarsi di questa tradizione, o forse la riscoperta di una figura che era già nota ma che non aveva il rilievo che da lì in avanti le sarà riconosciuto. Viene il sospetto che tale rivalutazione di Eugenio sia in qualche modo conseguente proprio alla riforma di Abramo di Kashkar.

Possiamo affermare – credo – con una certa sicurezza che nell'ambito monastico siro-orientale vi fu una figura di nome Eugenio alla quale si richiamano alcuni discepoli e alcuni monasteri (settanta, come vorrebbe la *Cronaca di Seert*, o più verosimilmente una trentina). L'esistenza di un monastero sul Monte Izla che porta il suo nome è prova sufficiente di una certa tradizione<sup>17</sup>. Ma, per ragioni più o meno spiegabili, accade che a partire almeno dal VII secolo si assiste a un "recupero" di questa tradizione e a una rivalutazione di Eugenio.

Per tale riscoperta si possono formulare due ipotesi: o questa figura, che aveva goduto di un certo prestigio, viene come dimenticata durante i secoli V-VII (fatto non impossibile visto che il monastero a lui dedicato cadde ben presto in rovina<sup>18</sup>) e successivamente riscoperta; oppure Eugenio, che non aveva mai goduto di grande prestigio, viene a un certo punto rivalutato per alcune sue caratteristiche che nel solco della riforma di Abramo sono particolarmente apprezzate.

Quanto invece alle ragioni di questa "scoperta" o "riscoperta", le possibilità sono diverse: trovare semplicemente un testimone "antico" della vita monastica in quelle terre; procurare al monachesimo siro-orientale, forse nell'ambito della polemica con i siro-occidentali, un iniziatore autorevole e di indiscussa

<sup>17</sup> Cf. J. M. Fiey, *Nisibe*, pp. 134-144.

<sup>18</sup> Cf. *ibid*, p. 135. Questo potrebbe spiegare, forse, anche perché Abramo, giungendo a Izla, non fa alcun riferimento a Eugenio e al suo monastero.

“ortodossia”, come poteva essere un egiziano, proveniente quindi da una terra ben presto ritenuta la culla del monachesimo; rivalutare un modello monastico, quello cenobitico-pacomiano, che in ambito siriano non aveva mai riscosso grande successo (non dimentichiamo che Eugenio è presentato come un discepolo di Pacomio, e come tale è ricordato nell’*Epitome*).

Affermare però che vi sia stato un “recupero”, come si diceva, non implica che Eugenio sia necessariamente un personaggio leggendario; ed è probabile che alcuni dei suoi discepoli siano all’origine di monasteri mesopotamici, soprattutto nelle regioni di Bet Nuhadra e di al-Anbar<sup>19</sup>. Un dato che possiamo ritenere sicuro è che nella regione del Monte Izla, ben prima dell’arrivo di Abramo, vi erano solitari e insediamenti monastici, siano essi stati originati dal gruppo di mar Eugenio o dal gruppo dei monaci greci dell’epoca di Valente, di cui parla Tommaso di Margā<sup>20</sup>, o da altre figure. Vi sono, oltre alle fonti letterarie, anche i monasteri, di mar Eugenio e di mar Malke in particolare, che costituiscono una testimonianza incontestabile di questa presenza.

Dunque il Monte Izla, quando Abramo vi giunge, è già una nota regione monastica. Eppure, ciò nonostante, è a lui che viene riconosciuto il ruolo di fondatore, o almeno di rifondatore, del monachesimo nell’area di Izla e nell’intera Mesopotamia. Probabilmente perché Abramo è la prima figura di statura eccezionale nell’ambito monastico siriano-orientale, cui si deve la prima regola nota e un discreto nugolo di discepoli-fondatori. Lo avevano preceduto altri solitari, ma erano rimasti nell’ombra. Non molto tempo dopo la riforma del Kashkarene, e di quel rigoglioso monachesimo da essa suscitato, si volle “rispolverare” l’origine più remota, e si cercò per il IV secolo un altro Abramo: Eugenio.

<sup>19</sup> Cf. J. M. Fiey, *Jalons*, pp. 104-105.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, pp. 111.

## II ABRAMO E LA FONDAZIONE DEL GRANDE MONASTERO

### Le fonti

Per ricostruire la vicenda di Abramo non disponiamo che di fonti scarse e parziali. Sappiamo che di lui furono scritte varie biografie, almeno tre, di cui una a opera di Babai il Grande, secondo successore di Abramo alla guida del monastero del Monte Izla. Ma nessuna di esse sembra essere giunta fino a noi, eccetto la versione abbreviata di una di queste *Vite*, che quindi indicherò con il titolo *Epitome della vita di Abramo*<sup>1</sup>. È questo scritto innanzitutto che ci informa dell'esistenza delle *Vite*; esso parla di una biografia scritta da Babai e più avanti di tre biografie, che non è chiaro se siano altre dalla prima o se la includano<sup>2</sup>. Babai il Grande, poi, conferma egli stesso di aver scrit-

<sup>1</sup> Per il testo e le sue edizioni e traduzioni, cf. *infra*, pp. 185-194. Quanto alla natura del testo, mi pare certo che si tratti non di una delle *Vite* ma di un'epitome per varie ragioni: la sua estensione, troppo limitata; la sua collocazione, all'interno del manoscritto, al sessantasettesimo posto di una serie di altre brevi notizie biografiche; e infine il fatto che più volte l'autore del nostro testo menziona delle *Vite* (*tashe' yâta*) di Abramo che dunque ritiene scritti diversi da ciò che egli riproduce.

<sup>2</sup> Dice l'autore dell'*Epitome*: "... come dice mar Babai che ha scritto la sua *Vita*" (*Epitome della vita di Abramo* 9); e ancora: "Le tre *Vite* che su di lui scrissero i suoi discepoli" (*ibid.* 17).

to una *Vita di Abramo di Kashkar*<sup>3</sup>. Infine, la *Cronaca di Seert* parla genericamente di “numerose *Vite*”<sup>4</sup>.

La prima fonte a nostra disposizione è dunque l'*Epitome*, che tuttavia ha lo svantaggio di essere difficilmente databile<sup>5</sup>; l'unico elemento interno di cui disponiamo è l'enumerazione dei discepoli di Abramo che, quando il biografo scrive, hanno già fondato i loro monasteri.

Oltre che a questo scritto, per ricostruire la vicenda di Abramo e del suo monastero, possiamo attingere alle fonti tradizionali del monachesimo siro-orientale e a qualche altra opera che elenco in ordine cronologico:

- Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta*<sup>6</sup>, fonte che sembra indipendente da tutte le altre;
- Tommaso di Marga, *Libro dei superiori*<sup>7</sup>, che dice di attingere a vari scritti, probabilmente a qualcuna delle *Vite* e sicu-

<sup>3</sup> Cf. Babai il Grande, *Storia del monaco e martire mar Giorgio (Histoire de Mar Jabalaba*, p. 424). Notizia riportata anche da *Cronaca di Seert* II,84.

<sup>4</sup> Cf. *Cronaca di Seert* II,18.

<sup>5</sup> Di nessun aiuto ci è in tal senso il manoscritto, di cui sappiamo che è stato copiato solo nel 1826.

<sup>6</sup> Di rabban Bar 'Edta fu scritta una *Vita* da un suo discepolo di nome Giovanni (cf. *Libro dei superiori* I,4), che però è andata perduta. Quello che ci resta è una sua recensione ridotta, in versi eptasillabi, realizzata da Abramo Zabaya per uso liturgico, perché la prima era troppo lunga per essere letta nel giorno della commemorazione del santo (cf. *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ* II, p. 165). L'edizione di quest'ultimo testo, con versione inglese, è stata pubblicata in *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ*, mentre A. Scher ne offre un'analisi dettagliata (cf. “Analyse de l'histoire de R. Bar Idta”; e “Étude supplémentaire sur les écrivains syriens orientaux”). In appendice traduco in italiano i versi che riguardano Abramo e il suo monastero, cioè parte del prologo e i capitoli 1 e 23. Per la datazione di questo testo, il punto di partenza è la morte di rabban Bar 'Edta, avvenuta tra il secondo e il terzo decennio del VII secolo; la biografia scritta dal suo discepolo Giovanni, che il nostro abbrevia, potrebbe essere datata alla metà del VII secolo, mentre la riduzione di Abramo Zabaya è databile all'XI-XIII secolo. Tuttavia, sebbene quest'ultimo testo, cioè l'unica *Vita di Bar 'Edta* di cui noi disponiamo, sia più tardo rispetto ad altre fonti di cui dirò di seguito, esso può essere considerato tra le testimonianze più antiche, poiché riproduce, a mio parere in modo abbastanza fedele, il testo che abbrevia.

<sup>7</sup> L'intento di Tommaso, che redige quest'opera negli stessi anni in cui fu composto il *Libro della castità* cioè intorno alla metà del IX secolo, è quello di narrare le vicende del monastero da cui proviene, cioè Bet 'Abe, fondato da Giacomo, discepolo di Abramo. È

ramente alla *Vita di Bar 'Edta*, nella forma estesa originaria, di abba Giovanni<sup>8</sup>, e alla *Vita di Abramo del monastero di Zkha Isho' e di Bet 'Abe*, opera di Rustam<sup>9</sup>;

– Isho'denah di Basra, *Libro della castità*<sup>10</sup>, che attinge alle *Vite* perdute ed è molto vicino all'*Epitome*;

– *Cronaca di Seert*<sup>11</sup>, anch'essa dipendente dalle *Vite* e vicina all'*Epitome*.

A questa lista di antiche testimonianze potrebbero ancora aggiungersi altri scritti, come il *Libro della torre* di Mari ibn Sulaiman<sup>12</sup>, che però tralascio perché non apporta nulla di nuovo

per questo che in vari capitoli, in particolare 4-14, riferisce di Abramo e di Izla. Per il testo siriano e una traduzione inglese, cf. *The Book of Governors*; un'altra edizione del testo siriano è stata pubblicata da P. Bedjan (cf. Thomas episcopus Margensis, *Liber superiorum*). In appendice ho invece inculso la traduzione italiana dei capitoli relativi a Izla.

<sup>8</sup> Cf. *supra*, p. 22, n. 6.

<sup>9</sup> Cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,4. La *Vita di Abramo del monastero di Zkha Isho' e di Bet 'Abe* non ci è pervenuta. Quindi, gli unici echi che ne abbiamo sono quelli conservati appunto nell'opera di Tommaso.

<sup>10</sup> Come dicevo in apertura, si tratta di una delle più note storie del monachesimo siro-orientale, redatta tra l'860 e l'870. Isho'denah dedica il capitolo 14 ad Abramo, il capitolo 38 a Dadisho' e il capitolo 39 a Babai il Grande. Per l'edizione del testo siriano e una traduzione francese, cf. J. B. Chabot, "Le Livre de la Chasteté"; in appendice, la traduzione italiana dei tre capitoli su indicati.

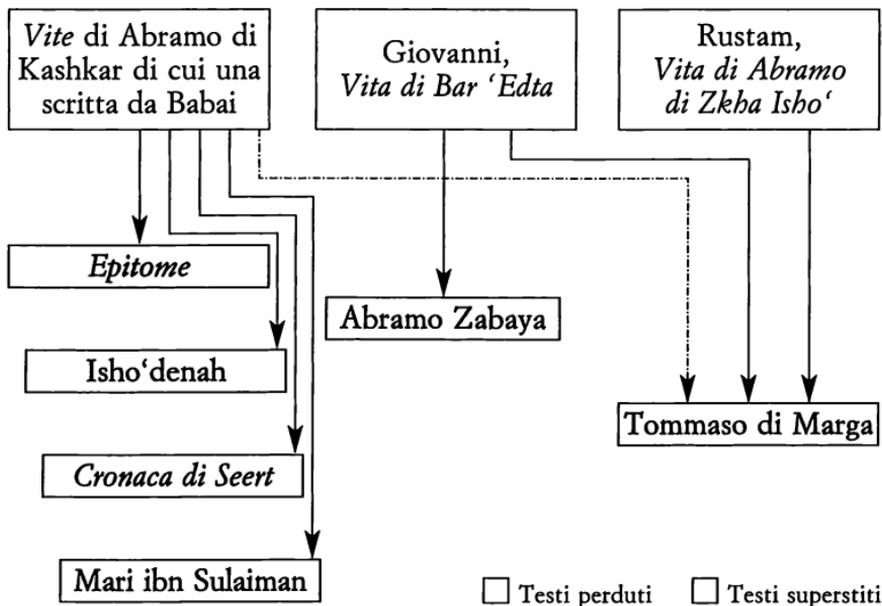
<sup>11</sup> Si tratta di una cronaca, conservata in lingua araba, che prende il nome dalla città cui, secondo l'editore, doveva appartenere l'unico manoscritto che la tramanda. L'opera ci è giunta in due parti: una prima ritrovata dall'editore nella biblioteca del patriarcato caldeo di Mossul e una seconda proveniente dalla biblioteca dell'arcivescovo caldeo di Seert, dove il medesimo editore aveva ritrovato anche alcuni fogli della prima parte. Discussa è sia la paternità sia la datazione: P. Nautin ha, infatti, proposto di attribuire l'opera a Isho'denah che le fonti dicono autore di una *Storia ecclesiastica* in tre volumi di cui ci restano solo poche citazioni (cf. "L'auteur de la chronique de Séert"); Fiey, che contesta le conclusioni di Nautin, preferisce lasciare aperta la questione (cf. "Isho'denah et la Chronique de Séert" e s.v. "Isho'denah de Basrah"); da ultimo, Sako ha raccolto le fonti espressamente citate dall'autore e altri elementi cronologici all'interno dell'opera, perché servano a stabilire la data di composizione (cf. L. Sako, "Les sources de la Chronique de Séert"). L'insieme dell'opera è stato pubblicato, con traduzione francese, in quattro fascicoli della *Patrologia Orientalis* (cf. *Histoire nestorienne*). Una traduzione italiana dei capitoli 18 e 84 della seconda parte, consacrati rispettivamente ad Abramo e a Babai, è stata inserita nella seconda appendice.

<sup>12</sup> Opera storica del XII secolo (ma che noi possediamo in un riadattamento del XIV secolo ad opera dei continuatori di Mari, 'Amr e Sliba). Per l'edizione del testo arabo e una versione latina, cf. Maris, Amri et Slibae, *De patriarchis nestorianorum commentaria* (il passo relativo ad Abramo si trova a p. 41 della versione e a p. 47 del testo arabo).

a quanto detto nei testi su citati, se non un particolare che segnalerò più avanti<sup>13</sup>.

Importanti, invece, soprattutto per la cronologia e per la fisionomia della comunità del Grande monastero di Izla sono le *Regole* di Abramo e dei suoi discepoli<sup>14</sup>.

#### PROSPETTO RIASSUNTIVO DELLE FONTI



<sup>13</sup> Tralascio anche poche altre testimonianze che si riducono a semplici menzioni di Abramo o dei suoi discepoli e che non aggiungono nulla di sostanziale al già noto. Ad esempio: Babai il Grande, *Storia del monaco e martire mar Giorgio* (è dove Babai dice di aver redatto una *Vita di Abramo di Kashkar* chiamandolo “capo dei solitari, primogenito nella regione dei persiani, fondatore della santa comunità dei solitari che sono sul Monte Izla”, e dove ci informa che Abramo morì a 85 anni; edizione: *Histoire de Mar Jabalaha*, p. 424); e la *Cronaca anonima* edita da Guidi (cf. *Chronica Minora* I, p. 21 [versio]), dove l'unico elemento da rilevare è il fatto che in una cronaca tutto sommato essenziale si trova un cenno, sia pure breve, ad Abramo e al fatto che da lui discendono molti fondatori di altri monasteri, segno della sua riconosciuta importanza.

<sup>14</sup> Quanto alla storiografia moderna, nessuno studio specifico è stato finora dedicato ad Abramo e al suo monastero. Unici contributi sono la breve introduzione di Vööbus al-

Le fonti sono concordi nel collocare nella regione di Kashkar le origini di Abramo. L'*Epitome* specifica anche il nome del villaggio in cui sarebbe nato, cioè Dadwaran, nei pressi della città di Kashkar<sup>15</sup>. Nessuna delle fonti precisa l'anno di nascita; possiamo però approssimarci tenendo conto dell'anno di morte, relativamente al quale abbiamo vari elementi, benché discordanti, che discuterò a suo luogo. Basti per ora ricordare che Abramo nacque durante il catholicosato di Babai I, cioè tra il 497 e il 503.

Nel villaggio natale Abramo ricevette la prima formazione<sup>16</sup> che i suoi genitori, dice l'*Epitome*, si preoccuparono di garantirgli, "in modo che fosse formato nello studio delle sacre Scritture"<sup>17</sup>.

All'epoca di Abramo, la sua regione di origine è, da un punto di vista ecclesiale, tra le più importanti della Mesopotamia<sup>18</sup>. Il suo vescovo svolge una sorta di funzione ausiliare del catholicos, amministra la sede vacante e convoca le elezioni del nuovo catholicos<sup>19</sup>. Una tradizione attestata negli *Atti di*

l'edizione delle *Regole* (cf. *Syriac and Arabic Documents*, pp. 150-151), più le notizie nelle varie storie della letteratura siriana o nei dizionari; in ordine cronologico: R. Duval, *La littérature syriaque*, pp. 168-169; F. Nau, s.v. "Abraham le Grand"; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, pp. 130-131; A. Viller, s.v. "Abraham de Cascar"; I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, p. 135; A. Vööbus, s.v. "Abramo di Kashkar"; Id., s.v. "Izla"; J. M. Fiey, *Nisibe*, pp. 144-150; 204-213; J. Habbi, s.v. "Abramo di Kashkar".

<sup>15</sup> Cf. *Epitome della vita di Abramo* 5.

<sup>16</sup> Cf. Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 14.

<sup>17</sup> *Epitome della vita di Abramo* 5.

<sup>18</sup> Sulla storia di Kashkar e della sua regione, cf. in particolare J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* III, pp. 151-187; Id., *Pour un Oriens Christianus Novus*, pp. 102-103.

<sup>19</sup> Il sinodo del 410 stabilisce che la sede di Kashkar dipende direttamente dal catholicos di Seleucia e che il suo vescovo è "il braccio destro e l'ausiliare" del catholicos e governa la chiesa in caso di sede vacante (cf. *Synodicon Orientale*, p. 272). Le sue prerogative sono ancora ribadite nel sinodo del 554, che precisa tra l'altro che a lui spetta, alla morte del patriarca, il compito di convocare gli altri vescovi per procedere all'elezione e all'ordinazione del successore (cf. *ibid.*, p. 365; cf. anche il sinodo di Timoteo, del 790, *ibid.*, pp. 605-606). Gli atti del sinodo di Henanisho', del

*Mari*, che le sorelle Jullien datano nella loro redazione finale al VII secolo, ritiene la chiesa di Kashkar più antica anche di quella di Seleucia, cioè della sede primaziale. Dice il testo:

Poco dopo il suo arrivo nel Bet Aramaye, vedendo che a Seleucia non vi era alcuna porta (cf. 1Cor 16,9; 2Cor 2,12) per accedere agli abitanti e insegnare loro la dottrina del timor di Dio, il beato mar Mari discese innanzitutto a Kashkar. Quegli uomini erano saggi e curiosi. Non appena udirono da lui la parola di verità, l'accolsero; e l'accolsero prontamente. Infatti, gli abitanti di questa regione sono, più degli altri, perspicaci in ogni disciplina, e giudicano ogni cosa con giusto giudizio ... Dunque, la conversione di Kashkar precedette quella di Seleucia e del Bet Aramaye. È per questo che la sede di quel luogo è ritenuta la più antica di tutte le sedi; cioè a causa dell'antiorità nella conversione<sup>20</sup>.

L'affermazione finale, in evidente contraddizione con altri passi degli *Atti di Mari* che narrano la conversione di varie città della Mesopotamia prima di quella di Kashkar<sup>21</sup>, sembra voler giustificare ma, al contempo, anche ridimensionare il prestigio di quest'ultima chiesa, soprattutto nei confronti della sede primaziale di Seleucia-Ctesifonte. Kashkar appare dun-

775, attestano un caso interessante di conflitti verificatisi intorno all'elezione del patriarca in cui emerge il ruolo del vescovo di Kashkar, che per l'esattezza in quest'epoca ha il titolo di "Kashkar e Urak", detto "primo dei vescovi d'oriente", ovviamente dopo il patriarca-catholicos (cf. *ibid.*, pp. 515-523).

<sup>20</sup> *Atti di Mari* 30. Per la datazione proposta dalle Jullien, si veda l'introduzione alla traduzione francese degli *Atti di Mari* da esse curata (cf. *Les Actes de Mâr Mâri*). Un elogio della fede, della nobiltà e della sapienza degli abitanti di Kashkar è tessuto ancora nel sinodo di Henanisho' del 775 (cf. *Synodicon Orientale*, p. 518).

<sup>21</sup> Una contraddizione esplicita mi sembra che sia ancora negli *Atti di Mari* dove, quasi a conclusione della narrazione, si dice: Mari "stabilì che colui che è la guida della chiesa di Kokhe [cioè Seleucia] sarà lui ad essere posto a capo dei vescovi dell'oriente, essendo il più anziano nell'insegnamento spirituale" (*Atti di Mari* 33). Se l'espressione conclusiva va intesa come "il più anziano ad aver ricevuto l'insegnamento spirituale" – ipotesi tra le più plausibili – l'incongruenza con quanto detto di Kashkar mi pare evidente.

que come una chiesa molto importante che, lungo quel cammino di affermazione del primato della sede delle città imperiali databile ai secoli V-VI, rischia addirittura di costituire un inciampo.

Nella stagione dei martiri del IV secolo, Kashkar ne annovera un buon numero, tra cui i Quaranta martiri persiani e varie “figlie del patto”, segno della sua vitalità ecclesiale e della presenza nella regione di affermate comunità di asceti.

Questa vitalità è testimoniata anche dal *Libro della castità*, secondo il quale un buon numero di monaci siro-orientali erano di origine kashkarene; e abbiamo testimonianza anche di ben noti monasteri in loco. Uno dei più famosi è il monastero fondato da Giovanni di Kashkar, di cui parla Isho'denah<sup>22</sup>, che sarà più tardi restaurato da un altro monaco, anch'egli di Kashkar, che vi giunse dopo essere stato solitario a Izla e discepolo di Abramo, cioè mar Gani, noto anche come rabban Haya. Della regione di Kashkar è infine anche Narsai che diventerà superiore a Izla dopo il 628<sup>23</sup>.

La città e la regione di Kashkar erano dotate di rinomate scuole<sup>24</sup> che, secondo il modello siro-orientale, erano allo stesso tempo scuole di alfabetizzazione e di introduzione all'esegesi e alla teologia; in una di esse Abramo svolse i suoi primi studi. Ma, oltre che per l'esegesi e la teologia, Kashkar si distinse anche per la sua vivacità in campo artistico e culturale.

<sup>22</sup> Cf. Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 10.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.* 73.

<sup>24</sup> La *Cronaca di Seert* parla di una di queste scuole, che durante la seconda metà del VI secolo fu guidata da Gregorio, originario di Kashkar e futuro metropolita di Nisibe al tempo della crisi con Henana. Dopo aver studiato a Nisibe, dice la notizia, egli fece ritorno in patria, a Kashkar, “per invitarne gli abitanti alla fede”. In un villaggio della regione fondò una scuola che riuniva circa trecento allievi; e in un altro villaggio una seconda in cui prescrisse un regolamento più stretto, che prevedeva digiuno e preghiera. Dice la *Cronaca*: “Ogni anno, durante la quaresima, si faceva accompagnare da quelli che avevano imparato le preghiere, e si dirigeva nei villaggi vicini per indurre gli abitanti alla fede” (*Cronaca di Seert* II, 74).

Molti importanti personaggi della corte di Kosroe II (591-628) ne sono originari<sup>25</sup>.

I secoli VII e VIII furono ancora particolarmente vivaci<sup>26</sup>. Durante l'VIII secolo qui nacque il famoso esegeta e scrittore Teodoro Bar Koni. Il declino della città sembra essere iniziato nel IX secolo, soprattutto a causa della costruzione della nuova città di Wasit, a poca distanza. Qui si trasferirà anche il vescovo, pur mantenendo per lungo tempo l'antico titolo di Kashkar.

### Hirta e la predicazione

Secondo la *Cronaca di Seert* il soggiorno a Kashkar venne interrotto da un primo allontanamento giustificato dal desiderio di Abramo di intraprendere la vita monastica; e la medesima fonte precisa che questo avvenne “nei giorni del re Kavāt”<sup>27</sup>, cioè Kavāt I, che terminò il suo regno nel 531.

Negli altri documenti non troviamo nessun esplicito riferimento alla vita monastica. Sono invece quasi tutti concordi nel collocare, subito dopo gli studi, la partenza di Abramo per la non molto lontana città di Hirta (o Hira)<sup>28</sup>, dove egli avrebbe svolto per un certo tempo l'attività di predicatore tra i pagani adoratori “della stella chiamata az-Zohra”<sup>29</sup>. Questo pas-

<sup>25</sup> Cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* III, p. 163.

<sup>26</sup> Si veda il su citato sinodo di Henanisho', del 775.

<sup>27</sup> Cf. *Cronaca di Seert* II, 18.

<sup>28</sup> Cf. *Epitome della vita di Abramo* 7; Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 14. Unica voce discordante in proposito è Mari ibn Sulaiman che inverte le tappe della vita di Abramo, posponendo il ministero a Hirta alla frequentazione della scuola di Nisibe.

<sup>29</sup> *Cronaca di Seert* II, 18; cf. anche *Epitome della vita di Abramo* 8.

saggio dalla scuola all'attività di evangelizzazione, peraltro, doveva essere non inusuale, come testimonia il già citato passo della *Cronaca di Seert* a proposito di Gregorio di Kashkar, futuro metropolita di Nisibe, che si faceva accompagnare dai suoi allievi meglio preparati durante le sue predicazioni nei villaggi vicini alla scuola<sup>30</sup>.

Se però guardiamo più attentamente il testo dell'*Epitome*, notiamo che la partenza per Hirta non sembra motivata in modo diretto dall'evangelizzazione. Dice il testo:

Non appena fu istruito al punto da eccellere in preparazione nell'intero insegnamento, gli si rivelò in una rivelazione divina l'angelo del Signore, che gli disse di uscire dalla casa dei suoi genitori e dalla terra in cui era stato generato.

Andò quindi a Hirta, città degli arabi, che in quel tempo era particolarmente nota a motivo del paganesimo [seguito] dai re pagani [che la governavano]. Giunse a Hirta senza difficoltà e vi abitò per un po' di tempo. Intanto si dedicava alla meditazione delle sacre Scritture, oltre che a incessanti digiuni e preghiere.

Così, grazie alla sua temperanza, convertì e fece discepoli molti tra gli abitanti di Hirta e li rese cristiani<sup>31</sup>.

La predicazione ai pagani non pare, in questo passo, come la ragione primaria dell'allontanamento da Kashkar: giunto a Hirta, Abramo si dedica alla meditazione, ai digiuni e alle preghiere, "pratiche" che fanno pensare innanzitutto a una qualche forma di vita monastica. Anche le immagini utilizzate all'inizio del testo citato orientano in questo senso: in particolare la rivelazione angelica e il tema dell'"uscire dalla casa paterna", che

<sup>30</sup> Cf. *supra*, p. 27, n. 24.

<sup>31</sup> *Epitome della vita di Abramo* 6-8.

rievoca anche la vocazione dell'Abramo biblico, cui il nostro sarà spesso comparato. La conversione dei pagani è descritta come una conseguenza della sua "temperanza", termine che rimanda ancora al mondo ascetico-monastico.

L'ambiente in cui Abramo trascorre questi suoi primi anni di esperienza monastica o missionaria che sia – o l'una e l'altra cosa insieme, secondo un modello ricorrente tra i monaci siro-orientali che, come tali, si avventurarono lungo la via della seta fondando comunità e predicando – è Hirta "città degli arabi"<sup>32</sup>, incrocio di popoli diversi per etnia, religione e lingua.

Durante il VI secolo, all'epoca di Abramo, la città era nota per la sua composizione etnico-religiosa particolarmente variegata: ospitava innanzitutto i lakhmidi, un'importante tribù di lingua araba quasi interamente guadagnata al cristianesimo di confessione siro-orientale; arabi cristiani di altre tribù; nabatei cristiani aramaizzati; cristiani di confessione diversa da quella siro-orientale; e soprattutto numerosi pagani<sup>33</sup>. Come anche le fonti su Abramo ricordano, Hirta fu un centro religioso di primaria importanza per il culto della divinità araba al-'Uzza (la potente), la dea dell'amore, una delle tre divinità femminili venerate nel tempio di Mecca in epoca preislamica, cui si riferiscono i famosi "versetti satanici"<sup>34</sup>. Tale divinità, nota anche con il nome az-Zohra, era particolarmente venerata anche dai regnanti lakhmidi, che le offrivano sacrifici umani.

La casa regnante abbracciò ufficialmente il cristianesimo, secondo la confessione siro-orientale, non prima della fine del VI secolo. Il primo re sicuramente cristiano è Nu'man III (583-605), che fu battezzato dal vescovo della città, Simeone, tra il

<sup>32</sup> Cf. *ibid.* 7. Sulla città, cf. in particolare: J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* III, pp. 203-230; Id., *Pour un Oriens Christianus Novus*, pp. 90-91; A. Aigrain, s.v. "Arabie", coll. 1219-1233; F. Nau, *Les Arabes chrétiens*.

<sup>33</sup> Cf. B. Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak*, pp. 20-22.

<sup>34</sup> Cf. *Corano* 53,19-23.

593 e il 595; alla sua conversione cooperò anche il futuro catholicos Sabrisho<sup>35</sup>. Certo, a Hirta ci furono cristiani, in prevalenza siro-orientali ma anche siro-occidentali, già prima della conversione di Nu'man III – abbiamo notizia della presenza di un vescovo già nel 410 – ma l'atteggiamento dei regnanti nei loro confronti è variabile: sono normalmente tolleranti verso il cristianesimo e a volte favoriscono l'edificazione di chiese, come fa Mundir III (505-554), regnante dell'epoca di Abramo, che sposa una cristiana e fa costruire un monastero; ma fino a Nu'man III, i re lakhmidi non si possono dire cristiani, e continuano ad adorare la loro famosa dea e ad offrirle sacrifici<sup>36</sup>.

In ragione della sua complessità culturale e religiosa, Hirta fu sempre considerata dai siro-orientali come una terra di missione. Abramo partecipò in qualche modo a questo processo di cristianizzazione.

Sappiamo che la città era dotata di scuole teologiche e che, nonostante la sua perifericità rispetto al resto del territorio ecclesiastico siro-orientale, essa ospitò le tombe di diversi patriarchi di Seleucia-Ctesifonte<sup>37</sup>. Per la vita monastica, abbiamo notizia di vari insediamenti in città e nei dintorni, spesso indicati con nomi arabi, per i quali però disponiamo solo di dati sporadici<sup>38</sup>.

Come per Kashkar, anche per Hirta la decadenza iniziò con la fondazione della vicina Kufa, nella prima metà del VII secolo, e fu completa nel IX secolo<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Cf. *Cronaca di Seert* II, 65.

<sup>36</sup> Anche l'*Epitome* lascia intendere che all'epoca di Abramo i regnanti erano ancora "pagani" (*Epitome della vita di Abramo* 7).

<sup>37</sup> Cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* III, p. 210.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, pp. 211-226. Originario di Hirta è Elia, monaco a Izla al tempo di Babai, cui si deve la denuncia dello scandalo che portò all'espulsione di Giacomo di Lashom (cf. *infra*, pp. 124-133).

<sup>39</sup> Cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* III, p. 205.

## Viaggio alle fonti del monachesimo

Anche Hirta è solo una tappa per il Kashkarene. L'*Epitome* annota che, dopo avervi fatto discepoli,

mar Abramo se ne andò errando per molti luoghi, per suscitare frutti di virtù in coloro che ascoltavano il suo insegnamento, e per convertirli alla vera fede<sup>40</sup>.

Egli prosegue in qualche modo una certa attività missionaria; ma questa itineranza sfocerà in un viaggio che imprime alla vicenda di Abramo quell'orientamento monastico che, dopo la parentesi nisibena, lo condurrà a Izla: un viaggio che potremmo chiamare "alle origini del monachesimo e della fede cristiana".

Le fonti sono unanimi nell'indicare come prima tappa di questo viaggio l'Egitto, cioè il deserto di Scete, e come seconda tappa il monte Sinai, anch'esso all'epoca rinomata colonia monastica. L'*Epitome* vi aggiunge anche Gerusalemme, cioè "i luoghi santi in cui aveva camminato il Signore nostro", e la *Vita di Bar 'Edta* specifica che visitò il "monte degli Ulivi"<sup>41</sup>.

Soprattutto il viaggio in Egitto, alle fonti della vita monastica, è un dato ricorrente nella letteratura cristiana antica. Solo per fare due esempi, tratti da ambiti diversi da quello siriano, si potrebbero citare Basilio per il mondo greco e Cassiano per quello latino.

Nell'ambito siriano precedente ad Abramo, particolarmente noti sono i casi di Efrem, che una tradizione ritenuta però leggendaria vorrebbe pellegrino in Egitto, di Giuliano Saba e Simeone l'Anziano, che Teodoreto dice pellegrini al Sinai<sup>42</sup>, e di

<sup>40</sup> *Epitome della vita di Abramo* 9.

<sup>41</sup> *Ibid.* 10; Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta*, prologo, 252.

<sup>42</sup> Cf. Teodoreto di Cirro, *Storia dei monaci di Siria* 2,13; 6,7-13 (sul viaggio di Giuliano al Sinai e in Egitto, accompagnato da Adelfio il "messaliano", cf. anche

Giovanni il Solitario, che durante un viaggio verso Gerusalemme avrebbe incontrato il solitario Thomasios<sup>43</sup>. Per il seguito, si possono ancora menzionare i viaggi di due contemporanei di Abramo: il siro-occidentale Giovanni di Efeso († 586) e il catholicos siro-orientale mar Aba († 552).

Tale genere di viaggi divenne, anche in ambito siriano, una sorta di “percorso obbligato” per i grandi monaci o uomini di chiesa, e l’uso pare intensificarsi in modo particolare a partire dal VI secolo. Basta scorrere il *Libro della castità* di Isho’denah per rendersene conto<sup>44</sup>; e anche Tommaso di Marga narra di diversi monaci che vanno in visita ai “luoghi santi” del monachesimo o a Gerusalemme<sup>45</sup>. Un caso tra gli altri è quello di Abramo di Natpar che, secondo le fonti, avrebbe visitato il monastero di Pacomio in Egitto<sup>46</sup>. Siano questi viaggi storici o leggendari, ciò che è importante qui rilevare è il dato che potremmo chiamare “culturale-religioso”, cioè la ricorrenza del fatto o del topos.

Anche per il viaggio di Abramo è dunque legittimo chiedersi: si tratta di un’invenzione che intende ricalcare il topos del viaggio alle sorgenti del monachesimo? Oppure si tratta di un’espedito che tenta una “legittimazione” del monachesimo siro-orientale che, attraverso la figura centrale di Abramo, si legherebbe così più saldamente con il mondo egiziano? Se invece si tratta di un fatto storico, sorge una domanda ulteriore: perché Abramo visita quei luoghi?

Filosseno di Mabbug, *Lettera a Patrizio* 108). Ancora Teodoreto narra il pellegrinaggio a Gerusalemme delle monache Marana e Cira (*Storia dei monaci di Siria* 29,7).

<sup>43</sup> Cf. Giovanni di Apamea, *Dialoghi e trattati* 1.

<sup>44</sup> Cf. Isho’denah di Basra, *Libro della castità* passim. Almeno dieci monaci vanno poi a Gerusalemme (cf. *ibid.* 4; 23; 28; 34; 36; 37; 50; 67; 95; 121), due dei quali anche a Scete (cf. *ibid.* 4; 23) e uno a Scete e al Sinai (cf. *ibid.* 28).

<sup>45</sup> Cipriano di Marga, ad esempio, di cui Tommaso narra in dettaglio la vita, prima di ritirarsi nel suo monastero, avrebbe visitato Gerusalemme, il Sinai, l’Egitto (Alessandria e il deserto monastico) e infine un’isola greca non specificata ove avrebbe sperimentato la vita di solitudine (Cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* VI,2-3).

<sup>46</sup> Cf. Isho’denah di Basra, *Libro della castità* 43; *Cronaca di Seert* II,31.

L'ipotesi che scarterei per prima è quella del topos, visto che in ambito siriano il "viaggio a occidente" conobbe un'affermazione decisa a partire dall'epoca di Abramo; e anche perché il viaggio del Kashkarense non sfocia, come ci si attenderebbe, con l'immediata fondazione di un monastero: tornato in Mesopotamia, egli prosegue i suoi studi, ora presso la scuola teologica di Nisibe. Inoltre, dal punto di vista del topos monastico, mi sembra poco "utile" la menzione della visita ai luoghi santi di Gerusalemme, e del monte degli Ulivi in particolare<sup>47</sup>.

Più attenzione merita invece la seconda possibilità, cioè il tentativo di "legittimazione" del monachesimo di Abramo, e siro-orientale in generale. Leggendo infatti attentamente l'*Épitome*, ci si rende conto di come essa insista su alcuni elementi che paiono andare in tal senso: l'affermazione che Abramo "fu benedetto dai santi del deserto di Scete"; la precisazione che egli si mise alla scuola degli eredi di "Antonio e Pacomio", molti dei quali, per di più, "erano stati discepoli di mar Eugenio"; la benedizione che ricevette sul monte Sinai "dai santi che erano là e in tutto l'occidente"<sup>48</sup>. E anche Tommaso di Marga specifica che a Scete Abramo "ricevette e accolse la forma della vita ascetica"<sup>49</sup>. Il viaggio in occidente potrebbe dunque essere un'inserzione del biografo, o di una mano posteriore, che potremmo interpretare come un altro segno di quella tendenza a radicare in Egitto il monachesimo siro-orientale che, come

<sup>47</sup> È vero che la Palestina del VI secolo è anch'essa un centro privilegiato di esperienze monastiche, da quelle delle aree più vicine alla città di Gerusalemme, a quelle più remote che si ricollegano a Saba e a Teodosio Cenobiarca. Vi è però che le nostre fonti non accennano minimamente a queste tradizioni, anzi l'*Épitome* specifica che Abramo va a Gerusalemme per visitare "i luoghi santi in cui aveva camminato il Signore" (10). Nulla esclude che il Kashkarense, in questo eventuale viaggio, sia entrato in contatto con gli ambienti monastici della Palestina, ma questo monachesimo, in ambito siro-orientale, non costituisce ancora un topos che i biografi di Abramo avrebbero potuto ricalcare.

<sup>48</sup> *Épitome della vita di Abramo* 10-11; cf. anche Mari ibn Sulaiman, *Libro della torre*.

<sup>49</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I, 4.

abbiamo visto, probabilmente intorno al VII secolo, porta alla rivalutazione anche della figura di mar Eugenio<sup>50</sup>.

Ma anche questa spiegazione mi sembra parziale: il fatto che il biografo, o chi per lui, abbia calcato la mano descrivendo quella che potremmo definire una sorta di “dipendenza” di Abramo dall’Egitto, non implica che il viaggio in occidente, e quindi il riferimento a quella tradizione monastica, siano pura invenzione. Come vedremo in seguito, quando Abramo inizia la sua esperienza monastica sul Monte Izla, ha coscienza di dover in qualche modo “riformare” un certo stile ascetico: l’imposizione della tonsura e di un certo tipo di abbigliamento che egli prevede per i “suoi” solitari sono un segno esteriore di questa coscienza, come anche lo è la redazione di una raccolta di *Regole*. In questo tentativo di riforma, è più che probabile che egli cerchi ispirazione anche al di fuori della Mesopotamia<sup>51</sup>, in quelli che erano i luoghi venerabili della tradizione monastica. D’altronde, se si guarda alle sue *Regole*, appare chiaro l’interesse per il mondo egiziano e greco: gli unici testi patristici esplicitamente citati sono i *Detti dei padri del deserto* (Antonio e Arsenio), Marco il Monaco e Isaia di Scete (o di Gaza)<sup>52</sup>; completamente assenti sono invece i padri siriaci. Un altro tratto di questo interesse del monachesimo di Abramo per il mondo egiziano è il fatto che da Izla verrà più tardi ‘Enanisho’, autore del famoso *Paradiso dei padri* (traduzione siriana della *Storia lausiaca* di Palladio e di altri scritti del mona-

<sup>50</sup> Cf. *supra*, pp. 13-20.

<sup>51</sup> Ma non solo al di fuori: forse non è un caso che il primo luogo in cui Abramo si stabilisce sul Monte Izla è l’antica cella di Giacomo di Nisibe (cf. *infra*, pp. 40-42).

<sup>52</sup> Significativo in tal senso è anche il riferimento a una visione di Pacomio citata nella *Vita di Bar ‘Edta*, prologo, 270-271. Cf. anche la *Vita di Giuseppe Busnaya* dove si parla delle “Regole di abba Pacomio” con grande venerazione, segno che nel monachesimo siro-orientale della seconda metà del primo millennio l’attenzione per l’Egitto e le sue tradizioni ascetiche è particolarmente viva (cf. Giovanni Bar Kaldun, *Vita di Giuseppe Busnaya* 7,12, p. 168).

chesimo egiziano), pellegrino anch'egli secondo le fonti in Palestina e in Egitto<sup>53</sup>.

Il monachesimo di Abramo guarda all'Egitto e alla sua tradizione: si comprende allora anche la ragione di quel flusso di discepoli di Abramo verso l'Egitto e il Sinai, che il *Libro della castità* registra; e in quest'ottica si comprende anche la rivalutazione di mar Eugenio e della sua tradizione.

È dunque probabile che il viaggio di Abramo sia storicamente fondato, e la prova più convincente è il suo interesse per quel mondo, che vedremo affiorare in modo chiaro nelle opzioni primarie della sua riforma; ciò non toglie che il biografo possa aver enfatizzato l'episodio al di là del suo valore storico.

Resta tuttavia un elemento che merita quanto meno di essere rilevato: Abramo e gli altri monaci siro-orientali che dopo di lui visitano l'Egitto o il Sinai appartengono ormai a una tradizione ecclesiale non più in comunione con la chiesa copta o le chiese calcedonesi cui quei centri monastici appartengono; le fratture sono ormai consumate. Questo dato potrebbe essere invocato a favore della leggendarietà o simbolicità del viaggio, ma possiamo anche immaginare che la solidarietà nell'esperienza monastica era tale da infrangere le barriere ecclesio-logiche da poco erette. Anzi, proprio quando la chiesa siro-orientale ha acquisito la sua piena autonomia teologica ed ecclesiale, l'Egitto diventa fonte di ispirazione per il rinnovamento del monachesimo di Persia<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* II, 1.

<sup>54</sup> A conferma di questo clima di relazioni e scambi, si può citare l'influsso, nota da alcuni studiosi, dell'arte copta su quella siro-mesopotamica nei secoli IV-VIII; cf. M. Falla Castelfranchi, "Edilizia monastica in Mesopotamia nel periodo preiconoclasta", pp. 45-46; M. Mundell Mango, "Deux églises de Mésopotamie du Nord", pp. 60-67.

L'*Epitome*, insieme a Isho'denah e alla *Cronaca di Seert*, colloca a questo punto il soggiorno di Abramo a Nisibe. Le ragioni di questa permanenza, chiarite nelle due ultime fonti, restano più oscure nella prima. Tuttavia anche in questo documento, dal contesto, si evince chiaramente che Abramo soggiorna a Nisibe per frequentarvi la famosa scuola teologica<sup>55</sup>.

Ci viene precisato anche il momento in cui il Kashkarene vi soggiornò, poiché i testi lo dicono "intimo" di due discepoli e parenti di Narsai, fondatore della scuola nisibena, che furono a loro volta direttori della medesima scuola: Abramo e Giovanni, ambedue detti "di Bet Rabban" (cioè: "della famiglia del nostro maestro") a motivo della loro parentela con Narsai<sup>56</sup>.

Abramo, secondo la ricostruzione di Vööbus, assunse la direzione della scuola dopo il 510 e la mantenne, con qualche interruzione, fino al 569 circa<sup>57</sup>. Sotto la sua guida, la scuola raggiunse la sua massima espansione. Il grande afflusso di allievi, che Barhadbshabba 'Arbaya stima a "più di mille"<sup>58</sup>, rese necessari lavori di ristrutturazione sia dell'organigramma scolastico, sia degli edifici che furono da Abramo di Bet Rabban notevolmente ampliati. Egli costruì anche uno xenodochio per gli studenti che si fossero ammalati – che egli stesso visitava,

<sup>55</sup> Durante il VI secolo, la scuola di Nisibe aveva raggiunto una notorietà tale che anche in occidente era additata ad esempio, come testimoniano Giunilio l'Africano (cf. il prologo delle *Regole per la lettura della Scrittura*) e Cassiodoro (cf. il prologo delle *Istituzioni*). Cf. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*; R. Macina, "L'homme à l'école de Dieu"; e ora anche P. Bettiolo, "Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria".

<sup>56</sup> Su questi due personaggi si vedano, per le fonti antiche, Barhadbshabba 'Arbaya, *Storia ecclesiastica* II,32 e Barhadbshabba di Holwan, *Causa della fondazione delle scuole* (pp. 387-398 dell'edizione); e, per gli studi moderni, A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, pp. 134-222.

<sup>57</sup> Cf. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, p. 210.

<sup>58</sup> Barhadbshabba 'Arbaya, *Storia ecclesiastica* II,32.

dice Barhadbshabba, “tre volte al giorno” – e dei bagni; si preoccupò inoltre di istituire una sorta di “casa dello studente”, di circa ottanta stanze, per i meno agiati<sup>59</sup>. A questa espansione corrispose anche un grande irradiazione dell’attività didattica che interessò vari livelli della vita della chiesa: riforma del clero; fondazione di altre scuole da parte di allievi di Nisibe; impulso dato al monachesimo, attraverso molti ex-allievi che abbracciarono la vita monastica, tra cui Abramo di Kashkar, Dadisho’, Bar ‘Edta e molti altri<sup>60</sup>. La chiesa siro-orientale di quest’epoca, come anche il monachesimo, deve molto alle scuole teologiche, e a quella di Nisibe in particolare.

La seconda figura che le fonti connettono con la presenza di Abramo a Nisibe è quella di Giovanni di Bet Rabban che, secondo Vööbus e come anche i nostri testi lasciano intendere, non successe ad Abramo alla guida della scuola ma fu suo coadiutore per alcuni anni<sup>61</sup>. Giovanni morì tra il 544 e il 547, durante un’epidemia di peste scoppiata sotto il catholicosato di Giuseppe<sup>62</sup>. La sua morte ci fornisce un elemento cronologico per datare il soggiorno di Abramo a Nisibe, che dunque risale a prima del 547.

Durante questo periodo Abramo studia, secondo il percorso previsto dalla scuola, soprattutto l’esegesi delle Scritture conformemente all’insegnamento dell’Interprete, cioè Teodoro di Mopsuestia, attraverso le delucidazioni offerte dai maestri di Nisibe. Sarà pure un topos, ma è interessante richiamare l’annotazione della *Cronaca di Seert* a proposito della guarigione

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*

<sup>60</sup> Cf. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, pp. 203-206. Ritornerei sui rapporti tra la scuola di Nisibe e il Grande monastero del Monte Izla.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, pp. 218-219. Barhadbshabba di Holwan (*Causa della fondazione delle scuole*, pp. 388-389 dell’edizione) attribuisce a lui molti dei meriti che Barhadbshabba ‘Arbaya riconosce ad Abramo, e paragona Giovanni, e non Abramo, al patriarca babilico Abramo.

<sup>62</sup> Cf. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, p. 222.

gione di un'indemoniata che Abramo opera in questo periodo: il padre della ragazza "lo trovò applicato alla lettura dei libri dell'Interprete"<sup>63</sup>.

Sia l'*Epitome* sia la *Cronaca di Seert* collocano durante il soggiorno nisibeno l'inizio dell'attività taumaturgica di Abramo. Ambedue narrano della guarigione di una ragazza posseduta da un demonio che avrebbe indicato in Abramo la causa del suo tormento. Un particolare interessante di questo episodio è che Abramo è indicato dalla ragazza come colui che "veste una tunica bianca e si trova nella scuola di Nisibe"<sup>64</sup>. La tunica bianca è forse già l'abito di lana grezza, quindi non tinta, dei monaci? Se questo fosse vero, allora Abramo avrebbe iniziato la sua esperienza monastica già durante gli studi a Nisibe<sup>65</sup>.

## L'esperienza monastica sul Monte Izla

Giovanni di Bet Rabban muore nel 547 e di certo a quest'epoca Abramo ha già lasciato o sta per lasciare Nisibe per l'ultima fase della sua vita: l'esperienza monastica<sup>66</sup>. A ben guardare le fonti, questa si distingue nettamente in due parti: un

<sup>63</sup> *Cronaca di Seert* II, 18.

<sup>64</sup> *Epitome della vita di Abramo* 12; cf. anche la *Cronaca di Seert*: "Veste un mantello e abita nella scuola".

<sup>65</sup> Isho'denah di Basra sembra suggerire che un primo nucleo monastico sia nato durante gli studi, quando annota che lì Bar 'Edta, "il primogenito dei discepoli" di Abramo, conobbe il suo futuro superiore e divenne suo "figlio spirituale e suo discepolo" (*Libro della castità* 15).

<sup>66</sup> Un altro riferimento per la cronologia di Abramo ci è offerto dalla morte del metropolita di Nisibe, Elia I, avvenuta prima del 552 (cf. J. M. Fiey, *Nisibe*, p. 47); a quest'epoca Abramo era già da qualche tempo a Izla poiché si parla di un suo "discepolo" diventato interprete nella scuola fondata a Nisibe da Elia (Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 41).

primo periodo di vita solitaria, nella cella che era stata di Giacomo di Nisibe; e un secondo periodo trascorso insieme ad altri solitari con i quali Abramo edifica il Grande monastero.

L'*Epitome* colloca subito dopo la guarigione dell'indemoniata quello che, per l'esattezza, chiama: "Ritorno alla sua cella"<sup>67</sup>, come se Abramo avesse già abitato sul Monte Izla durante gli studi nisibeni, cosa poco probabile vista la distanza tra i due luoghi. Sarebbe invece non del tutto impossibile che Abramo, già durante i suoi studi, avesse dimorato in qualche cella non lontano dalla città come lascia intendere, oltre al racconto di guarigione su citato, anche la pratica, condannata nei *Canoni di Henana* del 590, di alcuni studenti che vivevano in celle nei pressi della città<sup>68</sup>.

Comunque sia, l'*Epitome* pone a questo punto una rottura: "Da quel momento abbandonò gli studi"<sup>69</sup>. La *Cronaca di Seert* narra questo "ritiro" come una fuga dalla celebrità sopravvenuta alla guarigione operata: "Uscì durante la notte, di nascosto, salì sul Monte Izla e visse separato dagli uomini"<sup>70</sup>. A poco valse però questo ritiro, poiché anche nella sua cella Abramo è descritto circondato da vari visitatori, soprattutto poveri e malati, che chiedono il suo soccorso e che gli danno modo di continuare la sua attività taumaturgica; uno di questi miracoli, descritto con particolare cura, è la liberazione dalle locuste che infestavano la pianura di Nisibe e "il paese dei romani"<sup>71</sup>.

Il sito del primo periodo di solitudine è indicato dalle fonti nella grotta che era stata di Giacomo di Nisibe, di cui l'*Epitome*

<sup>67</sup> *Epitome della vita di Abramo* 14.

<sup>68</sup> Si tratta di una delle serie di canoni della scuola di Nisibe. Il canone quarto recita: "Nessuno [degli studenti] abbandonerà, su pretesto di giustizia, l'abitare con i fratelli, per uscire e costruirsi una cella (*kurhâ*) al di fuori della città o vicino alla città. Ma si terrà l'abitazione di norma. Se desidera praticare la virtù, se ne vada in un complesso monastico o nel deserto" (*The Statutes of the School of Nisibis*, p. 94).

<sup>69</sup> *Epitome della vita di Abramo* 14.

<sup>70</sup> *Cronaca di Seert* II, 18.

<sup>71</sup> *Epitome della vita di Abramo* 15-16.

precisa anche l'ubicazione: "Nella località chiamata Madra"<sup>72</sup>. Il toponimo ci è ignoto; forse è da identificare con il "Marde" che ricorre all'inizio delle *Regole* di Abramo e di Dadisho', come anche nel già citato *Commento al Paradiso dei padri* di Dadisho' Qatraya<sup>73</sup>. Ciò che è interessante notare è la sottolineatura della coincidenza: Giacomo è infatti, secondo la tradizione attestata da Teodoreto di Cirro, il primo monaco della regione<sup>74</sup>.

Abramo quindi, andando ad abitare nella sua cella, "raccolle" la tradizione di Giacomo. La scelta del Monte Izla può dunque essere dovuta non solo alla sua prossimità geografica con Nisibe; anche questo elemento può essere letto come un tentativo di Abramo di ritrovare le radici del monachesimo: l'Egitto e il Sinai, ma anche il primo monachesimo siriano<sup>75</sup>. Per il parallelo con Giacomo, al lettore attento delle fonti non sfuggono altri elementi che accomunano i due solitari, come il

<sup>72</sup> *Ibid.* 14

<sup>73</sup> Cf. *supra*, pp. 15-16. Nelle *Regole* di Abramo e di Dadisho' si indica il monastero di Izla come il "complesso monastico di Marde"; e Dadisho' Qatraya dice che mar Eugenio "abitò nei dintorni di Nisibe, nelle grotte della montagna chiamata Marde, cioè nel monastero di Izla". Un'altra testimonianza in proposito, databile alla prima metà del VI secolo, ci viene da Severo di Antiochia che inviò una lettera a Giovanni, Filosseno e Tommaso "sulla montagna di Marde" (cf. A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog*, p. 105). Sembra dunque che Marde sia il nome di una parte del Monte Izla, o del suo insieme. Solitamente questo toponimo è riferito all'attuale città di Mardin, che però è abbastanza distante sia dal Grande monastero sia dal monastero di mar Eugenio. Il riferimento a Mardin, benché difficile, resta tuttavia probabile.

<sup>74</sup> Si tratta del famoso Giacomo di Nisibe di cui parlano in particolare Efrem (*Carmi su Nisibe* 13-14) e Teodoreto di Cirro (*Storia dei monaci di Siria* 1). È ritenuto il primo vescovo della città, vissuto tra la fine del III secolo e la prima metà del IV. Partecipò al concilio di Nicea del 325 e a lui si attribuisce la fondazione della famosa scuola di Nisibe, più tardi trasferita a Edessa e di qui ancora a Nisibe. Teodoreto si intrattiene più diffusamente sulla sua esperienza di vita solitaria e parla anche di una grotta in cui avrebbe vissuto, presumibilmente non molto lontano dalla città di Nisibe in cui, secondo la medesima fonte, egli sarebbe nato (cf. P. Peeters, "La légende de saint Jacques de Nisibe"; e anche J. M. Fiey, *Nisibe*, pp. 21-26).

<sup>75</sup> Tommaso di Marga ricorda che anche Giacomo di Lashom, futuro fondatore di Bet 'Abe, abitò, durante il suo soggiorno a Izla, proprio nella grotta di mar Giacomo di Nisibe (cf. *Libro dei superiori* 1,6).

loro nutrirsi di erbe selvatiche e di radici<sup>76</sup> o il loro guarire infermi “alla maniera degli apostoli”<sup>77</sup>.

C'è però un “silenzio” a questo punto che non possiamo non rilevare: non vi è nessuna menzione di mar Eugenio, che pure aveva vissuto non lontano dal luogo in cui Abramo si insedia. Curiosamente, l'*Epitome* menziona Eugenio narrando del viaggio egiziano, ma non ne fa parola quando introduce il soggiorno di Abramo sul Monte Izla, a poca distanza dal monastero di Eugenio. Si tratta di un silenzio casuale o, molto probabilmente, la “rilettura” della sua vicenda non è si è ancora affermata?

La fama del Kashkarene non attirò solo malati in cerca di guarigione o poveri in cerca di sollievo, ma anche, dicono le fonti, numerosi asceti desiderosi di condividere l'esperienza monastica di Abramo. Dice Tommaso di Marga:

Diffondendosi la fama dei suoi splendori in ogni regione, come il profumo di scelte spezie, si radunò presso di lui una moltitudine di asceti<sup>78</sup>.

Inizia così una seconda fase della permanenza di Abramo sul Monte Izla, quando, dice la *Cronaca di Seert*, egli “costruì un monastero in cui si riunirono molti monaci da ogni luogo”<sup>79</sup>. Per questi discepoli, ricordano le fonti, Abramo prevede la tonsura e una particolare foggia di abito e di calzature, perché si distinguessero dai “monaci eretici”<sup>80</sup>; e scrisse anche una raccolta di *Regole*.

<sup>76</sup> Cf. *Epitome della vita di Abramo* 14; *Cronaca di Seert* II, 18; Teodoreto di Cirro, *Storia dei monaci di Siria* 1, 2.

<sup>77</sup> Cf. *Epitome della vita di Abramo* 17; Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 14; Teodoreto di Cirro, *Storia dei monaci di Siria* 1, 3, 9.

<sup>78</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I, 4.

<sup>79</sup> *Cronaca di Seert* II, 18.

<sup>80</sup> Cf. *infra*, pp. 50-52.

Di queste ultime, di cui ci è giunto il testo, sappiamo dal loro prologo che furono scritte, dopo diversi anni di vita comune, nel giugno del 570.

Prima di morire, come i grandi patriarchi dell'antichità, le fonti annotano che Abramo "benedisse i suoi figli"<sup>81</sup> e, prima di lasciarli, "comandò loro che dopo la sua morte se ne andassero e costruissero monasteri, complessi monastici e chiese in tutto l'oriente"<sup>82</sup>. La dispersione, che avvenne realmente e di cui si dirà, è presentata come un comando di Abramo e sarebbe avvenuta, secondo l'*Epitome* e la *Cronaca di Seert*, solo dopo la sua morte. Abramo Zabaya e Tommaso di Marga ci parlano invece anche di un primo invio di discepoli mentre Abramo è ancora in vita. Molto probabilmente sono questi ultimi ad avere ragione: alcuni monaci partirono, "inviati" da Abramo, per fondare altri monasteri, mentre altri "dovettero abbandonare" Izla successivamente alla sua morte, a causa di dissensi interni alla comunità.

Secondo l'*Epitome*, Abramo, prima di morire, avrebbe stabilito per il suo monastero "un superiore e una guida" di cui non si dice il nome, ma che è sicuramente Dadisho<sup>83</sup>.

## La questione della morte di Abramo

L'*Epitome* e la *Cronaca di Seert* annotano che Abramo fu sepolto nella chiesa del monastero da lui costruito; e l'*Epitome*

<sup>81</sup> *Epitome della vita di Abramo* 17; *Cronaca di Seert* II,18.

<sup>82</sup> *Epitome della vita di Abramo* 18; cf. anche *Cronaca di Seert* II,18.

<sup>83</sup> *Epitome della vita di Abramo* 17; cf. anche Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 38.

precisa: “A destra del *gestroma*”<sup>84</sup>. Lacunose e discordanti sono invece le informazioni circa la data della sua morte.

Tre fonti, che però appartengono a una medesima famiglia, cioè Babai il Grande, l'*Epitome*, e Isho'denah di Basra<sup>85</sup>, specificano che Abramo morì a ottantacinque anni. L'*Epitome* vi aggiunge anche il giorno, cioè il 2 di iyar (maggio), ma senza indicare l'anno.

Indipendente pare la *Cronaca di Seert* che annota: “Visse fino ai giorni di Hormizda figlio di Kosroe”<sup>86</sup>, che regnò dal 579 al 590.

Ancora dai documenti antichi deduciamo che dev'essere morto prima del gennaio 588, anno in cui il successore Dadi-sho' redasse le sue *Regole*<sup>87</sup>.

Un ultimo dato, che è anche il più completo, ci viene da una nota a margine della *Collezione dei canoni ecclesiastici* di 'Abdisho' di Nisibe († 1318), dove si legge:

Il combattimento del santo mar Abramo il Grande terminò nell'anno 899 dei greci, cioè l'anno ottavo di Hormizda il persiano, l'8 del secondo kanun (gennaio), martedì dopo l'Epifania, all'età di 85 anni<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> Cf. *Epitome della vita di Abramo* 23. Sul *gestroma* e un'ipotesi di collocazione, cf. *infra*, pp. 193-194, n. 52.

<sup>85</sup> Cf. Babai il Grande, *Storia del monaco e martire mar Giorgio*; *Epitome della vita di Abramo* 23; Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 14. Probabilmente qui la fonte principale da cui le altre dipendono è Babai.

<sup>86</sup> *Cronaca di Seert* II, 18.

<sup>87</sup> Cf. *infra*, pp. 106-109. Non prendo, invece, in considerazione, perché certamente errato, quanto l'editore Budge sembra attribuire a Tommaso di Marga, cioè che Abramo sarebbe stato ancora in vita, poiché descritto come “vecchio”, all'epoca in cui era catholicos Sabrisho' (596-604); cf. *The Book of Governors* II, p. 37, n. 1. Su questa notizia, cf. anche G. Hoffmann, *Auszüge aus Syrischen Akten Persischer Märtyrer*, p. 172, n. 1331.

<sup>88</sup> Citato in *Histoire nestorienne (Cronique de Séert). Seconde partie (I)*, p. 135, n. 1.

L'editore della *Cronaca di Seert*, monsignor Scher, che riproduce nella sua edizione la nota su citata, segnala opportunamente un problema di cronologia: l'ottavo anno di Hormizda corrisponde al 586, mentre l'899 dei greci corrisponde al 588; quanto a lui, si dice propenso a ritenere esatta la seconda data, senza offrire argomenti<sup>89</sup>, e quasi tutti gli studiosi dopo di lui seguono la datazione del 588<sup>90</sup>. Solo una filiera minoritaria di studiosi, che mi sembra iniziare con Labourt, accoglie la data del 586<sup>91</sup>. Ma né gli uni né gli altri giustificano la propria scelta; anzi, eccetto Scher, neppure segnalano l'alternativa.

Una possibilità di dirimere la questione ci è offerta dall'estrema ricchezza di informazioni che questa notizia ci offre, ad esempio il giorno della settimana, cioè l'8 gennaio, che era il martedì successivo all'Epifania. Se i calcoli sui calendari sono esatti, l'8 gennaio fu un martedì nel 586 e non nel 588.

La data del 586 mi sembra, inoltre, più probabile, tenuto conto anche del fatto che Dadisho' scrive le sue *Regole* nel gennaio del 588. La morte di Abramo l'8 gennaio del 588 e la stesura delle *Regole* di Dadisho' nel medesimo mese mi paiono insostenibili per varie ragioni: innanzitutto mi sembra eccessivo che Dadisho', per quanto la situazione a Izla fosse stata disa-

<sup>89</sup> Dice semplicemente: "Cette dernière date paraît exacte. Dadishô, successeur d'Abraham, presque aussitôt après la mort de celui-ci (janvier 588), aurait établi des règles pour les moines du grand couvent"; cf. *Histoire nestorienne (Cronique de Séert). Seconde partie (I)*, p. 135, n. 1.

<sup>90</sup> In ordine cronologico: A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 130 (8/1/588); A. Viller, s.v. "Abraham de Cascar", col. 110 (8/1/588); I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, p. 135 (8/1/588); A. Vööbus, s.v. "Abramo di Kashkar", col. 81 (588).

<sup>91</sup> Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire Perse*, p. 317 (8/1/586, e con la variante che Abramo sarebbe morto a 95 anni, anziché a 85); F. Nau, s.v. "Abraham le Grand", col. 174 (8/1/586, con la doppia possibilità che Abramo sarebbe morto a 95 o a 85 anni); R. Le Coz, *L'Église d'Orient*, p. 75 (586). Non mi è chiaro da dove venga fuori la variante dei "95 anni"; forse si tratta di un errore di Labourt, ripreso da Nau ma dallo stesso messo in discussione, tramite l'alternativa espressa nel testo, perché quest'ultimo studioso di lì a poco avrebbe edito l'*Épitome della vita di Abramo*, secondo cui il Kashkarene sarebbe vissuto 85 anni.

strosa, scriva delle nuove *Regole* a qualche giorno appena dalla morte di Abramo; in secondo luogo, se è vera la notizia del *Libro della castità*, Dadisho' giunse al Grande monastero e ne prese la guida solo "tre mesi dopo" la morte di Abramo<sup>92</sup>, e quindi non può aver scritto le *Regole* prima di giungere al monastero; infine, come si evince dalle *Regole* stesse, ci dev'essere stato un certo lasso di tempo in cui Dadisho' ha preso coscienza dei problemi, ne ha proposto alcune soluzioni e la comunità ha maturato la convinzione della necessità di questi nuovi ordinamenti che, come vedremo, si presentano come frutto di una comune volontà, almeno di alcuni fratelli.

La data più probabile della morte di Abramo è dunque l'8 gennaio<sup>93</sup> del 586; e di conseguenza, se accogliamo il dato testimoniato da più fonti che il Kashkarene visse 85 anni, la sua data di nascita può essere fissata al 501.

Alcuni manoscritti riportano, al "secondo venerdì della Dedicazione", una memoria liturgica dei "fondatori del Monte Izla: Abramo, Dadisho', Babai, 'Abdisho' e Geremia (o Giovanni)"<sup>94</sup>, che però non è più attestata nei lezionari attualmente in uso nella chiesa assira e nella chiesa caldea.

## Stralci sulla personalità di Abramo

Lo spirito che anima le *Regole* e la riforma che il Kashkarene tenta di attuare, di cui diremo in seguito, sono il primo

<sup>92</sup> Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 38.

<sup>93</sup> A proposito del giorno, segnalo solo che rimane il problema dell'*Epitome* che indica come giorno della morte di Abramo il 2 di iyar (maggio).

<sup>94</sup> Cf. J. M. Fiey, *Nisibe*, p. 148, n. 90. La sequenza dei primi tre nomi ci conferma che si tratta dei primi superiori del Grande monastero; del tutto ignoti ci sono invece i due nomi restanti.

dato di cui disponiamo per tentare di conoscere Abramo al di là della pura cronologia. L'*Epitome* e le altre brevi notizie biografiche sono invece troppo essenziali per offrirci elementi di valutazione circa la sua personalità. Gli unici dati che essi ci offrono in proposito è quanto possiamo spigolare nella *Vita di Bar 'Edta*, dove il biografo del primo discepolo di Abramo riporta alcuni episodi dai quali emerge soprattutto l'umanità e anche un certo humour del Kashkarene.

Lo descrive, per esempio, come un padre attento soprattutto ai più giovani tra i solitari, quando narra della sua abitudine di visitare, ogni notte, le celle di costoro, per confortarli nella loro lotta:

Il santo mar Abramo aveva l'abitudine  
di passare ogni notte nelle celle dei novizi  
di andare dai fratelli con amore, e di mostrare loro, nel  
Signore nostro,  
come, nella quiete, avrebbero dovuto combattere contro  
Satana, l'avversario;  
e perché non fossero assolutamente fiacchi davanti agli arti-  
fici del perfido,  
[al punto che] uno, essendo atterrito, non voltasse la schiena  
nella battaglia e perisse<sup>95</sup>.

O anche, lo ricorda in scene di grande confidenza con il suo discepolo Bar 'Edta alle prese con gli studi cui lo stesso Abramo lo aveva indirizzato. Scene che il biografo riporta come narrazione diretta di Bar 'Edta, il quale così descrive il suo maestro:

Ogni volta che entrava presso di me e ogni volta che io andavo da lui,

<sup>95</sup> Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta*, prologo, 152-157.

mi afferrava l'orecchio e lo scuoteva, e sorridendo mi diceva: "Hai riempito l'aria dell'Eufrate con le parole delle Scritture che ripeti?"

Hai riempito l'aria dell'Eufrate con i versetti dei libri dello Spirito?"

E mentre all'inizio pensavo tra me che si trattasse di una beffa riferita al fiume Eufrate che si trova nella nostra regione, egli [in realtà] mi correggeva con lo scherzo.

Gli dicevo [allora] con un sorriso: "Rabban, io non rinnego il nome del nostro fiume Eufrate, né la nostra città di Resafa!"

Lui, però, usando la similitudine del copioso fiume Eufrate, mi soprannominava prendendomi in giro, con affetto e amore. Prendendomi in giro, il santo mar Abramo mi diceva:

"Non è l'Eufrate al quale tu pensi, figlio di un'educazione cristiana!"

Ma è l'Eufrate intelligibile, presso i cui ruscelli è ora piantata la santa chiesa, cioè colei per cui un suo figlio è stato chiamato Bar 'Edta"\*.

\* *Ibid.*, prologo, 190-203.

### III

## IL MONASTERO DI ABRAMO E LA SUA RIFORMA

### Un monachesimo “nuovo”?

Quando Abramo si ritira a Izla per condurvi la sua esperienza monastica, egli ha una buona conoscenza di quella che era all'epoca la situazione del monachesimo siro-orientale, e non solo: aveva conosciuto i solitari della regione di Kashkar e di Hirta; se accettiamo la storicità del viaggio in occidente, aveva avuto modo di conoscere da vicino le tradizioni monastiche dell'Egitto, del Sinai e forse anche della Palestina; infine, vivendo a Nisibe, aveva probabilmente incontrato monaci della regione o altri che, come lui, erano in città per frequentarvi la scuola teologica.

Non possiamo sapere se quando si ritira in solitudine, nella grotta di Giacomo di Nisibe, Abramo ha già un progetto monastico definito, cioè l'intenzione di dare vita a un monastero; secondo le fonti, è l'afflusso di numerosi candidati a spingerlo ad aprire loro la sua esperienza di solitudine e a dar vita a una comunità.

Ciò di cui siamo certi è che, quando Abramo comincia, ha una discreta esperienza di vita monastica, vissuta in prima persona e osservata in solitari della propria tradizione o di altre tradizioni. Il suo, dunque, non è un inizio in terra vergine, né è l'inizio di uno sprovveduto, ignaro della tradizione che lo precede e che perdura nel suo tempo.

L'esperienza del Grande monastero sarebbe, dunque, poco comprensibile se non tentassimo, per quanto ci è possibile, almeno di tenere conto di questa complessità. Abramo, infatti, si inserisce in una tradizione e, in certa misura, la contesta e la rinnova.

Possiamo affermare che il Kashkarene è innanzitutto un "riformatore" che, come spesso accade, sa contestare ciò che lo precede o ciò che gli è contemporaneo, attingendo a quelle medesime fonti in cui ciò che egli contesta si vuole radicato: la Scrittura e i padri, e tra questi in particolare quelli della grande tradizione del deserto egiziano.

Nel prologo delle sue *Regole*, Abramo dice: "Noi non siamo legislatori né per noi stessi né per gli altri"<sup>1</sup>. Noi possiamo credere alla sincerità di queste sue parole, nel senso che quello che egli concepisce, sia come "forme" sia come "regole scritte", non è una *legge* confezionata al fine di essere imposta all'interno e poi esportata, una sorta di progetto di riforma per il monachesimo siro-orientale; questo, almeno in un primo tempo. Potremmo dire che inizialmente il suo obiettivo non è quello di riformare il monachesimo, bensì di vivere lui, insieme ai suoi fratelli, un'esperienza monastica; ma un'esperienza che egli intende *ri-pensare*. Ed è da questo ripensare per sé e per i suoi fratelli la vita monastica, che nasce la sua riforma. Una riforma, però, di cui Abramo è ben consapevole, che come tale, cioè come *forma diversa*, egli intende presentare, e che come tale gli altri percepiranno. La consapevolezza di Abramo e dei suoi fratelli circa questa rilettura del monachesimo che essi stanno operando mi pare evidente da almeno tre elementi.

Il primo, molto concreto, è la prescrizione che Abramo fa ai suoi monaci di alcuni segni esteriori che li distinguano da altri monaci loro contemporanei. Le fonti attestano unanimi che

<sup>1</sup> Abramo di Kashkar, *Regole*, prologo.

Abramo fu il primo a introdurre la tonsura monastica, e Tommaso di Marga ne specifica anche la foggia:

Fu lui [Abramo] a inventare questa nostra forma di segno distintivo; comandò, cioè, che i discepoli di questa santa condotta tonsurino il capo a forma di corona. Infatti, fino al giorno e al tempo della sua venuta, i veri cristiani non si distinguevano, esteriormente, dal modo di tonsurarsi dei severiani<sup>2</sup>.

La *Cronaca di Seert* e Mari ibn Sulaiman aggiungono poi che Abramo modificò anche l'abito e le calzature dei suoi discepoli, perché si potessero distinguere<sup>3</sup>. Tommaso specifica che la tonsura a corona era finalizzata a distinguere i monaci di Abramo dai monaci severiani, ritenuti "eretici"<sup>4</sup>. È legittima tuttavia una domanda: possiamo ridurre tutto a un problema di ortodossia teologica, o vi è dietro questa richiesta di "distinguerli" anche un problema di prassi monastica da cui prendere le distanze, e che il fondatore ritiene come il riflesso di quella teologia? Se guardiamo i sinodi della chiesa siro-orientale, di cui tratterò fra breve, ci accorgiamo che la situazione è molto più complessa di quella che appare dalle parole di Tommaso. Certo è che per Abramo l'abito, come anche le calzature e la foggia dei capelli, non era finalizzato a distinguere i monaci

<sup>2</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,4; cf. anche Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 14; *Cronaca di Seert* II,18. Per severiani l'autore intende monaci di tendenza miafisita (siro-occidentali), seguaci della teologia di Severo di Antiochia. Della presenza di severiani sul Monte Izla, già durante la prima metà del VI secolo, testimonia una lettera che Severo stesso invia a Giovanni, Filosseno e Tommaso "sulla montagna di Marde", cf. A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog*, p. 105.

<sup>3</sup> Un atteggiamento analogo lo troviamo anche in Abramo di Natpar (cf. *Cronaca di Seert* II,31).

<sup>4</sup> Il segno della tonsura restò esclusivo e distintivo dei monaci siro-orientali al punto che in una regola miafisita, che circolò in Persia, la tonsura è espressamente vietata. Vi si legge: "Il monaco non può far crescere i capelli sulla sua testa, ma taglierà tutto, senza far crescere sulla sua testa una corona di capelli" (*Regola anonima in venti canoni* 6; cf. *Syriac and Arabic Documents*, p. 111).

dai secolari, come sarà in altri tempi e in altre tradizioni, bensì monaci da monaci.

Un secondo indizio della consapevolezza di Abramo è il fatto che egli redige una serie di *Regole* che come vedremo, anche nelle loro parti più spirituali, reagiscono a situazioni particolari del monachesimo siro-orientale del suo tempo. Il fatto stesso di concepire questi canoni, cioè di pensare a “scegliere dalle divine Scritture e dalle parole dei santi padri qualcosa di adatto alla guarigione delle ferite e alla rimarginazione delle piaghe”<sup>5</sup>, indica la consapevolezza che un rinnovamento fosse necessario. Tanto più che in ambito siro-orientale, fino all’epoca di Abramo, la stesura di regole monastiche è tutt’altro che usuale. Come vedremo più avanti, l’unico parallelo possibile, ma in un ambito diverso benché contiguo e ben noto ad Abramo, sono gli *Statuti della scuola di Nisibe*. La riforma della scuola teologica intrapresa da Abramo di Bet Rabban e gli statuti per essa redatti possono aver ispirato in qualche modo l’opera di Abramo, ma siamo appunto al di fuori dell’ambito monastico in senso stretto.

Infine, un terzo indizio di consapevolezza è il fatto che Abramo inviti alcuni dei suoi monaci a fondare altri monasteri. L’*Epitome* afferma che fu egli stesso a chiedere ai suoi discepoli che dopo la sua morte andassero a fondare monasteri in tutto l’oriente<sup>6</sup>. Certo, questo testo potrebbe essere interpretato come una sorta di sanazione di una situazione di fatto, cioè la dispersione all’epoca di Babai dovuta ai contrasti di cui diremo; vi è però la testimonianza della *Vita di Bar ‘Edta* e di Tommaso di Marga<sup>7</sup> che ci parla di un invio di monaci di Izla a fondare altri monasteri mentre Abramo è ancora in vita e sotto il suo impulso. Quali sono le ragioni di queste fondazioni? Una, e forse la principale, potrebbe essere proprio il ten-

<sup>5</sup> Abramo di Kashkar, *Regole*, prologo.

<sup>6</sup> Cf. *Epitome della vita di Abramo* 18.

<sup>7</sup> Cf. Abramo Zabaya *Vita di Bar ‘Edta* 1; Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,4.

tativo di diffondere un nuovo modello monastico. A questo punto, quando l'esperienza di Izla e la sua riforma sembrano ben sperimentate, i monaci del Grande monastero tentano anche di esportare il proprio modello e, ora sì, di riformare il monachesimo siro-orientale.

Ma prima di passare a vedere i tratti di questa riforma, per quello che possiamo coglierne sia nella vita concreta di Abramo e dei suoi fratelli sia nelle *Regole*, esaminiamo brevemente il contesto in cui essa interviene, cioè la situazione della chiesa in generale e poi del monachesimo più in particolare, basandoci innanzitutto su due serie di documenti di eccezionale importanza: il *Synodicon Orientale* e le *Regole* monastiche, coeve ad Abramo o successive, di tradizione siro-occidentale ma che hanno una qualche attinenza con il territorio mesopotamico. L'interesse di questi testi è particolare poiché essi offrono correttivi a quelli che ritengono abusi sia in campo ecclesiale sia, più specificamente, in ambito monastico, offrendoci così uno spaccato della situazione.

### *La situazione ecclesiale*

Il VI secolo è un momento di riforma e di rinascita per la chiesa siro-orientale, reduce dalle dure prove degli ultimi decenni del V secolo, che in parte tuttavia ancora perdurano in quello successivo. Figura di spicco e artefice di primaria importanza di questa rinascita è il catholicos mar Aba, che fu per la chiesa nel suo insieme quello che Abramo fu per il monachesimo<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Nato agli inizi del VI secolo da una famiglia di tradizione mazdaica, frequentò la scuola di Nisibe, visitò l'occidente (Edessa, la Palestina, l'Egitto, Corinto, Atene e Costantinopoli) e imparò la lingua greca. Nel 540 fu eletto catholicos e intraprese una serie di riforme nell'intento di ricostituire l'unità della chiesa, in particolare visitando le comunità locali e convocando sinodi. Morì nel 552.

La prima metà del V secolo era stata per la chiesa siro-orientale un momento cruciale e decisivo per l'acquisizione della sua particolare fisionomia e della sua autonomia dall'occidente. I primi tre sinodi, che possono essere definiti "di fondazione" (Isacco, del 410; Yahballaha, del 420; Dadisho', del 424)<sup>9</sup>, si concentrarono principalmente su tre problematiche: la giurisdizione<sup>10</sup>, la disciplina ecclesiastica<sup>11</sup> e gli usi liturgici<sup>12</sup>.

Se guardiamo invece ai sinodi della seconda metà del V secolo, notiamo come a questi problemi, più o meno sopiti, si sostituiscono istanze nuove che hanno un legame molto più diretto con il monachesimo. Un tassello essenziale che richiede di essere preso in considerazione per comprendere la situazione è il sinodo, più tardi rigettato, di Bet Lapat, del 484, e i due sinodi successivi: quello di Acacio, del 486, e quello di Babai, del 497.

Il provvedimento centrale del sinodo di Bet Lapat<sup>13</sup>, che viene poi ripreso e confermato nei sinodi successivi, è la possibilità offerta a tutti gli ecclesiastici, un tempo tenuti al celi-

<sup>9</sup> Indico ciascuno dei sinodi con il nome del *catholicos* dell'epoca e di seguito la data in cui fu celebrato.

<sup>10</sup> Si trattò in primo luogo della primazia del *catholicos* di Seleucia-Ctesifonte, ancora contestata nel 424 (cf. *Synodicon Orientale*, p. 287), e, progressivamente, dell'indipendenza dall'occidente, anche se nei primi due sinodi si accolsero i canoni dei concili "occidentali". Nel sinodo di Yahballaha, del 420, si dice: "Vista la grande confusione diffusa nelle nostre chiese a causa dell'inesperienza, chiediamo alla vostra [degli occidentali] amabilità le leggi che i santi sinodi hanno stabilito in diversi momenti in tutto l'occidente" (*ibid.*, p. 282).

<sup>11</sup> Si discute della procedura per l'elezione e l'ordinazione dei vescovi. Le lotte tra vescovi che si contendevano una medesima sede, infatti, era tale che, ancora nel 424, si ripeté che lo scandalo derivante da queste contrapposizioni aveva provocato l'apostasia di molti e aveva favorito l'opera di distruzione di chiese e monasteri da parte dei magi (cf. *ibid.*, p. 288).

<sup>12</sup> Si registra l'abbandono di alcuni antichi usi liturgici siro-orientali a favore di istanze di origine occidentale. Un esempio interessante è la proibizione, nel sinodo del 410, dell'eucaristia domestica, che quindi era fin lì ancora praticata (cf. *ibid.*, pp. 266-267).

<sup>13</sup> Questo sinodo fu convocato dal vescovo Barsauma di Nisibe, in dissidio con il *catholicos*, e più tardi da lui stesso sconfessato (cf. *ibid.*, pp. 308-309; 531-536). Il sinodo di Acacio riprenderà quello di Bet Lapat ma senza un pronunciamento chiaro a riguardo della sua autorevolezza.

bato, di contrarre matrimonio. I problemi da cui muovono i padri sinodali nella loro decisione sono chiariti dal sinodo di Acacio: da una parte ci sono monaci che predicano posizioni encratite, cioè posizioni estreme sul valore del celibato, di cui si dirà in seguito, e dall'altra parte il medesimo sinodo registra scandali dovuti a membri del clero che, essendosi impegnati nel celibato, vivono in realtà con donne, porgendo così il fianco anche a critiche da parte dei non cristiani<sup>14</sup>.

La soluzione proposta dal sinodo di Acacio al problema del celibato per gli ecclesiastici è così riassumibile:

– i vescovi si attengano all'insegnamento delle Scritture, di cui si citano esplicitamente Matteo 19,11-12 e la Prima lettera ai Corinti 7,1-2.8-9. Così il sinodo ammonisce il vescovo: “La sua debolezza gli sia mezzo per comprendere la debolezza altrui”<sup>15</sup>;

– gli ecclesiastici non abbiano paura di prendere coscienza della realtà e non la nascondano. Dice ancora il sinodo: “Rendiamo pubblici i nostri dolori, sveliamo le nostre cadute e non abbiamo vergogna [di ricevere] il rimedio chiaramente proposto ai malati”<sup>16</sup>;

– in terzo luogo, vi sia libertà di scelta. Dice il sinodo: “Ciascuno di noi scelga una delle due cose: o la continenza perfetta o il matrimonio legittimo”. Su questo punto, pur coscienti di “affrancarsi da una legge antica”, si concede, citando la Prima lettera a Timoteo 3,1-2, anche ai vescovi la possibilità di sposarsi<sup>17</sup>. Chi invece vuole vivere il celibato, dice il sinodo, se ne vada nei monasteri, cioè lontano dalle città<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, p. 303.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, p. 305. Un cambiamento ufficiale di posizione in proposito si avrà solo con il sinodo di Giuseppe, del 554 (cf. *ibid.*, p. 364).

Il sinodo di Babai ribadirà ancora che “dal patriarca fino all’ultimo della gerarchia, chiunque, può apertamente contrarre matrimonio”<sup>19</sup>.

Un terzo gruppo di sinodi è quello del VI secolo (in cui comprendo anche il sinodo di Gregorio, del 605), che è particolarmente ben nutrito, chiaro segno della riforma in atto e dei complessi problemi che attraversano la chiesa siro-orientale del tempo. Tali sinodi si possono suddividere, tenendo conto dei temi da essi trattati, in due gruppi: un primo (Aba, del 544; Giuseppe, del 554; Ezechiele, del 576) in cui si torna a trattare soprattutto di disciplina ecclesiastica e di giurisdizione<sup>20</sup>; e un secondo (Isho‘yahb, del 585; Sabrisho‘, del 596; Gregorio, del 605) in cui alla disciplina ecclesiastica si affiancano il tema dell’ortodossia di fede, in particolare la difesa di Teodoro di Mopsuestia, e alcuni provvedimenti particolari presi nei confronti dei monaci<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>20</sup> Nel sinodo di mar Aba (544) ritorna il problema dell’autorità del catholicos (avvisaglie di problemi di insubordinazione del vescovo di Rew Ardashir si notano già nel sinodo di Babai del 497 [cf. *ibid.*, p. 314] e di Isho‘yahb del 585 [cf. *ibid.*, p. 422]) e dell’ordinamento delle diocesi. Uno scisma dovuto alla rivendicazione della sede di Seleucia da parte di due diversi catholicos aveva creato una situazione caotica nelle diocesi. Mar Aba visitò le varie chiese locali e stabilì in ciascuna di esse un solo vescovo. Di questo sinodo sono stati tramandati solo un resoconto e alcune lettere di mar Aba (cf. *ibid.*, pp. 318-351); mentre dei canoni, abbiamo solo alcuni frammenti (cf. *ibid.*, pp. 556-561). Nel sinodo del catholicos Giuseppe (554) il problema principale è la disciplina ecclesiastica di vescovi, preti e diaconi. Infine, nel sinodo di Ezechiele (576) si prendono misure disciplinari contro il rilassamento generale dei cristiani e alcune devianze monastiche (cf. *infra*, p. 61).

<sup>21</sup> Il sinodo di Isho‘yahb I (585), a vari provvedimenti disciplinari molti dei quali ricordano quelli dei sinodi precedenti, aggiunge alcune precisazioni circa l’ortodossia di fede, in cui difende Teodoro di Mopsuestia e il suo insegnamento; risponde a problemi di tipo liturgico posti dal vescovo Giacomo di Dara; e infine si occupa anche di monaci (cf. *infra*, p. 61). Il sinodo di Sabrisho‘ (596) difende Teodoro da chi ne trascura i commentari introducendo dottrine nuove, e rileva l’esistenza di monasteri che seguono idee teologiche che non sono in linea con la sede del catholicos (cf. *Synodicon Orientale*, pp. 459-460); tratta anche di questioni riguardanti il monachesimo (cf. *infra*, pp. 62-63). Infine, il sinodo di Gregorio (605) ritorna sul problema dell’ortodossia di fede e la difesa di Teodoro, e riprende le questioni di disciplina monastica (cf. *infra*, p. 61, n. 37).

Per il tema dell'ortodossia di fede, va ricordato che i primi decenni dell'esperienza monastica del Grande monastero coincidono con la crisi di Henana<sup>22</sup>. Questi aveva assunto la direzione della scuola di Nisibe nel 573 e aveva suscitato grande scalpore per alcune novità da lui introdotte nell'insegnamento, quali un'interpretazione della Scrittura diversa da quella di Teodoro di Mopsuestia, che egli sembra aver apertamente attaccato, e una teologia tendente al miafisismo. La reazione, cui partecipò anche il Grande monastero, culminerà, durante gli ultimi anni del VI secolo, con l'abbandono in massa della scuola da parte di vari studenti e insegnanti, tra cui anche il futuro catholicos Isho'yahb III<sup>23</sup>.

Stando a quanto attestano le fonti, nella faccenda di Henana e della scuola si intrecciano vari fattori che non è sempre facile districare e giudicare. Abbiamo da una parte il sinodo del 585 che intervenne ufficialmente nella questione, condannando posizioni che fanno pensare a quelle di Henana, anche se quest'ultimo non è mai esplicitamente menzionato. Vi è poi il metropolita Simeone di Nisibe – sotto la cui guida furono redatte le *Regole* di Abramo e di Dadisho' – che si rifiutò, insieme ai vescovi della sua regione, di partecipare al sinodo, pur essendovi invitato per due volte<sup>24</sup>, sembrando così schierarsi dalla parte di Henana, come mostra anche il fatto che, durante il suo episcopato, quest'ultimo poté rimanere in carica e procedere, nel 590, alla revisione degli *Statuti* della scuola<sup>25</sup>. Un tassello ulteriore della vicenda è costituito dall'elezione, nel 596, da parte del catholicos Sabrisho', di Gregorio di Kashkar a me-

<sup>22</sup> Sull'argomento, cf. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, pp. 234-317.

<sup>23</sup> Cf. *infra*, pp. 79-80.

<sup>24</sup> Cf. *Synodicon Orientale*, p. 422.

<sup>25</sup> Cf. *The Statutes of the School of Nisibis*, pp. 91-102 (vi si dice che questi statuti furono stabiliti sotto "mar Simeone, vescovo metropolita, e durante l'insegnamento di Henana"; cf. *ibid.*, p. 92). Un'ulteriore ratifica di statuti, ancora sotto Henana che quindi restava in carica, ci è attestata nel 602 (cf. *ibid.*, pp. 103-105).

tropolita di Nisibe; una scelta che parrebbe finalizzata alla difesa della fede ortodossa, contro Henana. Tuttavia, quando Gregorio, poco più tardi, si opporrà apertamente a Henana, il catholicos Sabrisho' starà dalla parte di quest'ultimo e Gregorio, per intervento del re, sarà allontanato dalla sua sede<sup>26</sup>. Pare dunque che Henana avesse saldi appoggi nella gerarchia, sia a livello del metropolita di Nisibe, nella persona di quel Simeone che era peraltro legato al Grande monastero, sia anche a livello del catholicos Sabrisho'. L'opposizione tra i partiti appare dunque meno netta di quanto sembri a prima vista e forse non è un caso che, ad esempio, Abramo, diversamente da quanto faranno più tardi Dadisho' e Babai, nelle sue *Regole* non accenni minimamente al problema dell'ortodossia di fede e alla difesa di Teodoro di Mopsuestia. Egli si pone probabilmente nella medesima linea del catholicos Sabrisho' che, come mostra l'esempio dei monaci di Shigar, di cui diremo, cerca di "recuperare" quelle che ritiene devianze, piuttosto che rompere definitivamente<sup>27</sup>. In questo, certo, il nuovo metropolita di Nisibe, Gregorio, era di tutt'altra tendenza, a motivo della sua intransigenza e del suo carattere focoso<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cf. *Cronaca di Seert* II, 74; J. M. Fiey, *Nisibe*, pp. 55-60. Questo allontanamento provocherà un importante esodo di studenti che intesero così protestare contro il provvedimento (cf. *infra*, pp. 79-80).

<sup>27</sup> Un riflesso di questa "prudenza" di Sabrisho' potrebbe essere ravvisato nel fatto che, a quanto pare, il sinodo del 596 fu voluto più dai metropolitani e dai vescovi che dal catholicos. È quanto sembra suggerire un passo degli atti che dice: "Noi tutti, metropolitani e vescovi dei diversi luoghi, radunati e riuniti in un intento, in un pensiero e in una volontà buoni, liberi da qualsiasi costrizione e violenza, abbiamo sottoscritto e confermato questi scritti con i nostri sigilli e le nostre firme, e abbiamo chiesto al venerabile e santo capo dei padri, il nostro illustre padre mar Sabrisho', catholicos-patriarca, di confermare anch'egli questi scritti con il suo sigillo. Egli vi ha acconsentito..." (*Synodicon Orientale*, p. 460).

<sup>28</sup> Cf. M. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrîshô' I*, p. 37.

Se ora guardiamo più da vicino i sinodi e i provvedimenti da essi presi nei confronti del fenomeno monastico, notiamo, per l'epoca che ci interessa, cioè i secoli V-VI, una doppia serie di problemi: da una parte, soprattutto durante il V secolo, un'insorgenza di tendenze encratite; dall'altra, poco più avanti nel tempo (soprattutto durante il VI secolo), manifestazioni che possiamo genericamente definire "di tipo messaliano"<sup>29</sup>, cui si accompagna anche una certa decadenza morale.

Il problema dell'encratismo, peraltro ben noto alla tradizione siriana più antica<sup>30</sup>, emerge con particolare forza nel sinodo di Acacio (486), lo stesso in cui si ratificano le decisioni sulla dispensa dal celibato ecclesiastico. Negli atti del sinodo si denuncia l'esistenza di "uomini che pervertono le coscienze, vestiti dell'abito degli asceti". Tali monaci si aggirano spandendo dottrine erranee che sono così riassunte: "Bestemmiano contro l'incarnazione"; "interdicono il matrimonio, proibendo anche l'uso di alimenti creati da Dio"<sup>31</sup>; dichiarano un "male il matrimonio e la procreazione", anche se poi "danno sfogo ai de-

<sup>29</sup> La crisi teologica di Henana e il problema messaliano forse non sono così slegati come appaiono a prima vista. Sarebbe questo un argomento da approfondire. Per ora rilevo solo che, ad esempio, il martire Giorgio, monaco del Grande monastero e discepolo di Dadisho', di cui ci è giunta la *Vita* scritta da Babai il Grande, combatte allo stesso tempo "henaniani e messaliani" (il passo è citato in traduzione francese in *Synodicon Orientale*, p. 629).

<sup>30</sup> Cf. A. Vööbus, *Celibacy, a requirement for admission to baptism*. Per l'epoca dei sinodi, si veda in particolare il sinodo di Isacco, del 410, che condanna duramente le castrazioni volontarie (cf. *Synodicon Orientale*, pp. 263-264); la medesima condanna ritorna anche nel sinodo di Ezechiele, del 576 (cf. *ibid.*, p. 375).

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 301. Vi è forse qui un riferimento all'uso di mangiare carne o astenersene. In una regola persiana, ma di ambiente miafisita, si dice infatti: "Il monaco che mangia carne, sarà punito come fornicatore" (*Regola per i monaci di Persia* 23 [cf. *Syriac and Arabic Documents*, p. 92]); si veda anche *Regola anonima in venti canoni* 5; 10; 17 (cf. *ibid.*, pp. 110-112), e per l'ambito siro-orientale, Isho' Bar Nun, *Canoni in arabo* 19 (cf. *ibid.*, p. 203).

sideri con l'adulterio e la fornicazione"<sup>32</sup>. L'interdizione del matrimonio, della procreazione e dell'uso di determinati alimenti ha per i padri sinodali anche un risvolto teologico: è un misconoscimento dell'incarnazione.

Accanto al problema dottrinale ed etico dell'encratismo, dal medesimo sinodo emerge un secondo problema relativo al monachesimo, che vedremo anche nei canoni dei sinodi successivi: una certa tensione tra chiesa episcopale e movimento monastico. Vi sono alcuni monaci che vagano per le città, amministrando sacramenti e costituendo in tal modo una sorta di chiesa parallela, spesso in tensione con quella episcopale. Il sinodo definisce rudemente tali individui come uomini "coperti di abiti neri, segno del loro abominio", e ingiunge loro di andarsene "nei luoghi che corrispondono al loro abito", cioè "nei deserti incolti" come facevano coloro che li hanno preceduti nella medesima via, allontanandosi dunque dalle città e dai villaggi dove seminano scompiglio con le loro dottrine e astenendosi dal convocare assemblee, dall'offrire sacrifici e dall'amministrare battesimi<sup>33</sup>. Il riferimento alle "loro dottrine" potrebbe far pensare che si tratti ancora di monaci rigoristi, che probabilmente mal sopportano le decisioni prese a discapito del celibato ecclesiastico. Forse l'acuirsi delle tendenze encratite in alcuni gruppi di monaci che si contrappongono alla gerarchia ecclesiastica è dovuto proprio alla posizione sinodale sul celibato dei chierici, ritenuta "lassista" da tali asceti<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> *Synodicon Orientale*, pp. 304-305.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>34</sup> È stato rilevato un certo atteggiamento "anti-ascetico" di Barsauma di Nisibe, principale artefice del sinodo di Bet Lapat, e della chiesa che egli rappresenta, con conseguente emarginazione dei monaci e del loro mondo rispetto alle comunità ecclesiali (cf. M. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrîshô' I*, p. 23). Probabilmente anche la reazione di certi ambienti monastici all'imposizione della teologia antiochena di Teodoro di Mopsuestia – reazione contrastata tuttavia dai riformatori del Grande monastero, Dadisho' e Babai (cf. *infra*, pp. 113-114 e 122) – non è tanto alla teologia in sé quanto all'autorità da cui è imposta.

Se dal V secolo ci spostiamo ora ai sinodi del VI secolo, noteremo l'emergenza di un altro problema, già presente nei secoli precedenti, ma qui fattosi particolarmente acuto: una "devianza" posta sotto il nome di "messalianesimo"<sup>35</sup>.

Il sinodo di Ezechiele, del 576, condanna i messaliani, "rivestiti dell'abito ingannatore degli asceti e dei religiosi", cui attribuisce vari misfatti: trasgredire la giustizia; disprezzare i sacramenti, il digiuno e la preghiera; affermare che non c'è né ricompensa per il bene né punizione per il male; separare gli sposati<sup>36</sup>. Qualche anno più tardi, il sinodo di Isho'yahb (585) torna a condannare alcuni individui che presentano le medesime caratteristiche. Vi si dice che costoro "vestono l'onorevole abito dei monaci", errano senza monastero in promiscuità, disprezzano le preghiere, i digiuni e i sacramenti della chiesa, oltre che la gerarchia. Il sinodo ingiunge loro di scegliere di abitare o in un'abitazione particolare e appropriata al loro genere di vita, appartenente ai loro parenti, o con i chierici della chiesa, o in un monastero. Anche qui si tratta di individui che disprezzano i sacramenti, le pratiche ascetiche e la gerarchia, ma con una specificazione che lascia intendere una certa presunta "immoralità": vivono in promiscuità<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Non entro assolutamente nell'intricata questione dei messaliani, della loro reale fisionomia e dei testi da essi prodotti. Utilizzo questo termine per ragioni di praticità, tenendo conto dell'uso che ne fanno le fonti qui prese in considerazione. In proposito, si vedano tra gli altri, R. Cacitti, "L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo"; A. Guillaumont, s.v. "Messaliens"; M. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrîshô' I*, p. 24.

<sup>36</sup> Cf. *Synodicon Orientale*, pp. 374-375.

<sup>37</sup> La promiscuità, unita al vagare gettando scompiglio, è ancora denunciata nel sinodo di Gregorio (605), dove si parla di monaci che vivono con donne, che non sono legati a "chiese, monasteri, scuole o gruppi di solitari" e quindi non obbediscono a nessuno, che passano il loro tempo nell'ozio (*ibid.*, pp. 476-477). Inoltre, già Isacco, nel 410, condannava l'usanza delle *virgines subintroductae* che vivevano con i figli del patto (cf. *ibid.*, pp. 263-264) e Isho'yahb I ritorna sul tema della promiscuità, proibendo ai monaci di vivere con una donna in monastero o in una cella, e proibendo i monasteri misti (cf. *ibid.*, pp. 406-407). Parla anche del caso di monasteri femminili e maschili che, essendo vicini, favoriscono la frequentazione tra monaci e monache;

Insieme agli atti del sinodo di Sabrisho', del 596, sono poi conservati due documenti relativi a una questione particolare: il "ritorno" all'ortodossia del monastero di Bar Qaiti e delle altre comunità monastiche di Shigar<sup>38</sup>, sigillato da un "patto" datato al 598.

Il primo documento è particolarmente interessante: si tratta di una dichiarazione sottoscritta da alcuni monaci, che agiscono a nome dei superiori dei rispettivi monasteri, in cui essi fanno atto di sottomissione al catholicos, rigettando alcune pratiche in cui erano caduti che fanno pensare a quelle devianze che in questo ambiente sono note come "eresia messaliana". I due monaci si impegnano infatti a: meditare la Scrittura e i commentari dei padri ortodossi, primo fra tutti Teodoro di Mopsuestia; osservare i momenti di preghiera del giorno e della notte insieme al salterio; osservare i digiuni; non allontanarsi senza motivo dai loro monasteri e non vagare per città e villaggi; celebrare l'eucaristia e la confessione dei peccati, giornalmente quanti sono ancora nel cenobio e la domenica e le feste quelli che sono nelle celle. Anche qui troviamo il disprezzo per la Scrittura, i sacramenti, la gerarchia, e il vagare per città e villaggi; tutti atteggiamenti che, insieme al disprezzo per il lavoro, erano usualmente rimproverati ai cosiddetti messaliani<sup>39</sup>. La particolarità è che in questo caso si dice esplicitamente che

si proibisce per questo che le donne vivano da sole in una cella (cf. *ibid.*, p. 407). Anche nel sinodo di Sabrisho' (596) c'è un canone che accenna alla convivenza, proscritta, tra monaci dei due sessi (cf. *ibid.*, p. 459). In una regola miafisita, seguita in Persia, si trova il medesimo divieto, rivolto ai monaci, di visitare le monache nei loro monasteri (*Regola per i monaci di Persia* 26 [*Syriac and Arabic Documents* p. 92]); cf. anche *Regola anonima in venti canoni* 12; 20 (*ibid.*, pp. 111-112).

<sup>38</sup> Su Sabrisho' e i suoi rapporti con la vita monastica, si veda in particolare M. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrîshô' I*.

<sup>39</sup> Dissento in questo da Tamcke il quale ritiene che non vi siano elementi sufficienti per definire "messaliani" i monaci di Shigar (M. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrîshô' I*, p. 52). Lasciando da parte il problema di definire in assoluto i "messaliani", rilevo solo che ciò cui questi monaci si impegnano è proprio quanto i sinodi, in particolare quello di Ezechiele, rimproverano a coloro che chiamano "messaliani".

una “tale dottrina” è seguita non da singoli monaci ma da interi monasteri<sup>40</sup>. Dal punto di vista giurisdizionale, tali monasteri vengono, per ordine del re<sup>41</sup> ma anche in osservanza alla loro richiesta<sup>42</sup>, assoggettati all'autorità diretta del catholicos e quindi affrancati da quella del metropolita del luogo<sup>43</sup>.

Il secondo documento consiste in una lettera che il catholicos invia ai monaci in questione, in cui riprende quando già detto nel primo scritto<sup>44</sup>. Quindi, pur affermando che il “monachesimo è cosa bella, che è gloriosa la povertà e sublime la vita religiosa”, Sabrisho' asserisce:

Non è il deserto che conferisce la santità, o uomini di Dio! Né è la solitudine che procura le rivelazioni divine; né la spoliazione dai beni che fa partecipare l'uomo alle realtà spirituali. Il deserto santifica l'uomo quando l'anima si applica insieme al corpo all'intimità con Dio; la solitudine rende degni delle rivelazioni divine, quando l'intelligenza si applica con avidità alle opere divine; e la spoliazione arricchisce coloro che sono veri poveri, come dice l'Apostolo: *Quando non possediamo nulla, noi possediamo tutto* (2Cor 6,10)<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Cf. anche *Synodicon Orientale*, pp. 459-460, dove si parla di “monasteri” in cui non si segue la teologia della sede catholicossale.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, pp. 462-463.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, p. 469.

<sup>43</sup> Non si chiarisce il motivo di tale decisione. Solo, si accenna a “scismi, liti e scandali” cui si intende in tal modo porre riparo (cf. *Synodicon Orientale*, pp. 469-470).

<sup>44</sup> La lettera di Sabrisho' ha come fine anche quello di porre sotto l'autorità diretta dei due superiori “sottomessisi” (Berikisho' e Aba) i monasteri della regione di Shigar, cioè il Monastero Nuovo, il monastero di Bar Qaiti e gli altri solitari che vivono nei loro pressi. Fiey propone di identificare questi monasteri con alcuni di cui parlano il *Libro della castità* e la *Cronaca di Seert* laddove elencano le fondazioni dei discepoli di Abramo; precisamente: il monastero di Bar Qaiti corrisponderebbe a quello di Aba e Giona a Bar Tura e il Monastero Nuovo con quello di Sebokt (cf. J. M. Fiey, “Encore 'Abdulmasih'”, pp. 220-222). Se l'identificazione fosse esatta, come pare, avremmo qui il caso di alcuni monasteri che, pur essendo “discendenti” di Abramo o più esattamente di Dadisho' (cf. Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 25), non molti anni dopo la morte del Kashkarense, avrebbero assunto posizioni che ne contraddicono le *Regole*.

<sup>45</sup> *Synodicon Orientale*, p. 467.

Ciò che emerge dunque da questi provvedimenti canonici dei secoli V-VI è sostanzialmente un problema doppio, anche se i confini tra le due “devianze” appaiono a volte molto labili: encratismo e messalianesimo. E, come risolto comune dei due problemi, una certa tensione tra chiesa istituzionale e fenomeno monastico, che spesso si traduce anche in tensione tra monastero e comunità locale (oggi diremmo: parrocchia)<sup>46</sup>. I monaci, celibi, sono invitati a non intromettersi nella vita ecclesiale delle città e dei villaggi; e addirittura si giunge al punto di scoraggiare la frequentazione dei monasteri da parte dei fedeli laici. Il sinodo di Isho'yahb, del 585, ad esempio, proibisce ai cristiani di disertare in giorno di domenica o nelle feste le eucarestie “parrocchiali” andando per “celle e monasteri”<sup>47</sup>; come anche scoraggia dall'andare in cerca di monasteri lontani, come se lì vi fosse una presenza “più intensa” di Dio<sup>48</sup>.

La vita monastica, o meglio “una certa forma” di vita monastica, appare quindi non solo in tensione con la gerarchia ma anche marginalizzata all'interno della comunità ecclesiale, e spesso guardata con sospetto, sebbene non manchino tentativi di “recupero” e di “riforma”, come quello di Abramo, che opera vivendo concretamente una “forma nuova” di vita monastica, o come quello di Sabrisho', proveniente dall'ambito istituzionale, che tenta in qualche modo di riavvicinare e reintegrare il monachesimo<sup>49</sup>. Ma anche prima di Sabrisho' non

<sup>46</sup> Il sinodo di Ezechiele (576) parla addirittura di monaci che costituiscono partiti di fedeli “contro i vescovi” (cf. *Synodicon Orientale*, p. 385).

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, p. 407.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, pp. 442-444. Tensioni analoghe tra gerarchia e monachesimo si registrano anche in ambito siro-occidentale. Nei canoni di Giacomo di Edessa (VII secolo) e nei *Canoni del concilio* di Ciriaco di Antiochia (795) si nota una netta opposizione tra gerarchia e monaci “carismatici”, in particolare stiliti e reclusi (cf. Giacomo di Edessa, *Canoni* 2-4 [cf. *Syriac and Arabic Documents* p. 95]; Ciriaco di Antiochia, *Canoni del concilio* 18; 20 [cf. *ibid.*, pp. 103-104]; cf. anche Giorgio degli Arabi, *Canoni* 1-2 [cf. *ibid.*, p. 99]).

<sup>49</sup> Forse a questo atteggiamento di Sabrisho' non è indifferente il fatto che egli stesso, prima di diventare vescovo e poi *catholicos*, era stato per un certo tempo monaco

mancono, accanto a quei provvedimenti piuttosto ostili al monachesimo di cui si è detto, decisioni sinodali di segno opposto: ai ripetuti inviti rivolti ai monaci ad allontanarsi dalle città, corrisponde ad esempio il sinodo di Giuseppe (554) che giudica “contrario al cristianesimo” un distacco troppo netto tra fedeli che vivono nelle città e monaci, poiché un tale provvedimento allontana dai cristiani il ministero stesso del monachesimo. Dice il sinodo: “Noi desideriamo vivamente che si costruiscano chiese, monasteri, santuari e *martyria* nelle città e vicino alle città”; anche se, subito dopo, raccomanda ai monaci di non celebrare l’eucaristia e di non amministrare il battesimo “senza il permesso del vescovo e solo in alcuni giorni; per il resto del tempo essi riceveranno l’eucaristia nella chiesa principale”<sup>50</sup>.

## La “vita” nella comunità di Abramo

Alla luce di quanto abbiamo visto nei provvedimenti sinodali dei secoli V-VI, soprattutto in riferimento al fenomeno monastico, possiamo ora meglio comprendere il significato dell’esperienza della comunità di Abramo e la sua originalità<sup>51</sup>. Iniziamo col raccogliere i pochi dati che le fonti ci offrono sull’organizzazione concreta del Grande monastero.

insieme a Isho’zeka e Babai di Nisibe (cf. *Cronaca di Seert* II, 50 e 65). E sappiamo anche che fu intimo di Giacomo di Bet ‘Abe (cf. Isho’denah di Basra, *Libro della castità* 34).

<sup>50</sup> *Synodicon Orientale*, p. 364.

<sup>51</sup> Per uno sguardo d’insieme sul monachesimo siriano, nei suoi aspetti più materiali, cf. O. Hendriks, “La vie quotidienne du moine syrien oriental”.

Per quanto riguarda la struttura, il Grande monastero riprende quella forma, tradizionale in oriente, che possiamo chiamare “di tipo lavriotico”, chiaramente definita già dagli spazi che la compongono, vale a dire: da una parte, l'elemento comunitario del “cenobio”; e dall'altra, le singole celle, in cui i monaci trascorrono buona parte del loro tempo, in solitudine<sup>52</sup>. Questa articolazione è ben evidenziata, nei testi di seguito tradotti, anche dall'uso di una terminologia specifica, tuttavia non sempre facile da rendere in italiano. Vi sono innanzitutto due termini che indicano l'insieme del monastero, cioè *'umrâ* e *dairâ*, che io ho preferito distinguere nella traduzione rendendoli rispettivamente con “monastero” e “complesso monastico”, semplicemente per dare ragione del diverso impiego<sup>53</sup>. All'interno di questo insieme, che chiamiamo “monastero” o “complesso monastico”, vi era la parte comunitaria, detta in siriano *qenubin* (termine chiaramente mutuato dal greco *koinóbion*) che ho tradotto con “cenobio”<sup>54</sup>; e poi la cella (chiamata a volte con i termini *qelitâ* e *qelâitâ*, derivanti dal greco *kellion*, altre volte con il termine *kurhâ*), a volte detta anche *m'artâ* (grotta), perché scavata nella roccia.

<sup>52</sup> A questo proposito, benché le strutture del Grande monastero siano in divenire e certamente al tempo di Abramo il complesso era meno articolato di quanto non lo fosse sotto Dadisho' e Babai, mi sembra ingiustificata la valutazione di Tamcke il quale vede, tra Abramo e Dadisho', un passaggio da una forma di vita anacoretica a una cenobitica (cf. M. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrishô' I*, pp. 49-50). Le strutture, come ricordano le *Regole* stesse di Abramo, saranno realizzate gradualmente, ma l'idea di vita monastica è chiara già nel Kashkarene ed è comunitaria, di tipo lavriotico, come mostra ad esempio il canone ottavo che parla di raduno domenicale dei fratelli.

<sup>53</sup> Pare che in una certa epoca fossero chiaramente distinti nel loro significato, ma è difficile, allo stato attuale delle nostre conoscenze, cogliere questa differenza (cf. J. M. Fiey, *Nisibe*, p. 145, n. 78).

<sup>54</sup> Con “cenobio”, dunque, normalmente non si indica l'insieme del monastero, come nel monachesimo cenobitico, ma solo la sua parte comunitaria.

Il cenobio comprendeva la chiesa comune, i depositi dei viveri, un refettorio, una cucina con il forno per la cottura del pane<sup>55</sup> e alcune celle per i novizi e per i pochi monaci che erano incaricati di amministrare il cenobio e di seguire la formazione dei novizi. Da un canone di Dadisho' apprendiamo che non dovevano essere molti i fratelli che abitavano normalmente nel cenobio:

Sul fatto che i fratelli del cenobio, [almeno] cinque di essi, non devono lasciare vuoto il cenobio. Gli altri, invece, che hanno un affare [da sbrigare, lo] devono assolvere in accordo con l'intero insieme [dei fratelli]<sup>56</sup>.

La dislocazione di questi ambienti varia a seconda dei monasteri. Al Grande monastero le celle dovevano essere non troppo lontane dal cenobio<sup>57</sup>, ma allo stesso tempo dovevano essercene di appartate, come mostra la vicenda dei monaci fornicatori, di cui diremo<sup>58</sup>.

Lo stile che chiamo "lavriotico", ben noto in Palestina, prevede dunque per il monaco una cospicua parte di tempo da trascorrere in solitudine, ma, nello stesso tempo, esso dà anche un certo rilievo alla componente comunitaria. È importante sottolineare che questo tipo di monachesimo, come mostrano le fonti, si percepisce chiaramente come "diverso" dal modello eremitico-anacoretico<sup>59</sup>. Potremmo dire che questa è la forma

<sup>55</sup> Al tempo di Abramo sappiamo che era il cenobio a fornire ai solitari il pane per l'intera settimana (cf. Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta*, prologo 208-209), mentre durante il priorato di Dadisho' esso veniva preparato dai singoli monaci nelle loro celle, ove, quindi, disponevano di piccoli forni (cf. Dadisho', *Regole* 15).

<sup>56</sup> Dadisho', *Regole* 20.

<sup>57</sup> Questo sembra indicato dal fatto che tutti i monaci potevano essere radunati nel cenobio con il suono del simandro (cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I, 10).

<sup>58</sup> Cf. *infra*, pp. 124-133.

<sup>59</sup> È interessante notare che quando Giacomo di Lashom e Bar Nun lasciano per la prima volta il Grande monastero e si recano nel Qardu, Tommaso di Marga annota: "Se ne andarono ambedue sui monti del Qardu per [vivere] secondo la condotta

“cenobitica” dell’oriente che, almeno per l’ambiente siro-orientale, non sembra recepire il cenobitismo pacomiano allo stato puro<sup>60</sup>, anche se ne assume le istanze ideologiche fondamentali; né ha conosciuto, almeno per l’epoca antica, una qualche forma di monachesimo che ricordi il cenobitismo occidentale di tipo benedettino.

Che questo monachesimo si concepisca come “cenobitico” è particolarmente chiaro al Grande monastero, dove notiamo una certa insistenza ad esempio sull’importanza del cenobio, che si invita a non svuotare a favore della vita di cella. In più luoghi nelle *Regole* di Izla si esige che il cenobio venga rispettato nelle sue varie funzioni, che sono: la preparazione dei novizi alla vita in cella<sup>61</sup>; l’essere luogo di assemblea per la celebrazione dell’eucaristia e per i pasti comuni; l’essere luogo amministrativo e punto di riferimento per chi esercita l’autorità nel monastero.

L’aspirante monaco, giunto in monastero, aveva l’obbligo di rimanere per tre anni nel cenobio<sup>62</sup>. Durante questo tempo, egli

anacoretica” (*Libro dei superiori* I, 12). Ciò significa che al Grande monastero conducevano “vita cenobitica”.

<sup>60</sup> Non entro qui nella questione del cenobitismo pacomiano e del rapporto che esso prevedeva tra vita comune e vita di solitudine. Sarebbe auspicabile a questo proposito un approfondimento anche a partire dai dati dell’archeologia che, mediante l’analisi delle strutture abitate da tali comunità, potrebbero in qualche modo illuminare la nostra conoscenza circa il tipo e il grado di cenobitismo vissuto dai pacomiani.

<sup>61</sup> Su questa prima funzione, che pare essere la principale, abbiamo un’interessante conferma che ci viene dalla tradizione siro-orientale più recente, segno della permanenza di una qualche memoria. Il monastero caldeo di Nostra Signora delle Semine, costruito nel XIX secolo dalla neonata congregazione caldea di Gabriele Dambo, a poca distanza dall’antico monastero di Rabban Hormizda, è costituito da tre chiostrii: un primo aperto a tutti, visitatori compresi; un secondo riservato ai monaci professi; e infine un terzo, più interno rispetto ai primi due, riservato ai novizi, che, cosa interessante, è detto appunto “cenobio” (cf. J. Vosté, “Les inscriptions de Rabban Hormizd et de N.-D. des Semences près d’Alqosh [Iraq]”, in *Le Muséon* 43 [1930], p. 299). Anche se la struttura del monastero siro-orientale antico, sia nelle costruzioni sia nella vita che vi si svolge, qui è stata radicalmente modificata, non essendovi più le celle dislocate a una certa distanza dal cenobio, resta tuttavia, per la parte riservata ai novizi, l’antico nome di “cenobio”.

<sup>62</sup> Cf. Abramo Zabaya, *Vita di Bar ‘Edta* 1, 320-321; Babai il Grande, *Regole* 7. Abramo parla di un generico “tempo stabilito”, senza specificare (*Regole* 10). Dadis-

era tenuto alla liturgia che veniva celebrata nel cenobio comunemente<sup>63</sup> e a vari servizi<sup>64</sup>. Era questo il tempo della formazione, in cui il novizio verificava la sua propensione alla vita monastica e allo stesso tempo si equipaggiava per la vita in solitudine cui, necessariamente, si sarebbe in seguito dedicato. Isacco di Ninive, un secolo appena dopo Abramo, individua tre elementi che il novizio, durante i tre anni trascorsi al cenobio, doveva cercare di acquisire: egli doveva apprendere “il corso della fraternità, l’ordine e lo scopo dell’abito e il modo della sua umiliazione”<sup>65</sup>. Doveva cioè assumere uno “spirito comunitario”, o un “sentire comune”, da poter poi vivere in solitudine, in modo da permanere nella comunione con gli altri anche quando questi ultimi erano fisicamente assenti; doveva scoprire il senso vero e lo scopo della vita monastica; e infine doveva imparare a

ho’ Qatraya, che testimonia anch’egli la tradizione dei tre anni, specifica tuttavia che quanti giungono in monastero da giovani e non sono ancora sperimentati nella conoscenza e nell’ascesi devono rimanere nel cenobio otto o nove anni; il medesimo autore riporta anche una tradizione, che attribuisce a Marco il Monaco, secondo cui gli anni di permanenza nel cenobio dovevano essere sei, secondo una lettura simbolica dei sei giorni della creazione cui era seguito il riposo di Dio (cf. Dadisho’ Qatraya, *Commento al Paradiso dei padri* IV, 2; il testo, ancora inedito, è riportato, tra gli altri, anche nel manoscritto della British Library, Add. 17264,68r, da dove io cito). Per i tre anni, si pronuncia invece Giuseppe Busnaya (cf. Giovanni Bar Kaldun, *Vita di Giuseppe Busnaya* 8, p. 389).

<sup>63</sup> Cf. Dadisho’, *Regole* 16. Nel “patto” con i monaci di Shigar si parla anche dell’obbligo, per chi vive nel cenobio, dell’eucaristia quotidiana (cf. *Synodicon Orientale*, p. 464).

<sup>64</sup> Si trattava di assicurare servizi come l’approvvigionamento di viveri e di acqua, dove non immediatamente disponibile, e di tutto quello che era necessario sia agli abitanti del cenobio, sia a quanti vivevano nelle celle. Un esempio dell’adempimento di tali incombenze ci viene da un episodio della *Vita di Giovanni di Enhel* dove si narra che nel monastero di Isho’sabran, discepolo di Abramo di Kashkar, non essendovi una fonte di acqua all’interno del cenobio, questa doveva essere attinta dal vicino fiume Tigri. Tale servizio, dice la *Vita*, era assicurato ogni giorno da due fratelli “cenobiti” (*qenubâye*) i quali a turno, dopo aver attinto l’acqua, la distribuivano all’interno del “monastero” (*umrâ*) (l’edizione di questo testo è in S. Brock, “John of Nhel”, pp. 100-110; il passo citato è a p. 102). È interessante rilevare qui la terminologia: ai servizi sono preposti i “cenobiti”, sinonimo probabilmente di “novizi”, o comunque di abitanti del cenobio; l’acqua è distribuita non nel solo “cenobio”, ma nel “monastero”, comprendente anche le celle.

<sup>65</sup> Isacco di Ninive, *Centurie* IV, 71.

riconoscere i suoi punti deboli e le sue fragilità che la vita comune, meglio della solitudine, ha la capacità di far emergere.

Secondo lo stesso Isacco, però, il cenobio non era che la prima tappa dell'itinerario; a un certo punto – afferma il Ninivita – è indispensabile partire per la cella, perché “un'eccessiva vita di comunità” potrebbe essere dannosa<sup>66</sup>. Sulla necessaria successione di questi due momenti, abbiamo anche un'interessante testo di Dadisho' Qatraya che vede nell'itinerario di ogni monaco non una ma due “migrazioni”: la prima dal proprio contesto di origine al cenobio; la seconda dal cenobio alla cella<sup>67</sup>. Il monaco siro-orientale è necessariamente “solitario”; di qui anche la difficoltà che si incontra quando si vuole distinguere, su un piano terminologico, ciò che per degli occidentali appare chiaro, cioè il monaco, inteso come cenobita, dal solitario, inteso come eremita. Nel mondo siriano, un unico termine (*ihîdâyâ*) può indicare ambedue le situazioni<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Dice Isacco: “Ho visto molti che all'inizio del loro esodo dal mondo, appena giunti alla casa fraterna, erano limpidi e innocenti e che, dopo un [certo] tempo, per un'eccessiva vita di comunità, sono divenuti astuti e temerari, né hanno ritrovato la loro precedente innocenza. Perciò, deciditi per il commercio con un solo anziano che rechi su di te la testimonianza delle belle osservanze e la conoscenza della quiete” (*ibid.*). Su un'eccessiva presenza nel cenobio da parte di chi abita già in cella si trovano richiami anche nelle *Regole* di Babai; cf. *infra*, p. 123.

<sup>67</sup> Cf. Dadisho' Qatraya, *Commento al Paradiso dei padri* IV,4-5 (British Library, Add. 17264,70v-72r). La meditazione di Dadisho' prende le mosse dalle prime due sentenze che i *Detti dei padri del deserto* attribuiscono ad abba Arsenio. La prima che dice: “Abba Arsenio, quando si trovava ancora nel palazzo imperiale, pregò Dio dicendo: ‘Signore, guidami alla salvezza’. E gli giunse una voce che diceva: ‘Arsenio, fuggi gli uomini e sarai salvato’”; e la seconda che aggiunge: “Ritiratosi a vita solitaria, Arsenio pregò di nuovo con le stesse parole. E udì una voce che gli diceva: ‘Arsenio, fuggi, taci, sta’ nella quiete: queste sono le radici dell'essere senza peccato” (*Serie alfabetica*, Arsenio 1-2 [E. A. W. Budge, *The Paradise of the Holy Fathers* I, 1-2]). Dadisho' vede in questa successione, appunto, i due stadi della vita solitaria e le due rispettive migrazioni. Questi due *Detti* sono citati, anche se in una forma un po' diversa, anche nelle *Regole* di Abramo (4); e il primo anche in *Vita di Bar 'Edta*, prologo, 250.

<sup>68</sup> In questo studio uso indifferentemente i termini italiani “monaco” e “solitario” per indicare una medesima realtà. Rendo con “monaco” anche il siriano *dairâyâ*, costruito sulla medesima radice di *dairâ*, cioè “monastero”.

A un certo punto della fase cenobitica dell'itinerario monastico, il candidato riceveva l'abito e la tonsura<sup>69</sup>. Per quest'ultima, le *Regole* di Babai lasciano trasparire l'esistenza di un momento liturgico all'interno del quale essa veniva conferita<sup>70</sup>.

Infine, a conclusione del terzo anno di vita cenobitica, al monaco era concesso di ritirarsi in una cella che lui stesso, con un minimo aiuto da parte della comunità, doveva approntarsi<sup>71</sup>. Anche questo momento, di certo durante il priorato di Babai, avveniva nell'ambito di una liturgia comunemente detta della "consacrazione della cella"<sup>72</sup>. Si trattava di un momento particolarmente solenne, cui partecipavano tutti i fratelli: dopo una veglia di preghiera, tutti accompagnavano dal cenobio alla cella il fratello che iniziava la vita solitaria.

Dalle celle, i solitari tornano al cenobio settimanalmente per la celebrazione dell'eucaristia<sup>73</sup> e per il pasto comune<sup>74</sup>; è questa la seconda funzione del cenobio. Le adunanze avvenivano normalmente la domenica e in occasione di altre feste o ricorrenze

<sup>69</sup> Nelle *Regole* non troviamo alcuna specificazione circa il tempo che intercorreva tra l'arrivo in monastero e la tonsura; Giovanni Bar Kaldun, invece, precisa che il suo maestro Giuseppe Busnaya conferiva la tonsura il cinquantesimo giorno dall'inizio del noviziato (cf. *Vita di Giuseppe Busnaya* 8, p. 384).

<sup>70</sup> Doveva avvenire in giorno di domenica, durante la celebrazione dell'eucaristia (cf. Babai il Grande, *Regole* 19). Il sinodo di Giorgio, del 676, prevede la tonsura anche per le donne: "Devono distinguersi per la foggia del loro vestito e la tonsura dei loro capelli". Giovanni Bar Kaldun (cf. *Vita di Giuseppe Busnaya* 8, pp. 385-386) riporta una breve descrizione della liturgia in cui i nuovi fratelli ricevevano la tonsura.

<sup>71</sup> Sulla questione del doversi scavare la cella, cf. *infra*, pp. 85-86.

<sup>72</sup> Cf. Babai il Grande, *Regole* 20. Un'interessante attestazione di questa liturgia ci giunge dal discorso che Simeone di Taibuteh pronunciò in occasione di una di queste celebrazioni (cf. *Discorso per la consacrazione della cella*). Si veda anche Giuseppe Hazzaya, *Lettera sui tre gradi della vita monastica* 65-66; e Giovanni Bar Kaldun, *Vita di Giuseppe Busnaya* 8, pp. 389-390.

<sup>73</sup> Cf. Abramo di Kashkar, *Regole* 8; Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta* 1,322. L'esigenza della celebrazione comunitaria domenicale, con lettura, "secondo il rito della chiesa", è ribadita anche nel "patto" dei monaci di Shigar, di cui si è detto (cf. *Synodicon Orientale*, p. 464).

<sup>74</sup> Il pasto comune era accompagnato da letture; cf. Dadisho', *Regole* 4; Babai il Grande, *Regole* 6; 21. Secondo la *Vita di Bar 'Edta*, Abramo di Kashkar avrebbe indicato anche quali letture dovevano essere fatte (cf. 1,322-327).

particolari, come la già menzionata consacrazione della cella<sup>75</sup>. L'eucaristia era introdotta da una veglia che si protraeva nella notte tra il sabato e la domenica. Dice in proposito Babai:

Sulla veglia della notte di domenica. Per sei giorni le occupazioni devono essere normali, ma all'inizio della domenica i fratelli devono riunirsi per renderle onore, perché è il memoriale della passione, morte e resurrezione del Signore nostro; e [questo] è ciò che egli ha fatto nella veglia, con lodi e salmi, dalla sera fino al mattino<sup>76</sup>.

Terza funzione del cenobio è quella amministrativa e di governo. Qui probabilmente risiede non il superiore ma il suo vice. Nelle *Regole* di Abramo in verità non si accenna ad alcuna autorità in modo esplicito; solo nel titolo delle regole si parla di Abramo come del "superiore dei fratelli", ma nel seguito del testo non è specificata alcuna sua funzione, neppure nel canone in cui si parla della correzione fraterna<sup>77</sup>.

Il fatto che non si menzioni il ruolo, non significa che la figura fosse assente; essendo il monastero ancora nel periodo di fondazione, ed essendo vivente la figura carismatica del fondatore, non era sentito come necessario affermare o specificare la sua funzione di autorità. Con Dadisho' e Babai, invece, il sistema di governo diventa più chiaro: c'è un superiore (*rishâ*) e una seconda figura denominata in siriano *rabbaitâ* (che è contrazione di *rab baitâ*, cioè "capo della casa" o "maggiordomo") che svolgeva una funzione di economo e, molto probabilmente, anche di vice superiore<sup>78</sup>. Tra i due c'è una stretta interdipenden-

<sup>75</sup> Cf. Babai il Grande, *Regole* 20; Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta* 1,322.

<sup>76</sup> Babai il Grande, *Regole* 5; cf. anche *ibid.* 20.

<sup>77</sup> Cf. Abramo di Kashkar, *Regole* 12.

<sup>78</sup> Il *rabbaitâ* ha innanzitutto la funzione di amministrare i beni del monastero (Dadisho', *Regole* 3; 23; Babai il Grande, *Regole* 21; 24; 25), ma ha anche il compito di vegliare sui fratelli (cf. *ibid.* 16; 23).

za e collaborazione, nel senso che anche il superiore è tenuto, per gli affari economici, ad agire di concerto con il *rabbaitâ*<sup>79</sup>.

Ma, soprattutto nelle *Regole* di Abramo, vi è un terzo polo di autorità: l'“insieme [dei fratelli]” (in siriano *gawâ*), espressione particolare e molto frequente nelle *Regole*. Dicevo che le *Regole* di Abramo non demandano alcun potere, in modo esplicito, al superiore; si riferiscono invece, in due casi, al “ruolo” che i fratelli svolgono come entità collettiva. Nel canone sesto si dice: “Il fratello ... non deve entrare in città, se non è costretto da malattia, e con il permesso dell'insieme [dei fratelli]”<sup>80</sup>. Mentre nel canone dodicesimo, in cui si parla della correzione fraterna, è “tutta la comunità” l'istanza ultima; se il fratello trasgressore non ascolta colui che lo riprende, questi deve chiamare due testimoni, e se non ascolta neppure i tre, sarà “ammonito da tutta la comunità”, e se resisterà, il canone conclude: “Sappia che è estraneo alla nostra comunità”<sup>81</sup>. Viene da chiedersi se la mancanza di qualsiasi riferimento a un superiore, che qui ci si attenderebbe come ultima istanza, sia da imputare semplicemente alla pedissequa imitazione del modello evangelico che ispira questo passo, cioè Matteo 18,15, in cui non vi è alcuna autorità individuale, oppure se vi è qui un'intenzione molto chiara da parte dell'autore che vede nella comunità l'istanza ultima.

Nelle *Regole* di Abramo intravediamo la presenza di un superiore, di colui che è l'iniziatore del Grande monastero, ma essa non è minimamente enfatizzata; per contro, emerge decisamente l'autorità dell'“insieme [dei fratelli]”. Nelle *Regole* di Dadisho' e di Babai, invece, vedremo come anche su questo punto c'è un certo slittamento, a favore di una specificazione del ruolo del superiore che, probabilmente, non godendo più

<sup>79</sup> Cf. Dadisho', *Regole* 3; 21.

<sup>80</sup> Abramo di Kashkar, *Regole* 6.

<sup>81</sup> *Ibid.* 12.

del “carisma” del fondatore, ha bisogno di essere rinsaldato; anche se Dadisho’ e Babai specificano che il superiore deve agire di concerto non solo con il *rabbaitâ* ma anche con i “fratelli della comunità”<sup>82</sup>. All’ autorità esercitata dal superiore e dall’ economo Dadisho’ e Babai demandano anche la correzione che, a partire dalle loro *Regole*, assumerà in modo chiaro almeno due forme: una prima forma più lieve, in cui il penitente indossa “sacco e cenere”<sup>83</sup>; e una seconda forma, esplicitamente menzionata solo nelle *Regole* di Dadisho’ e di Babai, che prevede l’ espulsione dalla comunità<sup>84</sup>.

### *I rapporti con l’ esterno*

Insistente nelle *Regole* di Dadisho’ e di Babai, ma già presente anche in quelle di Abramo, è l’ invito rivolto al monaco a non “vagare”, a non “uscire” dal monastero se non per accertate necessità. Il primo canone delle *Regole* di Abramo, come vedremo, ritorna su questo punto e ne sviluppa le ragioni spirituali. Ovviamente tutta questa insistenza si potrebbe ricondurre alla tradizionale esortazione monastica all’ esichia, ma nel nostro contesto essa assume un significato particolare, proprio alla luce di quanto abbiamo visto nei canoni dei sinodi, dove si parla di monaci che vagano per città e villaggi gettando scompiglio con le loro dottrine, amministrando sacramenti e costituendo una sorta di contraltare alle chiese locali<sup>85</sup>. Si trat-

<sup>82</sup> Dadisho’, *Regole* 25.

<sup>83</sup> *Ibid.* 6; Babai il Grande, *Regole* 25.

<sup>84</sup> Tommaso di Marga ricorda che all’ espulso veniva disfatta la tonsura e tolto l’ abito (cf. *Libro dei superiori* I, 11).

<sup>85</sup> La segnalazione del problema è costante nei sinodi. Si vedano ad esempio il sinodo di Isho’yahb (cf. *Synodicon Orientale*, pp. 406-407), il “patto” con i monaci di Shigar allegato al sinodo di Sabrisho’ (cf. *ibid.*, pp. 463; 468-469) o il sinodo di Giorgio (cf. *ibid.*, p. 476).

ta dunque di un'insistenza che reagisce all'uso secondo cui i monaci, nonostante la loro vita appartata, mantengono contatti con le popolazioni vicine. Ugualmente anche le fonti, se attentamente analizzate, rivelano la presenza di visitatori presso i solitari: pensiamo ai malati e ai poveri che vanno da Abramo quando "vive da solitario" nella grotta di Giacomo di Nisibe; o pensiamo a quanti, dopo averlo frequentato, diventano suoi discepoli. Vi è dunque un reale contatto con l'esterno che, secondo il biografo di Bar 'Edta, non è affatto impedito da Abramo. Nel suo discorso di addio a Bar 'Edta e agli altri due fratelli pronti a partire per fondare nuove comunità, Abramo raccomanda:

[Le vostre mani] non siano aperte nel ricevere e chiuse nel dare.

Aprite le vostre porte per far entrare i ricchi e i poveri, e fate elemosine, sempre, agli orfani e alle vedove<sup>86</sup>.

L'invito è assai particolare, se pensiamo che è rivolto a dei "solitari". Si tratta di solitari che non si sottraggono all'elemosina e che esercitano un ministero di accoglienza nei confronti dei visitatori che si presentano al monastero<sup>87</sup>.

Un secondo genere di relazioni esterne su cui però le nostre fonti sono estremamente carenti è quello tra il Grande monastero e la gerarchia ecclesiastica locale. Per sua natura il monachesimo, in oriente come in occidente, si concepisce indipendente dalla chiesa locale, almeno a livello di principio, benché le situazioni reali siano molto varie e complesse. Dalla ge-

<sup>86</sup> Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta* 1,295-297.

<sup>87</sup> Ancora le fonti ci rivelano l'esistenza di altri contatti con l'esterno, proibiti e dunque verificatisi. Si pensi al caso di fratelli malati che vanno a stare nelle case di secolari (cf. Abramo di Kashkar, *Regole* 11), o a quei monaci che accettavano in deposito nelle loro celle beni dei secolari (cf. Dadisho', *Regole* 18).

rarchia il monachesimo cerca spesso esenzioni<sup>88</sup>. Per contro si osservano vari tentativi in cui ciascuna delle due parti cerca di esercitare un potere nel campo altrui: monasteri che tentano di assicurarsi il governo di diocesi, o vescovi che ordinano monaci affidando loro incarichi o che cercano di assoggettarsi monasteri. I vescovi stessi, in oriente, vengono spesso dagli ambienti monastici, anche se per il periodo che ci interessa, nella chiesa siro-orientale, non è sempre il caso, visto quanto era stato stabilito dal sinodo di Bet Lapat e da quelli successivi<sup>89</sup>. Appare invece come un fatto unico, stando ai documenti siriaci a noi noti, quanto osserviamo all'inizio delle *Regole* di Abramo e di Dadisho<sup>90</sup>, cioè la menzione del vescovo metropolitano di Nisibe sotto la cui "guida" (*mdabrânutâ*) Abramo e Dadisho', insieme ai loro fratelli, dicono di aver redatto le *Regole*<sup>91</sup>. Questo elemento fa innanzitutto pensare a una buona intesa con il vescovo locale; e, in un ambiente neutro e nel caso si fosse trattato di una pratica attestata altrove, potremmo considerarlo una semplice formula d'occasione o di cortesia. Nel contesto particolare, invece, in cui si inseriscono le *Regole* del Grande monastero, e data anche l'eccezionalità del fatto, possiamo vedervi una reazione a quelle tendenze "messaliane" di cui si diceva. Che sia stato il metropolitano a sollecitare la compila-

<sup>88</sup> Solo per citare qualche esempio, rimanendo nell'ambito delle *Regole* siriache, si pensi al primo canone della *Regola per i monaci di Persia*, dove si dice: "Il vescovo non avrà potere sui complessi monastici in cui è sepolto un patriarca o un catholicos; ma [lo avrà] il patriarca in occidente e il catholicos in oriente" (cf. *Syriac and Arabic Documents* p. 89). Abbiamo qui un caso "siriano" di quello che in ambito bizantino va sotto il nome di monastero "stavropegiaco"; un altro esempio, questa volta siro-orientale, è nel "patto" con i monaci di Shigar, sottomessi alla giurisdizione immediata del catholicos (cf. *Synodicon Orientale*, pp. 461-465).

<sup>89</sup> Cf. *supra*, pp. 54-56.

<sup>90</sup> Per Babai non possiamo giudicare, perché il testo è mutilo all'inizio.

<sup>91</sup> Diverso è il caso di Rabbula di Edessa che, essendo vescovo, redige egli stesso alcune serie di canoni per monaci. Si nota invece una certa somiglianza con gli *Statuti della scuola di Nisibe*, in diversi dei quali, all'inizio, vengono menzionati il re e il vescovo (cf. *The Statutes of the School of Nisibis*, pp. 52; 87-88; 92-93).

zione di queste *Regole*, ragione per cui la menzione sarebbe d'obbligo, o che siano i fondatori del Grande monastero ad aver voluto questa menzione, il messaggio mi pare chiaro: quello che vi si descrive è un monachesimo che non si oppone alla gerarchia e che non disprezza la chiesa locale<sup>92</sup>.

Terzo ambito di relazioni esterne è quello con la scuola teologica di Nisibe. Inutile ripetere l'importanza che la scuola aveva rivestito per Abramo e per i primi monaci di Izla: vi studiarono, oltre al Kashkarene, anche molti dei suoi discepoli<sup>93</sup>. Dalla scuola di Nisibe proviene anche Bar 'Edta che, proprio durante i suoi studi, conobbe Abramo e divenne suo "figlio spirituale e suo discepolo"<sup>94</sup>. Ma con l'ambiente di Nisibe il monastero di Izla rimase in contatto anche successivamente al ritiro di Abramo a vita monastica, come testimonia il fatto che da qui provenivano diversi dei monaci del Grande monastero, presentati dalle fonti come ex allievi o anche ex insegnanti della celebre scuola. D'altronde – e qui abbiamo un tratto specifico del monachesimo siro-orientale, cui accennerò più avanti – il frequentare una scuola teologica, e la cultura in genere, erano viste dalla chiesa di Mesopotamia come una sorta di tappa quasi "naturale" per chiunque volesse intraprendere una via cristiana radicale, e in particolare la vita monastica<sup>95</sup>. È emblematica

<sup>92</sup> Peraltro, in alcuni sinodi dell'epoca si ritrovano segni di chiara interferenza del vescovo negli affari dei monasteri della sua diocesi: nel sinodo di Ezechiele si ribadisce la giurisdizione del vescovo sul monastero (cf. *Synodicon Orientale*, p. 386) e in quello di Isho'yahb si ricorda che per l'edificazione di un monastero è necessario l'accordo del vescovo e che a quest'ultimo spetta l'approvazione di colui che è scelto come superiore (cf. *ibid.*, pp. 408 e 414-415).

<sup>93</sup> Babai esercitò per qualche tempo anche una funzione di insegnamento presso lo xenodochio di Nisibe (cf. Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 39).

<sup>94</sup> Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 15.

<sup>95</sup> Contemporaneo di Abramo è Barhadbshabba di Holwan, autore della *Causa della fondazione delle scuole*, dove l'intera storia della salvezza, di cui fanno parte anche filosofi pagani, viene presentata come una successione di scuole attraverso cui l'uomo ha imparato qualcosa di Dio; in diretta successione con le grandi tappe della storia della salvezza si trova anche la scuola di Nisibe con i suoi maestri. Questa idea, che Barhadbshabba attinge in particolare da Teodoro di Mopsuestia, si ritrova anche

tico il caso di Giona dell'Adiabene; presentatosi a Babai per intraprendere la vita monastica, dice il *Libro della castità*:

Babai lo inviò a Nisibe perché si istruisse nelle scuole e poi lo fece salire al Grande monastero perché apprendesse l'ordine dei solitari<sup>96</sup>.

Anche per l'aspirante solitario, dunque, è necessario, o quanto meno consigliato, passare per la scuola. Vedremo, analizzando le *Regole* di Abramo, il posto che la lettura e lo studio hanno nella vita monastica secondo questo maestro.

Certo a Izla non abbiamo notizia dell'istituzione di una scuola accanto al monastero, cosa frequente in ambito siro-orientale. Anzi, in un monastero-figlio del Grande monastero, cioè Bet 'Abe, quando il catholicos Isho'yahb vorrà costruirvi una scuola si troverà davanti a un netto rifiuto da parte del superiore; e, in risposta alla sua insistenza, questi e settanta monaci abbandoneranno il luogo, portando con sé le reliquie del fondatore; solo davanti a tale gesto Isho'yahb recederà dal suo proposito<sup>97</sup>.

Per contro, abbiamo almeno tre testimonianze di "interferenza" del Grande monastero negli affari delle scuole di Nisibe: della neo-costituita scuola di Bet Sahde e dell'antica scuola che, per praticità, chiamo qui la "grande scuola".

Per il primo caso, Isho'denah ci informa che, quando il diacono Eliseo fondò la scuola di Bet Sahde, collocata "a Nisibe, all'inizio della montagna", il metropolita della città, Elia (morto prima del 552), "costrinse a diventare dottore e interprete della

in altri autori della tradizione siriana antica e, secondo studi recenti, anche nella tradizione giudaica mesopotamica del *Talmud di Babilonia* (cf. A. H. Becker, "Bringing the Heavenly Academy Down to Earth").

<sup>96</sup> Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 27.

<sup>97</sup> Cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* II,7-10; J. M. Fiey, "Isho'yaw le Grand", pp. 323-324.

scuola” Abimelek, discepolo di Abramo e monaco di Izla<sup>98</sup>. Non solo, ma il suo successore, mar Abramo, discepolo anch’egli del Kashkarene, “divenne dottore nella scuola di Bet Sahde per ordine del suo maestro”, cioè di Abramo di Kashkar<sup>99</sup>. È qui indubbiamente testimoniata una qualche forma di appoggio, da parte di Abramo e del suo monastero, alla scuola da poco sorta, abbia o no ragione Vööbus, secondo il quale la scuola di Bet Sahde fu fondata per contrastare le idee di Henana, futuro direttore della grande scuola di Nisibe (573-610), che avrebbe già a quest’epoca iniziato a discostarsi dall’insegnamento di Teodoro di Mopsuestia<sup>100</sup>.

Il secondo caso è rappresentato da un noto monaco del Grande monastero dell’epoca di Dadisho’, il futuro martire Giorgio, il quale, secondo la testimonianza di Babai che ne redasse una *Vita*, si impegnò attivamente nel contrastare Henana e le sue idee, recandosi a tale scopo, insieme ad altri chierici, nella città di Nisibe<sup>101</sup>.

Nel medesimo senso va anche l’altra testimonianza, cioè quella delle relazioni tra il monastero di Abramo – anche qui dopo la sua morte – e la grande scuola di Nisibe. Quando infatti, negli ultimi anni del VI secolo, la grande scuola fu abbandonata dalla maggior parte degli allievi e degli insegnanti, per protesta contro Henana e contro l’esilio del metropolita di Nisibe, Gregorio, alcuni degli allievi si diressero verso il monastero di Abramo, che dunque appare, almeno a quest’epoca cioè dopo la sua morte<sup>102</sup>,

<sup>98</sup> Isaho’denah di Basra, *Libro della castità* 41.

<sup>99</sup> *Ibid.* 42.

<sup>100</sup> Cf. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, pp. 265-267. Fiey ritiene il legame tra le due cose possibile, ma ipotetico (cf. *Nisibe*, p. 48, n. 229).

<sup>101</sup> Cf. Babai il Grande, *Storia del monaco e martire mar Giorgio*.

<sup>102</sup> Meno chiara è invece la posizione del Grande monastero durante il priorato di Abramo, sia perché il Kashkarene, a differenza dei suoi successori, non fa alcuna menzione nelle sue *Regole* della necessità di attenersi all’interpretazione di Teodoro di Mopsuestia, sia a motivo della posizione ambigua che, come si diceva, sembra seguire in proposito il metropolita di Nisibe, Simeone, sotto la cui guida Abramo scrive le *Regole*.

chiaramente schierato all'interno della controversia. Narra la *Cronaca di Seert*:

Uscirono dalla scuola distribuendo gli oggetti che avevano; portarono via alcuni vangeli e alcune croci su veli neri accompagnati da turiboli. Uscirono dalla città in preghiera, cantando gli inni delle rogazioni: erano circa trecento. Gli abitanti della città piangevano e gemevano per la loro partenza ... Alla scuola non rimasero che venti persone e appena altrettanti allievi ... Giunti alla porta della città, terminarono la preghiera e, dopo essersi salutati gli uni gli altri, si separarono; e alcuni di essi andarono al monastero di mar Abramo<sup>103</sup>.

## Le “Regole” di Abramo

Oltre che con una particolare *forma vitae*, Abramo realizza la sua “rilettura” del fenomeno monastico tramite una raccolta di canoni, tutto sommato assai breve, in cui riassume quelle che ritiene le linee portanti essenziali della vita monastica.

Un primo dato da notare a proposito di questa raccolta di canoni è la sua originalità dal punto di vista del genere letterario. Certo a noi non è nota la totalità della letteratura siriana dei primi cinque secoli, ma, per quanto ci è dato sapere, le *Regole* di Abramo sembrano essere le più antiche regole monastiche siro-orientali. A livello di disposizioni, abbiamo alcuni canoni di contenuto monastico inseriti tra quelli di Maruta<sup>104</sup>, ma il genere è nettamente diverso<sup>105</sup>. Quello che Abramo con-

<sup>103</sup> *Cronaca di Seert* II,74.

<sup>104</sup> Cf. *Syriac and Arabic Documents*, pp. 115-149.

<sup>105</sup> Diversi sono, anche quanto al genere, i testi precedenti ad Abramo di ambito siro-occidentale: Rabbula, che durante il V secolo scrive due serie di canoni indirizza-

cepisce è infatti un testo che orienta l'itinerario di una comunità, prima che correggerne gli errori, e fa questo dall'interno, essendo egli stesso parte della comunità cui si rivolge.

L'unico antecedente siriano dell'opera di Abramo, di cui questi avrebbe potuto disporre nel comporre le sue *Regole*, sono le più antiche raccolte di *Statuti della scuola di Nisibe*, come ad esempio i *Canoni di Narsai*, datati al 497<sup>106</sup>. Si tratta ovviamente di scritti destinati a un altro contesto, tuttavia le numerose analogie tra monastero e scuola hanno potuto stimolare l'opera del Kashkarense. Nella loro struttura, le scuole e la vita che vi si conduceva ricordano fin negli aspetti più quotidiani la vita in monastero. Analizzando poi anche la terminologia impiegata nei due generi di documenti, si nota una grande somiglianza, fin dalle prime righe del prologo, in cui si fa menzione del re e del vescovo<sup>107</sup>. Vi è inoltre nelle due raccolte di canoni una forte connotazione comunitaria: si usa molto spesso il termine "comunità" (*knusbyâ*), sia per indicare i monaci sia per indicare gli studenti; e inoltre i membri delle due istituzioni vengono chiamati "fratelli". Un'interessante analogia si ritrova persino nella formulazione della "scomunica" o "auto-esclusione" prevista nei

ti a monaci e figli del patto, per correggere alcuni eccessi (cf. *ibid.*, pp. 24-50); e Filosseno di Mabbug che, a cavallo tra V e VI secolo, indirizza alcuni canoni ai monaci, per spronarli a impegnarsi nelle lotte teologiche (cf. Filosseno di Mabbug, *Lettera ai monaci di Amida* [*ibid.*, pp. 51-54]; lo stesso testo è tradotto in F. Nau, "Littérature canonique syriaque inédite", in *Revue de l'Orient Chrétien* 14 [1909], pp. 37-38). Rabbula e Filosseno non scrivono *Regole* alla maniera di Abramo (*Regole* di monaci per monaci), ma provvedimenti canonici che l'autorità episcopale prende nei confronti dei monaci.

<sup>106</sup> Cf. *The Statutes of the School of Nisibis*, pp. 73-85. Questi canoni sappiamo che furono anche ratificati da Abramo di Bet Rabban, successore di Narsai alla guida della scuola. Avendo il Kashkarense frequentato Nisibe proprio in questo periodo ed essendo stato intimo di Abramo di Bet Rabban, è quanto meno probabile che ne sia venuto a conoscenza (cf. *ibid.*, pp. 87-89).

<sup>107</sup> Nel proemio degli *Statuti* ritroviamo addirittura il medesimo termine, *mdabranutâ* (guida), impiegato nelle *Regole* di Abramo e Dadisho' (cf. *The Statutes of the School of Nisibis*, p. 52); e analogo (*mdabrânâ*) è anche il termine che ricorre in un'altra serie di statuti (cf. *ibid.*, pp. 92-93). Cf. anche la prima ratifica dei canoni (*ibid.*, pp. 87-88).

due ambiti: nei *Canoni di Narsai* si dice che chi non rispetta le disposizioni impartite “sarà estraneo alla comunità”<sup>108</sup>; nelle *Regole* di Abramo e di Dadisho’ la formulazione è quasi identica<sup>109</sup>.

La struttura delle *Regole* di Abramo è molto semplice: un prologo, che illustra le ragioni e la natura dello scritto, fornendone anche alcune importanti chiavi interpretative; i primi quattro canoni, che possiamo considerare come i quattro pilastri della vita monastica secondo Abramo; e infine altri otto canoni, più brevi e di tutt’altro stile, che toccano situazioni più concrete sulle quali l’autore ritiene di dover intervenire in maniera più puntuale.

### *Una regola “comunitaria” e non trionfalistica*

Un primo elemento che colpisce quando si leggono queste *Regole* e in particolare il prologo è l’assoluta assenza di espressioni attribuite a un soggetto singolare. Persino nel titolo, dove pure si fa menzione di “rabban mar Abramo, presbitero e solitario, superiore dei fratelli”, le *Regole* non gli sono attribuite in maniera esplicita. La formulazione esatta è: “Regole scritte nei giorni del santo rabban mar Abramo”.

Anche se è molto probabile che Abramo sia l’estensore principale del testo e anche l’ispiratore, egli si nasconde dietro un plurale che è dominante, onnipresente e sottolineato con cura, come mostrano già le prime espressioni del prologo:

Noi fratelli che abitiamo nel complesso monastico di Mardeci siamo riuniti; e questa è la volontà di noi tutti insieme...<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>109</sup> Cf. Abramo di Kashkar, *Regole* 9; 12; Dadisho’, *Regole* 1; 2; 4; 18; 19.

<sup>110</sup> Abramo di Kashkar, *Regole*, prologo. Richiamo qui quanto detto sopra sull’autorità che la *Regola* di Abramo riconosce all’insieme dei fratelli (cf. *supra*, pp. 73-74).

La *Regola* è o vuole apparire opera comune, anche se per comodità continuo a chiamarla *Regola* di Abramo. Non solo, ma anche ciò che ha fatto maturare questo scritto è detto essere la “vita comune”, sperimentata in quegli anni già trascorsi al Grande monastero. Dice ancora il prologo:

Poiché, da quando risendiamo in questo luogo, i fratelli che abitano qui hanno lavorato e si sono affaticati scavandosi grotte e costruendosi celle per abitarvi, e anche perché è da poco che ci siamo accostati a questa condotta, abbiamo trascurato di stabilire su di noi qualcosa di adatto alla specificità di questa condotta. Ora, invece, che per la grazia del Signore nostro abbiamo un po' di riposo dalla fatica e dal lavoro del corpo, mentre ci troviamo insieme tra di noi, abbiamo pensato di scegliere per noi dalle divine Scritture e dalle parole dei santi padri qualcosa di adatto alla guarigione delle nostre ferite e alla rimarginazione delle nostre piaghe<sup>111</sup>.

Essendo occupati nei vari lavori di costruzione delle celle, ma anche perché inesperti – precisa il testo –, i monaci di Izla hanno solo ora deciso di redigere le loro *Regole*, cioè dopo un tempo di sperimentazione comune dell'ideale monastico.

All'esperienza concreta si è unita, nella redazione delle *Regole*, anche lo studio e la meditazione di quelle che sono presentate come le fonti dell'opera: la Scrittura e i padri. Le *Regole* sono concepite non come una legge, bensì come una sorta di florilegio di testi scritturistici e patristici, che il soggetto narrante presenta come “adatti alla guarigione delle ferite e alla rimarginazione delle piaghe”, cui sono state aggiunte solo “brevi esplicitazioni”. La legislazione monastica, dunque, non si sostituisce alla Scrittura e ai padri, ma ne è una semplice esegesi. Il testo che segue confermerà nei fatti questa premessa,

<sup>111</sup> *Ibid.*

essendo ogni canone nient'altro che un insieme di citazioni della Scrittura e dei padri monastici.

Un ultimo elemento che risalta con forza nel prologo è l'assoluta mancanza di quel trionfalismo, cui spesso indulgono i testi monastici, che vede in tale *forma vitae* la via perfetta e dei perfetti. Espressioni come: "Essendo noi miseri e fragili più di tutti gli uomini"; o come: "Confessiamo di essere peccatori e piccoli più di tutti", penso che non siano qui tipiche espressioni di convenienza o di ostentata umiltà, ma nascondono una celata critica a quelle tendenze, di cui si è detto, che invece esaltavano la vita celibataria come la sola degna dei veri cristiani: la vita perfetta, appunto. Per i redattori di questa *Regola*, il monastero non è altro che un "luogo di conversione" e un luogo di guarigione. Conferma ne è il fatto che ogni immagine o espressione, anche tradizionali, che avrebbero potuto dare adito a una qualche forma di trionfalismo sono accuratamente evitate.

### *La quiete e il lavoro*

Il primo canone esorta a custodire la quiete e a fuggire l'ozio. L'accostamento dei due termini ci aiuta a comprendere esattamente cosa Abramo intende per quiete, in siriano *shelyâ*, che non è assolutamente inattività o ozio nella cella.

I testi scritturistici che Abramo cita accostano sempre alla quiete una certa "opera-lavoro": "Vi preghiamo ... di restare quieti e di occuparvi" (1Ts 4,10-11); "lavorino e mangino il loro pane nella quiete" (2Ts 3,12); "pratica della giustizia è la quiete" (Is 32,17).

L'esortazione principale è alla quiete, alla custodia della cella, ma questo è possibile – specifica Abramo – o per mezzo della lettura e della preghiera o con il lavoro manuale e la meditazione. La conclusione è chiara: mantenere la quiete e fuggire l'ozio.

La quiete di cui parla Abramo è una “quiete operosa”, nel senso che, per essere custodita, essa necessita dell’operare. Il tempo del monaco si divide tra tempo per la preghiera nutrita dalla lettura, su cui Abramo ritornerà più avanti, e tempo per il lavoro accompagnato dalla meditazione. Lettura e lavoro manuale sono le due “opere” che custodiscono la quiete.

Questa duplice esortazione rivela tutta la sua pregnanza se torniamo a considerare il contesto in cui è pronunciata. I sinodi e le altre regole che abbiamo visto condannano spesso monaci girovaghi, che abbandonano facilmente le loro celle per aggirarsi per città e villaggi<sup>112</sup>; e inoltre vi è in costoro uno spiccato disprezzo per il lavoro, considerato un’occupazione vile rispetto alla preghiera, ritenuta invece come l’unica attività degna del solitario. Abramo non solo afferma la necessità che il monaco dimori nella quiete, ma ricorda anche che la vera quiete la si custodisce con il lavoro e con la lettura. Forse non è casuale che il Kashkarense ponga questo canone su quiete e lavoro al primo posto, mentre parlerà della preghiera solo nel terzo canone. Sembra quasi che all’assioma benedettino *ora et labora* qui sia preferito, per ragioni contingenti e in risposta a devianze con cui Abramo deve confrontarsi, il *labora et ora*.

L’importanza che i monaci del Grande monastero accordano al lavoro emerge anche da alcuni episodi della loro vicenda, così come le fonti ce li riportano. Innanzitutto, il prologo della *Regola* ricorda come i fratelli lavorarono molto per scavarsi le celle in cui abitare; e ogni nuovo fratello che giunge in monastero, ricordano con insistenza Abramo, Dadisho’ e Babai, con una unanimità totale, dovrà lui stesso scavarsi la cella, potendo contare solo su un minimo aiuto da parte della comunità. Dice Abramo:

<sup>112</sup> Anche Abramo vi torna più avanti (cf. *Regole* 5; 6).

Quanto ai nuovi fratelli che arrivano, devono essere provati per il tempo stabilito. Se l'insieme [dei fratelli] permette loro che si fabbrichino celle, i loro fratelli più anziani non si devono affaticare in nessun modo; ma, secondo quanto è possibile alla forza dell'insieme [dei fratelli], li si deve aiutare, come è consuetudine<sup>113</sup>.

Vi è in questa disposizione, da una parte la preoccupazione che non sia un singolo anziano ad aiutare il fratello a costruirsi la cella, anche per evitare tentativi di "accaparramento" del nuovo arrivato, ma che sia "la comunità" che in qualche modo interviene; e dall'altra, l'esigenza che ciascun solitario cooperi attivamente e concretamente alla costruzione della sua abitazione. Questa fatica del costruirsi la cella sembra quasi una sorta di banco di prova per il monaco che, dopo il tempo passato nel cenobio, si avvia alla vita in solitudine<sup>114</sup>.

Per il prosieguito, tutti i monaci devono farsi carico dei servizi comunitari. Ricorda ad esempio Dadisho':

Sulle commissioni e gli affari che [riguardano] l'insieme [dei fratelli], e i servizi da fare: devono farsene carico, allo stes-

<sup>113</sup> Abramo di Kashkar, *Regole* 10; cf. anche Dadisho' *Regole* 13; Babai il Grande, *Regole* 7. Un parallelo interessante a questo proposito con le *Regole* di Izla ci è offerto dal monachesimo di San Saba in Palestina. Cirillo di Scitopoli narra dell'uso di Saba di far trascorrere ai novizi un certo tempo in un luogo comune e solo in seguito di concedere loro la possibilità di abitare in una cella. Fin qui siamo nella medesima tradizione del Grande monastero. A questo punto, però, a San Saba era lo stesso igumeno a fornire la cella ai novizi, a meno che questi non avessero i mezzi per procurarsela da sé, cosa che Saba sembra preferire (cf. *Vita di san Saba* 28). Sull'importanza, invece, di scavarsi la cella, si trovano tracce nei *Detti dei padri del deserto* (cf. *Serie alfabetica*, Macario l'Egiziano 33; non ha corrispondenze nella serie siriana di Budge).

<sup>114</sup> È interessante notare nelle *Regole* di Babai che, nel caso in cui vi fossero celle vuote che il novizio avrebbe potuto occupare senza fatica (siamo ormai a uno stadio successivo a quello iniziale di Abramo, in cui alcuni solitari sono morti o sono partiti e quindi vi sono celle libere), questi è tenuto a una sorta di compensazione, lavorando nel cenobio per quattro anni o anche più (cf. Babai il Grande, *Regole* 7).

so modo, tutti i fratelli della comunità, e nessuno si deve sottrarre<sup>115</sup>.

Infine, è dal lavoro delle loro mani che i monaci devono trarre i mezzi di sussistenza. Il lungo discorso che Abramo indirizza a Bar 'Edta e agli altri due monaci che si preparano a partire per fondare nuove fraternità, ritorna più volte su questo: non accettare rendite o regali<sup>116</sup>, e vivere del proprio lavoro. Riporto solo alcune espressioni che la *Vita di Bar 'Edta* mette in bocca ad Abramo:

O miei amati, badate di non procurarvi né oro né argento, né terre, né fattorie, né gioghi, né vigne!  
Ma per il vostro nutrimento siano sufficienti le vostre mani operose ...  
Insegnate e istruite con diligenza, faticate e stancatevi duramente!<sup>117</sup>.

Ancora dalla *Vita di Bar 'Edta*, apprendiamo di due lavori praticati al Grande monastero: la mietitura di messi altrui e la copia dei manoscritti. Dice il biografo:

Essendo il monastero in ristrettezze e nella mancanza di tutto ciò che è necessario al corpo,

<sup>115</sup> Cf. Dadisho', *Regole* 10.

<sup>116</sup> Pratica invece attestata e difesa in vari sinodi dell'epoca: il sinodo di Ezechiele parla di beni lasciati in eredità ai monasteri (cf. *Synodicon Orientale*, pp. 378-379 e 384) e ricorda che per edificare un monastero è necessario assicurargli una rendita, deplorando i casi, verificatisi, della costruzione di monasteri "poveri" (cf. *ibid.*, p. 386; segnale che del monastero di Abramo, la *Vita di Bar 'Edta* dice esplicitamente che era povero); e il sinodo di Isho'yahb parla anch'esso di lasciti e della necessità delle rendite (cf. *Synodicon Orientale*, pp. 405-406; 408-409).

<sup>117</sup> Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta* 1,292-294.300. Sul non accettare regali, cf. anche Abramo di Kashkar, *Regole* 6.

fatta eccezione del solo pane quotidiano, che veniva fornito dalla comunità, di domenica in domenica, come nutrimento per l'intera settimana, quei santi uomini erano costretti a uscire per andare a fare la mietitura, per racimolarsi i mezzi per far fronte alle loro necessità. È per questa ragione che il nostro padre rabban Bar 'Edta scrisse libri con cura, precisione e perizia<sup>118</sup>.

Neppure davanti alla povertà del monastero, Abramo sembra cedere alla logica dei benefattori, e giunge fino a lasciare che i monaci abbandonino le loro celle e la loro solitudine per andare a fare la mietitura, piuttosto che concedere loro di accettare regali<sup>119</sup>.

### *Il digiuno*

Secondo pilastro della vita monastica è, per Abramo, il digiuno. Anche questo elemento è quanto meno stupefacente, non per la pratica in sé, frequente in tutta la tradizione monastica e oltre, ma per la sua collocazione in seconda posizione.

Ancora una volta, è il contesto che ci aiuta a comprendere tale particolarità: Abramo con questo canone, e con il nono in cui ritorna sull'argomento, sembra reagire a delle precise posi-

<sup>118</sup> Abramo Zabaya *Vita di Bar 'Edta*, prologo, 207-213.

<sup>119</sup> L'uso per i monaci di fare la stagione della mietitura è attestato soprattutto nel monachesimo egiziano. Giovanni Mosco riporta l'episodio di un anziano di Scete legato alla mietitura e, a mo' di inciso, precisa: "Gli abitanti di Scete, infatti, hanno l'abitudine di andare a mietere nelle fattorie" (Giovanni Mosco, *Il prato spirituale* 183; cf. anche *Detti dei padri, serie anonima*, N. 350 [E. A. W. Budge, *The Paradise of the Holy Fathers* I,416]). Abbiamo qui un altro elemento di vicinanza del monachesimo di Abramo a quello egiziano, e scetiota in particolare.

zioni, di cui abbiamo trovato traccia nei sinodi<sup>120</sup>, che disprezzano il digiuno, insieme alla preghiera e ai sacramenti; posizioni che ho definito genericamente “messaliane”.

Il digiuno, che è un'altra forma di fatica fisica, è “causa di molti beni”, dice Abramo, per cui dev'essere osservato, in obbedienza alla Scrittura e ai padri. Uniche deroghe possibili sono:

Una malattia del corpo, l'arrivo di ospiti, un lungo viaggio, un lavoro pesante durante l'intera giornata<sup>121</sup>.

### *Preghiera e lettura: l'importanza dello studio*

Solo in terza posizione, e accompagnata dalla lettura e da quella particolare forma di liturgia che è l'ufficio delle ore, giunge la preghiera, che certamente in contesti tendenti al messalianesimo avremmo trovato al primo posto.

Il canone si articola in tre parti, ciascuna dedicata a uno degli elementi su elencati: preghiera, lettura e ufficio delle ore. Non è difficile rendersi conto di come l'attenzione maggiore è rivolta alla lettura e poi all'ufficio<sup>122</sup>. Alla preghiera in quanto tale sono riservate solo poche righe, in cui se ne raccomanda soprattutto la fedeltà.

L'affermazione della centralità della lettura, cioè di quello che in occidente va sotto il nome di *lectio divina*, e dell'ufficio,

<sup>120</sup> Sinodo di Isho'yahb (cf. *Synodicon Orientale*, pp. 406-407) e “patto” con i monaci di Shigar, nel sinodo di Sabrisho' (cf. *ibid.*, p. 463).

<sup>121</sup> Abramo di Kashkar, *Regole* 9.

<sup>122</sup> Di questo si sottolinea soprattutto il ritmo settenario, richiamando, con un procedimento abbastanza usuale nella letteratura monastica, quei passi della Scrittura che attestano la preghiera nelle varie ore del giorno e della notte. Sull'importanza di questo ritmo anche per i solitari e sulla sua meticolosa descrizione, sempre in ambito siriano-orientale, si vedano soprattutto: Simeone di Taibuteh, *Discorso per la consacrazione della cella* 11-14; e Giovanni Bar Kaldun, *Vita di Giuseppe Busnaya* 8, pp. 391-396.

cioè delle sette ore canoniche per le quali Abramo trova vari appoggi scritturistici, ci rimanda ancora a quanti – denunciano i sinodi – disprezzavano la Scrittura e la preghiera stabilita, per darsi invece alla “loro” preghiera, che ritenevano superiore a qualsiasi altra<sup>123</sup>.

A Izla, invece, la lettura della Scrittura, come anche dei padri, è tenuta in gran conto. Testimoni ne sono in primo luogo le stesse *Regole* di Abramo: il prologo e poi anche i primi quattro canoni non sono altro che un florilegio di passi scritturistici e patristici.

A proposito di Abramo, la *Vita di Bar 'Edta* narra in modo dettagliato la cura che egli mise nel seguire gli studi del suo primo discepolo. Dice il biografo:

Quando egli [Abramo] vide il nostro beato, rabban Bar 'Edta, il virtuoso che, più dei fratelli, era versato e illuminato nelle sacre Scritture, gli chiese con forza di ripetere un libro ogni settimana. Cioè ripetere un libro tra una domenica e l'altra. Questo perché, in realtà, gli era molto facile ripetere i libri del pio mar Teodoro il Grande, l'interprete dei libri dello Spirito. Tale era l'abitudine del nostro padre, il santo mar Abramo. E così ci spronava ogni giorno, infondendo gioia con umiltà<sup>124</sup>.

Il biografo di Bar 'Edta ricorda anche il programma di studi che Abramo fa seguire al suo discepolo: per diversi anni egli studiò i due Testamenti con una cura particolarmente meticolosa,

<sup>123</sup> Il sinodo di Isho'yahb raccomanda di osservare i momenti di preghiera e più specificamente la “preghiera della chiesa” (cf. *Synodicon Orientale*, p. 406); il “patto” con i monaci di Shigar invita ad attenersi alla preghiera delle ore e a far uso dei “salmi di David” (cf. *ibid.*, p. 463); e lo stesso farà anche il sinodo di Gregorio, che chiede che si seguano gli usi liturgici della chiesa (cf. *ibid.*, p. 477).

<sup>124</sup> Abramo Zabaya *Vita di Bar 'Edta*, prologo, 158-165.

“versetto per versetto, a sezioni, come i salmi”<sup>125</sup>. Quindi elenca i libri dei padri che “gli anziani leggevano”, che cioè era prassi che venissero frequentati: Isaia di Gaza, Marco il Monaco, Evagrio, Gregorio di Nazianzo, i *Detti dei padri*, Basilio e il *Libro di Eraclide* di Nestorio<sup>126</sup>. Troviamo tra questi autori e testi anche i tre che Abramo cita esplicitamente nelle sue *Regole*: Marco il Monaco, Isaia di Gaza e i *Detti dei padri*. La lista degli autori ecclesiastici frequentati a Izla si allunga poi se vi aggiungiamo quelli che Abramo consiglia di leggere, nei giorni di adunanza, a tavola: Teodoro di Mopsuestia, alcuni non meglio specificati “padri solitari”, il *Discorso sulla provvidenza* di Efrem e Narsai di Nisibe<sup>127</sup>.

Per comprendere il posto che la *lectio* aveva nel Grande monastero, basti ricordare il canone settimo delle *Regole* di Dadisho', dove si dice:

Ogni fratello che viene in comunità per starci, non sia accolto se non sa leggere le Scritture<sup>128</sup>.

Si tratta qui di un problema di analfabetismo? Oppure dietro questo canone si può scorgere una critica a chi non leggeva “rettamente” le Scritture, cioè secondo l'interpretazione di Teodoro di Mopsuestia, polemica molto accesa in questo periodo? Non è facile decidere tra le due possibilità, ma è certo che il “saper leggere la Scrittura” è per Dadisho', e per il Grande monastero, un prerequisito essenziale per chiunque volesse accostarsi alla vita monastica<sup>129</sup>. Vi è qui da notare una differen-

<sup>125</sup> *Ibid.*, prologo, 170-171. Vi è qui probabilmente un'eco del programma di studi seguito nella vicina scuola di Nisibe.

<sup>126</sup> *Ibid.*, prologo, 174-182.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 1,322-327.

<sup>128</sup> Dadisho', *Regole* 7.

<sup>129</sup> È interessante notare che nel sinodo di Gregorio, del 605, si parla con un certo disprezzo di quei monaci che, oltre a non avere “una fissa dimora nelle chiese o nei monasteri”, non “frequentano le scuole” (cf. *Synodicon Orientale*, p. 476). Sembra che gli “indotti” siano associati ai tanto biasimati girovaghi.

za radicale rispetto a certo monachesimo egiziano che si pretendeva, anche se a torto come ci hanno mostrato vari studi recenti<sup>130</sup>, analfabeta, e che faceva di questo un tratto di santità. Nel monachesimo siro-orientale, invece, lo studio è ritenuto necessario alla vita monastica<sup>131</sup>. Molto spesso nel *Libro della castità*, e in certa misura anche nel *Libro dei superiori*, lo studio dei “libri”, cioè della Scrittura e dei commentari esegetici, è visto come un presupposto o un’agevolazione all’entrata in monastero. Il *Libro della castità* si compiace nel sottolineare di diversi monaci, quasi fosse un segno di predisposizione alla vita monastica, che in monastero giunsero “dopo aver letto i libri”, frase ripetuta moltissime volte nelle brevi biografie che lo compongono, insieme all’analogia espressione: “Si applicò alla lettura dei libri fin dalla sua giovinezza”<sup>132</sup>. È vero che il *Libro della castità* parla normalmente dei monaci fondatori o di quanti si distinsero per i loro scritti e quindi si tratta per lo più della classe colta del mondo monastico, tuttavia è interessante rilevare l’atteggiamento assolutamente positivo verso lo studio, anche se Izla non è né vuole essere un monachesimo “intellettuale”, ma solo un monachesimo in cui la Scrittura e i padri devono essere accessibili a tutti, e devono essere frequentati.

Questo atteggiamento di interesse “non intellettuale” per lo studio è testimoniato anche dal già ricordato rapporto che Izla

<sup>130</sup> Cf. D. Hombergen, *The Second Origenist Controversy*.

<sup>131</sup> Per il monastero Superiore, o di Mor Gabriel († 639), vicino a Mossul, abbiamo anche un’interessante serie di canoni, presentati come *Canoni della scuola del monastero*, che sono una sorta di *ratio studiorum*, in cui cioè si regola l’insegnamento impartito ai novizi e non solo a loro. Oltre al programma di studi, che copre tutta la Scrittura, è interessante rilevare gli inviti rivolti agli insegnanti a stabilire con i loro allievi un rapporto di paternità: “Gli insegnanti devono amare gli allievi e devono dare loro una buona educazione, e stimolarli e istruirli”; e agli allievi si dice: “E da parte degli allievi ci dev’essere obbedienza, come l’obbedienza dei figli verso i genitori. Infatti, la figliolanza nell’insegnamento è più eccellente della figliolanza secondo natura” (*Canoni del monastero Superiore* 8-9; cf. *Syriac and Arabic Documents*, p. 188).

<sup>132</sup> È detto di Bar Qusre di Mosul (Isho’denah di Basra, *Libro della castità* 50). E di rabban Shabur si dice: “Si diede allo studio dei libri fin dalla sua infanzia” (*ibid.* 55).

e Bet 'Abe, che per molti versi è vicina al Grande monastero, instaurarono con le scuole: le sostennero, e di Izla sappiamo che intervenne, anche se discretamente, nella questione di Henana per difendere l'ortodossia, ma nessuno dei due monasteri istituì o lasciò istituire scuole accanto agli insediamenti monastici, come invece avveniva in molti altri monasteri<sup>133</sup>.

Legata allo studio è poi la presenza di libri nei monasteri, e quello di Izla sappiamo che era ben fornito di manoscritti, alcuni dei quali provenienti dall'Egitto. Come abbiamo già visto nella *Vita di Bar 'Edta*, esso fu anche un centro di copia di manoscritti: sembra che vengano dal Grande monastero la maggior parte dei libri posseduti dalla biblioteca di Bet 'Abe<sup>134</sup>. Inoltre, uno dei più grandi cultori siro-orientali delle opere patristiche, il già menzionato 'Enanisho', autore del *Paradiso dei padri*, dopo aver studiato a Nisibe, ricevette l'abito monastico al Grande monastero "come – dice Tommaso – attestano i libri della biblioteca di questo monastero; essi infatti mostrano che furono scritti qui dalla loro mano", cioè di 'Enanisho' e di Isho'yahb<sup>135</sup>.

<sup>133</sup> Ho già citato l'episodio di Bet 'Abe dove, le pressioni del catholicos Isho'yahb intenzionato a costruire una scuola presso quello che era stato il suo monastero, per dargli maggior prestigio, dovettero confrontarsi con l'assoluta opposizione del superiore. Così Tommaso di Marga descrive l'intento di Isho'yahb: "Aveva deciso così perché ogni allievo che fosse istruito e illuminato nei libri [o: nelle Scritture], avesse a portata di mano il monastero per diventarne discepolo, cosicché la scuola e il monastero fossero una cosa sola. La prima avrebbe generato e fatto crescere, mentre il monastero avrebbe reso discepoli e santificato in vista della fatica dell'ascesi" (*Libro dei superiori* II,7). Radicalmente diversa è invece la posizione del superiore di Bet 'Abe, che sembra distinguere tra studio delle scuole e studio monastico: "Noi non abbiamo trovato scritto da nessuna parte questo, né abbiamo appreso che qualcosa del genere sia accaduta in uno dei monasteri dei padri. Noi siamo destinati a piangere e a fare penitenza finché siamo nelle nostre celle, secondo l'insegnamento che abbiamo appreso dai libri [o: dalle Scritture], e come ne abbiamo ricevuto [il comando] dal nostro padre mar Giacomo" (*ibid.* II,8). I "libri" sono invocati per rifiutare l'istituzione della "scuola"!

<sup>134</sup> Cf. *The Book of Governors* I, p. ix.

<sup>135</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* II,111. Per cercare libri e informarsi sulle vite dei padri, 'Enanisho' intraprese anche un viaggio a Gerusalemme e a Scete (cf. *ibid.*).

L'ultimo dei quattro pilastri riprende in qualche modo il primo, invitando al silenzio, alla solitudine e alla mitezza. Il primo canone aveva chiesto genericamente la quiete; qui si specificano alcune dimensioni della quiete, cioè il silenzio e la solitudine. Ma vi è anche una precisazione, che appare fondamentale se teniamo conto ancora una volta del contesto: l'invito alla mitezza e ad evitare l'ira e la turbolenza.

Il silenzio e la solitudine, come anche la custodia della cella, inducono il solitario a perseverare nella quiete fisica, la quiete del corpo. Ma l'obiettivo non è ancora raggiunto: la quiete del corpo deve condurre alla quiete del cuore, vero fine della "vita in cella"; e la mitezza e l'assenza di ira sono il segno di questa pacificazione interiore che è la quiete del cuore.

Abramo, come tutta la tradizione monastica, conosce bene la contraddizione di quei solitari che, perfetti osservanti delle regole esteriori – il silenzio, la solitudine, il digiuno e altro –, restano lontani dalla meta ultima della vita monastica che è la carità, facendosi sprezzanti giudici delle debolezze altrui, di cui si ritengono i censori. È quanto probabilmente sottosta a questo invito di Abramo: contro certo radicalismo ascetico sprezzante, le *Regole* chiedono mitezza, rispetto dell'altro, discrezione nella correzione fraterna. Due esplicitazioni concrete di ciò sono i canoni settimo e dodicesimo. Nel settimo, Abramo invita a non mormorare contro il fratello e conclude: "Guardiamoci dal disprezzare, come da un veleno mortale"<sup>136</sup>. Nel dodicesimo e ultimo canone si offre, invece, un esempio di correzione fraterna, che non è dunque né mormorazione né giudizio, animata da grande discrezione.

<sup>136</sup> Abramo di Kashkar, *Regole* 7.

I canoni restanti, cioè quelli dal quinto al dodicesimo, sono diversi dai primi quattro sia per lunghezza che per stile: mancano di titoli e di citazioni patristiche, e anche le citazioni scritturistiche sono pochissime.

Se i primi quattro canoni sono di interesse generale e, come abbiamo visto, possono essere considerati come linee direttrici volte a ispirare un monachesimo nuovo, in polemica con l'orizzonte monastico ad essi contemporaneo, con questi ultimi canoni si ha l'impressione di essere davanti a risposte più immediate ad alcuni problemi sorti all'interno della comunità del Grande monastero in quei primi anni già trascorsi: non allontanarsi troppo dalla cella, soprattutto durante la quaresima; non andare per monasteri e città, senza il permesso degli altri fratelli; non alloggiare presso secolari né accettare da loro regali a nome dei fratelli; non mormorare contro i fratelli; nei giorni di adunanza, giungendo in chiesa, il primo che arriva si metta a leggere per non perdersi in chiacchiere; non sottrarsi al digiuno, se non per motivi giustificati; i novizi osservino un tempo di formazione e si scavino da se stessi la loro cella; i malati siano curati nello xenodochio e non presso i secolari; e infine si danno indicazioni sulla correzione fraterna.

È quest'ultimo il genere di canoni che sarà ripreso e ampliato dai successori di Abramo, che intervengono, appunto, per correggere abusi molto concreti, interni alla comunità. Resteranno invece un *proprium* del Kashkarense i primi quattro canoni.

Infine, un'osservazione su un "silenzio" all'interno di queste *Regole* che ha buone probabilità di essere intenzionale: non vi è nessun riferimento a celibato, fornicazione, rapporti con donne, eccetera, temi primari di qualsiasi letteratura monastica. Dobbiamo forse leggerci un'altra reazione a certo monachesimo contemporaneo al Kashkarense? In questo caso, a quei contesti di esaltazione del celibato condannati dai sinodi? È

probabile, anche se non possiamo affermarlo in modo assoluto. Certo è che Abramo, pur conscio della centralità del celibato nella vita monastica, non ritiene opportuno trattarne, né tanto meno inserirlo tra quelli che ho chiamato i quattro pilastri della sua visione monastica. Si potrebbe giustificare questa carenza dicendo che il celibato era cosa talmente scontata da non necessitare un riferimento specifico; ma tale giustificazione mi pare poco convincente almeno per due motivi: in primo luogo perché specifici, anzi centrali, sono anche altri aspetti che pure sono trattati nelle *Regole*, come la quiete, il silenzio, la preghiera, o altro; e in secondo luogo perché, come abbiamo visto analizzando i sinodi del V-VI secolo, questa è un'epoca in cui il celibato non è assolutamente scontato, anzi è stato profondamente messo in discussione<sup>137</sup>. Il silenzio di Abramo in proposito resta dunque se non altro degno di nota.

<sup>137</sup> Certo, lo pseudo-sinodo di Bet Lapat, come anche i sinodi di Acacio e di Babai, erano stati celebrati quasi un secolo prima della stesura delle *Regole*, ma quanto essi avevano sancito sul clero uxorato restava ancora in vigore. E inoltre, come vedremo, problemi legati al celibato ve ne furono tra i monaci anche all'epoca di Abramo e oltre.

## IV IRRADIAMENTO E CRISI

### Il padre dei monaci d'oriente

Per la tradizione siro-orientale, Abramo è il “padre dei monaci di tutto l'impero persiano”<sup>1</sup> e colui che “stabilì regole e ordinamenti per la vita monastica in oriente”<sup>2</sup>. La sua fama fu tale che di lui furono scritte varie biografie e il suo monastero godette di un grande prestigio, almeno durante la sua vita e per i primi decenni successivi alla sua morte.

Tommaso di Marga, nella breve notizia biografica che dedica al Kashkarene, impiega due immagini per dire questo irradiazione: una all'inizio, attinta alla tradizione biblica, e un'altra alla fine, di matrice classica. All'inizio dice:

Come Dio un tempo aveva designato il beato Abramo di Ur dei caldei e lo aveva reso, per la fede, padre di molti popoli, così ha moltiplicato e fatto crescere questa santa condotta della vita solitaria in tutto il territorio orientale, per mezzo di un uomo spirituale – uguale ad Abramo, per il nome, per il paese [di origine] e per le opere – che stabilì

<sup>1</sup> *Cronaca di Seert* II, 18.

<sup>2</sup> *Epitome della vita di Abramo* 17.

padre della schiera di quanti vivono nella continenza e nell'astinenza<sup>3</sup>.

Quindi, prima di concludere, Tommaso attinge anche al repertorio classico per ridire l'importanza dell'opera di Abramo:

Come un tempo chiunque voleva imparare e apprendere la filosofia pagana dei greci si recava ad Atene, famosa città dei filosofi, così anche allora, chiunque desiderava diventare discepolo della filosofia spirituale, si recava al santo monastero di rabban mar Abramo e si annoverava [tra] i suoi figli<sup>4</sup>.

Il Kashkarensè è il “nuovo Abramo” e il Grande monastero una “nuova Atene”. Tutto questo per dire ciò che la vicenda di Abramo e della sua comunità significarono per il monachesimo siro-orientale. Solo una profonda consapevolezza di questo ruolo, unico nella storia del monachesimo mesopotamico, ha potuto spingere a presentare come “iniziatore” colui che in realtà era notoriamente solo un “continuatore”, o più esattamente un “riformatore”.

### *L'attrazione del Grande monastero*

Strumento di questo irradiazione fu innanzitutto la vita stessa del Grande monastero che, durante il priorato di Abramo e anche oltre, divenne una vera attrazione, come ricorda Tommaso; un luogo “classico” del monachesimo. Le fonti par-

<sup>3</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,4; cf. anche *ibid.* I,2; *Epitome della vita di Abramo* 1-4; *Cronaca di Seert* II,18; Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta*, prologo, 244-259. L'assimilazione con il patriarca biblico Abramo è favorita, oltre che dal nome, anche dal paese d'origine dei due personaggi, come nota esplicitamente Tommaso.

<sup>4</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,4.

lano di folle che accorrono al Grande monastero, dove Abramo tenta la sua riforma, e Izla diventa ben presto un luogo di pellegrinaggio obbligato per chiunque volesse conoscere la vita monastica: sembra quasi assimilato all'Egitto e al Sinai, cioè a quei luoghi che Abramo, secondo le fonti, aveva visitato in gioventù.

Isho'denah di Basra, ad esempio, narra di un certo Dardag di Ma'alta che, già istruito nelle scuole e capo di un monastero, lasciò la sua comunità per farsi discepolo di Abramo<sup>5</sup>. Altri giungono fin da Kashkar e da Hirta, dove evidentemente la fama di Abramo è giunta: è il caso di Elia che venne "con grande solerzia" da Hirta<sup>6</sup>, di Giovanni Adarma che era di Kashkar<sup>7</sup>, di Daniele di Kashkar e di molti altri<sup>8</sup>.

### *Diffusione e traduzione delle "Regole" di Abramo*

Secondo strumento dell'irradiamento dell'esperienza di Abramo furono certamente le sue *Regole*, lette in tutto il territorio siro-orientale, e anche tradotte in lingua persiana. Ne danno testimonianza tre personaggi della levatura di rabban Haya, rabban Shabur e Babai di Nisibe.

Il primo, noto anche con il nome di Gani, dopo aver ricevuto l'abito monastico da Abramo, fondò un famoso monastero nella regione di Kashkar dove sappiamo che si osservavano le regole di Abramo<sup>9</sup>.

Il secondo, rabban Shabur, è il fondatore dell'omonimo monastero, uno dei più celebri del Bet Huzaye, che annoverò tra

<sup>5</sup> Cf. Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 45.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.* 19.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.* 20.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.* 31.

<sup>9</sup> Cf. *Cronaca di Seert* II,49.

i suoi solitari personalità come Dadisho' Qatraya, Isacco di Ninive e Simeone di Taibuteh. Attratto dalla fama del Grande monastero, rabban Shabur si mise in viaggio con alcuni dei suoi discepoli e fece tappa presso il monastero di rabban Haya; dopo avervi dimorato per qualche tempo, fu dissuaso dal continuare il viaggio dallo stesso Haya, che però lo introdusse egli stesso alla conoscenza delle "regole che [Abramo] aveva stabilito per i monaci"<sup>10</sup>. Questa esperienza marcò così profondamente rabban Shabur, probabilmente ancora agli inizi della sua esperienza monastica e quindi in una sorta di viaggio alle "origini del monachesimo", che quando il catholicos Isho'yahb gli chiese chi gli avesse fatto conoscere la vita monastica, egli rispose: "La regola di mar Abramo e rabban Haya"<sup>11</sup>. Altro segno di prossimità tra Abramo e rabban Shabur è il fatto che un discepolo di quest'ultimo, Simeone di Taibuteh, quando nel suo *Discorso per la consacrazione della cella* descrive l'ufficio di compieta celebrata dal solitario, vi include anche una preghiera che il *Breviario caldeo* attribuisce proprio ad Abramo di Kashkar, di cui, tra l'altro, questa è la più antica attestazione a me nota<sup>12</sup>.

Infine, anche di Babai di Nisibe, discepolo di Abramo e successivamente solitario in Adiabene – insieme a Isho'zeka e al futuro catholicos Sabrisho' – e poi fondatore di un monastero sul Monte Izla non lontano dal Grande monastero, si dice che "adottò la regola di mar Abramo"<sup>13</sup>; e questo non-

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.* II, 54. La notizia del viaggio di Shabur, insieme ad alcuni suoi fratelli, presso Haya può trovare conferma in un'affermazione di Isho'denah che dice: "Simeone di Taibuteh, chiamato Luca, rende testimonianza e racconta le sue [di rabban Gani-Haya] virtù" (*Libro della castità* 28). Ora, Simeone di Taibuteh era monaco di rabban Shabur; può quindi essere stato tra i discepoli che avevano accompagnato l'abba in questo pellegrinaggio, o comunque viene da un monastero in cui rabban Haya era stimato.

<sup>12</sup> Cf. Simeone di Taibuteh, *Discorso per la consacrazione della cella* 13 (per il testo completo della preghiera, cf. Abramo di Kashkar, Giovanni il Solitario, *Nell'umiltà e nella mitezza*, pp. 19-20).

<sup>13</sup> *Cronaca di Seert* II, 51.

ostante la sua aspra contesa con Babai il Grande, allora superiore del Grande monastero<sup>14</sup>.

Segno della diffusione delle *Regole* di Abramo è anche la loro traduzione in persiano attestataci da fonti antiche. Secondo la *Cronaca di Seert*, Giobbe il Persiano, un discepolo di Abramo di Natpar, alla morte del maestro si sarebbe recato a Izla, attratto dalla fama del luogo, e vi avrebbe soggiornato per qualche tempo, insieme a Dadisho' e Babai. La medesima fonte specifica che Giobbe era giunto a Izla con un preciso intento: "Chiedere la benedizione dei santi che erano lì e conoscerne le regole e le istituzioni". Tornato quindi in patria, tradusse in persiano le *Regole* di Abramo e le introdusse nel proprio monastero<sup>15</sup>.

### *Le prime fondazioni: Bar 'Edta, Giorgio e Giovanni*

Ma tra tutti, lo strumento indubbiamente più efficace in questa diffusione dell'eredità di Abramo furono i suoi discepoli che partirono in gran numero dal Grande monastero e fondarono comunità monastiche in tutta la Mesopotamia e oltre. È quanto testimonia, ad esempio, il già citato passo della *Vita di Giuseppe Busnaya* (869 ca.-979), dove il culmine della storia monastica siro-orientale è ritenuto

il momento in cui si levò sull'oriente la luce dei santi compagni di mar Eugenio e di mar Abramo il Grande. Allora il Monte Izla divenne simile a Sion e al santo cenacolo<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Cf. *infra*, pp. 133-134.

<sup>15</sup> *Cronaca di Seert* II, 31. La notizia è riportata anche da Mari ibn Sulaiman, dove si dice che Giobbe tradusse "dal siriano al persiano" i discorsi di Abramo di Natpar e le *Regole* di Abramo di Kashkar. (cf. anche J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* I, pp. 160-161).

<sup>16</sup> Giovanni Bar Kaldun, *Vita di Giuseppe Busnaya* 7,12, pp. 463-464.

Alcune fonti lasciano intendere che, all'interno di tali "fondazioni" del Grande monastero, se ne debbano distinguere due tipologie: quelle avvenute per diretto volere di Abramo e durante la sua vita, e altre avvenute dopo la sua morte e in circostanze non sempre felici, anche se la lettura che le fonti ne faranno a posteriori è "provvidenziale".

Le prime fondazioni furono realizzate mentre Abramo era ancora in vita e furono da lui stesso promosse. Ce ne danno notizia la *Vita di Bar 'Edta*, che ci offre un'interessante descrizione dell'invio in missione di tre discepoli del Kashkarene, e un breve cenno di Tommaso di Marga<sup>17</sup>.

Il capitolo primo della *Vita di Bar 'Edta* tramanda una narrazione ricca di particolari di questo invio in missione e anche l'ammonizione che Abramo avrebbe rivolto alla comunità alla vigilia della partenza dei tre fratelli designati. Durante l'eucaristia domenicale, all'insaputa di tutti, dopo aver fatto leggere il testo degli Atti previsto per la commemorazione degli apostoli, Abramo chiamò a sé Bar 'Edta, Giorgio e Giovanni, li segnò con il *hnana*<sup>18</sup>, li benedisse e rivolse loro un discorso con cui li inviava a fondare tre monasteri, precisando in questi termini le condizioni della loro missione:

O miei amati, badate di non procurarvi né oro né argento,  
né terre, né fattorie, né gioghi, né vigne!  
Ma per il vostro nutrimento siano sufficienti le vostre mani  
operose,  
e queste non siano aperte nel ricevere e chiuse nel dare.  
Aprite le vostre porte per far entrare i ricchi e i poveri,  
e fate elemosine, sempre, agli orfani come alle vedove.  
Santificate le vostre mani al Signore e cingete i vostri lombi  
con la giustizia

<sup>17</sup> Cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,4.

<sup>18</sup> Cf. *infra*, p. 189, n. 26.

e tenete accese le vostre lampade con l'olio dell'amore e della compassione.

Insegnate e istruite con diligenza, faticate e stancatevi duramente.

Abbassate il vostro volto [con] dolcezza, quando lavorate nella vigna del vostro Signore.

Siate vigilanti, [in attesa] del vostro Redentore, finché non verrà per darvi la resurrezione,

e tenete accese, miei figli, le vostre lucerne, perché questo è il tempo della riconciliazione del Signore.

Anche a coloro che saranno vostri discepoli insegnate ciò che io ho insegnato a voi,

pregate il Signore per loro e innalzate suppliche in loro favore.

Custodite le vostre anime nella rettitudine e i vostri corpi nella santità.

Vegliate durante tutte le notti, perché esse sono per il Signore<sup>19</sup>.

Terminato il discorso, “Abramo – dice il biografo – pose questi tre a capo dei fratelli santi”<sup>20</sup>. Vale a dire che individuò altri fratelli che li avrebbero accompagnati, mentre affida ai tre la guida delle nuove fraternità. Quindi invita ciascuno a passare davanti a lui, per una sorta di investitura: “Pose su di loro la [sua] mano benedicente, e pregò su di loro con amore”; e il biografo precisa: “Fece così con tutti i suoi discepoli che mandava nei vari luoghi”<sup>21</sup>; affermazione che lascia intendere che questo non fu l'unico caso di invio. La notte successiva fu trascorsa in preghiera per coloro che si preparavano a partire, e a loro fu affidata la presidenza dell'eucaristia. Terminata la li-

<sup>19</sup> Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta* 1,292-307. Ho riportato solo la parte centrale del discorso, per il testo integrale, cf. l'appendice seconda.

<sup>20</sup> *Ibid.* 1,329.

<sup>21</sup> *Ibid.* 1,332-334.

turgia, “quando la chiesa rimase deserta e i fratelli furono ritornati alle loro celle”, Abramo condusse nella sua cella i tre incaricati di fondare i nuovi monasteri e assegnò loro le destinazioni: Giovanni fu inviato nel deserto al di là del Tigri<sup>22</sup>, Giorgio<sup>23</sup> e Bar ‘Edta in due luoghi diversi della regione di Marga<sup>24</sup>. La partenza avvenne il mattino seguente:

Al mattino del giorno [dopo], ciascuno dei tre era pronto ad adempiere ciò che il santo mar Abramo gli aveva comandato. Uscirono con loro i maestri e gli anziani della comunità e li accompagnarono.

Allora l’Anziano li benedisse, quindi lui e i suoi figli ritornarono al monastero.

Ciascuno dei [tre], scendendo lungo il sentiero, diresse i suoi passi verso il luogo a lui [assegnato]

e ciascuno di loro fu accompagnato da chiunque fosse loro legato da affetto<sup>25</sup>.

La versione che di questa vicenda danno sia Isho‘denah sia la *Cronaca di Seert* è invece diversa in un particolare importante: la partenza dei tre (o del solo Bar ‘Edta, secondo la *Cronaca di Seert*) sarebbe avvenuta dopo la morte di Abramo<sup>26</sup>; ma probabilmente tali fonti confondono e assimilano questi tre con gli altri solitari di Izla che si disperderanno dopo la morte del Kashkarene.

Fra tutti i discepoli di Abramo che fonderanno un proprio monastero, un posto di rilievo va riconosciuto a rabban Bar

<sup>22</sup> Si tratta di Giovanni Adarma, che fondò, come testimoniano anche altre fonti, un monastero nel Bet Dasen (cf. *infra*, p. 191, n. 37).

<sup>23</sup> Giorgio fondò un monastero nella regione di Marga e, secondo il *Libro della castità* che però probabilmente è in errore, un altro a Rumini (cf. *infra*, p. 230, n. 8).

<sup>24</sup> Cf. Abramo Zabaya, *Vita di Bar ‘Edta* 1,335-343.

<sup>25</sup> *Ibid.* 1,344-349.

<sup>26</sup> Cf. Isho‘denah di Basra, *Libro della castità* 15; 20; *Cronaca di Seert* II,45.

'Edta<sup>27</sup> che seguì il maestro fin da prima della fondazione del Grande monastero. Bar 'Edta conobbe Abramo alla scuola di Nisibe, ove si legò a lui e divenne suo figlio spirituale; quindi lo raggiunse sul Monte Izla e fu "il primogenito dei discepoli di Abramo"<sup>28</sup>, a lui legato, dice la *Cronaca di Seert*, "come Gionata era legato a Davide"<sup>29</sup>.

Dalla *Vita* apprendiamo anche alcune indicazioni cronologiche a suo riguardo; che cioè seguì Abramo quando aveva 23 anni e rimase a Izla per 30 anni, di cui tre passati nel cenobio e il resto in una cella; altri 50 anni li visse nel suo monastero che, secondo Isho'denah, giunse ad accogliere quattrocento monaci<sup>30</sup>; quindi morì a 103 anni<sup>31</sup>. Di lui si ricorda in particolare lo zelo per lo studio, e la *Vita* annota che, mentre era al Grande monastero, si dedicò alla copia di manoscritti.

Tramite Bar 'Edta e il suo monastero, fondato intorno al 571<sup>32</sup>, lo spirito di Abramo giunse alle generazioni monastiche successive<sup>33</sup> soprattutto attraverso due figure di spicco del mo-

<sup>27</sup> Di lui siamo abbastanza ben informati; oltre alla già citata *Vita*, giunta a noi nella riduzione liturgica di Abramo Zabaya, ce ne parlano: Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 15; Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I, 14; la *Cronaca di Seert* II, 45; e il *Libro della torre* di Mari ibn Sulaiman. Su di lui e il suo monastero, si veda in particolare J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* I, pp. 270-283; G. Levenq, s.v. "Bar Idta".

<sup>28</sup> Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 15.

<sup>29</sup> *Cronaca di Seert* II, 45.

<sup>30</sup> Cf. Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 15.

<sup>31</sup> Cf. Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta* 62. Per la cronologia assoluta, si oscilla dal 508/509-611/612, secondo i più, a uno spostamento in avanti di dieci anni di ambedue le date, secondo Scher e qualcun altro). Per la data di morte, Fiey aveva proposto dapprima il 611/612 (cf. *Assyrie Chrétienne* I, p. 271); successivamente ha invece rettificato in 629 ("Isho'yaw le Grand", p. 21, n. 3).

<sup>32</sup> J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* II, p. 825, aveva proposto come data di fondazione del monastero il 561/562, facendo fede all'informazione di Tommaso di Marga (cf. anche *Assyrie Chrétienne* I, p. 271); ma la data proposta da Scher, cioè il 571/572, mi sembra preferibile anche per la cronologia di Abramo (Bar 'Edta fonda il suo monastero dopo trent'anni di vita a Izla, quindi, se accettiamo il 571/572 per la fondazione del proprio monastero, possiamo collocare al 541/542 l'ingresso a Izla, cioè qualche anno dopo che Abramo vi si era stabilito).

<sup>33</sup> Sui monasteri fondati da discepoli di rabban Bar 'Edta, cf. J. M. Fiey, *Nisibe*, pp. 213-217.

nachesimo siro-orientale, discepoli a loro volta di Bar 'Edta, cioè il famoso rabban Hormizda, fondatore dell'omonimo monastero presso Alqosh<sup>34</sup>, e Yozedeq, amico di rabban Hormizda e fondatore di un monastero nel Qardu, cui il *Libro della castità* sembra attribuire anche una regola monastica<sup>35</sup>.

## Dadisho': una successione difficile?

L'*Epitome* assicura che prima di morire Abramo provvide la sua comunità di una guida: "Benedisse i suoi figli e stabilì per loro un superiore e una guida"<sup>36</sup>. Non specifica che questo superiore avrebbe preso il posto del Kashkarene dopo la sua morte, ma dal contesto si può comprendere che quello che Abramo indicò è il suo successore.

L'espressione "superiore e guida" è presente alla lettera nella breve notizia che di Dadisho' ci offre Tommaso di Marga:

Questo beato mar Dadisho', secondo quanto abbiamo appreso dalla *Vita* che lo riguarda, fece da guida dopo rabban mar Abramo ... Quando mar Abramo passò da [questa] vita mortale a quella del riposo [eterno], mar Dadisho' divenne, dopo di lui, superiore e guida<sup>37</sup>.

Tommaso presenta Dadisho', citando una fonte cui egli attinge, come il primo discepolo di Abramo, e lascia intendere,

<sup>34</sup> Cf. Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 88; cf. anche *Cronaca di Seert* II,99.

<sup>35</sup> Cf. Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 89-90. Nel monastero di Yozedeq prenderà più tardi l'abito monastico Giovanni di Dalyata (cf. *ibid.* 126).

<sup>36</sup> *Epitome della vita di Abramo* 17.

<sup>37</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,5.

anche se non lo dice espressamente, che, alla morte del maestro, egli fosse al Grande monastero.

Secondo il *Libro della castità*, invece, Dadisho', pur essendo in qualche modo "discepolo" di Abramo, non si trovava al Grande monastero quando morì l'abba. Dice Isho'denah, che a questo particolare dedica la maggior parte della notizia su Dadisho':

Quando mar Abramo era sul punto di passare da [questo] mondo, i suoi discepoli gli dissero: "A chi lasci il monastero, o nostro rabban?". Ed egli disse loro: "Verrà Dadisho' dal monte dell'Adiabene e prenderà la direzione del monastero: non perdetevi d'animo!". Tre mesi dopo la morte dell'anziano, Dadisho' venne e guidò il monastero diligentemente<sup>38</sup>.

Le fonti dunque concordano sul fatto che fu lo stesso Abramo a indicare in Dadisho' il proprio successore, ma un particolare non trascurabile è il fatto che, secondo Isho'denah, quando venne scelto, Dadisho' non si trovava al Grande monastero. La scelta cadde, dunque, su qualcuno che veniva dal di fuori, anche se era in qualche modo legato alla comunità che fu chiamato a dirigere. Forse le prime avvisaglie di quelle tensioni, o quanto meno pericoli di tensioni, che scoppieranno sotto Babai sono già in qualche modo operanti nel Grande monastero? È possibile, anche se le fonti sono unanimi nel parlare dell'epoca di Dadisho' come di un'epoca pacifica e di fioritura. Ma forse si tratta di una "pace" dovuta proprio alla capacità di governo di quest'uomo di fiducia di Abramo.

Tre elementi mi fanno credere che l'informazione di Isho'denah possa essere ritenuta fededegna: innanzitutto il fatto stesso che sia riportata una notizia che certo non fa onore al Grande

<sup>38</sup> Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 38.

monastero, incapace di esprimere un successore al Kashkarense; in secondo luogo Tommaso sembra in errore anche quando presenta Dadisho' come il primo discepolo di Abramo, che invece sappiamo essere stato Bar 'Edta; e infine anche la necessità che Dadisho' sente, a poco più di un anno dalla morte di Abramo, di istituire nuove *Regole* mi fa pensare che la situazione al Grande monastero non fosse delle migliori.

Il *Libro della castità* presenta Dadisho'<sup>39</sup> come originario del Bet Aramaye. Avrebbe compiuto i suoi studi a Nisibe, dove forse incontrò Abramo; quindi si sarebbe ritirato nell'Adiabene: prima presso la scuola di Arbela, dove avrebbe proseguito i suoi studi sulla Scrittura, e poi a vita solitaria nelle montagne della regione<sup>40</sup>.

Poco dopo la morte di Abramo, avvenuta nel gennaio del 586, assunse la guida del Grande monastero. Quindi, nel gennaio del 588, redasse le sue *Regole*. Secondo Isho'denah, morì a 75 anni e fu sepolto vicino a mar Abramo. L'anno della morte dev'essere collocato intorno al 604<sup>41</sup>.

Le fonti ricordano che ebbe numerosi discepoli, tra cui Giacomo di Lashom, fondatore di Bet 'Abe, e il futuro marti-

<sup>39</sup> Su di lui, oltre ai già citati capitoli del *Libro della castità* e del *Libro dei superiori*, abbiamo solo una breve menzione nella *Cronaca di Seert* (II,84). Babai dice di aver scritto una *Vita di Dadisho'* (cf. *Storia del monaco e martire mar Giorgio; Histoire de Mar Jabalaha*, pp. 424 ss.) e Tommaso di Marga dice di aver letto una *Vita di Dadisho'* (*Libro dei superiori* 5), ma a noi non ne è giunta nessuna. Per gli studi moderni, cf. J. M. Fiey, *Nisibe*, p. 146.

<sup>40</sup> Tommaso di Marga specifica che visse sette anni nel complesso monastico di Resha e fu intimo di Stefano (*Libro dei superiori* I,5). Fiey identifica questo monastero con il "Monastero superiore", detto anche di "Mar Abramo", situato sul monte Maqlub, cioè là dove, secondo Tommaso, si erano installati i monaci greci che avevano introdotto la vita monastica nella regione (*Libro dei superiori* VI,1), e dove anche vissero per qualche tempo rabban Hormizda e Yozedeq (cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* II, pp. 775-780).

<sup>41</sup> Cf. J. M., Fiey, *Nisibe*, p. 146. Il computo si basa sulla morte di Babai che, secondo la *Cronaca di Seert* (II,84), sarebbe avvenuta nel 628, dopo che Babai aveva guidato la comunità per 24 anni; avendo iniziato a reggerla alla morte di Dadisho', quest'ultimo dev'essere morto nel 604. Per la memoria liturgica di Dadisho', cf. *supra*, p. 108.

re Giorgio, di cui ci informa Babai<sup>42</sup>. Fu lui ad accogliere a Izla gli studenti che durante la crisi di Henana abbandonarono la grande scuola di Nisibe<sup>43</sup>. Tommaso dice:

La fama e la gloria delle sue divine condotte, simili a quelle del suo maestro, si diffusero per ogni dove, e, grazie a lui, quel santo monastero fiorì e si accrebbe di uomini santi che si fecero suoi discepoli<sup>44</sup>.

### *Una riforma che continua: le nuove "Regole"*

Dadisho' è presentato come un uomo mite e umile, asceta rinomato<sup>45</sup> e dotato di capacità di governo. Isho'denah dice che assunse la guida del Grande monastero "dirigendolo ottimamente"<sup>46</sup>. Di queste sue capacità sono frutto anche le nuove *Regole* da egli promulgate.

Come dicevo, la stesura di questi nuovi canoni in tempi relativamente brevi fa pensare, nonostante i toni positivi con cui le fonti descrivono il periodo di Dadisho', a una situazione in cui sembrava necessario precisare l'eredità di Abramo, e su elementi molto concreti della vita quotidiana.

L'intero prologo di queste *Regole* è un susseguirsi di "spiegazioni" offerte al lettore sul perché dei nuovi canoni e dei provvedimenti presi. Si avverte un certo malcelato disagio per questa "aggiunta" osata agli insegnamenti del fondatore, che sembrano necessitare delucidazioni e precisazioni.

La prima spiegazione riguarda il perché dell'aggiunta:

<sup>42</sup> Cf. Babai il Grande, *Storia del monaco e martire mar Giorgio*.

<sup>43</sup> Cf. *supra*, pp. 79-80.

<sup>44</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,5.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.* I,5,14.

<sup>46</sup> Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 38.

Vorremmo persuadere coloro che si imbattono in queste regole da noi scritte che, se abbiamo pensato di scriverle, non è perché noi disprezziamo quelle [scritte] dai nostri padri spirituali o perché non fossero sufficienti quelle che [vengono] dai padri, scritte per rendere perfetti nella virtù, ma perché vediamo la nostra debolezza e la nostra impotenza, essendo noi piccoli e miseri più di tutti gli uomini<sup>47</sup>.

Non è per disprezzo dei precedenti che sono stati scritti questi nuovi canoni, ma a causa della “debolezza”, dice Dadisho'. Nel seguito del prologo, precisa poi che essi vogliono essere uno strumento di vigilanza, necessario alla “disciplina” e alla “preservazione della nostra vita”<sup>48</sup>. Si avverte il pericolo che, senza provvedimenti immediati, si pregiudichi la vita stessa del Grande monastero.

Vi è poi una seconda precisazione:

Chiediamo a coloro che si imbattono in queste regole – che sono confortate dall'approvazione da parte della comunità, ciascuna di esse, sia quelle stabilite dai padri sia quelle [stabilite] da noi – di non credere che è con pensiero arrogante e con durezza che noi abbiamo previsto punizione, espulsione dalla comunità, [richiesta di] conversione, rimprovero e tutto ciò che è necessario a ciascuno di essi. Perché noi confessiamo di essere anche noi peccatori e soggetti a cadute<sup>49</sup>!

Innanzitutto si precisa che quanto viene stabilito ha “l'approvazione da parte della comunità”, come la avevano le “regole stabilite dai padri”: si sta dicendo che queste *Regole* so-

<sup>47</sup> Dadisho', *Regole*, prologo.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

no da accogliere quanto quelle di Abramo. In secondo luogo si ammette l'introduzione di "punizione" ed "espulsione", che a giudizio dell'autore si sono rese ormai necessarie. Su questo punto c'è una novità evidente rispetto alle *Regole* di Abramo, e Dadisho' ne è cosciente, ragione per cui sente il bisogno di precisare. La formula utilizzata in due occasioni da Abramo: "Sappia che è estraneo alla nostra comunità"<sup>50</sup>, non è ancora una formula di esclusione, ma è come dire: "Costui sappia di non essere in verità dei nostri". Dadisho' invece, che pure in molti casi continua a utilizzare la formula di Abramo, parla esplicitamente di allontanamento dalla comunità. Egli giudica che la situazione è tale da richiedere la possibilità dell'esclusione.

Infine, una terza giustificazione:

Dal momento che noi vogliamo che la nostra vita sia bella davanti a Dio, noi chiediamo ciò anche ai nostri fratelli che si sono accostati a questo pellegrinaggio spirituale. Poiché le esigenze di una comunità sono diverse da quelle di chi vive da solo<sup>51</sup>.

Quest'ultima giustificazione indica che alcuni in comunità sono intenzionati a condurre una vita conforme al nome che portano, mentre altri vivono disordinatamente, e questo in una comunità non è ammissibile. Dadisho' dice che le "esigenze" (letteralmente: gli "ordinamenti"; in siriano: *takse*) della vita comune sono diverse da quelle della vita anacoretica. Cogliamo qui ancora una volta l'opposizione tra "vita cenobitica" (tale si concepisce quella vissuta a Izla) e "vita solitaria" o anacoretica; per Dadisho', il Grande monastero è una comunità, non un insieme di anacoreti. Ci sono delle regole essen-

<sup>50</sup> Abramo di Kashkar, *Regole* 9; 12.

<sup>51</sup> Dadisho', *Regole*, prologo.

ziali per chi vuole vivere insieme ad altri: in una comunità, il disordine di alcuni, dice Dadisho', non è senza effetto sulla vita anche degli altri. Chi, dunque, non vuole correggersi, deve essere allontanato. Fatte queste precisazioni, iniziano le disposizioni dettagliate.

Al di là delle differenze con le *Regole* di Abramo di cui ho già detto, c'è anche il clima che è diverso. Innanzitutto qui manca una parte che possa essere paragonata a quelli che ho definito i "quattro pilastri" di Abramo: una meditazione "positiva" sul senso della vita monastica, che potrebbe tuttavia essere giustificata dal fatto che Dadisho' non intende annullare bensì completare le *Regole* di Abramo. Ma la novità più evidente mi sembra essere quella che, se nelle *Regole* del Kashkarense l'intento principale era quello di ispirare una nuova vita monastica, certo reagendo contro abusi concreti ma – direi – ancora prevalentemente "esterni" alla comunità, qui invece si sente la necessità di riparare falle ormai "interne": le *Regole* di Dadisho' intervengono in una situazione che mostra chiari segni di decadenza della comunità, e quindi riguardano aspetti concreti della vita quotidiana di quest'ultima. In tal senso mi pare inesatto definire l'opera di Dadisho' una "seconda riforma"; egli in realtà cerca solo di attuare, o meglio di ribadire, all'interno della comunità l'ispirazione fondamentale delle *Regole* di Abramo.

Emerge soprattutto la preoccupazione di "correggere" errori e deviazioni, che sono vari, e di "espellere" ciò che turba. Questo processo verso una pratica della scomunica continuerà anche sotto Babai, dove causerà i problemi che vedremo. È intorno a questo tema, mai veramente risolto, che la comunità si dividerà, fino a provocare in qualche modo il proprio dissolvimento.

Vi è un problema dominante in questi canoni, che sottosta a ogni provvedimento preso: lo sfilacciamento della vita comunitaria. Sarà pure discutibile la scelta di Dadisho' nel suo ten-

tativo di reagire alle deviazioni, ma non possiamo non riconoscere che la sua giustificazione è in perfetta linea con il principio base di Abramo: preservare e rinvigorire la “comunione”. D'altronde Dadisho' lo specifica nel prologo, quando dice che ciò che i canoni richiedono, la loro “durezza”, è dovuto al fatto che essi sono una “comunità” e non dei monaci che vivono isolati: solitari, ma non isolati. Resta fortemente affermato questo carattere del Grande monastero, per cui ogni provvedimento preso è per la comunità e non contro di essa. Se Dadisho' arriva fino ad ammettere e richiedere l'espulsione è perché i disordini, egli dice, rovinano la “vita comune”.

Vi sono dunque alcune priorità su cui vigilare in vista di questa preservazione della comunione. Alcuni temi sono già presenti nelle *Regole* di Abramo<sup>52</sup> e qui vengono solo ripresi e sottolineati; altri sono nuovi rispetto ai canoni del Kashkarense, ma ricordano istanze presenti nei provvedimenti sinodali dell'epoca.

Il primo problema, con il quale si aprono le *Regole*, è quello dell'ortodossia: si richiede che i monaci accettino senza esitazione l'insegnamento dei padri della chiesa siro-orientale, cioè Diodoro, Teodoro e Nestorio, e non frequentino coloro che li disprezzano<sup>53</sup>. La medesima richiesta è più volte ribadita negli atti sinodali del tempo<sup>54</sup>. È un'epoca in cui c'è fermento intorno all'accettazione o meno di quelli che erano stati fin lì gli ispiratori della chiesa siro-orientale. Sono appunto gli anni della crisi di Henana alla scuola di Nisibe, come già detto;

<sup>52</sup> Ad esempio l'invito a non disprezzare la solitudine, la fatica e il lavoro (cf. *ibid.* 8-10).

<sup>53</sup> Cf. *ibid.* 1-2.

<sup>54</sup> Si vedano i sinodi di Isho'yahb, del 585, che ritiene di dover intervenire sulla questione per un “motivo urgente”, essendovi alcuni che disprezzano apertamente Teodoro di Mopsuestia e in particolare il suo “Commento a Giobbe” (cf. *Synodicon Orientale*, pp. 398-399), e quello di Gregorio, del 605, in cui si chiede che tutti coloro che insegnano nelle chiese si attengano alle spiegazioni dell'Interprete (cf. *ibid.*, pp. 475-476).

ma è anche l'epoca in cui la chiesa "rivale" siro-occidentale comincia ad emergere (Giacomo Baradeo ne aveva intrapreso una prima organizzazione intorno al 559); e inoltre è forse giunta in oriente l'eco della condanna dei "tre capitoli" a Costantinopoli, nel concilio celebrato poco più di trent'anni prima (553). Va osservato tuttavia che queste condizioni erano tutte presenti anche al tempo di Abramo, il quale, pur interessandosi discretamente alla questione – come si è visto<sup>55</sup> –, non ritenne di dover inserire nelle *Regole* della sua comunità un canone in materia.

Legato a questo problema è quello della lettura e dello studio, che emerge in due canoni: il quarto, in cui si invita a non tralasciare la lettura, e il settimo in cui si dice in maniera perentoria che chi non sa leggere non può accedere alla vita monastica:

Ogni fratello che viene in comunità, non sarà ricevuto se non sa leggere i libri<sup>56</sup>.

Il resto dei canoni riguarda, invece, "cedimenti" sulla vita comune, che toccano tutti i livelli dell'organigramma comunitario, dal superiore ai fratelli appena arrivati. Al superiore, che nelle *Regole* di Dadisho' acquisisce un ruolo più chiaro, si chie-

<sup>55</sup> Si veda in proposito anche quanto dice nel discorso di invio in missione di Bar 'Edta e dei suoi compagni: "Chiunque non accetta i tre luminari della santa chiesa – mar Diodoro, l'eletto, Teodoro e Nestorio –..." (Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta* 1,312-313).

<sup>56</sup> Cf. Dadisho', *Regole* 7. È interessante confrontare questa affermazione con la già citata *Regola per i monaci di Persia*, di origine miafisita, che dice: "Il monaco che conosce un solo salmo, ripeterà lo stesso in tutte le sue preghiere" (*Regola per i monaci di Persia* 22 [Syriac and Arabic Documents, p. 92]); cf. anche *Regola anonima in venti canoni* 16 (cf. *ibid.*, 112). E più tardi, anche in ambito siro-orientale troveremo un cedimento in questo senso, anche se non così totale. Dice infatti Isho' Bar Nun: "Se un monaco conosce solo un salmo, riempirà di esso il suo tempo; ma se conosce bene anche altri salmi, non riempirà il suo tempo solo con uno, ma si compiacerà di tutti"; e aggiunge che chi non sa leggere bene deve partecipare alla liturgia, mentre chi sa leggere deve fare l'una e l'altra cosa (*Versione araba dei canoni* 13-14 [*ibid.*, p. 202]). Per Dadisho' invece è assolutamente indispensabile saper leggere per fare vita monastica.

de di non abusare del suo potere, usando per sé quanto appartiene a tutti o trattenendo per sé i doni (che quindi ci sono a differenza di quanto aveva raccomandato Abramo!) fatti alla comunità; e gli si chiede anche di intervenire e di correggere i trasgressori dei canoni, perché ne renderà conto davanti al trono di Cristo<sup>57</sup>. Al suo vice, il *rabbaitâ*, si chiede di vigilare su coloro che vivono nel cenobio; di non agire mai senza il superiore; di non alienare i beni dei fratelli; di prendersi cura dei fratelli, andandoli a visitare nelle loro celle ogni mese, o incaricando altri di farlo al suo posto; e di occuparsi di ogni bisogno di quanti vivono nelle celle<sup>58</sup>. Ai fratelli si chiede di non vagare per città e villaggi e di non allontanarsi senza il permesso del superiore (diverso da Abramo che chiedeva il permesso “dei fratelli”); di non stare a lungo nella cella di un altro fratello; di farsi realmente carico della vita comune con le sue esigenze, anche materiali; di non arrogarsi ciò che spetta solo al superiore<sup>59</sup>. Ai fratelli che vivono nel cenobio è chiesto di non disertarne gli uffici liturgici e di rimanere almeno in cinque per volta nel cenobio per assicurarne i servizi<sup>60</sup>. Ai novizi è chiesto di osservare il tempo stabilito per la formazione nel cenobio e solo allora, se avranno fatto tutto con diligenza, potranno scavarsi le loro celle<sup>61</sup>.

Troviamo anche un canone che descrive una situazione alquanto “decadente”: si ammonisce di non accettare, né in cenobio né nelle celle, oggetti dei secolari in deposito, svolgendo così una sorta di ufficio di tipo bancario<sup>62</sup>.

Due canoni, invece, particolarmente interessanti, sembrano una mesta presa di coscienza del limite della comunità: vi sono

<sup>57</sup> Cf. Dadisho<sup>4</sup>, *Regole* 3; 24-26.

<sup>58</sup> Cf. *ibid.* 20-23.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.* 5-6; 8; 9-10; 14; 19;

<sup>60</sup> Cf. *ibid.* 16; 20.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.* 13.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.* 18.

alcune situazioni che “non possono essere accolte”. Dopo alcuni anni di esperienza, la comunità si rende conto che, proprio a motivo della forma “cenobitica” che ha scelto per sé, essa non è in grado di portare tutti e che deve arrendersi all’evidenza della propria fragilità. La *vita in comune* può dunque essere, a seconda dei momenti, o un elemento di forza, che permette di portare anche situazioni ferite, o un elemento di debolezza, che impedisce l’apertura a tali situazioni.

Il primo genere di “fratello” (così è comunque chiamato chi, tuttavia, non potrà essere accolto) che la comunità non può portare è quello definito “particolarmente brillante”. Dice il canone undicesimo:

Il fratello particolarmente brillante, qualora venga per stare, non sia accolto in questa comunità a causa della durezza del luogo in cui essa si trova<sup>63</sup>.

È solo intuibile ciò che si cela dietro tale espressione: è il fratello particolarmente dotato, geniale, originale? Dadisho’ ha appena detto che chi non “sa leggere le Scritture” non può essere accolto in comunità. Ma il monaco cui Dadisho’ pensa dicendo questo non è un monaco intellettuale o intellettualmente dotato. Si tratta dunque di approcci diversi, di “letture” diverse della medesima Scrittura. Chi è particolarmente geniale non può essere accolto – precisa Dadisho’ con grande finezza – perché sarebbe lui a soffrirne. L’inserzione di questo canone così particolare lascia intuire che qualche caso del genere c’era stato al tempo di Abramo, ma con risultati non incoraggianti.

Il secondo genere di “fratello” che non può essere accolto è colui che “è tentato da uno spirito”. Dice il canone dodicesimo:

<sup>63</sup> *Ibid.* 11.

Sul fratello che è tentato da uno spirito: non deve essere accolto qui, se non per pochi giorni, per pregare<sup>64</sup>.

Anche qui non è facile individuare con precisione la situazione cui ci si riferisce, ma certo ciò cui viene subito da pensare è quanto noi oggi chiamiamo malattia psichica. Sia la vita di comunità sia la vita di solitudine nella cella, dice Dadisho' con una buona dose di realismo, richiedono una certa saldezza. Diversamente risulterebbero dannose. Chi dunque è "tentato da uno spirito" può essere accolto, ma solo per alcuni giorni, per pregare.

Gli ultimi due canoni ci mettono dinanzi a una situazione che sembra di insolubile contraddizione: il primo, estremamente duro, sull'esclusione; il secondo, caratterizzato da una rara umanità, sulla cura dei malati.

Ciò che emerge dal canone ventiseiesimo, quello sull'esclusione, è una sorta di duro realismo. Nel discernimento del momento, l'autore di queste *Regole* giudica che vi sono situazioni in cui bisogna intervenire con decisione, situazioni in cui "non è bene che il capo della comunità, a motivo della sua umiltà, perdoni ancora, usando una misericordia fuori luogo": è infatti meglio "che un membro perisca e non che tutta la comunità riceva danno e si corrompa"<sup>65</sup>. Certo, il bene supremo che questo canone intende difendere è la comunità, la sua integrità, ma a che prezzo! L'affermazione che "vi è una misericordia fuori luogo" è particolarmente grave e gravida di conseguenze, come vedremo.

Segue immediatamente il canone sull'attenzione amorosa per i malati – quelli fisici ora, non più quelli nello spirito – di cui si è appena detto. A tutti si chiede di prendersi cura dei

<sup>64</sup> *Ibid.* 12.

<sup>65</sup> *Ibid.* 26.

malati, con umanità e pazienza. Nelle *Regole* di Abramo si prevedeva che il fratello malato, se portato in città, doveva dimorare nello xenodochio e non nelle case dei secolari<sup>66</sup>. Dadi-sho', mostrando una grande umanità, chiede che, se questi non vuole andare in città, non vi sia costretto, ma sia servito a turno dai fratelli, dove a lui piace, perché questo, dice Dadi-sho', è il banco di prova della carità cui la vita monastica deve condurre:

Se a un fratello capita una malattia, quale che sia, ed egli non vuole andare in città, non [vi] sia costretto, ma ogni settimana deve essere designato un fratello che lo serva dove a lui piace, e non gli dev'essere negato ciò che è utile e necessario per la sua malattia. Da questo, infatti, noi saremo riconosciuti come veri discepoli di Cristo: se ameremo i nostri fratelli, e soprattutto se, quando essi sono nella malattia, mostreremo di prendercene cura, secondo le nostre forze<sup>67</sup>.

Potrebbe essere un caso, ma vale la pena di rilevare questa sequenza: il penultimo canone è il più duro e parla di amputazione di membra; l'ultimo canone è il più umano e parla di cure per la guarigione di membra malate; e in ambedue vi è un'allusione a una parola evangelica. Il contrasto tra le due disposizioni è grande; ma esso non è altro che cifra di quella insanabile tensione che questi primi decenni di vita comune hanno fatto sperimentare al Grande monastero tra *akríbeia* e *oikonomía*.

<sup>66</sup> Cf. Abramo di Kashkar, *Regole* 11.

<sup>67</sup> Dadi-sho', *Regole* 27.

## Babai il Grande: epoca di roture e nuove fondazioni

Alla morte di Dadisho', nel 604, la guida del Grande monastero è affidata a Babai<sup>68</sup>, personalità nota soprattutto per il suo dinamismo, la sua attività intellettuale, nonché per il suo carattere rigido, che concorrerà alla dispersione di molti monaci del Grande monastero.

Proveniente da una famiglia agiata del villaggio di Bet 'Aynata, nel Bet Zabdai, Babai studiò a Nisibe la teologia e, secondo la *Cronaca di Seert*, anche la medicina, presso lo xenodochio della città<sup>69</sup>. A Nisibe, dove rimase per quindici anni, svolse anche l'attività di insegnante nello xenodochio, precisa Isho'denah; e intanto si dedicava allo studio dei commentari della Scrittura. Durante il periodo nisibeno entrò in contatto con il Grande monastero e vi ricevette l'abito, mentre ne era superiore Abramo<sup>70</sup>.

Alcune fonti narrano che, dopo un periodo al Grande monastero, sia ritornato nella sua regione di origine dove avrebbe fondato, in una proprietà di famiglia, un grande monastero con scuole annesse. Il ritorno ad Izla va probabilmente collocato alla morte di Dadisho', quando Babai assunse la guida del Grande monastero, forse chiamato proprio a questo scopo. Tommaso di Marga fa un'affermazione che lascia pensare che anche questa successione sia stata non facile:

<sup>68</sup> Per le fonti su Babai, cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,7-14; *Libro della castità* 39; *Cronaca di Seert* II,84; *Cronaca anonima* I, pp. 21-22 (*versio*). Per gli studi moderni, cf. E. Herman, s.v. "Babaï le Grand"; A. Vööbus, s.v. "Babai il Grande"; J. M. Fiey, *Nisibe*, pp. 146-148.

<sup>69</sup> Dell'esistenza di una scuola di medicina a Nisibe testimoniano anche i *Canonici di Henana* 19-20 (cf. *The Statutes of the School of Nisibis*, pp. 100-101).

<sup>70</sup> La *Cronaca di Seert* descrive questo momento come un'illuminazione ricevuta durante il sonno, in cui una voce gli ingiungeva di raggiungere mar Abramo sul Monte Izla. Distribuí quindi i suoi beni e si diresse verso il Grande monastero.

Quando poi anche il santo mar Dadisho' fu passato alla vita della beatitudine, il santo mar Babai il Grande prese la direzione di questo santo monastero. Allora, il nostro santo padre, mar Giacomo, con grande umiltà e senza pensiero alcuno, scelse per sé – come hanno scritto di lui i suoi discepoli – di rendersi estraneo a tutti gli onori mondani; e si fece come il [più] giovane di tutta quella santa fraternità. Ma intanto davanti a Dio, Signore di tutto, era grande e degno di onore. A motivo della sua povertà e del suo essere dimesso, fu disprezzato e non tenuto in conto da quanti erano senza discernimento. Dovette sopportare in quel luogo molte lotte e sofferenze [causate] da demoni ribelli i quali, nonostante egli apparisse loro invincibile, gli preparavano un'insidia, come presto andremo a dire<sup>71</sup>.

Lo storico sembra quasi insinuare che sarebbe toccato a Giacomo prendere le redini della comunità, ma l'opposizione di alcuni aveva portato a scegliere Babai, che forse all'epoca non era al Grande monastero<sup>72</sup>. Si sarebbe quindi ripetuto quanto era già accaduto alla morte di Abramo: la difficoltà di trovare un successore all'interno della comunità avrebbero spinto a cercare qualcuno che fosse prossimo ma esterno.

Durante il periodo del suo priorato, negli anni 609-628, cioè fino alla sua morte, Babai fu anche incaricato di reggere la chiesa siro-orientale, che mancava di catholicos a causa dell'opposizione del re dei re, in una sorta di duumvirato, insieme all'arcidiacono mar Aba. E fu per questo incaricato di visitare i monasteri per vigilare sulla loro ortodossia di fede<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,6.

<sup>72</sup> La *Cronaca di Seert* che, tra tutte le fonti, è quella che parla di Babai con più ammirazione e anche con più dettagli, non accenna a questo allontanamento temporaneo da Izla.

<sup>73</sup> Cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,27-28. A questa attività di lotta per l'affermazione dell'ortodossia sembra fare riferimento una lettera che il futuro Isho'yahb III, allora vescovo di Ninive, gli inviò poco prima che Babai morisse, complimentandosi per il suo zelo a favore della verità, pur in mezzo a opposizioni esterne e interne (cf. Isho'yahb III, *Lettere* I,2).

Alla morte di Kosroe II (628, anno della morte anche di Babai), cioè quando fu di nuovo possibile eleggere un catholicos, gli fu proposto di prendere lui la guida della chiesa ma egli rifiutò, preferendo la vita monastica<sup>74</sup>.

La *Cronaca di Seert* dice che Babai guidò il Grande monastero per 24 anni e che morì a 75 anni, nel 628<sup>75</sup>. Secondo Isho'denah, fu sepolto nella chiesa del Grande monastero, tra Abramo e Dadisho<sup>76</sup>.

La personalità di Babai è particolarmente complessa: è riconosciuto da tutte le fonti come un asceta e un uomo dotato di grandi capacità organizzative. La *Cronaca di Seert*, in particolare, ricorda le sue preghiere, i suoi digiuni, le sue austerità, la sua fatica nel convertire magi ed eretici, e parla anche di un periodo di reclusione in cui avrebbe vissuto. Tommaso appare invece più combattuto tra l'ammirazione per queste doti di Babai, che non nega, e il ricordo della durezza del suo carattere: "Uomo istruito e sapiente, egli era per natura un po' focoso nel parlare e duro nel comando"<sup>77</sup>. Questa durezza sarà una delle componenti che porteranno al grande esodo dei monaci da Izla.

### *Le "Regole" di Babai*

Tutte le fonti ricordano la particolare attività letteraria di Babai, finalizzata da una parte a rinsaldare la fede della chiesa siro-orientale nella tradizione di Teodoro di Mopsuestia, e dall'altra a combattere abusi nella vita monastica. All'opera di riforma del monachesimo vanno ascritti il suo *Commento alle*

<sup>74</sup> Cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,35.

<sup>75</sup> Isho'denah dice invece che sarebbe morto a 77 anni (*Libro della castità* 39).

<sup>76</sup> Cf. *ibid.* 39. Per la memoria liturgica di Babai, cf. *supra*, p. 46.

<sup>77</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,7. "Focoso" lo dice anche Abramo Zabaya (*Vita di Bar 'Edta* 23,1006).

*centurie di Evagrio* e soprattutto le *Regole* per il Grande monastero, che egli aggiunse a quelle di Abramo e di Dadisho'.

Comparete a quelle dei suoi predecessori, le *Regole* di Babai ci appaiono più vicine a Dadisho' che ad Abramo: si tratta cioè di interventi su singoli problemi o abusi all'interno della comunità, che rivelano una situazione non poco deteriorata.

L'obiettivo di fondo rimane lo stesso dei canoni precedenti: rinsaldare il tessuto comunitario; ma la situazione appare ancora più delicata. Quindi, oltre a ribadire quanto già ricordato da Dadisho', egli invita ad alcuni accorgimenti pratici su questioni che, in questo momento particolare a Izla, non sono affatto scontate.

Purtroppo il testo pervenutoci di queste *Regole* è mutilo all'inizio e quindi non possiamo conoscere le giustificazioni che Babai offre per la loro stesura, né ne conosciamo la data di composizione.

Il primo canone di quelli conservati ritorna sul tema dell'ortodossia di fede. Già su questo notiamo un certo deterioramento della situazione rispetto a Dadisho': Abramo non aveva minimamente accennato al problema; Dadisho' aveva invitato ad attenersi all'insegnamento di Diodoro, Teodoro e Nestorio e a non disprezzarli; Babai, oltre a chiedere questo rispetto, precisa anche il come ciò deve avvenire, perché vi sono alcuni che si applicano a tale insegnamento "in vista di interessi mondani"<sup>78</sup>.

La maggior parte dei canoni contengono inviti a non girovagare e a non uscire troppo dal monastero, ma con la novità che qui si precisano una serie di "tempi" e "modi" che non troviamo nelle *Regole* precedenti. Ad esempio: non rimanere fuori del monastero per più di tre giorni; non ritornare in famiglia, per nessun motivo; alla terza volta che un monaco, non

<sup>78</sup> Babai il Grande, *Regole* 4.

più novizio, esce senza motivo, non sia più riaccolto, mentre il novizio può essere accolto, ma dietro punizione; non interessarsi delle faccende del mondo<sup>79</sup>. Analogo è il caso degli ammonimenti a non andare nelle celle dei fratelli, senza motivo. Anche Dadisho' ne aveva parlato, qui però si specifica una tipologia che lascia intuire quali fossero gli abusi: non interrompere il lavoro dei fratelli, senza motivo; non vagare intorno alle celle altrui; non attardarsi nel cenobio, cioè nei luoghi comunitari; non precipitarsi nella cella di un monaco straniero di passaggio in monastero; non frequentare la cella di un fratello fragile, cioè che sta vivendo un momento di difficoltà; non frequentare le celle di fratelli secondo la carne o di parenti<sup>80</sup>.

Vi sono anche canoni che sembrano in contraddizione tra loro, segno che gli eccessi vanno in ambo i sensi: si invita a non disertare le veglie della domenica ma, più avanti, si dice di frequentare solo quelle, senza precipitarsi al cenobio a ogni occasione<sup>81</sup>.

Le altre situazioni descritte sono abbastanza varie. Si invita a non serbare rancore e a non calunniare i fratelli<sup>82</sup>; a non conversare a tavola, ma ad ascoltare la lettura<sup>83</sup>. Situazioni ancora più imbarazzanti emergono da alcuni canoni che per esempio invitano a non vendere gli attrezzi del monastero o gli abiti ricevuti<sup>84</sup>; a non pretendere dal novizio appena accolto servizi particolari<sup>85</sup>; a non fare banchetti dopo le celebrazioni eucaristiche<sup>86</sup>; a non giungere in ritardo alla mensa comunitaria e a non pretendere cibi particolari<sup>87</sup>; e infine a non fare lavori di

<sup>79</sup> Cf. *ibid.* 8-13; 16.

<sup>80</sup> Cf. *ibid.* 15; 18; 22.

<sup>81</sup> Cf. *ibid.* 5; 20.

<sup>82</sup> Cf. *ibid.* 5; 17.

<sup>83</sup> Cf. *ibid.* 6.

<sup>84</sup> Cf. *ibid.* 14.

<sup>85</sup> Cf. *ibid.* 19.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.* 21.

<sup>87</sup> Cf. *ibid.* 23-24.

propria iniziativa, per conto proprio o di altri fratelli, ma, nel lavoro, è necessario attenersi alle indicazioni del *rabbaitâ*<sup>88</sup>.

Una piccola nota, infine, sulle sanzioni previste. In un caso si riprende l'espressione già nota dalle *Regole* precedenti: "Sappia che è estraneo alla comunità"<sup>89</sup>. Assolutamente nuova è invece un'altra espressione in cui, al posto della "comunità", troviamo la "regola"; vi si dice, di chi ha commesso un fallo: "È sotto [infrazione] della regola"<sup>90</sup>. La sostituzione potrebbe essere stata casuale, ma certo denota un'accezione della regola che essa precedentemente non aveva: per Abramo e Dadisho' l'infrazione feriva la "comunità", per Babai, essa ferisce la "regola", che sembra aver preso il posto della prima. Lo slittamento è significativo, per la concezione della vita monastica che vi sottosta, non solo nel caso in cui la sostituzione sia stata volontaria e consapevole, ma anche nel caso in cui essa sia avvenuta in modo inavvertito.

Infine, ancora per le sanzioni, si menziona un caso in cui al fallo si può riparare subendo una "punizione"<sup>91</sup>; non sappiamo in cosa consistesse, ma è interessante notare che è ormai esplicitamente prevista la possibilità di un'ammenda, assolutamente assente nelle *Regole* di Abramo, e presente, nella forma del "sacco e cenere", in quelle di Dadisho'.

### *Tensioni al Grande monastero: il caso di Giacomo*

Del priorato di Babai, molte fonti ricordano soprattutto l'emorragia di monaci, dovuta a varie tensioni che in quegli anni sconvolsero il Grande monastero. Sia per Tommaso sia per

<sup>88</sup> Cf. *ibid.* 25.

<sup>89</sup> *Ibid.* 17.

<sup>90</sup> *Ibid.* 4.

<sup>91</sup> *Ibid.* 13.

il biografo di Bar 'Edta è questo il periodo dei dissensi. Dice Tommaso:

Quando mar Dadisho' morì e mar Babai ebbe assunto la guida della comunità, terzo nella successione, Satana iniziò a seminare le esecrabili zizzanie della dottrina delle sue assurdità in quel campo benedetto che da diligenti aratori era stato seminato con semi scelti<sup>92</sup>.

E nella *Vita di Bar 'Edta*, dove si dice che quell'abba aveva preannunciato quanto sarebbe in seguito accaduto, si legge:

Dopo un anno o due, la sua parola si realizzò, quando era superiore del monastero il focoso mar Babai il Grande.

Dopo che il santo beato mar Dadisho' fu nel riposo [eterno], nel monastero avvenne un conflitto, e a causa di esso molti uscirono<sup>93</sup>.

Di tali fuoriuscite, la meglio nota è quella di Giacomo di Lashom, futuro fondatore, o rifondatore<sup>94</sup>, di Bet 'Abe, descritta in modo abbastanza accurato da Tommaso<sup>95</sup>.

Originario della città di Lashom, nel Bet Garmai, Giacomo era giunto a Izla quando era superiore Dadisho'; fu suo disce-

<sup>92</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,7.

<sup>93</sup> Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta* 23,1005-1008.

<sup>94</sup> Molto probabilmente Bet 'Abe era già un monastero, forse abbandonato, quando Giacomo vi giunse. È strano tuttavia che Tommaso di Marga non dica nulla di questo periodo più antico (cf. *The Book of Governors* I, p. xlv).

<sup>95</sup> Altre fonti su Giacomo sono: Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta* 23; Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 34; la *Cronaca di Seert* II,56. Tommaso parla anche di una *Vita di rabban Giacomo*, scritta da Sahdona (*Libro dei superiori* I,6.34) che ci è ignota, e di altre fonti ugualmente andate perdute. Cf. anche J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* I, pp. 236-248.

polo e abitò nella grotta che era stata di Giacomo di Nisibe<sup>96</sup>, occupata prima di lui anche da Abramo di Kashkar.

Secondo il già citato testo di Tommaso, all'elezione di Babai si erano verificate tensioni tra alcuni monaci "senza discernimento" e Giacomo, per cui quest'ultimo si era fatto come il più "giovane di tutta quella santa fraternità". Ma le tensioni giunsero a un momento di crisi particolarmente acuto al verificarsi di un episodio che Tommaso descrive dettagliatamente<sup>97</sup>.

Alcuni monaci che vivevano in celle "remote", ma vicine a quella di Giacomo, avevano introdotto donne nelle loro celle e vivevano con esse. Un altro monaco del Grande monastero, Elia di Hirta, noto per il suo zelo e da Tommaso descritto come un "uomo dalla condotta mirabile", ricevette "in una visione angelica" il comando di "scendere dalla sua cella durante la notte e di andare presso le celle di quegli uomini". Venne così a conoscenza delle donne che vivevano con i solitari, addirittura con bambini che giocavano intorno alle celle. La sua reazione, dice Tommaso, fu simile a quella del profeta Elia, di cui egli portava il nome:

Poiché, per natura, l'irascibilità naturale e lo zelo impetuoso sono propri alla razza degli ismaeliti, fremette di zelo e si accese di ira<sup>98</sup>.

Il mattino seguente Elia, contravvenendo alla consuetudine del Grande monastero, fece suonare il simandro, radunando così la comunità. Giunto sul luogo, Babai chiese conto dell'infrazione, essendo egli l'unico a poter dare quel comando. A questo punto Elia presentò la sua prima requisitoria, contro

<sup>96</sup> Cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,6.

<sup>97</sup> Cf. *ibid.* I,8-14.

<sup>98</sup> *Ibid.* I,9. Si fa qui riferimento al fatto che Elia, venendo da Hirta, era di razza araba; l'epiteto "ismaelita" qui, ovviamente, non ha alcuna connotazione religiosa.

Babai, in cui gli rimproverava di non essersi accorto di quanto accadeva in monastero e che egli ora gli rivelava. Babai chiese le prove e promise che, se queste fossero state fornite, egli avrebbe agito di conseguenza. Ottenutele, “quei santi” – quindi non solo Babai – rattristati della cosa, strapparono via l’abito ai fornicatori, disfecero la loro tonsura e li cacciarono via, bruciando le loro celle. Prima di concludere questa scena, Tommaso si preoccupa di ricordare che i monaci fornicatori, in seguito, si pentirono e si diedero alla conversione<sup>99</sup>.

Si apre quindi una seconda fase della vicenda, che Tommaso presenta come un altro attacco di Satana:

Quando dunque questi colpevoli furono mandati in esilio e secondo rettitudine furono allontanati considerevolmente, e Satana vide che la sua opera era stata vanificata e i suoi discepoli erano stati dichiarati colpevoli, questi volle espellere e condurre fuori di là anche quegli uomini eletti ed eccellenti che non avevano voluto entrare nelle sue trappole e non erano stati catturati dalle sue reti<sup>100</sup>.

Entrò quindi di nuovo in azione mar Elia, “secondo il suo zelo abituale”, scagliandosi questa volta contro Giacomo di Lashom che, pur essendo a conoscenza dei fatti perché “aveva la propria cella vicino all’abitazione di quegli uomini”, aveva coperto il loro comportamento.

Questa volta Tommaso non fa minimamente cenno a una qualche approvazione dell’operato di Elia da parte degli altri anziani; solo, di passaggio, accenna a una “sentenza pronunciata da mar Babai”. Si sofferma invece sulla reazione di Giacomo che

<sup>99</sup> Cf. *ibid.* I,11. Di costoro torna a parlare successivamente, ricordando che essi andarono a cercarsi un luogo in cui espiare le loro colpe (cf. *ibid.* I,16) e che Giona, un monaco di Izla, andò a trovarli per consolarli (cf. *ibid.* I,17).

<sup>100</sup> *Ibid.* I,12.

era mite e umile [più] di tutti gli uomini, che non conosceva assolutamente peccato nella creazione, all'infuori del proprio; il cui occhio era puro, e mai il santo aveva visto il male del suo prossimo, né aveva fatto del male ad alcuno per tutti i giorni della sua vita, né aveva rimproverato, né si era adirato<sup>101</sup>.

Giacomo, continua Tommaso,

senza rispondere parola a coloro che lo accusavano, bensì con il volto curvato a terra, gli occhi pieni di lacrime e nel cuore una dolorosa compunzione, secondo la regola e la sentenza pronunciata dal signore nostro, cioè mar Babai, fu espulso e uscì da quel monastero<sup>102</sup>.

Giacomo quindi si allontanò, in compagnia di Bar Nun, verso le montagne del Qardu. Stando a Tommaso di Marga, questa prima partenza di Giacomo sarebbe da datare al 596. Ma, per evidenti incongruenze cronologiche<sup>103</sup>, essa dev'essere spostata di almeno una decina d'anni, cioè al 606.

Partito Giacomo, vi è la terza fase della vicenda: la reazione degli anziani, che pare non condivisero l'accusa rivolta contro di lui. Costoro, vista l'ingiustizia commessa, "furono presi tutti da zelo e si misero a rimproverare e a riprovare quel superiore", cioè Babai, accusandolo di non aver agito secondo rettitudine, ma "in modo umano e secondo un istinto che non è degno di lode", e soprattutto a loro insaputa. Quindi avanzano la loro richiesta:

<sup>101</sup> *Ibid.* I, 12.

<sup>102</sup> *Ibid.* I, 12.

<sup>103</sup> In questa data Babai non era ancora superiore del Grande monastero; lo diverrà solo nel 604.

Manda dunque [qualcuno] dietro a lui, ovunque egli sia, altrimenti sappi che noi tutti ce ne andremo. Questa è infatti la nostra opinione: egli ha doppiamente fatto l'opera di Dio, poiché, sebbene abbia visto l'azione malvagia – secondo la scomunica che voi gli avete inflitto –, egli ha agito rettamente, perché ha coperto i peccatori e li ha affidati all'esame divino. Egli infatti non fu costituito vostro capo e correttore, ma solo di se stesso fu giudice e questo gli bastò, poiché purificò il suo cuore fino a non vedere i mali altrui<sup>104</sup>.

Segue l'argomentazione di questa affermazione, che potrebbe benissimo essere attribuita a Tommaso, ma che in ogni caso riprende tematiche già dibattute, ad esempio, nel VII secolo, al tempo di Isacco di Ninive: la Scrittura non chiede di giudicare i peccati altrui, ma di pregare per i peccatori<sup>105</sup>; il segno che denota un cuore puro è la sua misericordia anche per i peccatori e l'incapacità di vedere il male dell'altro<sup>106</sup>. Anche i fornicatori, continua il testo, dovevano essere corretti con misericordia, così da essere indotti alla conversione.

La contestazione fu talmente serrata, che Babai entrò in confusione. Dice Tommaso:

Quando dunque mar Babai vide che i santi padri della sua comunità lo contestavano, e non poteva assolutamente porre riparo a ciò [che aveva fatto], perché era ignaro di dove il beato mar Giacomo fosse andato, fu assalito da molti dubbi<sup>107</sup>.

Sappiamo, sempre da Tommaso, che Giacomo fece un tentativo di ritorno dal Qardu a Izla, ma, fallito anche questo per

<sup>104</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I, 13.

<sup>105</sup> Cf. Isacco di Ninive, *Prima collezione* 65.

<sup>106</sup> Cf. *ibid.* 74.

<sup>107</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I, 13.

nuove incomprensioni<sup>108</sup>, egli si diresse a Bet 'Abe, dove fondò il celebre monastero. Questa seconda e definitiva partenza di Giacomo può essere datata agli anni 610-620, poiché Tommaso parla di una lettera che Isho'yahb di Gdala, futuro catholicos Isho'yahb II, avrebbe scritto a Giacomo, mentre era vescovo di Balad<sup>109</sup>.

Babai redasse anche uno scritto esecratorio contro Giacomo, del quale Tommaso si rifiuta di riprodurre il testo a causa della venerazione che ha per Babai. Intanto, la fuoriuscita degli altri anziani dal Grande monastero era decretata.

In tutta questa vicenda, così come ci è narrata da Tommaso, è evidente il tentativo del vescovo di Marga di scagionare in tutti i modi possibili anche i più chiari responsabili dell'accusa portata contro Giacomo: Elia, pur ricordato come un uomo zelante e impetuoso, è apprezzato per la sua rettitudine; Babai, che pure Tommaso ritiene focoso e irriflesso nel parlare – mentre di Dadisho' aveva detto che era umile e mite –, è presentato come schiacciato dagli eventi e tormentato dal dubbio, come se fosse anch'egli una vittima della situazione venutasi a creare; e totalmente positiva è infine la presentazione degli altri anziani. Per Tommaso, l'unico responsabile è Satana<sup>110</sup>, e la vera opposizione in gioco è quella tra giustizia e misericordia.

Elia, in questa opposizione, rappresenta la linea dura del rigorismo estremo, favorevole alla punizione di chiunque non applichi la regola o di chi, con il suo silenzio, copra i peccatori. Ma dallo svolgimento della vicenda si comprende che questo non era l'orientamento del Grande monastero: ne dissentono gli anziani, che si oppongono alla cacciata di Giacomo, e,

<sup>108</sup> Cf. *ibid.* I, 21. Tommaso dichiara di non voler rivelare la ragione di questa nuova partenza, per non "farsi carico di un affronto contro il santo uomo", cioè Babai; e la *Vita di Bar 'Edta* parla di un "nuovo conflitto", anche questo "provvidenziale" (23, 1019).

<sup>109</sup> Cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* 13.

<sup>110</sup> Cf. *ibid.* 8; 12; 14.

a ben guardare, anche Babai non è totalmente dalla parte di Elia, ma sembra collocarsi in una posizione intermedia tra il rigorismo di Elia e l'atteggiamento di Giacomo. La prima contestazione mossa da Elia è infatti contro Babai che non svolge il suo ruolo di superiore come dovrebbe. In qualche modo Elia prende il suo posto: va a ispezionare le celle dei fratelli, mentre è il *rabbaitâ* che, secondo la regola<sup>111</sup>, aveva il diritto-dovere di farlo, e per di più ci va in un'ora del giorno – precisa Tommaso, non senza un certo imbarazzo – in cui era proibito allontanarsi dalla propria cella; in secondo luogo fa suonare il simandro, altra prerogativa del superiore; e a Babai, che gliene chiede conto, risponde che ha fatto ciò che lui avrebbe dovuto fare. Babai sembra, in tutta la vicenda, trascinato dagli eventi, oltre che dalla sua impulsività, e da Elia in particolare, ma alla fine – annota Tommaso – rimase dubbioso<sup>112</sup>.

Ma la distanza di Babai dal rigorismo di Elia è evidente anche da un canone delle sue *Regole*, che, se invocato da Giacomo, avrebbe potuto scagionarlo dalle accuse di Elia. Dice il testo:

Sul fatto che un monaco non deve calunniare suo fratello davanti al superiore o davanti ad altri, e non deve investigare sul modo di vivere degli altri. Ma piuttosto gli basterà combattere [contro] se stesso, per le sue azioni, finché la morte non se lo prenderà; poiché è Dio che ripaga e remunera le

<sup>111</sup> Cf. Dadisho', *Regole* 22.

<sup>112</sup> Più avanti Tommaso descrive Babai in visita "canonica" a Bet 'Abe, in perfetta concordia con Giacomo. In un periodo di recrudescenza del fenomeno messaliano, Babai è incaricato di visitare villaggi e monasteri per verificarne l'ortodossia, e si reca anche a Bet 'Abe. Qui, annota Tommaso, non ebbe bisogno neppure di interrogare Giacomo, conoscendone l'ortodossia, solo si limitò a fare alcune osservazioni su alcuni usi liturgici che aveva osservato durante la preghiera (cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,27-29). Lo stesso vescovo di Marga, inoltre, loda in più occasioni l'opera di Babai, come fondatore di varie scuole, come autore di opere teologiche e per la sua vasta conoscenza delle Scritture (cf. *ibid.* III,1-3).

azioni buone, nel giorno del giudizio. Se qualcuno trascura ciò, sappia che egli è estraneo alla comunità<sup>113</sup>.

La posizione del Grande monastero, e anche di Babai, è dunque quella di Giacomo o quella di Elia? Questo canone sembra indicare che il fondatore di Bet 'Abe, in realtà, è un fedele discepolo della tradizione del Grande monastero. Peraltro è indicativo il fatto che Elia, dopo la vicenda di Giacomo, non rimarrà a Izla ma partirà anch'egli. Le fonti lo descrivono, insieme a suo nipote Henanisho', ospite di Giovanni l'Anziano, un altro discepolo di Abramo di Kashkar, nei pressi di Ninive; e insieme i tre fonderanno un nuovo monastero<sup>114</sup>.

Infine in questa vicenda resta da chiarire la causa di tutto, cioè la presenza di quei monaci che avevano donne e figli, poiché la cosa appare quanto meno strana. È mai possibile che Giacomo fosse l'unico ad essersi accorto della cosa che, da come Tommaso la descrive, non è il fatto di un momento, essendovi donne che tessono e bambini che giocano? Le *Regole* di Dadisho', inoltre, prevedevano la visita mensile del *rabbaitâ* alle celle dei fratelli. Si tratta dunque di una situazione davvero ignorata, o di una situazione tollerata? La risposta non è facile, anche se abbiamo notizia di situazioni analoghe in altri contesti monastici, come ci rivelano ad esempio gli apoftegmi<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> Babai il Grande, *Regole* 17. Su questo punto il pur "mite" Dadisho' era stato invece più duro e netto (cf. Dadisho', *Regole* 26).

<sup>114</sup> Cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,14; Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta* 23,1009-1010.

<sup>115</sup> Si veda il famoso detto di Ammonas in cui si narra che l'abba, per sottrarre all'accusa un monaco fornicatore, si sedette sulla botte in cui era nascosta la donna (cf. *Detti dei padri, serie alfabetica*, Ammonas 10 [A. E. W. Budge, *The Paradise of the Holy Fathers* I,400]); oppure quello riportato dall'Everghetinos dove un novizio si presenta a un anziano che ha una donna nella propria cella e gli chiede di mettersi alla sua scuola (cf. *Detti dei padri, Everghetinos* I,27,3); o ancora il detto in cui si narra di Poimen che, scoperto il caso di un fratello che viveva con una donna da cui aspettava un figlio, invece di rimproverarlo, gli manda del vino il giorno del parto della donna, gesto che suscita la conversione di quel fratello (cf. *Detti dei padri, serie sistematica* IX,20).

Certo si tratta sempre di situazioni limite, ma non troppo eccezionali. Per di più, nel contesto siro-orientale, bisogna tenere conto di quei sinodi, di cui ho detto, che avevano abolito il celibato ecclesiastico. La presenza di monaci che vivono con donne è certamente da intendere come un segno di decadenza, ma forse il contesto ecclesiale in cui ciò si verificò può in qualche misura spiegare quella tolleranza di cui si diceva. Di qualche utilità per chiarire la questione può essere infine il riferimento nei sinodi della chiesa siro-orientale, e particolarmente in quelli di Isho'yahb e di Gregorio, a situazioni di promiscuità, cioè di monaci solitari che vivono con monache, di monasteri misti che danno scandalo o di monache solitarie le cui celle sono frequentate da monaci<sup>116</sup>. Non è escluso che all'origine della storia dei monaci fornicatori vi sia una situazione di questo genere.

### *Altri dissensi: Babai di Nisibe*

Un altro dissenso abbastanza ben documentato è quello che vide contrapposti Babai il Grande a un suo omonimo, noto come Babai il Piccolo, o di Nisibe<sup>117</sup>. Anche quest'ultimo era stato discepolo di Abramo al Grande monastero, e di qui aveva raggiunto le montagne dell'Adiabene dove aveva edificato un suo monastero. Dopo un certo tempo, a motivo di un'ispirazione divina, precisano le fonti, ritornò al Monte Izla, ma non al Grande monastero, bensì in uno vicino, allora in rovina, che egli restaurò, e dove accolse numerosi discepoli. Soprattutto

<sup>116</sup> Cf. *Synodicon Orientale*, pp. 406-407 e 476.

<sup>117</sup> Su di lui, cf. *Libro della castità* 14; 17; *Cronaca di Seert* II,50; *Cronaca anonima* (cf. *Chronica Minora* I, pp. 21-22 [versio]). Una breve *Vita* di questo Babai è tradita dal medesimo manoscritto che riporta l'*Epitome* di Abramo di Kashkar (edita anch'essa da F. Nau, "Histoire d'Abraham de Kashkar e de Babai de Nisibe"). Cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* I, pp. 192-194; Id., *Nisibe*, pp. 150-153.

la *Cronaca anonima* narra dei dissensi tra i due Babai, talmente accesi che ogni contatto tra i monaci appartenenti ai due monasteri era proibito.

A Babai di Nisibe, Sebastian Brock ha di recente restituito un'opera sulla vita monastica, la *Lettera a Ciriaco*<sup>118</sup>, interessante perché costituisce un altro riflesso della riforma voluta e attuata da Abramo di Kashkar.

A ulteriore conferma di questa filiazione dal Kashkarense si può addurre il fatto che Babai adottò nel suo monastero sul Monte Izla le *Regole* di Abramo.

### *Un esodo "annunciato" e "provvidenziale"*

Alla crisi legata all'*affaire* di Giacomo di Bet 'Abe, le fonti, in maniera più o meno esplicita, legano il grande esodo dal monastero di Abramo, che continua quelle fondazioni iniziate durante la vita del Kashkarense e per sua volontà. Tommaso di Marga annota con una certa amarezza:

A motivo di questa controversia, che cominciò da cose piccole ma ne produsse di grandi, se ne andarono di là, perché il legame concorde della loro comunione si era dissolto<sup>119</sup>.

La crisi è ben profonda, a giudizio di Tommaso, perché ha toccato il tessuto connettivo della comunità, anche se le fonti cercano di presentare queste partenze come "volute" dal fondatore: è il tentativo di attutire lo scandalo. A tal fine, alcune fonti percorreranno la via della "previsione" o della "profezia",

<sup>118</sup> Cf. S. Brock, "Notulae Syriacae. Some miscellaneous identifications", in *Le Muséon* 108 (1995), p. 76; per una versione inglese del testo, pubblicata prima dell'identificazione dell'autore, si veda S. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and Spiritual Life*.

<sup>119</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I, 14.

altre quella del “disegno nascosto e provvidenziale di Dio”; l'imbarazzo resta comunque abbastanza evidente.

L'*Epitome* e la *Cronaca di Seert* trasmettono la notizia senza il minimo riferimento a uno scandalo o a Babai. L'*Epitome* dice semplicemente che lo stesso Abramo comandò ai suoi discepoli che “dopo la sua morte essi se ne andassero e costruissero monasteri, complessi monastici e chiese in tutto l'oriente”, e continua dicendo che questi gli ubbidirono<sup>120</sup>. La *Vita di Bar 'Edta* narra che anche il primo discepolo di Abramo, che da lui era stato mandato in missione, cioè Bar 'Edta, aveva ottenuto di conoscere in rivelazione questa dispersione; ed è sotto questa forma che il suo biografo narra le fondazioni del Grande monastero<sup>121</sup>.

Ma la stessa *Vita di Bar 'Edta* si preoccupa anche di prospettare la via “provvidenziale”:

A quelli che sono fuori, uomini semplici e limitati, sembrerà che tali cose siano [l'effetto] della battaglia dei demoni, o dell'inclinazione degli uomini.

Ma il nostro Dio, sapiente in tutto, fa sgorgare da [tali] cose una causa di grandi benefici, vantaggiosa per le due parti<sup>122</sup>.

E continua riportando una serie di esempi veterotestamentari in cui da un'azione di peccato è nata una benedizione per il popolo: la fuga di Giacobbe da Esaù, la vendita di Giuseppe agli egiziani, l'assassinio dell'egiziano e la fuga di Mosè al deserto, e così via<sup>123</sup>.

<sup>120</sup> *Epitome della vita di Abramo* 18-19. Cf. anche 22; *Cronaca di Seert* II, 18; Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta*, prologo 260-269.

<sup>121</sup> Cf. Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta* 23.

<sup>122</sup> *Ibid.* 23, 995-998.

<sup>123</sup> La medesima lettura si ritrova anche in Tommaso di Marga, che peraltro qui cita alla lettera un passo della *Vita di Bar 'Edta* (cf. *Libro dei superiori* I, 14).

Le fonti tramandano varie liste di discepoli-fondatori, in cui sono compresi anche i fondatori della prima stagione, cioè Bar 'Edta e i suoi compagni; anzi è per noi difficile distinguere esattamente, all'interno di queste liste, quali fondazioni appartengono alla prima tipologia e quali alla seconda. Delle quattro liste di cui disponiamo, due<sup>124</sup>, decisamente più lunghe, appartengono a una medesima famiglia, mentre le altre due<sup>125</sup>, più brevi, seguono un altro modello ad esse comune. Diversamente dalle prime due, le ultime mettono in relazione la lista presentata con la crisi di Babai; forse, questo potrebbe essere un indizio per stabilire a quale tipologia appartiene ciascun fondatore<sup>126</sup>.

Per la distribuzione geografica, la maggior concentrazione di fondazioni è ovviamente tra il Bet 'Arbaye, il Qardu, il Bet Dasen e l'Adiabene. Vi sono però fondazioni ben più lontane dal Monte Izla, che vanno dall'Osroene, al Bet Garmai, alla Palestina, alla regione di Kashkar, fino a Merw<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> Cioè quelle riprodotte in: *Epitome della vita di Abramo* 19-22 e in Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 14, che nel seguito del testo offre per ciascun fondatore anche una breve notizia.

<sup>125</sup> Riprodotte in: Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,14 e Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta* 23,1009-1024.

<sup>126</sup> Vi è un problema tuttavia che impedisce di ritenere discriminate il criterio, cioè la presenza anche nel *Libro dei superiori* e nella *Vita di Bar 'Edta* di Giovanni Adarma, che era invece partito con Bar 'Edta prima della morte del Kashkarene.

<sup>127</sup> Si vedano le tavole riassuntive delle quattro liste qui riprodotte: per ciascun discepolo-fondatore è indicato il nome e la località della fondazione. Le tavole sono precedute da una carta che può dare un'idea della distribuzione geografica dei monasteri, secondo la lista le *Libro della castità*: i numeri nella carta si riferiscono, quindi, a quelli riportati a fianco della prima tavola. Un altro nome di discepolo-fondatore di cui abbiamo notizia, ma non compreso nelle quattro liste su menzionate, è quello di Barhadbshabba di Izla, che si recò a Bet 'Abe e quindi fondò un monastero vicino al villaggio di Hadad (cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,15). Per una presentazione di alcuni di questi monasteri, cf. J. M. Fiey, *Nisibe*, pp. 204-213.



LISTE DEI DISCEPOLI-FONDATORI

Libro della castità		Epitome	
NOME		LOCALITÀ	
1	Simeone	Shena	
2	Bar 'Edta	Marga	Bar 'Edta Marga e Rumini
3	Giorgio	Marga e Rumini	
4	Babai di Nisibe	Izla	Babai Izla
5	Sahroi	Qardu	Sahroi Mosul
6	Henanisho'	Darabad e Salak	Henanisho' Bet Salak
7	Aba	Bar Tura	Aba Bar Tura
8	Giacomo	[Arzun]	Giacomo [Arzun]
9	[Sabrisho']	'Aba Shapira	[Sabrisho'] 'Aba Shapira
10	Giona lo Schiavo	Ashgar	
11	Sebokt	Shigar	Sebokt Shigar
12	Daniele	Baslawi	
13	Shalita	Harran	Shalita Harran
14	Gani	Kashkar	Gani Kashkar
15	Ukama	Giovanni di Kamol	Ukama Qardu
16	Giona	Glale	
17	Isho'sabran	Zarnuca	Isho'sabran Zarnuca
18	Giovanni	Enhel	Giovanni Enhel
19	Bar Kewela	Kafar Tuta	Bawma Kafar Tuta
20	Babai il Grande	Bet Zabdai	Babai Bet Zabdai
21	Giovanni Adarma	Dasen	Giovanni Adarma Dasen
22	Elia e Henanisho'	[Ninive]	Elia di Hirta Ninive
23	[Giovanni]	Samaruna	Giovanni Palestina
24	Giorgio	Merw	Giorgio Merw

Vita di Bar 'Edta		Libro dei superiori	
NOME	LOCALITÀ	NOME	LOCALITÀ
Elia e Henanisho'	da Giovanni	Elia e Henanisho'	Ninive, da Giov.
Giacomo		Giacomo	da Hebisha
Giovanni		Giovanni	Enhel
Sahroi		Sahroi	Arzun
Sabrisho'		Sabrisho'	'Aba Shapira
Sebokt		Sebokt	Bet Zabdai
Ukama e altri	Arzun	Ukama	Bet Zabdai
Giovanni	Dasen	Giovanni Adarma	Dasen
Zkha Isho'	Dasen	Zkha Isho'	Dasen
Abramo	Dasen	Abramo	Dasen
Beniamino	Bet 'Abe	Beniamino	Bet 'Abe
Pietro	Bet 'Abe	Pietro	Bet 'Abe
Arda	Bet 'Abe	Arda	Bet 'Abe
Isaia	Bet 'Abe	Isaia	Bet 'Abe
Paolo	Bet 'Abe	Paolo	Bet 'Abe
Giovanni	Bet 'Abe	Giovanni	Bet 'Abe
Giacomo e Bar Nun	Bet 'Abe		

## Le ultime notizie sul Grande monastero

La crisi dell'epoca di Babai sembra essere stata fatale per il monastero di Abramo che nei secoli successivi non conobbe nessun momento paragonabile a quello dei suoi inizi<sup>128</sup>. La sua perdita di prestigio fu tale che le fonti lo trascurano.

<sup>128</sup> Cf. J. M. Fiey, *Nisibe*, pp. 149-150.

Il *Libro della castità*, dopo la notizia quarantacinquesima, non fa quasi più alcuna menzione del Grande monastero di Izla; ai molti discepoli e ammiratori di Abramo, segue solo qualche sparuto discepolo di Dadisho' e di Babai. Isho'denah nomina ancora due superiori del monastero, ma che paiono personalità di second'ordine. Del primo, Habib, dice solamente:

*Del santo mar Habib, superiore del Grande monastero di Izla.*

Quanto alla famiglia, era della regione del Bet Nuhadra. Fu discepolo in mano a rabban Dadisho', superiore del Grande monastero di cui divenne guida, e all'età di novantadue anni passò da questo mondo e fu deposto nel *martyrion*<sup>129</sup>.

E poco si intrattiene anche sul secondo, Narsai:

*Del santo rabban mar Narsai, superiore del monastero di mar Abramo il Grande, a Izla.*

Quanto alla sua famiglia secondo la carne, era del paese di Kashkar. Studiò le Scritture e i loro commentari, e fu discepolo nel Grande monastero. Durante la notte della Passione andò a Gerusalemme e [ne] fece ritorno la medesima notte. Passò dalla vita temporale, e quando ebbe novantasei anni passò presso il Signore nostro. Il suo corpo fu deposto nel *martyrion*<sup>130</sup>.

Le notizie sono abbastanza vaghe, eccetto quella – peraltro enigmatica – relativa al viaggio notturno di Narsai a Gerusalemme, e non presentano alcun elemento utile per stabilire la

<sup>129</sup> Cf. Isho'denah di Basra, *Libro della castità* 68.

<sup>130</sup> Cf. *ibid.* 72.

successione di Habib e Narsai ai precedenti superiori del Grande monastero. Unico elemento per la cronologia è che Habib, essendo stato discepolo di Dadisho', dev'essere arrivato a Izla prima del 604, anno della morte del maestro.

Un'altra fonte importante per il VII secolo, le *Lettere* del catholicos Isho'yahb III (580-659, catholicos dal 649) ex monaco di Bet 'Abe e che ebbe contatti con Izla, ci presenta del Grande monastero un quadro crepuscolare.

Le prime tre lettere indirizzate a Izla, risalenti al periodo in cui Isho'yahb era ancora vescovo di Ninive (628-637 ca.), sono posteriori alla morte di Babai (628). Dalla prima<sup>131</sup>, indirizzata a un superiore di nome Habib in occasione della morte di Babai, possiamo dedurre che questi, probabilmente lo stesso di cui parla il *Libro della castità*, fu immediato successore del defunto. Al medesimo superiore è indirizzata la seconda lettera, di circa un anno posteriore alla prima, che però ci è giunta mutila<sup>132</sup>.

Più interessante per lo storico è invece la terza lettera<sup>133</sup> ove traspare il momento critico che la comunità attraversa: vi sono alcuni fratelli del monastero di Izla che si sono separati dagli altri e questi ultimi non hanno fatto nulla per impedirlo. La lettera è indirizzata ai "fratelli casti che sul Monte Izla coltivano l'eredità di Abramo" e tra questi si nominano esplicitamente "Habib, Dazanaia, Gregorio, Luca, Arzisho', Stefano, Iazdin, Bardoq e Simeone". All'inizio della lettera Isho'yahb si lamenta delle mancate risposte dei fratelli del Grande monastero alle sue precedenti missive; ma aggiunge che da ciò aveva compreso che in monastero vi fossero problemi. La situazione di difficoltà non è chiaramente descritta, ma possia-

<sup>131</sup> Cf. Isho'yahb III, *Lettere* I, 11.

<sup>132</sup> Cf. *ibid.* I, 12.

<sup>133</sup> Cf. *ibid.* I, 17.

mo dedurre alcuni indizi: la “vigna illustre” è calpestata “dai piedi impuri dei perversi”; quello che è avvenuto è “opera del maligno”; si tratta di qualcuno che è stato mandato via dalla comunità, ad opera di autorità ecclesiastiche, e i monaci di Izla non hanno fatto nulla per opporsi, cosa di cui il catholicos li rimprovera, dicendo anche che, vista la loro amicizia con il metropolita e il patriarca, avrebbero potuto intercedere presso costoro, ma non l’hanno fatto. Non solo, ma, invece di difenderli, hanno sollevato contro di essi altre accuse. Anzi, dice: “Con un libello iniquo, avete confermato la scomunica inferta ai vostri fratelli”. Quindi consiglia di indagare bene sulla causa delle tensioni, agendo nella pace gli uni con gli altri, abbandonando il rancore e l’inimicizia. La situazione è particolarmente critica, al punto che, dice Isho‘yahb: “Tra di voi non si trovano neppure pochi amanti della pace”. Tuttavia, li invita a reagire a questa calamità e a non perdersi d’animo, ricordando i “lunghi anni” durante i quali satana, pur volendolo, non era riuscito a corromperli. Il consiglio finale è chiaro:

Uscite dietro ai vostri fratelli e radunateli, e se è necessario soffrire per loro, non sottraetevi, finché non li avrete nuovamente resi membri della dimora e compartecipi della carità<sup>134</sup>.

È difficile identificare la situazione cui Isho‘yahb si riferisce. Fiey propone timidamente di leggere in queste righe la vicenda di Giacomo di Bet ‘Abe, identificando con Babai il Grande il “Babai figlio di Giona” di cui si parla nella lettera, personaggio cui Isho‘yahb attribuirebbe la responsabilità dell’accaduto. L’intervento del gerarca, con questa lettera, sarebbe ora più facile:

<sup>134</sup> *Ibid.* I,17. Successivamente Isho‘yahb scrisse a Izla altre due lettere, datate al periodo successivo alla sua elezione a catholicos (650), che però non ci offrono alcun elemento sulla situazione del monastero, neppure il nome del superiore. Cf. *ibid.* III,2; III,8.

ormai Babai è morto e anche la sua reputazione in monastero è diminuita; dall'altra parte, Giacomo di Bet 'Abe si è affermato e quindi è possibile rileggere i fatti con più serenità<sup>135</sup>.

L'identificazione sarebbe possibile, e parrebbe confermata dalla menzione del libello scritto contro i fratelli che vengono scacciati, che potrebbe ricordare lo "scritto esecutorio" che Babai redasse contro Giacomo<sup>136</sup>. Vi sono però anche diverse incongruenze tra la situazione che traspare da questa lettera e la vicenda di Giacomo, almeno secondo la narrazione che ce ne offre Tommaso di Marga: Isho'yahb parla di una scomunica inflitta ad "alcuni fratelli", al plurale, mentre secondo la narrazione di Tommaso, il solo scomunicato è Giacomo, anche se vi fu chi lo accompagnò, a meno che non si vogliano includere anche i fratelli fornicatori cacciati precedentemente; inoltre, Isho'yahb dice che gli anziani non fecero nulla per evitare la partenza dei loro fratelli e che tra di essi non si trovò nessun figlio della pace, mentre Tommaso dice che gli anziani reagirono in massa e molti abbandonarono il Grande monastero per protesta contro Babai. È verisimile che Tommaso esageri nei toni dipingendo la solidarietà che gli anziani mostrarono per il fondatore del suo monastero, ma, anche minima, questa reazione dev'esserci stata e quindi Isho'yahb non può accusare i monaci del Grande monastero di totale inerzia.

Probabilmente siamo qui di fronte a una nuova crisi, simile a quella che aveva coinvolto Giacomo di Bet 'Abe, che contribuì a spingere il Grande monastero verso quella decadenza da cui non si riprese più. Ed è probabilmente a questa seconda crisi che deve riferirsi quanto Tommaso di Marga riferisce nella sua notizia su 'Enanisho', l'autore del *Paradiso dei padri*.

<sup>135</sup> Cf. J. M. Fiey, *Nisibe*, pp. 149-150. Questa posizione contraddice tuttavia quella, a mio avviso preferibile, che il medesimo studioso aveva espresso precedentemente nel suo "Isho'yaw le Grand", p. 326, n. 6.

<sup>136</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I, 13.

Questi, dice Tommaso, che aveva ricevuto l'abito monastico a Izla insieme a suo fratello Isho'yahb, interessato agli "scritti ascetici dei padri", si recò a Gerusalemme e di qui a Scete, dove venne a conoscenza delle vite e delle parole dei monaci egiziani di cui narra nei suoi scritti. Dopo una tappa presso il monastero di mar Giovanni, fece ritorno a Izla, ma una volta giuntovi, continua Tommaso,

prese con sé suo fratello e venne in questo monastero [cioè Bet 'Abe] a motivo della tensione e della contesa insorte [al Grande monastero] a causa di alcuni calunniatori che si erano messi contro un santo uomo, si erano sollevati e avevano scacciato il santo rabban Narsai, il discepolo di mar Babai che infine divenne guida del monastero e fu rinomato per la sua vita eccellente. Riguardo a mar Narsai, il santo mar Isho'yahb, quando era vescovo di Ninive, scrisse una lettera al Grande monastero, biasimandone [i monaci] e dicendo: "Non avete agito rettamente riguardo al [santo] uomo rendendolo estraneo alla vostra comunità"<sup>137</sup>.

L'identificazione della situazione descritta nella lettera di Isho'yahb con quella del tempo di 'Enanisho' (contemporaneo e amico del futuro catholicos) di cui parla Tommaso, è proposta già da Budge nella sua edizione del *Libro dei superiori*<sup>138</sup>. L'ipotesi è tra l'altro avvalorata anche dall'esplicito riferimento di Tommaso a una lettera che Isho'yahb avrebbe scritto ai monaci di Izla in merito all'accaduto, proprio durante il suo episcopato ninivita; anche se l'espressione riportata da Tommaso non coincide perfettamente con la lettera su citata, i testi mi sembrano concordare per il contenuto. Dalla lettera di Isho'-

<sup>137</sup> *Ibid.* II, 11.

<sup>138</sup> Cf. E. A. W. Budge, *The Book of Governors* II, p. 176, n. 1. Dello stesso parere è anche Fiey nel suo "Isho'yaw le Grand", p. 326, n. 6, anche se in *Nisibe*, pp. 149-150 si contraddice.

yahb sembra dunque emergere una situazione in cui, mentre era superiore del monastero Habib – il primo ad essere citato nell'indirizzo –, viene fatto un torto a un monaco di nome Narsai che, secondo Tommaso, sarebbe successivamente diventato superiore del Grande monastero. Quest'ultimo particolare potrebbe poi indurci a identificare il Narsai in questione con l'omonimo superiore di cui ci dà notizia Isho'denah<sup>139</sup>.

Riassumendo dunque i pochi dati raccolti per il VII secolo, possiamo dire che alla morte di Babai gli successe come superiore del Grande monastero Habib di cui parlano Isho'denah e Isho'yahb. Durante il suo priorato, il monastero di Abramo avrebbe conosciuto una nuova crisi in cui sarebbe stato coinvolto Narsai e in seguito alla quale 'Enanisho' e suo fratello avrebbero abbandonato Izla per Bet 'Abe; tale crisi è databile agli anni 628-637, cioè al periodo in cui Isho'yahb è vescovo di Ninive. Quindi, risoltesi in qualche modo le tensioni, Narsai sarebbe ritornato a Izla e avrebbe preso la guida del monastero, forse come immediato successore di Habib<sup>140</sup>.

Per i secoli VIII-IX disponiamo solo di alcune notizie sporadiche che ci testimoniano della presenza di monaci al Grande monastero, ma non molto di più: una menzione del monastero da parte di Tommaso di Marga<sup>141</sup>; o la notizia che qui avrebbe voluto ritirarsi il futuro catholicos Isho' Bar Nun (catholicos negli anni 823-827, e autore di una serie di canoni sulla

<sup>139</sup>Cf. *supra*, pp. 140-141. Tommaso parla ancora di Narsai di Izla quando ricorda che Gabriele Taureta (seconda metà del VII secolo), anch'egli monaco del Grande monastero prima di passare a Bet 'Abe, ne scrisse una *Vita* (cf. *Libro dei superiori* II, 18). Molto probabilmente questo medesimo Narsai è anche tra i destinatari di due lettere di Isho'yahb: la lettera I,30, indirizzata a "Narsai e Maremmeh", e la lettera I,51, indirizzata a "Habib, Dazanaia, Narsai e Maremmeh". Si confronti questa lista con quella della lettera I,17.

<sup>140</sup>Inaffidabile sembra quindi, per la successione cronologica, la già ricordata (cf. *supra*, p. 46) menzione liturgica dei "fondatori di Izla" in cui, dopo Abramo, Dadi-sho' e Babai, si citano 'Abdisho' e Geremia (o Giovanni), altrimenti sconosciuti.

<sup>141</sup>Cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* III,5.

vita monastica<sup>142</sup>) in seguito al suo abbandono della scuola delle città imperiali; secondo le fonti egli non riuscì, per una non meglio specificata ragione, a realizzare il suo desiderio<sup>143</sup>.

Ancora più scarse sono le notizie di cui disponiamo per i secoli X-XIX. Georg Hoffmann ha ripercorso la letteratura dell'epoca raccogliendo i pochi dati che essa ci offre, tra i quali i più significativi sono una discutibile menzione del "Grande monastero" nel *Libro dei monasteri* di al-Shabushti († 998) e una disputa tra siro-occidentali e siro-orientali, nel 1231, per l'attribuzione all'una o all'altra chiesa di un monastero detto del "beato mar Babai", che potrebbe corrispondere al nostro<sup>144</sup>. È comunque certo che durante questo periodo, e più precisamente a una data anteriore al XVII secolo, il monastero passò nelle mani dei siro-ortodossi, o siro-occidentali, dai quali è tutt'ora custodito<sup>145</sup>.

Un ulteriore tassello per questo periodo è l'iscrizione in karshuni rinvenuta nella navata della chiesa del monastero, ove si legge:

Abbiamo restaurato questo monastero di  
mar Abramo il santo.  
Io sono l'umile Mosè Giovanni  
Ma'mar Bashi della bella  
Midyat e, chiunque viene, preghi  
per i nostri morti. Anno [...]<sup>146</sup>.

<sup>142</sup> Cf. *Syriac and Arabic Documents*, pp. 189-204.

<sup>143</sup> Questo è quanto riporta Mari ibn Sulaiman, *Libro della torre* (cf. J. M. Fiey, s.v. "Isho'bar Nun"). Errata sembra dunque la notizia di Vööbus secondo cui Isho' Bar Nun sarebbe stato monaco a Izla (cf. *Syriac and Arabic Documents*, p. 189).

<sup>144</sup> Cf. G. Hoffmann, *Auszüge aus Syrischen Akten Persischer Märtyrer*, pp. 167-173.

<sup>145</sup> Cf. M. Mundell Mango, "Deux églises de Mésopotamie du Nord", p. 58.

<sup>146</sup> Il testo di questa iscrizione, ignorata da Pognon che aveva visitato la regione nel 1898 e nel 1904 pubblicandone una ricca raccolta di iscrizioni (cf. H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie*), è stato pubblicato da Jarry nel suo "Inscriptions syriaques et arabes inedites", pp. 240-241.

Si tratta tuttavia di una testimonianza che ci è di poco aiuto, in primo luogo perché la data resta illeggibile, e poi anche perché il testo è talmente succinto da non offrire alcun indizio sulle ragioni di tale restauro, se cioè ad esso corrisponda un momento di rinascita della vita monastica a Izla, come verrebbe da pensare, oppure se si tratti di un semplice gesto di devozione da parte di un cristiano della zona. Il fatto ad esempio che non si menzioni alcun superiore del monastero o monaco fa propendere piuttosto per questa seconda ipotesi.

Nessun elemento ci viene infine dalla tradizione manoscritta in quanto, tra i codici a noi noti, non ve n'è nessuno in cui si dice che sia stato copiato al Grande monastero<sup>147</sup>.

Qualche notizia in più, riguardante però soprattutto gli edifici, l'abbiamo a partire dagli inizi del XX secolo, quando diversi archeologi e storici dell'arte occidentali organizzarono viaggi di esplorazione nel Tur 'Abdin e descrissero la situazione da essi incontrata. Il primo viaggio in ordine di tempo di cui abbiamo notizia è quello di Walter Hinrichs del 1911<sup>148</sup>. Egli riferisce che all'epoca il Grande monastero ospitava ancora otto monaci e due domestici; dei monaci, poi, specifica che abitavano nelle grotte prospicienti la chiesa, quindi secondo l'antico uso lavriotico. Ma l'interesse principale di Hinrichs è rivolto all'edificio ecclesiastico, di cui descrive vari particolari<sup>149</sup>.

<sup>147</sup> Devo questa informazione alla gentilezza del prof. Sebastian Brock.

<sup>148</sup> Cf. W. Hinrichs, "Eine Karawanenreise von Mosul nach Aleppo". Lo stesso Hinrichs mandò una breve nota sulla sua visita al Grande monastero, con alcune fotografie, all'archeologa Gertrude Bell che invece, pur avendo visitato per due volte il Tur 'Abdin (nel 1909 e nel 1911), non si era spinta fino al monastero di Abramo di Kashkar. Dei suoi viaggi la Bell rende conto in due studi, corredati di un ricco apparato fotografico, che sono stati di recente rivisti, arricchiti e ripubblicati da M. Mundell Mango (è da questa riedizione che io cito). Nel secondo di tali studi, la Bell dedica un paragrafo al Grande monastero, in cui pubblica il testo e le fotografie che le erano stati mandati da Hinrichs (cf. G. Bell, *The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin*, pp. 79-83; 139-140; tavv. 219-221).

<sup>149</sup> Cf. *ibid.*, pp. 79-80.

I monaci rimasero al Grande monastero probabilmente fino alla metà degli anni venti. Sappiamo infatti che nel 1926 il monastero fu saccheggiato prima dai curdi in rivolta e poi dai soldati turchi<sup>150</sup>. I visitatori degli anni successivi non vi trovarono, dunque, che i resti degli edifici, del cui stato informano nelle loro note. Nel 1967 è la volta di Jules Leroy che visitò il Tur 'Abdin, insieme a Chevallereau, Pilven e Jarry, nell'ambito di una missione inviata dalla "Commission des Fouilles" di Parigi: il gruppo si limitò a ispezionare e descrivere i siti visitati, senza intraprendere alcuno scavo<sup>151</sup>. Del 1979 è invece il sopralluogo di Marlia Mundell Mango che, in un suo studio del 1982 corredato da varie fotografie, fornisce una descrizione dettagliata della chiesa del Grande monastero e una sintesi degli studi su di essa condotti<sup>152</sup>.

Oltre alle varie grotte a tutt'oggi visibili lungo i fianchi della montagna, la chiesa è tutto ciò che ancora si conserva del Grande monastero. Dalle *Regole* di Abramo sappiamo che, quando esse furono scritte, il cenobio disponeva già di una chiesa, e le fonti antiche ricordano che in essa furono seppelliti Abramo, Dadisho' e Babai: l'*Epitome* annota che Abramo fu deposto "nella chiesa che aveva costruito, a destra del *gestroma*"<sup>153</sup>. Gli

<sup>150</sup> Cf. J. M. Fiey, *Nisibe*, p. 150, n. 98.

<sup>151</sup> Di questa missione Leroy rende conto sommariamente nei suoi "Recherches archéologiques sur les églises du Tûr 'Abdîn" e "L'état présent des monuments chrétiens du sud-est de la Turquie", promettendo una relazione più dettagliata (cf. "L'état présent des monuments chrétiens du sud-est de la Turquie", p. 479), che però non mi risulta che sia mai stata pubblicata. Ciò che è stato pubblicato sono le iscrizioni siriane, arabe e karshuni ancora inedite, ad opera di Jacques Jarry, tra cui vi è quella su citata proveniente dal monastero di Abramo (cf. J. Jarry, "Inscriptions syriaques et arabes inedites").

<sup>152</sup> Cf. M. Mundell Mango, "Deux églises de Mésopotamie du Nord". Nulla di nuovo aggiunge il più recente studio di H. Anshlütz, *Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin*, pp. 138-139 e quasi nulla aggiunge a quanto detto fin qui la notizia che al monastero di Abramo dedica Sinclair in uno dei suoi quattro volumi dedicati all'architettura e all'archeologia della Turchia orientale (cf. *Eastern Turkey* III, pp. 349-350).

studiosi moderni sono propensi a credere che l'edificio giunto fino a noi è in buona parte quello dell'epoca del Kashkarene. Quando Walter Hinrichs lo visitò, nel 1911, i monaci superstiti gli riferirono che esso era stato da non molto tempo considerevolmente rinnovato<sup>154</sup>. Tuttavia, vari elementi architettonici e decorativi, soprattutto della parte absidale, sono ritenuti dagli studiosi sicuri testimoni dell'edificio del VI secolo<sup>155</sup>.

<sup>154</sup> Testo citato in G. Bell, *The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin*, p. 80. Mundell Mango suggerisce l'ipotesi che sia questo il rifacimento cui si riferisce l'iscrizione in karshuni di cui si è detto (cf. M. Mundell Mango, "Deux églises de Mésopotamie du Nord", p. 58).

<sup>155</sup> Cf. G. Bell, *The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin*, p. 81; M. Mundell Mango, "Deux églises de Mésopotamie du Nord", pp. 60-67.



## CONCLUSIONI

L'esperienza monastica di Abramo si presenta come una grande opera di riforma del monachesimo siro-orientale che, nonostante le vicissitudini che presto spegneranno la vita nel Grande monastero del Monte Izla, raggiungerà un obiettivo forse neppure sperato. A pochi anni dalla morte del fondatore, il monachesimo "riformato" di Abramo si imporrà in molte regioni della Persia, togliendo terreno a quell'altro ascetismo, che possiamo chiamare "marginale", al quale il Kashkarene aveva voluto reagire, tentando anche di riportare la vita monastica all'interno di una chiesa che nei decenni immediatamente precedenti aveva mostrato segni di una radicale presa di distanza nei suoi confronti.

Al centro della sua riforma vi è innanzitutto la rivalutazione della dimensione comunitaria della vita monastica. Come vedevamo, nell'oriente siriano antico non si avrà mai una forma cenobitica che possa ricordare il monachesimo comunitario sviluppatosi in occidente. Il cenobitismo di Abramo è sempre vissuto all'interno di una struttura che prevede alternanza tra cenobio e cella, secondo il modello lavriotico. La grande tradizione cenobitica egiziana sarà letta e adattata a questa forma. Abramo, che la *Vita di Bar 'Edta* si compiace di ricordare come erede di Pacomio<sup>1</sup>

<sup>1</sup> In Abramo si realizza la promessa del Signore fatta a Pacomio: "Io lascerò per sempre sulla terra una tua discendenza spirituale" (*Vita di Bar 'Edta*, prologo, 271).

e suo continuatore, coglierà l'intuizione del grande padre del monachesimo cenobitico, più che la forma concreta da lui realizzata, almeno secondo quello che noi oggi possiamo interpretare della *forma vitae* pacomiana.

Questa intuizione, che per il Kashkarense costituiva il punto di forza su cui far leva per rivitalizzare il monachesimo e per ridargli un volto evangelico e soprattutto integrabile – pur nella sua marginalità – all'interno del tessuto ecclesiale, mostrò ben presto anche la sua vulnerabilità. La continua insistenza delle *Regole* nel richiamare alla fedeltà all'ideale comunitario ne rivela anche la fragilità. Quando Tommaso di Marga cercherà di “giustificare”, o almeno “spiegare”, la crisi dell'epoca di Giacomo di Lashom, utilizza un'espressione estremamente significativa: egli osserva, con un certo rammarico che “il legame concorde della loro comunione si era dissolto”<sup>2</sup>. Era cioè accaduto qualcosa che aveva intaccato, sembra in maniera irrimediabile, il nucleo stesso di quella coesistenza. L'intuizione di Abramo, almeno nella sua realizzazione al Grande monastero, aveva dato il suo frutto, e ora, come ogni realtà soggetta a evoluzione, si mostrava bisognosa di un reinizio. Il susseguirsi di nuove *Regole* testimoniano questo tentativo di ravvivare e di rinnovare, e nello stesso tempo di rispondere a quei problemi concreti che la sperimentazione nel tempo dell'intuizione avevano sollevato. Abramo aveva *intuito* e *profetizzato*; Dadisho' e Babai passeranno buona parte del loro tempo a *prendere atto*. E questo è un compito spesso molto ingrato e facilmente criticabile.

Leggendo la vicenda del Grande monastero si rischia infatti una pericolosa semplificazione; quella cioè di rappresentare la realtà come una sorta di cammino verso la decadenza: dall'esperienza positiva di Abramo e dei suoi primi compagni, alle

<sup>2</sup> Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I,14.

tensioni di Babai, e fino al completo dissolvimento del monastero, o a una vita più nascosta e più modesta. Ma, appunto, questa sarebbe solo una pericolosa semplificazione. L'esperienza di Abramo, di cui noi non possiamo documentare che i suoi ultimi anni – cioè dalla redazione delle *Regole* in poi – aveva certamente dato i suoi frutti sia all'interno sia all'esterno della comunità. Ma modello e ispirazione attendevano quella necessaria verifica del tempo che l'epoca di Dadisho' e Babai forniranno loro. Potremmo dire che le tensioni scoppiate al tempo di Babai non sono totalmente avulse dal contesto dei primi anni di vita al Grande monastero. Sono una verifica, benché siano allo stesso tempo anche espressione della libera reinterpretazione dell'intuizione iniziale. Intuizione di cui Babai a Izla e Giacomo a Bet 'Abe saranno due esiti possibili e legittimi, uno destinato a spegnersi, l'altro a fiorire.

E qui è la responsabilità dei "continuatori" che l'epoca particolare in cui si trovano a vivere, in rapporto all'evoluzione comunitaria, "costringe" a esprimere scelte nette su situazioni che certa "freschezza" degli inizi, invece, aveva consentito di lasciare sospese, o meglio, affidate a un discernimento più "quotidiano": sono le scelte di Dadisho', e ancora di più quelle che si impongono durante il priorato di Babai, particolarmente dolorose nella vicenda di Giacomo di Lashom, che tuttavia è solo il caso più emblematico di un problema ben più vasto.

La necessità di contemperare costantemente *akribeia* e *oikonomia* aveva caratterizzato, indubbiamente, la vita del Grande monastero anche durante il periodo di Abramo. La novità, ora, è che, con il passare del tempo, esse domandano con insistenza crescente di essere fissate in leggi. È qui che la scelta si impone e, insieme ad essa, la crisi.

Il modello del "cammino verso l'inesorabile decadenza" è poi messo in crisi anche da un secondo elemento: la risonanza che l'esperienza di Izla ebbe all'esterno, e che fino a Babai fu sempre in crescita. La lettura provvidenziale, che le fonti pro-

pongono della crisi di Babai, ha un corrispondente nella realtà storica: mentre all'interno del Grande monastero la crisi è al suo acme, all'esterno il monastero di Izla e il suo superiore sono all'apice del prestigio. Non è un caso se proprio Babai sarà scelto per guidare la chiesa di Seleucia-Ctesifonte durante la vacanza del trono patriarcale e se proprio a Babai sarà chiesto di sovrintendere all'ortodossia dei monasteri siro-orientali, visitandoli a nome della gerarchia ecclesiastica; gerarchia che, pochi decenni prima, era così critica verso il monachismo da giungere, in sinodi ufficiali, fino a scoraggiare i fedeli laici dal frequentare i monasteri. Vi è come uno sfasamento tra interno ed esterno, dove il secondo ambito è sempre in ritardo rispetto al primo: Izla continua a risplendere mentre all'interno si consuma la crisi. Anzi, proprio da quel momento in avanti risplende più che mai; e, mentre il Grande monastero si spegne, lo spirito della comunità di Abramo fiorisce altrove. Il catholicos Isho'yahb III, scrivendo a Izla quando il Grande monastero si avvia alla fine dei suoi giorni più gloriosi, dice:

Io sono il figlio del padre santo e illustre [Giacomo] che accrebbe la gloria del vostro monastero con l'eminenza delle sue fatiche; attraverso di lui sono il nipote di coloro [Abramo, Dadisho' e Babai] che hanno generato nell'impero dei persiani questa istituzione e l'intera santa condotta della vita spirituale<sup>3</sup>.

La riforma è avviata e le generazioni dei figli di Abramo continuano, nei suoi discepoli e in quanti si lasceranno ispirare dalle sue *Regole*. Il Grande monastero non era stato che il primo banco di prova di quell'intuizione monastica cui molto deve la grande stagione siro-orientale dei secoli VII-VIII. Anche

<sup>3</sup> Isho'yahb III, *Lettere* III,8.

il grande Isacco di Ninive, che fu ordinato vescovo nel monastero di Giacomo, a Bet 'Abe, e che poi fu solitario nei pressi di Rabban Shabur e qui fu seppellito, non può certo dirsi estraneo alla tradizione di Abramo.



APPENDICE PRIMA  
REGOLE DI ABRAMO E DEI SUOI DISCEPOLI



## REGOLE DI ABRAMO

*Regole<sup>1</sup> scritte nei giorni del santo rabban mar Abramo, presbitero e solitario, superiore dei fratelli pellegrini<sup>2</sup> che abitano nella comunità del complesso monastico di Marde<sup>3</sup>, cioè il Grande monastero che è sul Monte Izla.*

Nel mese di haziran<sup>4</sup> del quarantesimo anno del re Kosroe<sup>5</sup>, sotto la guida dell'amico di Dio mar Simeone, vescovo metropo-

<sup>1</sup> Edizione: *Syriac and Arabic Documents*, pp. 150-162; tr. it. Abramo di Kashkar, Giovanni il Solitario, *Nell'umiltà e nella mitezza*. Prima dell'edizione di Vööbus, il testo della *Regola* era disponibile in J. B. Chabot, "Regulae monasticae seculo VI ab Abrahamo fundatore et Dadjesu rectore conventus syrorum in Monte Izla conditae", in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, ser. V, VII (1898), pp. 39-59. Un'edizione parziale delle *Regole* è contenuta nella *Collezione dei canoni ecclesiastici* di 'Abdisho' di Nisibe (cf. *Scriptorum veterum nova collectio* X, a cura di A. Mai, Typis Vaticanis, Romae 1838, pp. 290-293). Quello della *Regola* è l'unico testo di Abramo pervenuto. Il *Breviario caldeo* gli attribuisce anche una preghiera, ma la sua autenticità resta difficile da accertare (traduzione italiana: Abramo di Kashkar, Giovanni il Solitario, *Nell'umiltà e nella mitezza*, pp. 19-20).

<sup>2</sup> Traduco così un termine tecnico del linguaggio ascetico, 'aksenāye (traslitterazione del greco *xénoi*), che indica letteralmente gli stranieri – ad esempio gli stranieri di passaggio o gli ospiti, come nella nona regola di Abramo – ma che ha anche una valenza monastica chiara all'interno delle *Regole* di Izla. Qui infatti è applicata ai monaci un'immagine, quella appunto dei pellegrini-stranieri, che nella tradizione cristiana primitiva (cf. 1Pt 2,11 o anche *A Diogneto* 5,5) era riferita a ogni credente, per sottolineare la precarietà dell'esistenza su questa terra.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, p. 41, n. 73. Per i termini relativi alle parti del monastero, cf. *supra*, p. 66.

<sup>4</sup> Mese del calendario siriano che corrisponde al nostro giugno.

<sup>5</sup> Si tratta di Kosroe I, che regnò tra il 531 e il 579. Secondo questa indicazione, le *Regole* furono scritte nel giugno del 570.

lita di Nisibe<sup>6</sup>, noi fratelli che abitiamo nel complesso monastico di Marde ci siamo riuniti; e questa è la volontà di noi tutti insieme, a motivo della grazia del nostro adorabile Dio. Lui, che *vuole che tutti gli uomini siano salvi e si volgano alla conoscenza della verità*<sup>7</sup>; che ha effuso anche su di noi *la ricchezza della sua compassione*<sup>8</sup>. Lui, che ci ha resi degni di questo nome del quale eravamo indegni, essendo noi miseri e fragili più di tutti gli uomini. Lui, infatti, nella sua benevolenza, ci ha dato di essere, e di essere belli essendo da lui; noi, invece, per la dissolutezza delle nostre condotte e la nostra negligenza, abbiamo disprezzato *questo nome invocato su di noi*<sup>9</sup>, così che si è adempiuto quanto è detto nella santa Scrittura: “Tutti camminano *secondo la volontà del loro cuore* e secondo la loro intelligenza”<sup>10</sup>. E anche noi confessiamo di essere peccatori e piccoli più di tutti.

Perciò noi tutti invochiamo la misericordia di Dio, perché venga in aiuto alla debolezza della nostra volontà, e porti a termine e compia in noi l'intero compiacimento della volontà di Dio. Infatti: *È lui che suscita in voi sia il volere sia l'agire, qualsiasi cosa voi vogliate*<sup>11</sup>. E ancora, dice nostro Signore: *Senza di me voi non potete fare nulla*<sup>12</sup>. E poiché questo è degno di fede e vero per noi, imploriamo la sua grazia, che metta in noi la sua potenza, affinché in pensieri, parole e opere siamo trovati secondo il compiacimento della sua volontà; e ci conceda un luogo di conversione.

<sup>6</sup> Su questo metropolita di Nisibe, si veda J. M. Fiey, *Nisibe*, pp. 55-57. Lo studioso colloca la successione di Simeone al suo predecessore Paolo nel 573, ma questo contrasta con la datazione dichiarata dalle *Regole*, cioè il 570. Si deve dunque anticipare la successione almeno al 570.

<sup>7</sup> Cf. 1Tm 2,4.

<sup>8</sup> Cf. Ef 1,7.

<sup>9</sup> Cf. Gc 2,7.

<sup>10</sup> Ger 16,12.

<sup>11</sup> Fil 2,13.

<sup>12</sup> Gv 15,5.

Poiché, da quando risendiamo in questo luogo, i fratelli che abitano qui hanno lavorato e si sono affaticati scavandosi grotte e costruendosi celle per abitarvi, e anche perché è da poco che ci siamo accostati a questa condotta, abbiamo trascurato di stabilire su di noi qualcosa di adatto alla specificità di questa condotta.

Ora, invece, che per la grazia del Signore nostro abbiamo un po' di riposo dalla fatica e dal lavoro del corpo, mentre ci troviamo insieme tra di noi, abbiamo pensato di scegliere per noi dalle divine Scritture e dalle parole dei santi padri qualcosa di adatto alla guarigione delle nostre ferite e alla rimarginazione delle nostre piaghe.

Cominciamo dunque di qui, per la forza del Signore nostro, supplicando e implorando quanti si imbattono in queste parole di non pensare della nostra pochezza che noi abbiamo fatto qualcosa da noi stessi. Noi, infatti, non siamo legislatori né per noi stessi, né per gli altri, ma siamo servi e sudditi dei comandamenti adorabili del nostro Dio buono<sup>13</sup>. Quindi, ad ogni regola che abbiamo estratto dalle sante Scritture e dalle parole dei santi padri, abbiamo aggiunto [solo] brevi esplicitazioni che la riguardano.

1. Prima di tutto [è necessaria] la quiete, secondo il comando dei padri e secondo la parola dell'Apostolo ai tessalonicesi: *Noi vi preghiamo, fratelli, di sovrabbondare e di essere diligenti nel restare quieti e nell'occuparvi delle vostre cose*<sup>14</sup>; e ancora dice: *A costoro ordiniamo e li preghiamo, nel Signore nostro Gesù Cristo, che lavorino e mangino il proprio pane nella quiete*<sup>15</sup>. E ancora, Isaia dice: *Opera della giustizia è la pace e pratica della giustizia è la quiete*<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Cf. Mc 10,18.

<sup>14</sup> 1Ts 4,10-11.

<sup>15</sup> 2Ts 3,12.

<sup>16</sup> Is 32,17.

E ancora, abba Antonio dice: “Come il pesce, quando è strappato al mare, muore, così il monaco che si attarda fuori della sua cella”<sup>17</sup>. E Marco il Monaco [dice]: “Se il corpo non è nella quiete, non è nella quiete [neppure] la mente”<sup>18</sup>.

La quiete, poi, si custodisce per mezzo di questi due strumenti: o con la lettura continua e la preghiera, o con il lavoro manuale e la meditazione, come dice abba Isaia<sup>19</sup>. Così dice anche il Sapiente: *Molti mali genera l'ozio*<sup>20</sup>; e ancora: “Colui che non è occupato in un lavoro, giace costantemente nei desideri”<sup>21</sup>.

Perseveriamo dunque nella nostra cella, nella quiete, e fuggiamo l'ozio che reca danno.

## 2. Sul digiuno.

Dalle parole del Signore nostro: *Quando sarà innalzato il Figlio dell'uomo, allora, in quei giorni, digiuneranno*<sup>22</sup>. E ancora, l'Apostolo dice: *Nel digiuno frequente*<sup>23</sup>. E ancora: *Digiunando e supplicando Dio*<sup>24</sup>.

E ancora, i padri: “Il digiuno ti rinvigorisce davanti a Dio”; e ancora: “Non essere [mai] stanco dell'obbedienza del digiuno”<sup>25</sup>.

I frutti del digiuno, infatti, e l'aiuto che da esso viene, li apprendiamo con esattezza da Mosè, da Elia e i suoi compagni, dal Salvatore nostro, dagli apostoli e dai santi padri. Custodiamo quindi il digiuno, come un qualcosa che è causa di molti beni.

<sup>17</sup> *Deti dei padri, serie alfabetica*, Antonio 10 (E. A. W. Budge, *The Paradise of the Holy Fathers* I,20).

<sup>18</sup> Marco il Monaco, *Sulla giustificazione tramite le opere* 29.

<sup>19</sup> Non si tratta di una citazione letterale, ma l'accostamento di preghiera, lavoro manuale e meditazione è un tema frequente in Isaia di Gaza. Si veda in proposito: *Discorso ascetico* 1 (8 secondo la numerazione siriana) e 9 (siriano 5).

<sup>20</sup> Sir 33,28.

<sup>21</sup> Cf. Pr 21,25.

<sup>22</sup> Commistione di due testi: Gv 8,28 e Mt 9,15.

<sup>23</sup> 2Cor 11,27.

<sup>24</sup> At 14,23.

<sup>25</sup> Non sono riuscito a individuare la fonte di queste citazioni.

3. Sulla preghiera, la lettura e l'ufficio delle ore.

Dalla parola del Salvatore nostro: *Disse loro anche una parabola sulla necessità di pregare sempre, senza stancarsi*<sup>26</sup>; e ancora: *State svegli e pregate in ogni tempo, eccetera*<sup>27</sup>; e ancora: *Vigilate e pregate per non entrare in tentazione*<sup>28</sup>. E l'Apostolo dice: *Perseverate nella preghiera, in essa siate vigilanti e rendete grazie*<sup>29</sup>. E anche Marco dice: "La preghiera è madre delle virtù"<sup>30</sup>.

Sulla lettura, poi, quando l'Apostolo scrive al suo amico Timoteo, così dice: *Finché io vengo, impegnati nella lettura, nell'invocazione e nell'insegnamento; intrattieniti in queste cose e in esse dimora*<sup>31</sup>. E il Signore nostro Dio disse a Giosuè, figlio di Nun: *Questo libro della Legge non si allontani dalla tua bocca, meditalo notte e giorno, eccetera*<sup>32</sup>. E ancora, Mosè disse al popolo: *Sia segno sulle tue mani e memoriale tra i tuoi occhi, perché la legge del Signore sia sulla tua bocca*<sup>33</sup>. E i padri: "Se la lettura non è perseverante, come anche la supplica rivolta a Dio, non può esserci nell'anima una bella condotta"<sup>34</sup>. E il santo Marco dice: "Prega Dio e si aprirà l'occhio della tua intelligenza, perché tu conosca l'utilità che [viene] dalla preghiera e dalla lettura"<sup>35</sup>.

Riguardo, poi, all'ufficio delle ore, il Salmista dice: *Sette volte al giorno ti lodo a motivo dei tuoi giusti giudizi*<sup>36</sup>. E [ancora sta scritto: Daniele] *piegava le ginocchia tre volte al giorno, pregando davanti a Dio*<sup>37</sup>; e: *Simone e Giovanni salivano insieme al tem-*

<sup>26</sup> Lc 18,1.

<sup>27</sup> Lc 21,36.

<sup>28</sup> Mc 14,38.

<sup>29</sup> Col 4,2.

<sup>30</sup> Marco il Monaco, *Sulla giustificazione tramite le opere* 33.

<sup>31</sup> 1Tm 4,13.15.

<sup>32</sup> Gs 1,8.

<sup>33</sup> Es 13,9.

<sup>34</sup> Non sono riuscito a individuare la fonte di questa citazione.

<sup>35</sup> Marco il Monaco, *Sulla legge spirituale* 5.

<sup>36</sup> Sal 119,164.

<sup>37</sup> Dn 6,11.

pio, al momento della preghiera dell'ora nona<sup>38</sup>; e ancora: *Mentre loro erano pronti per lui, Simone salì sulla terrazza per pregare, all'ora nona*<sup>39</sup>. E ancora: *Signore, al mattino ascolti la mia voce e al mattino mi preparo e mi mostro a te*<sup>40</sup>; e ancora: *La mia preghiera è come incenso davanti a te e l'offerta delle mie mani è come l'offerta della sera*<sup>41</sup>.

Comprendiamo queste cose e applichamoci ad esse, ripetendo la parola del Salmista: *In eterno non dimenticherò i tuoi comandamenti perché in essi è la mia vita*<sup>42</sup>.

4. Sul silenzio, sulla mitezza, sulla solitudine e sulla [necessità] che nessuno parli mentre parlano i suoi fratelli, e che si parli con voce mite e non gridando o con ira.

Sul silenzio, il profeta Geremia dice: *Beato l'uomo che prende il tuo giogo su di sé nella sua giovinezza, che siede nella solitudine e fa silenzio, eccetera*<sup>43</sup>. E ancora, ad Arsenio fu detto in rivelazione: "Fuggi, fa' silenzio e sta' nella quiete", e ancora: "Fa' silenzio, non pensare a te stesso"<sup>44</sup>.

Sulla solitudine, poi, Elia dice a Dio: *Ho avuto paura davanti alla tua mano e mi sono seduto nella solitudine*<sup>45</sup>.

Sulla mitezza, il Signore disse a Isaia: *Su chi poserò lo sguardo e [in chi] abiterò, se non in chi è mite, nell'umile di spirito e [in chi] è mosso*<sup>46</sup> *dalla mia parola?*<sup>47</sup>; e ancora: *Imparate da me*

<sup>38</sup> At 3,1.

<sup>39</sup> Accostamento di At 10,10 con At 10,9.

<sup>40</sup> Sal 5,4.

<sup>41</sup> Sal 141,2.

<sup>42</sup> Sal 119,93.

<sup>43</sup> Lam 3,27-28.

<sup>44</sup> Cf. *Detti dei padri, serie alfabetica*, Arsenio 1-2 (E. A. W. Budge, *The Paradise of the Holy Fathers* I,1-2).

<sup>45</sup> Si tratta in realtà di Ger 15,17.

<sup>46</sup> Questo verbo ha il significato di "essere mosso, scosso, toccato, messo in movimento, stimolato".

<sup>47</sup> Is 66,2.

che sono mite e umile nel mio cuore, e voi troverete ristoro<sup>48</sup> per le vostre vite<sup>49</sup>.

Sulla [necessità] che nessuno parli mentre parla suo fratello, il Sapiente [dice]: *In mezzo ai discorsi non parlare*<sup>50</sup>; e: “Il silenzio è frutto della sapienza”<sup>51</sup>; e [ancora]: “*Chi parla molto rivela la deficienza della sua mente*”<sup>52</sup>.

Sulla [necessità] di parlare con mitezza, senza gridare e senza ira, l’Apostolo [dice: *Scompaia da voi*] ogni asprezza, collera, turbolenza e maldicenza, eccetera<sup>53</sup>. E ancora [sta scritto]: *Recedi*<sup>54</sup> dall’ira, eccetera<sup>55</sup>.

Applichiamoci dunque a queste cose, senza le quali non è possibile piacere al Signore nostro.

5. Sul fatto che durante il digiuno quaresimale nessun fratello deve uscire fuori dalla sua cella senza necessità, e [privo] del permesso dell’insieme [dei fratelli]<sup>56</sup>.

6. Sul fatto che il fratello non deve vagare per complessi monastici e villaggi; non deve entrare in città, se non è costretto da malattia, e con il permesso dell’insieme [dei fratelli]; non deve vagare di casa in casa, né mangiare in casa dei secolari;

<sup>48</sup> I termini qui tradotti con “mite” e “ristoro” derivano ambedue da una medesima radice siriana (*nub*), che ha appunto tale ampiezza semantica. In questa lingua, dunque, più che in greco, risalta la consequenzialità tra le due affermazioni della citazione biblica: chi è mite, trova ristoro.

<sup>49</sup> Mt 11,29.

<sup>50</sup> Sir 11,8.

<sup>51</sup> Cf. Sir 20,5.

<sup>52</sup> Cf. Sir 20,8.

<sup>53</sup> Ef 4,31.

<sup>54</sup> Anche questo verbo è costruito sulla radice *nub* (cf. *supra*, n. 48) che qui assume la sfumatura di “riposarsi da” quindi “astenersi”.

<sup>55</sup> Sal 37,8.

<sup>56</sup> Traduco con “insieme [dei fratelli]” il termine *gawâ* che ha come primo significato quello di “corpo”, inteso come insieme di soggetti, totalità. A differenza di *knushyâ*, che ho tradotto sempre con “comunità”, questo termine sembra voler indicare i membri come soggetto collettivo.

non deve prendere qualcosa a nome dell'insieme [dei fratelli], o a qualsiasi altro titolo, finché è con noi.

7. Sul fatto che nessuno deve mormorare contro suo fratello, e non [deve farlo] davanti a un altro. Il Salmista [dice]: *Faccio perire chiunque disprezza in segreto il suo compagno*<sup>57</sup>; e: *Tu siedì e mediti contro tuo fratello, eccetera*<sup>58</sup>; e [ancora]: *Non mormorate come alcuni di essi i quali mormorarono, eccetera*<sup>59</sup>.

Guardiamoci, dunque, dal disprezzare, come da un veleno mortale, affinché non siamo compagni dei malvagi.

8. Sul fatto che nel giorno di domenica, quando i fratelli si riuniscono, il fratello che arriva prima in chiesa, deve prendere la sacra Scrittura, sedere al posto stabilito e leggerla<sup>60</sup> finché non giungano tutti i fratelli. Così il pensiero di ciascuno di coloro che arrivano sarà catturato dall'ascolto della lettura, e non si dissiperanno in discorsi nocivi.

9. Sul fatto che non ci si deve sottrarre al digiuno se non per questi motivi: una malattia del corpo, l'arrivo di ospiti, un lungo viaggio, un lavoro pesante durante l'intera giornata. All'infuori di questi casi, chi accade che si sottragga [al digiuno] per pigrizia, sappia che è estraneo alla nostra comunità.

10. Sul fatto che i fratelli che si sono procurati le loro celle devono osservare, con ogni diligenza, le cose dette sopra.

<sup>57</sup> Sal 101,5.

<sup>58</sup> Sal 50,20.

<sup>59</sup> 1Cor 10,10.

<sup>60</sup> Il verbo qui impiegato significa in primo luogo "meditare", ma può anche avere il valore di "mormorare" o "leggere ripetute volte sillabando". Considerando l'accento finale ai fratelli, i quali arrivando dovrebbero essere catturati dalla lettura, è preferibile l'ultima interpretazione. Non sembra, tuttavia, trattarsi di una proclamazione, ma di una lettura fatta con più discrezione.

Quanto ai nuovi fratelli che arrivano, devono essere provati per il tempo stabilito. Se l'insieme [dei fratelli] permette loro che si fabbrichino celle, i loro fratelli più anziani non si devono affaticare in nessun modo; ma, secondo quanto è possibile alla forza dell'insieme [dei fratelli], li si deve aiutare, come è consuetudine.

11. Il fratello che si ammala e viene portato in città, non deve entrare in casa dei secolari, ma deve stare nello xenodochio<sup>61</sup>, perché non sia un peso<sup>62</sup> per i secolari.

12. Se qualcuno si accorge che suo fratello trascura una di queste cose dette sopra, non deve divulgare il fatto presso i suoi fratelli, così da turbarli, perché la parola di turbamento turba il cuore dell'uomo. Ma lo deve chiamare e gli deve parlare a tu per tu, in solitudine, secondo la parola del Salvatore nostro: *Ammoniscilo tra te e lui solo*<sup>63</sup>; e se non [si corregge, lo deve ammonire] davanti a due; e se non ascolterà, sia ammonito da tutta la comunità; e se resisterà e non accoglierà la correzione, sappia che è estraneo alla nostra comunità<sup>64</sup>.

*Fine.*

<sup>61</sup> L'autore utilizza qui una semplice traslitterazione del termine greco *xenodokeion* che, in ambedue le lingue, indica un luogo di ricovero destinato a differenti categorie: dai pellegrini ai malati. A Nisibe veniva chiamata con questo termine anche la casa di accoglienza per gli studenti che frequentavano la scuola teologica. In un primo tempo essi alloggiavano in case ordinarie; successivamente fu istituita una forma di "casa dello studente" legata alla scuola (cf. Barhadbshabba 'Arbaya, *Storia ecclesiastica* II,32; *The statutes of the School of Nisibis*, pp. 92-93). Alle varie forme di tale istituzione nel bacino del Mediterraneo Federico Fatti ha dedicato un'interessante tesi di dottorato, dal titolo *L'edilizia filantropica cristiana nell'oriente tardo antico (secoli IV-VI)*; per un primo saggio, si veda: F. Fatti, "Tra Costantinopoli e Alessandria: l'edilizia filantropica cristiana al Concilio di Calcedonia", in *Cristianesimo nella Storia* 24 (2003), pp. 257-296.

<sup>62</sup> Il termine qui impiegato può avere anche il significato di "scandalo", ma dal contesto del nostro passo sembra più appropriato quello di "peso, fastidio, onere".

<sup>63</sup> Mt 18,15.

<sup>64</sup> Cf. Mt 18,16-17.



## REGOLE DI DADISHO'

*Regole<sup>1</sup> scritte al tempo del virtuoso rabban mar Dadisho', presbitero e superiore dei fratelli pellegrini<sup>2</sup> che abitano nella comunità del Monte Izla, essendone egli stato incaricato dopo la morte di rabban mar Abramo.*

Nel mese del secondo kanun<sup>3</sup>, nell'anno decimo del misericordioso re Hormizda<sup>4</sup>, per la provvidenza del martire e santo mar Simeone<sup>5</sup>, vescovo metropolita di Nisibe, ci siamo riuniti, noi fratelli che abitiamo nel complesso monastico di Marde<sup>6</sup> e abbiamo avuto questa volontà, tutti noi che ci siamo riuniti, di fare anche noi tutto quanto è utile all'adempimento e al perfezionamento della nostra condotta e del nostro tempo.

Intanto vorremmo persuadere coloro che si imbattono in queste regole da noi scritte che, se abbiamo pensato di scriver-

<sup>1</sup> Edizione con traduzione inglese: A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, pp. 163-175.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, p. 159, n. 2.

<sup>3</sup> Nel calendario siriano vi sono due mesi con il medesimo nome "kanun", il primo e il secondo, che corrispondono rispettivamente ai nostri dicembre e gennaio.

<sup>4</sup> Il re sassanide Hormizda regnò tra il 579 e il 590. Le *Regole* furono quindi scritte nel gennaio del 588.

<sup>5</sup> Cf. *supra*, p. 160, n. 6. Rispetto alle *Regole* di Abramo, Dadisho' aggiunge l'aggettivo "martire" al nome di Simeone. La tradizione, infatti, lo ricorda a volte con questo epiteto, a motivo delle sofferenze da lui subite durante gli attacchi di persiani e romani che la città dovette subire in quegli anni e anche per le sofferenze cui egli andò incontro durante un'ambasceria presso l'imperatore bizantino.

<sup>6</sup> Cf. *supra*, p. 41, n. 73.

le, non è perché noi disprezziamo quelle [scritte] dai nostri padri spirituali o perché non fossero sufficienti quelle che [vengono] dai padri, scritte per rendere perfetti nella virtù, ma perché vediamo la nostra debolezza e la nostra impotenza, essendo noi piccoli e miseri più di tutti gli uomini.

E, pur non essendo capaci di procedere nella perfezione autentica della condotta dei nostri padri virtuosi, ci preoccupiamo di apprestare [uno strumento] di vigilanza, necessario alla nostra piccolezza, per mezzo di queste brevi parole che sono necessarie alla disciplina e alla preservazione della nostra vita.

Intanto chiediamo a coloro che si imbattono in queste regole – che sono confortate dall’approvazione da parte della comunità, ciascuna di esse, sia quelle stabilite dai padri sia quelle [stabilite] da noi – di non credere che è con pensiero arrogante e con durezza che noi abbiamo previsto punizione, espulsione dalla comunità, [richiesta di] conversione, rimprovero e tutto ciò che è necessario a ciascuno di essi. Perché noi confessiamo di essere anche noi peccatori e soggetti a cadute!

E, dal momento che noi vogliamo che la nostra vita sia bella davanti a Dio, noi chiediamo ciò anche ai nostri fratelli che si sono accostati a questo pellegrinaggio spirituale.

Poiché le esigenze di una comunità<sup>7</sup> sono diverse da quelle di chi vive da solo – dal momento che, essendo visibile quando cade, colui che vive in comunità spinge tutti i suoi fratelli a [cadute] simili alle sue, e ciò provoca confusione in comunità, e invece della conversione che noi abbiamo promesso davanti al Signore nostro, diventiamo causa di scandalo e di danno per molti – perché dunque questo non accada, abbiamo deciso tutti noi, in comune, riguardo a questi fratelli che non si dedicano perfettamente a tale condotta – ma sono causa di turbamento per molti e con trasgressioni simili a queste guadagnano

<sup>7</sup> Letteralmente: “Gli ordinamenti (*takse*) della comunità”.

la perdizione per se stessi, perché non vogliono correggersi quando sono rimproverati da coloro che si comportano bene –, di decretare, noi tutti, quanto [è espresso] dalla parola del beato Paolo che dice: *Correggi coloro che peccano davanti a tutti*<sup>8</sup>, e quanto [è espresso] dal comandamento della parola autorevole<sup>9</sup> del Signore nostro: *È meglio per te che perisca uno delle tue membra, piuttosto che tutto il tuo corpo cada nella geenna*<sup>10</sup>.

Convenendo su queste parole, noi tutti decretiamo, con una sola volontà, che siano del tutto allontanati dalla comunità coloro che agiscono in tal modo, a meno che non si correggano.

Cominciamo, dunque, a stabilire le regole, con l'aiuto del Signore nostro.

1. Ogni fratello di cui è noto che sia corrotto nella sua mente, che non si accorda alla fede della chiesa cattolica, che non accoglie i padri ortodossi soprattutto quelli dal cui insegnamento l'intera chiesa d'oriente ha ricevuto l'annuncio, il battesimo e l'istruzione – mar Diodoro, mar Teodoro e mar Nestorio<sup>11</sup> – e che disprezza o contesta la definizione [di fede] del loro insegnamento, oppure che disprezza o tiene in nessun conto i padri solitari provati nel loro insegnamento e accolti dai nostri santi padri, costui, a motivo della sua empietà, sia [ritenuto] estraneo alla nostra comunità.

2. Se uno dei fratelli si unisce a un eretico o a uno che frequenta le case dei maghi e degli incantatori e che, rimproverato, non accoglie la correzione, costui sappia che è estraneo alla nostra comunità.

<sup>8</sup> 1Tm 5,20.

<sup>9</sup> In siriano: *mârânâyâtâ*, aggettivo costruito sul sostantivo *mâr* (signore).

<sup>10</sup> Mt 5,29.

<sup>11</sup> Si tratta delle tre colonne della teologia siro-orientale: Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia e Nestorio, esponenti di spicco della scuola teologica antiochena.

3. Colui che è superiore nella comunità non ha l'autorità di ritenere presso di sé nulla di ciò che appartiene all'insieme [dei fratelli], eccetto quanto è stato dato a lui in modo particolare; ma sarà dato al *rabbaitâ*<sup>12</sup> e sarà distribuito all'insieme [dei fratelli].

4. Sul fatto che di domenica e nei giorni di festa, secondo l'uso e la disciplina dei solitari, a tavola non si deve tralasciare la lettura tra una sezione di salmi<sup>13</sup> e l'altra. Se uno dei fratelli in un giorno di vigilia smette l'ufficio o la lettura, [li] trascura e va a sedersi, eccetto il caso che sia malato o affaticato per il viaggio o che vi sia un'[altra] causa, sia riprovato dal superiore del monastero. E se non accoglie la correzione, costui sappia che è estraneo alla nostra comunità.

5. Ogni fratello che se ne sta ed erra per la valle sia accolto dalla comunità per tre volte, senza difficoltà, ma dopo tre volte, se viene [di nuovo], si faccia un'investigazione su di lui, se è bene accoglierlo oppure no.

6. Sulle andate in città o su qualsivoglia viaggio: non si deve fare senza il permesso del superiore della comunità. Se tuttavia vi è chi osa e va, porterà sacco e cenere per tre domeniche.

7. Ogni fratello che viene in comunità per starci, non sia accolto se non sa leggere le Scritture.

8. Sul fatto che un fratello non deve stare a lungo presso un altro fratello, in cella.

<sup>12</sup> Figura preminente all'interno della comunità, che sembra svolgere a volte la funzione di vice superiore e altre volte quella di economo, cf. *supra*, pp. 72-73.

<sup>13</sup> In siriano: *mawtbâ*.

9. Sul fatto che i fratelli si devono seriamente<sup>14</sup> fare carico delle cose [della comunità].

10. Sulle commissioni e gli affari che [riguardano] l'insieme [dei fratelli], e i servizi da fare: devono farsene carico, allo stesso modo, tutti i fratelli della comunità, e nessuno si deve sottrarre.

11. Che il fratello particolarmente brillante, qualora venga per stare, non sia accolto in questa comunità a causa della ruvidezza del luogo in cui essa si trova.

12. Sul fratello che è tentato da uno spirito: non deve essere accolto qui, se non per pochi giorni, per pregare.

13. Sul fatto che i fratelli, quando vengono, devono essere esaminati per tre anni nel cenobio, e allora, se si sono comportati bene, sarà loro permesso di costruirsi celle; ma se si sono comportati altrimenti, se ne vadano in pace. Quando poi escano dal cenobio, se si sono comportati rettamente, tutto l'insieme [dei fratelli] li aiuti per tre giorni, e se ci sono celle vuote, siano loro date<sup>15</sup>.

14. Sulla benedizione e [il saluto di] pace: non devono essere rivolti da uno [qualsiasi] dei fratelli, ma solo dal superiore della comunità<sup>16</sup>.

15. Sul fatto che i fratelli delle celle non devono cuocere il pane nel cenobio, eccetto il caso in cui sono malati, o il fratel-

<sup>14</sup> Letteralmente: "Grandemente".

<sup>15</sup> Si riferisce al momento in cui il novizio, dopo i tre anni di probazione nel cenobio, è libero di andare a vivere nella solitudine. Allora gli altri fratelli lo aiutano a costruirsi o adattare una cella (cf. *supra*, pp. 85-86).

<sup>16</sup> Si tratta probabilmente del saluto rivolto all'ospite che giunge in monastero, la cui accoglienza è demandata al superiore.

lo ha lavori [da fare], o ha da costruirsi la cella, o vi è costretto dalla stanchezza.

16. Sul fatto che i fratelli del cenobio non devono trascurare le ore dell'ufficio, e se [le] trascurano, saranno riprovati dal *rabbaitâ* della comunità.

17. Sul fatto che i ragazzi non devono essere accolti in comunità<sup>17</sup>.

18. Sul fatto che da nessun secolare si devono accettare *prâti-qâs*<sup>18</sup>, cioè depositi, né nel cenobio né nelle celle, perché non ce ne vengano vessazioni e tentazioni. Se accade che qualcuno trasgredisce ciò, costui sappia che è estraneo alla nostra comunità.

19. Sul fatto che se un fratello della comunità viene incaricato dalla comunità di un affare o di una commissione o di un servizio, qualche che sia, e non compie ciò che gli è stato ordinato, costui sappia che è estraneo alla comunità.

20. Sul fatto che i fratelli del cenobio, [almeno] cinque di essi, non devono lasciare vuoto il cenobio. Gli altri, invece, che hanno un affare [da sbrigare, lo] devono assolvere in accordo con l'intero insieme [dei fratelli], e il *rabbaitâ* deve esercitare su di essi l'autorità, per organizzarli come conviene.

21. Sul fatto che il *rabbaitâ* della comunità non deve agire senza il superiore, né deve dare nulla di ciò che [appartiene] all'insieme [dei fratelli], in nessun modo, quale che sia.

<sup>17</sup> Si proibisce, probabilmente, di accogliere novizi troppo giovani, se non addirittura bambini.

<sup>18</sup> Trasposizione siriana del greco *parathéke* (deposito).

22. Sul fatto che il *rabbaitâ* della comunità deve visitare i fratelli nelle loro celle ogni mese o quando ne avrà tempo, perché non vi sia un fratello che manchi di qualcosa. Se lui è assente, li deve visitare il fratello che, [nell'ordine], viene dopo di lui.

23. Sul fatto che i fratelli, quando ricevono rifornimento di cibi, ne devono ricevere tutti in ugual misura. Se uno dei fratelli mancasse di qualcosa, piccola o grande, non dev'essere lasciato [nella sua necessità], ma il *rabbaitâ* si deve curare di soddisfare il suo bisogno in tutto, perché è un suo fratello.

24. Sul fatto che se il superiore della comunità vede un fratello della comunità che trasgredisce qualsiasi delle regole scritte qui sopra, e non lo riprova, né lo ammonisce, né lo corregge, con ogni mezzo suggerito[gli] dalla sua esperienza, costui sappia che renderà conto davanti al trono di Cristo per ciascuno di noi.

25. Ciò che dalla grazia di Dio viene all'insieme [dei fratelli] per la sua sussistenza, così è necessario che sia [gestito]: il superiore, da solo, da se stesso e per se stesso, non ne deve fare [nulla] senza il consiglio dei fratelli della comunità. [Il dono] non dev'essere conservato per mesi o periodi lunghi, ma dev'essere distribuito secondo giustizia, giorno per giorno, a coloro che ne hanno bisogno, come dice il Signore nostro: *Non preoccupatevi del domani*<sup>19</sup>.

26. Sul fatto che se nella nostra comunità si troverà un fratello che sia turbolento, o che accusa uno dei suoi fratelli, o che riferisce cose che riguardano l'insieme [dei fratelli] ai secolari, oppure che è litigioso, o chiassoso, o mormoratore, o polemico, o calunniatore, o che si esalta e si innalza al di sopra

<sup>19</sup> Mt 6,34.

di uno dei suoi fratelli, o che si unisce a uomini dalla mente perversa, o che è colto in una delle infrazioni che lo rendono estraneo a questa nostra condotta, dev'essere rimproverato dal superiore del monastero, da solo e [poi] davanti a tutto l'insieme [dei fratelli]. Se non si corregge secondo la regola ecclesiastica, non è bene che il capo della comunità, a motivo della sua umiltà, lo perdoni ancora, usando una misericordia fuori luogo. È bene per noi che un membro perisca e non che tutta la nostra comunità riceva danno e si corrompa<sup>20</sup>, e inoltre vi sia occasione di scandalo per i secolari, e il Nome del nostro Dio sia bestemmiato a causa nostra<sup>21</sup>; ma [costui] dev'essere immediatamente espulso dalla nostra comunità.

27. Se a un fratello capita una malattia, quale che sia, ed egli non vuole andare in città, non [vi] sia costretto, ma ogni settimana deve essere designato un fratello che lo serva dove a lui piace, e non gli dev'essere negato ciò che è utile e necessario per la sua malattia. Da questo, infatti, noi saremo riconosciuti come veri discepoli di Cristo: se ameremo i nostri fratelli<sup>22</sup>, e soprattutto se, quando essi sono nella malattia, mostreremo di prendercene cura, secondo le nostre forze.

28. Ora, dunque, che, per la grazia del Signore nostro, siamo stati resi degni di portare a termine e a compimento queste regole, e di iniziare [a camminare] nelle condotte dei nostri padri spirituali, noi invochiamo e supplichiamo [Dio] affinché egli, come ci ha dato la forza di cominciare, così ci accordi, secondo la sua volontà, di fare e di realizzare ciò che è bello davanti a lui.

*Sono terminate le regole del Grande monastero.*

<sup>20</sup> Cf. Mt 5,29.

<sup>21</sup> Cf. Rm 2,24.

<sup>22</sup> Cf. Gv 13,35.

## REGOLE DI BABAI

4. ... il suo significato secondo la tradizione di mar Teodoro, non secondo la tradizione dei sostenitori dell'allegoria<sup>1</sup>. Colui che non riconosce questi quattro principi inganna se stesso ed è simile a uno che macina acqua nel mulino, e colui che vi si applica in vista di interessi mondani affatica se stesso e assomiglia a un malato adagiato su un letto d'oro che non può assolutamente aiutarlo nella sua malattia. Colui che non fa questo, è sotto [infrazione] della regola.

5. Sulla veglia della notte di domenica: per sei giorni le occupazioni devono essere normali, ma all'inizio della domenica i fratelli devono riunirsi per renderle onore, perché è il memoriale della passione, morte e resurrezione del Signore nostro; e [questo] è ciò che egli ha fatto nella veglia, con lodi e salmi, dalla sera fino al mattino. Ognuno deve astenersi dalle parole vane e dai pensieri corruttibili, e non deve rimanere nella sua anima rancore contro il proprio fratello, ma piuttosto egli deve

<sup>1</sup> Il testo siriano delle regole di Babai non ci è pervenuto: ne abbiamo una versione araba, conservata nel ms. *Vaticano* ar. 153, all'interno di una raccolta di canonistica ad opera di Ibn at-Taiyib. Questa versione, edita da Hoenerbach e O. Spies (cf. Ibn at-Taiyib, *Fiqh an-naṣrānīya*. "Das Recht Christenheit" II, a cura di H. Hoenerbach, O. Spies, Peeters, Louvain 1957 [CSCO 167-168]) e riedita, con traduzione inglese, da Vööbus (cf. A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, pp. 176-184), è tuttavia lacunosa all'inizio.

purificare la propria anima da ogni impurità, per essere trovato degno di ricevere l'eucaristia<sup>2</sup>.

6. Sulla lettura continua a tavola: a tavola deve esserci una lettura continua e non si farà conversazione. La mano deve preoccuparsi dei bisogni del corpo e l'anima deve ascoltare, attraverso l'orecchio, la parola del Signore, e deve rendergli grazie.

7. Il monaco è obbligato a servire per tre anni nel cenobio. Allora gli saranno dati dall'insieme [dei fratelli]<sup>3</sup> cinque statèri di argento per costruirsi la cella, e tutti i fratelli lo aiuteranno per un terzo del suo lavoro. Se nel monastero c'è una cella vuota, egli servirà per quattro anni e la riceverà; ma se è un novizio e ha forza, servirà di più. Se qualcuno si costruisce la cella con i suoi beni, servirà per due anni.

8. Non è lecito che il monaco segua il suo desiderio, come vuole, ma secondo il permesso del superiore o [...]<sup>4</sup>. Se è mandato a casa di un secolare, starà alla porta e non entrerà.

9. Che il monaco non resti in mezzo ai secolari.

10. Sul fatto che il monaco deve essere ordinato in ogni cosa, e non deve rimanere fuori del monastero, per affari, per più di tre giorni; e in questo [tempo] non deve bere vino<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Letteralmente: "I santi misteri". Traduco sempre in questo modo l'espressione siriana.

<sup>3</sup> Il termine arabo qui impiegato (*al-ğâw*) sembra essere una trasposizione del siriano *gawâ*. Tradurrò quindi questo termine con "insieme [dei fratelli]" (cf. *supra*, p. 165, n. 56).

<sup>4</sup> Lacuna nel manoscritto arabo.

<sup>5</sup> Il termine impiegato può indicare anche, più in generale, qualsiasi bevanda fermentata.

11. Che il monaco non ritorni nella sua famiglia, neanche per qualcosa di necessario. Né si intrattenga con i suoi [parenti], neppure per una necessità, né con suo fratello o sua sorella secondo la carne, né con sua zia. Né si vesta con i loro abiti mandatigli in dono; e non è permesso a nessuno di vestirsi con gli abiti [offertigli] da una donna. Satana, infatti, entra con astuzia presso il monaco, attraverso la famiglia; e lo trascina alla morte, attraverso la vista e l'abito.

12. Se una necessità costringe il monaco a uscire dal monastero, ciò deve avvenire con timore e buon ordine, ed egli non deve uscire se non per una necessità. Non deve farsi vedere in città e nel villaggio, e se [qualcuno] lo vedesse, egli se ne starà con lo sguardo basso, perché non vada in perdizione lui e non sia causa di corruzione per gli altri.

13. Se uno rimane [lontano] dalla sua cella, senza ragione, una o due volte in un anno, [al suo ritorno] non dev'essere accolto, se non dietro una certa [correzione]. Se uno, prima di aver trascorso tre anni in monastero, se ne va e [poi] ritorna, dev'essere accolto, [ma] dietro una punizione.

14. Gli attrezzi del monastero che [un monaco] prende in prestito, non gli è permesso venderli o darli via, ma può solo utilizzarli convenientemente. Ugualmente anche gli abiti, li utilizzerà e li restituirà all'insieme [dei fratelli], perché siano [dati] ai pellegrini<sup>6</sup>.

15. Nessuno dei fratelli visiterà un altro fratello nella cella, senza necessità, e non uscirà dalla cella, senza necessità, va-

<sup>6</sup> Si tratta probabilmente del caso in cui un monaco lasci il monastero. In questo caso, i suoi abiti, che devono essere restituiti alla comunità, sono conservati per essere dati ai pellegrini di passaggio. Si trattava quindi di abiti che potevano adattarsi anche ai laici.

gando intorno alle celle, interrompendo i suoi fratelli nei loro lavori, e andandosene in giro per il monastero.

16. Sul fatto che i monaci devono preservarsi dalle conversazioni con i secolari, dall'ascoltare ciò che non è loro necessario e ciò che riguarda il mondo della vanità. Nel monastero non devono conversare se non con parole utili.

17. Sul fatto che un monaco non deve calunniare suo fratello davanti al superiore o davanti ad altri, e non deve investigare sul modo di vivere degli altri. Ma piuttosto gli basterà combattere [contro] se stesso, per le sue azioni, finché la morte non se lo prenderà; poiché è Dio che ripaga e remunera le azioni buone, nel giorno del giudizio. Se qualcuno trascura ciò, sappia che egli è estraneo alla comunità.

18. Sul fatto che non è permesso al monaco attardarsi nella cella altrui, né [in quella] di un monaco straniero giunto in monastero, né [in quella] di chi è fragile, né [in quella] di un fratello secondo la carne, né [in quella] di parenti. Ma piuttosto, colui che si attarda, si attarderà nel monastero.

19. Se viene accolto un nuovo monaco, dovrà essere tonsurato in giorno di domenica, prima o dopo l'eucaristia; e non è necessario che dopo di ciò egli si dia pensiero di fare un qualche servizio per i suoi fratelli, e se lui lo avesse [già] fatto, [nessuno] lo accetti da lui.

20. Per le vigilie [previste] per l'insieme [dei fratelli], tutti i fratelli devono radunarsi; quanto invece alle veglie di metà settimana, non si faranno se non per quelli che proprio ci tengono<sup>7</sup>,

<sup>7</sup> Letteralmente: "Per i testardi".

o in occasione della consacrazione della cella<sup>8</sup>. Le altre veglie saranno osservate da coloro che [abitano] nel cenobio, e i fratelli saranno informati per essere presenti all'eucaristia.

21. Non è necessario [che si faccia] un banchetto dopo l'eucaristia nel giorno di domenica e negli altri giorni in cui ha luogo l'eucaristia, perché non ci sia bisogno di provviste e il *rabbaitâ* non debba preoccuparsene. Ma solo nei giorni di festa e in altri giorni il *rabbaitâ* distribuirà a ciascun fratello ciò di cui ha bisogno.

22. Un fratello non deve distrarre il suo fratello dalla sua occupazione, se non per una necessità, né deve interrompere il suo digiuno. Non si lascerà prendere da altro che dalle sue necessità spirituali, che [si soddisfano] in cella. Si tenga piuttosto occupato nelle [varie] attività, nella sua cella.

23. Nessuno deve giungere in ritardo alla mensa dell'insieme [dei fratelli], se non per una ragione evidente, a motivo di una malattia o del viaggio.

24. Nessuno tra loro deve pretendere qualcosa di particolare nel piatto; particolare, rispetto al proprio fratello, perché così ferirebbe il *rabbaitâ* e il resto dei suoi fratelli.

25. Quanto ai fratelli che servono nel refettorio<sup>9</sup> del cenobio, a nessuno è permesso fare qualcosa per conto proprio o per conto di un altro, ma il loro servizio è per l'insieme [dei

<sup>8</sup> Si tratta del momento in cui uno dei fratelli passa dal cenobio alla vita di solitudine nella cella (cf. *supra*, p. 71).

<sup>9</sup> Il traduttore arabo ha trasposto un'espressione siriana inesistente nella sua lingua, e quindi incomprensibile, cioè *bet shabtâ*, che significherebbe letteralmente "casa del sabato o della settimana", ma che in costrutto indica appunto il refettorio o la sinagoga.

fratelli]. Non è permesso a nessuno scrivere un libro per conto proprio o per conto di un altro, ma [solo] per l'insieme [dei fratelli]. Nessuno farà nulla senza il permesso del *rabbaitâ*. Colui che contravviene [a ciò], è sotto [infrazione] della regola. Se egli è ripreso e ciò produce effetto in lui, porterà sacco e cenere per due giorni, ma se, essendo egli rimproverato, ciò non produce in lui effetto, sarà espulso.

*Questo è l'ultimo canone di mar Babai.*

APPENDICE SECONDA  
FONTI SU ABRAMO E LA SUA COMUNITÀ



## EPITOME DELLA VITA DI ABRAMO

*Di seguito, un'altra vita eroica, del santo mar Abramo di Kashkar<sup>1</sup>.*

1. Nome degno di onore è mar<sup>2</sup> Abramo l'illustre, e gloria ottima ed eterna. È un nome che adorna la persona, mentre la sua persona adorna il nome. È un nome che dà ragione delle azioni, mentre le azioni fanno conoscere il nome. È una parola che indica la sua essenza, e non si discosta dalla verità.

2. Colui che, essendo Dio creatore di tutto, elesse Abramo, il padre dei popoli<sup>3</sup>, perché fosse per la sua fede padre di tutti i credenti<sup>4</sup>, eredi della gloria dei beni eterni – questo Dio che co-

<sup>1</sup> Edizione, con traduzione francese: F. Nau, "Histoire d'Abraham de Kashkar e de Babai de Nisibe"; la numerazione in paragrafi è mia. Nau pubblica il testo tradito nel manoscritto *Berlino* sir. 175 (Sachau 329, ff. 132r-136v), di origine siro-occidentale, copiato il 3 luglio 1826 dal monaco Barsauma, nel monastero dei Santi Abele e Abramo a Midyat, nel Tur 'Abdin. Da annotazioni marginali, si può comprendere che il copista aveva a disposizione vari esemplari dell'opera da lui riprodotta (cf. E. Sachau, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Asher, Berlin 1899, p. 566). Sebastian Brock dà notizia dell'esistenza di una copia di questa *Epitome*, realizzata nel 1963 nel monastero di Mor Gabriel, della quale dice: "There are some minor differences from the same life in Berlin syr. 175" (cf. "Notes on some monasteries on Mount Izla", pp. 15-16.). Dal punto di vista contenutistico, il manoscritto di Berlino si compone di 177 brevi vite di santi monaci, molte delle quali sono riprese dalla *Storia lausiaca* di Palladio, nella sua redazione siriana di 'Enanisho' (*Paradiso dei padri*). La raccolta infatti si apre con il titolo: *Libro del paradiso delle vite eroiche dei padri*.

<sup>2</sup> Termine siriano che significa letteralmente "signore", impiegato come appellativo di onore per personalità o santi.

<sup>3</sup> Cf. Gen 17,4-5; Rm 4,17-18.

<sup>4</sup> Cf. Rm 4,11; Gal 3,7.

nosce ogni cosa prima che avvenga e che tutto governa per mezzo della sua potenza – è lo stesso che anche designò<sup>5</sup> questo più recente mar Abramo, perché fosse padre, superiore e maestro di tutti i solitari che sono nella regione orientale, perché stabilisse, alla testa delle [nostre] regioni, un monastero di monaci, e perché stabilisse per loro regole atte alla condotta della santità<sup>6</sup>.

3. Il suo monastero fu un luogo di accoglienza per i pellegrini<sup>7</sup>, perché assomigliava alla [tenda] di Abramo, padre dei popoli<sup>8</sup>. Egli, in forza di una rivelazione divina, fu mandato nella nostra regione, e gli fu ordinato da Dio di stabilire un monastero grande e spazioso sul Monte Izla, che è la dimora delle rivelazioni del Signore!<sup>9</sup>.

4. Così egli rinsaldò le anime dei suoi figli e ne fece colonne spirituali capaci di lottare contro *i principati e le potestà*<sup>10</sup> delle tenebre. E se qualcuno dichiarerà il proprio monastero dimora di Abramo, padre del monastero, quello sarà anche vero luogo di abitazione di Dio, essendo ornato di tutte le virtù divine.

5. Mar Abramo, quanto alla famiglia, era della famosa regione di Kashkar, e il suo villaggio si chiama Dadwaran, terra di un popolo credente. Quando giunse all'età della giovinezza, [Abramo] rigettò e dispreggiò il mondo e i suoi desideri. Fin dalla sua infanzia, i suoi genitori avevano fatto in modo che fosse formato nello studio delle sacre Scritture.

<sup>5</sup> Il verbo siriano qui impiegato, di radice *prsh*, significa letteralmente “mettere a parte in vista di un incarico particolare”. Nei testi che seguono lo tradurrò sempre con “designare”.

<sup>6</sup> Il termine qui tradotto con “santità” è il siriano *qadishutâ*, che è un termine tecnico per indicare la “vita consacrata”.

<sup>7</sup> Cf. *supra*, p. 159, n. 2.

<sup>8</sup> Allusione all'ospitalità di Abramo, narrata in Gen 18,1-15.

<sup>9</sup> Sia il termine siriano qui tradotto con “dimora”, cioè *shkintâ*, sia la menzione delle “rivelazioni del Signore”, sembrano rimandare al tempio di Gerusalemme, dove la *shekinah* di Dio dimorava in mezzo al popolo. Il monastero di Abramo è dunque descritto dal biografo come un luogo di manifestazione della presenza di Dio in mezzo al suo popolo.

<sup>10</sup> Cf. Ef 1,21; 6,12; Col 2,15.

6. Non appena fu istruito al punto da eccellere in preparazione nell'intero insegnamento, gli si rivelò in una rivelazione divina l'angelo del Signore, che gli disse di uscire dalla casa dei suoi genitori e dalla terra in cui era stato generato<sup>11</sup>.

7. Andò quindi a Hirta, città degli arabi<sup>12</sup>, che in quel tempo era particolarmente nota a motivo del paganesimo [seguito] dai re pagani [che la governavano]. Giunse a Hirta senza difficoltà e vi abitò per un po' di tempo. Intanto si dedicava alla meditazione delle sacre Scritture, oltre che a incessanti digiuni e preghiere.

8. Così, grazie alla sua temperanza, convertì e fece discepoli molti tra gli abitanti di Hirta<sup>13</sup>, e li rese cristiani. Essi dunque disprezzarono l'influsso di quella Venere<sup>14</sup> che adoravano, e adorarono il Dio vivente che il santo mar Abramo annunciava loro; e al tempo di Nu'man figlio di Mundir divennero tutti cristiani<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Prosegue il parallelo tra Abramo di Kashkar e il patriarca dell'AT (cf. Gen 12,1).

<sup>12</sup> Città dei *tayâye*, termine usualmente impiegato per indicare gli arabi.

<sup>13</sup> Letteralmente: "Tra i figli di Hirta (scritto con la grafia *hi(')rtâ* e non *hi(y)rtâ* come sopra, cioè con la *mater lectionis alef* e non *yod*; grafia che però troviamo sempre di qui in poi)". Scritto con questa grafia, però, il termine potrebbe anche indicare i "nobili"; in questo caso si dovrebbe tradurre: "Tra i figli dei nobili", accezione poco convincente, visto appunto che in seguito il termine indica il nome della città.

<sup>14</sup> Il nome siriano *kawkabî*, che significa anche "pianeta", indica in particolare il pianeta Venere; cf. *supra*, p. 30.

<sup>15</sup> Si tratta certamente del re lakhmide Nu'man (anche se il testo consonantico del nostro manoscritto vorrebbe Na'mun) III, figlio di Mundir, che regnò tra il 583 e il 605, primo re di Hirta sicuramente cristiano, battezzato dal vescovo della città, Simeone, tra il 593 e il 595, e quindi di fede siro-orientale anche se alcune fonti lo vogliono siro-occidentale (cf. *Cronaca di Seert* II,60; e inoltre: J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* III, p. 204; A. Aigrain, s.v. "Arabie", col. 1229). Il biografo dunque non vuol dire che questa "conversione generale" sia avvenuta mentre Abramo era a Hirta (quindi questa indicazione non ci è utile per la cronologia di Abramo), ma che l'opera di conversione cui Abramo diede il proprio contributo giunse a un certo compimento sotto Nu'man III. In realtà vi sarebbe anche un altro Nu'man a volte chiamato "figlio di Mundir" (benché Mudir, cui successe, fosse suo zio, mentre suo padre si chiamava Aswad), Nu'man II, ma è impossibile che il riferimento sia a lui, per due ragioni: la cronologia, poiché egli regnò tra il 499 e il 503 (cf. A. Aigrain, s.v. "Arabie", col. 1224), quindi Abramo avrebbe predicato a Hirta appena nato, secondo la cronologia da noi stabilita; e il fatto che Nu'man II non sembra per nulla cristiano (cf. *ibid.*, col. 1225).

9. Quando mar Abramo ebbe fatto discepoli in Hirta, come dice mar Babai che ha scritto la sua *Vita*<sup>16</sup>, allora mar Abramo uscì di là e se ne andò errando per molti luoghi, per suscitare frutti di virtù in coloro che ascoltavano il suo insegnamento, e per convertirli alla vera fede.

10. Giunse poi in Egitto e fu benedetto dai santi del deserto di Scete; e fu guidato dagli anziani perfetti della casa di mar Antonio e Pacomio, molti dei quali erano stati discepoli di mar Eugenio in Egitto<sup>17</sup>. Di qui venne a Gerusalemme e pregò in tutti i luoghi santi in cui aveva camminato il Signore nostro. Quindi fece ritorno in oriente. Se uno osservasse ciò che egli è stato<sup>18</sup> e ciò che in lui fu realizzato da Dio in ogni momento della sua vita, [si renderebbe conto che è] quanto [Dio] ha compiuto in Abramo padre dei popoli.

11. Allora salì sul monte Sinai e fu benedetto dai santi che erano là e in tutto l'occidente<sup>19</sup>. Quindi tornò indietro e si recò a Nisibe, dove fu intimo di mar Giovanni di So'ar e di Abramo, discepoli di Narsai<sup>20</sup>.

12. Dio poi operò per mezzo suo un prodigio grande: la figlia del governatore di Nisibe era posseduta da un demonio il quale gridava dalla bocca di lei e diceva: "Guai a me a causa tua, Abramo! [Egli], che veste una tunica bianca e che oggi si trova nella scuola di Nisibe, perché mi perseguita e mi tortura!". 13. I genitori della ragazza, allora, quando udirono que-

<sup>16</sup> Cf. *supra*, pp. 21-22.

<sup>17</sup> Su mar Eugenio, cf. *supra*, pp. 13-20. Vi è indubbiamente in questa menzione un tentativo di legare tale monachesimo a quello egiziano, tendenza che nel nostro testo è evidente anche dalla cura con cui il biografo sottolinea che Abramo non solo visitò ma anche "fu benedetto dai santi del deserto di Scete" e "fu guidato" dai discepoli di Antonio e Pacomio.

<sup>18</sup> Letteralmente: "Ciò che era suo".

<sup>19</sup> I monaci dell'Egitto e del Sinai sono ritenuti dal nostro biografo degli "occidentali".

<sup>20</sup> Correggo un incomprensibile *d-bet Niri*, accolto dall'edizione di Nau, con *d-bet Narsai*. Abramo e Giovanni sono due tra i più noti discepoli di Narsai di Nisibe, nonché suoi parenti; cf. *supra*, pp. 37-38.

ste cose, vennero alla scuola e gli chiesero di pregare sulla loro figlia; e con grande [...] <sup>21</sup> andò con loro e pregò sulla ragazza, ed [essa] fu guarita. Il demonio quindi uscì da lei, gridando contro il santo: tutti ne furono meravigliati, e il santo fu acclamato dall'intera città.

14. Quindi ritornò alla sua cella e rendeva culto al Signore di notte e di giorno. Risedeva [li] e soccorreva i pellegrini e i poveri. Dimorò nella grotta di mar Giacomo, vescovo di Nisibe, nella località chiamata Madra <sup>22</sup>. Da quel momento abbandonò gli studi <sup>23</sup> e si occultò agli affari e agli uomini, nutrendosi con le radici della terra. Dio allora lo rese noto ai santi, e questi si radunarono presso di lui da ogni dove ed [egli] insegnò loro la via che innalza al cielo e la condotta della vita monastica <sup>24</sup>.

15. Guarì molti infermi. Venne infatti presso di lui un uomo idropico e, avendo egli pregato su di lui, lo guarì. Per mezzo della parola del Signore nostro, guarì una vedova che aveva le membra tremolanti; guarì un uomo dalla mano storpiata; ed espulse con le sue preghiere le locuste che infestavano la pianura di Nisibe. 16. In seguito le locuste infestarono il paese dei romani <sup>25</sup> i quali vennero da lui, ed egli diede loro del *ḥnânâ* <sup>26</sup> che essi mescolarono con l'acqua e aspersero i campi. Le locuste quindi se andarono dalle loro terre ed essi confessarono Dio

<sup>21</sup> Termine illeggibile nel manoscritto, che l'editore Nau non integra. Dal contesto si può intuire che ci dovrebbe essere un termine come "sollecitudine" o qualcosa di simile.

<sup>22</sup> Cf. *supra*, p. 41, n. 73.

<sup>23</sup> Letteralmente: "Lo scrivere". Potrebbe anche trattarsi del "mestiere di scriba", ma mi pare preferibile l'ipotesi accolta nel testo.

<sup>24</sup> Il termine impiegato è *dairayutâ*, costruito sulla medesima radice di *dairâ* (cf. *supra*, p. 66).

<sup>25</sup> Cioè territori all'interno dei confini dell'impero bizantino, vicino alla cui frontiera Nisibe si trovava.

<sup>26</sup> Il termine siriano qui utilizzato ha come primo significato quello di "grazia, compassione"; in questo contesto esso indica una sostanza a base di olio benedetto, cui viene aggiunta polvere prelevata dalle tombe dei santi. La mistura è impiegata soprattutto per le unzioni dei malati.

per questo prodigio. Inoltre, i fratelli prendevano pezzi dei suoi vestiti e ogni malato che ne era toccato veniva risanato all'istante<sup>27</sup>.

17. Dei molti portentosi e segni che, come i santi apostoli, egli compiva, testimoniano abbondantemente anche le tre *Vite* che su di lui scrissero i suoi discepoli<sup>28</sup>. Egli stabilì regole e ordinamenti per la vita monastica<sup>29</sup> in oriente e, dopo che ebbe adornato i suoi discepoli e il suo monastero con ogni sorta di cose belle, pregò e benedisse i suoi figli e stabilì per loro un superiore e una guida.

18. Quindi disse loro che dopo la sua morte essi se ne andassero e costruissero monasteri, complessi monastici e chiese in tutto l'oriente, e fissassero le loro dimore nella quiete dei monti e nei deserti solitari, e si allontanassero dall'intimità con gli uomini.

19. Infatti andarono e costruirono monasteri e complessi monastici, come ha scritto mar Zkha nella sua opera sui discepoli di mar Abramo<sup>30</sup>. Innanzitutto ci fu Bar 'Edta, che costruì un monastero nella regione di Marga<sup>31</sup> e un altro nel villaggio del monte Rumini<sup>32</sup>; poi: mar Babai, che costruì un monastero

<sup>27</sup> Cf. At 19,11-12.

<sup>28</sup> Cf. *supra*, pp. 21-22.

<sup>29</sup> Il termine impiegato è *dairayutâ* (cf. *supra*, p. 189, n. 24). Abbiamo qui un riferimento esplicito alle *Regole* di Abramo.

<sup>30</sup> Si tratta di un discepolo di Abramo, fondatore anch'egli di un monastero nel Dasen (cf. *Libro dei superiori* I,14; *Vita di Bar 'Edta* 23,1013; J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* I, p. 308), che, secondo questa notizia, avrebbe scritto un'opera sulle fondazioni dei discepoli di Abramo. Questo testo, che potrebbe dunque essere la fonte delle liste dei discepoli-fondatori riportate nell'*Epitome*, nel *Libro della castità*, come anche, in forma ridotta, nel *Libro dei superiori* e nella *Vita di Bar 'Edta*, ci è ignoto.

<sup>31</sup> Spesso, come in questo caso, la grafia dei nomi di persona, e soprattutto di luogo, ha bisogno di emendamenti. Segnalerò solo i casi in cui l'emendamento è sostanziale.

<sup>32</sup> Il *Libro della castità* (14; 15) e la *Cronaca di Seert* (II,45) gli attribuiscono solo un monastero, a Marga, e così anche la *Vita di Bar 'Edta* (1,342-343). Inoltre, il *Libro della castità* (14; 16) attribuisce a Giorgio due monasteri: uno a Marga e uno vicino al villaggio di Rumini (cf anche *Vita di Bar 'Edta* 1,340-341). Molto probabilmente qui è il nostro autore che sbaglia; e la confusione può essere dovuta al fatto che questo Giorgio, insieme a Bar 'Edta e a Giovanni Adarma, è uno dei tre che Abramo inviò mentre era

sul Monte Izla<sup>33</sup>; mar Sahroi, che costruì un monastero nel paese di Mosul<sup>34</sup>; 20. Henanisho', che fondò un monastero nel paese di Bet Salak<sup>35</sup>; mar Aba, maestro di Giona [fondatore di] Bar Tura<sup>36</sup>; mar Giovanni Adarma, che si costruì un monastero nel paese di Dasen<sup>37</sup>; mar Elia di Hirta, che costruì un monastero in Ninive<sup>38</sup>; mar Giacomo, [che costruì il monastero di

ancora vivo (cf. *Vita di Bar 'Edta* 1,338-343; *Libro della castità* 20). Per la fondazione di Bar 'Edta a Marga, cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* I, pp. 270-283; per la fondazione di Rumi, invece, che è da restituire a Giorgio, cf. *infra*, p. 230, n. 8.

<sup>33</sup> Cf. *supra*, pp. 133-134.

<sup>34</sup> Il *Libro della castità* (14; 18) e la *Cronaca di Seert* (II,52) collocano nel Qardu il monastero di Sahroi (che la *Cronaca di Seert* chiama Sahrona); il *Libro dei superiori* (I,14), ad Arzun; la *Vita di Bar 'Edta* (23,1011) cita Sahroi senza localizzarne il monastero. La meno probabile è la collocazione proposta dall'*Epitome* che forse confonde due monasteri entrambi noti con il nome di Sa'id: uno vicino a Mosul, fondato da Elia, anch'egli discepolo di Abramo, di cui il nostro dirà più avanti (cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* II, pp. 639-659); e uno nel Qardu o ad Arzun, fondato appunto da Sahroi (cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* II, p. 649, n. 2; Id., *Nisibe*, p. 212).

<sup>35</sup> Cf. *Libro della castità* 14; 21; *Cronaca di Seert* II,85. Insieme a Elia (cui l'*Epitome* accenna poco più avanti), un Henanisho' è ricordato anche dal *Libro dei superiori* (I,14) e dalla *Vita di Bar 'Edta* (23,1009), ma, secondo il *Libro dei superiori*, essi sarebbero andati a Ninive, "presso il beato abba Giovanni l'Anziano"; inoltre, il *Libro della castità* (14) ha sia un Henanisho' da solo, sia la coppia Elia e Henanisho'. Cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* III, p. 80.

<sup>36</sup> Mar Aba, discepolo di Abramo, costruì una chiesa in Bar Tura, più tardi trasformata dal suo discepolo Giona in un vero e proprio monastero. Cf. *Libro della castità* 14; 25; 29; 49; 51; *Cronaca di Seert* II,61. Il monastero di Bar Tura è localizzato nei pressi di Shigar e Fiey propone di identificarlo con il monastero di Bar Qaiti di cui si è detto (cf. *supra*, pp. 62-63; cf. J. M. Fiey, "Encore 'Abdulmasih'", pp. 220-221).

<sup>37</sup> Questo personaggio è noto come Giovanni "Adarma" o anche Giovanni "Adrama"; in ogni caso è necessario correggere il testo consonantico del nostro manoscritto, come anche quello della regione in cui Giovanni avrebbe fondato il suo monastero. Secondo il *Libro della castità* è, insieme a Bar 'Edta e a Giorgio, uno dei tre che Abramo inviò in missione mentre era ancora in vita (cf. *Vita di Bar 'Edta* 1,338-343; *Libro della castità* 20). Cf. anche *Libro della castità* 14; *Libro dei superiori* I,14; *Vita di Bar 'Edta* 23,1013. Cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* I, p. 308. La *Vita di Bar 'Edta* specifica anche il luogo in cui sarebbe stato inviato: "al di là del Tigri di 'Ednaye, di fronte alla nota Ator" (1,339), cioè nel territorio di Ninive-Mosul.

<sup>38</sup> Cf. *Libro della castità* 14; 19; *Cronaca di Seert* II,44; 85. Sembra essere questo l'Elia che il *Libro dei superiori* (I,14) e la *Vita di Bar 'Edta* (23,1009), oltre ai due testi già citati, associano a Henanisho'. Si tratta dell'Elia di Hirta che, secondo Tommaso di Marga, fu all'origine della cacciata di Giacomo di Bet 'Abe dal grande monastero; anch'egli avrebbe dunque abbandonato il Grande monastero dopo l'allontanamento di Giacomo e si sarebbe recato da Giovanni l'Anziano nei pressi di Ninive (cf. *supra*, pp. 124-133). Cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* II, pp. 639-659.

abba Hebisha, vicino Arzun; mar Sabrisho<sup>39</sup>], che costruì un monastero in Marga, chiamato 'Aba Shapira<sup>39</sup>; mar Sebokt, che costruì un complesso monastico<sup>40</sup> sul monte Shigar<sup>41</sup>; 21. mar Shalita, il cui complesso monastico è sul monte di Harran<sup>42</sup>; mar Gani, che costruì un complesso monastico nel paese di Kashkar<sup>43</sup>; mar Ukama, restauratore del complesso monastico di mar Giovanni di Kamol, nel Qardu<sup>44</sup>; mar Isho'sabran, che costruì il monastero di Zarnuqa<sup>45</sup>; mar Giovanni, che fondò il monastero di Enhel di Arzun<sup>46</sup>; mar Bawna, che costruì la chiesa di Ka-

<sup>39</sup> Propongo questa integrazione, qui come anche nel testo parallelo del *Libro della castità* (cf. *infra*, p. 230) – benché né il manoscritto di Berlino né l'editore Nau diano adito a tale aggiunta – che deduco dallo studio comparato delle fonti. La lacuna nelle due liste potrebbe essere dovuta a un salto da uguale a uguale probabilmente verificatosi già nel comune prototipo. Dal *Libro della castità* (24 e 26) apprendiamo infatti l'esistenza di un Giacomo che avrebbe soggiornato presso abba Hebisha, nelle vicinanze di Arzun, e che avrebbe costruito il monastero che va sotto il nome dell'abba; e inoltre di un mar Sabrisho', che sarebbe all'origine del monastero di 'Aba Shapira, nel Bet Nuhadra. Il dato del *Libro della castità* è poi confermato sia dal *Libro dei superiori* (I,14), che parla di un "abba Giacomo che andò presso abba Hebisha" e più avanti di Sabrisho' di 'Aba Shapira, sia dalla *Vita di Bar 'Edta* (23,1011) che elenca anch'essa due monaci con questi nomi, anche se non ne precisa i monasteri. Su Giacomo di abba Hebisha, cf. anche *Cronaca di Seert* II,62; J. M. Fiey, *Nisibe*, pp. 205-210; su Sabrisho' di 'Aba Shapira, cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* II, pp. 818-820.

<sup>40</sup> Per questo termine, cf. *supra*, p. 66.

<sup>41</sup> Cf. *Libro della castità* 14; 29; 49. Il *Libro dei superiori* (I,14) e la *Vita di Bar 'Edta* (23,1011) menzionano un Sebokt insieme a mar Ukama; il *Libro dei superiori*, però, pone Sebokt, insieme a Ukama, nel Bet Zabdai. Fiey, che lo colloca nella regione di Shigar, propone di identificare questo monastero con uno di quelli del "patto di Bar Qaiti" di cui si è detto (cf. *supra*, pp. 62-63; cf. J. M. Fiey, "Encore 'Abdulmasih'", pp. 220-221). Si veda anche, *Id.*, *Nisibe*, 204 e 269-273.

<sup>42</sup> Cf. *Libro della castità* 14; 35.

<sup>43</sup> In alcune fonti è detto anche rabban Haya. Cf. *Libro della castità* 10; 14; 28; *Cronaca di Seert* II,49; J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* III, p. 157; *supra*, pp. 99-100.

<sup>44</sup> Su Giovanni di Kamol, di cui Ukama restaura il monastero, cf. *Libro della castità* 7. Su Ukama, invece, cf. *Libro della castità* 14; 25; 30; *Cronaca di Seert* II,95; *Libro dei superiori* I,14; *Vita di Bar 'Edta* 23,1012. Cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* III, p. 143; *Id.*, *Nisibe*, pp. 199-201; S. Brock, "John of Nhel", pp. 96-97.

<sup>45</sup> Cf. *Libro della castità* 6; 14. Per l'identificazione della località di Zarnuqa, si veda ora la notizia biografica su Giovanni di Enhel, pubblicata da Sebastian Brock (cf. "John of Nhel", pp. 95-119; in particolare, pp. 97-98).

<sup>46</sup> Cf. *Libro della castità* 14; 22; *Cronaca di Seert* II,48; *Libro dei superiori* I,14; e forse anche *Vita di Bar 'Edta* 23,1011. Cf. J. M. Fiey, *Nisibe*, pp. 211-212; S. Brock, "John of Nhel", pp. 98-99.

far Tuta<sup>47</sup>; 22. mar Babai di Bet Zabdai<sup>48</sup>; mar Giovanni, il cui complesso monastico è sul monte di Efraim che è in Palestina<sup>49</sup>; e mar Giorgio, che costruì un complesso monastico a Merw, la città di mar Shaba<sup>50</sup>. Questi sono i discepoli di mar Abramo di Kashkar che costruirono complessi monastici, come aveva loro comandato. L'oriente divenne così un paradiso di complessi monastici, costruiti dai figli di mar Abramo di Kashkar, che riempirono i quattro angoli della terra di fiori spirituali.

23. Mar Abramo divenne vecchio e avanti negli anni, ma non si affievolì, non gli caddero i denti né gli si raggrinzirono le guance<sup>51</sup>. Quindi rese la sua anima al suo Signore all'età di ottantacinque anni, e lo accompagnarono con lodi divine e lo posero nella chiesa che aveva costruito, a destra del *gestroma*<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> Cf. *Libro della castità* 14; 32 (che però chiama il nostro, Bar Kewela o semplicemente Kewela; il testo consonantico di Bawna e di Kewela è molto vicino per cui la corruzione è molto facile). Resta il problema di identificare la città di Kafar Tuta, in quanto ve ne sono diverse che portano il medesimo nome. Il *Libro della castità* precisa che si tratta di una "città della Mesopotamia", ragione per cui è probabile che sia la Kafar Tuta presso Mardin.

<sup>48</sup> Si tratta di Babai il Grande che tra il primo e il secondo soggiorno a Izla fondò un monastero nel Bet Zabdai, in una proprietà di famiglia. Cf. *supra*, pp. 119-121.

<sup>49</sup> Cf. J. M. Fiey, "Chrétientés syriaques du Ḥorâsân et du Sêgestân", p. 83. Il *Libro della castità*, nel testo a noi giunto, non elenca questo personaggio tra i discepoli di Abramo al capitolo 14, ma ritengo che, in base al capitolo 37 del *Libro della castità*, sia da integrare (cf. *infra*, p. 231).

<sup>50</sup> Cf. *Libro della castità* 14; 36. La città di Merw è ricordata come la città di Mar Shaba dal nome del suo primo convertito al cristianesimo e del suo primo vescovo (siano o no la medesima persona). Cf. J. M. Fiey, "Chrétientés syriaques du Ḥorâsân et du Sêgestân", p. 81; S. Brock, "Bar Shabba/Mar Shabba".

<sup>51</sup> Immagini molto simili, che indicano una canizie benedetta, vengono utilizzate anche per descrivere Abramo di Bet Rabban, direttore della scuola di Nisibe al tempo del Kashkarene (cf. Barhadbshabba 'Arbaya, *Storia ecclesiastica* II,32).

<sup>52</sup> Termine siriano che riprende il greco *katástroma*, consiste in una piattaforma sopraelevata situata tra il "santuario", cioè l'area dell'altare, e il "bema", cioè l'ambone o luogo delle letture (sull'uso dei termini *gestroma* e *katástroma* tra i siro-orientali e i siro-occidentali, si veda H. Pognon, *Inscription sémitique de la Syrie*, pp. 91-97). L'indicazione "a destra" deve intendersi molto probabilmente come a destra guardando l'altare cioè, essendo la chiesa orientata, a sud. Ciò mi sembra che concordi con quanto il *Libro della castità* dice a proposito della sepoltura di Dadisho', localizzata a sud della chiesa "di fronte" ad Abramo (cf. *infra*, p. 234), e a proposito della sepoltura di Babai, che pone tra i due (cf. *ibid.*). Ovviamente non si può pensare che Abramo

24. Ed ecco che continua a soccorrere chiunque si avvicini a lui con fede. Quanto al giorno del suo transito, esso avvenne il due del mese di iyar<sup>53</sup>.

La sua preghiera sia con noi. Amen.

sia stato sepolto “dall'altra parte” del *gestroma* rispetto a Dadisho' (intendendo in tal senso il “di fronte”), cioè a nord, perché altrimenti Babai dovrebbe essere sepolto al centro del *gestroma*, collocazione improbabile a motivo delle celebrazioni liturgiche che vi si svolgevano. Un particolare interessante in proposito è l'esistenza, secondo la Mundell Mango, dell'accesso a una cripta proprio nella parte sud del “bema” dell'attuale chiesa (cf. “Deux églises de Mésopotamie du Nord”, p. 62).

<sup>53</sup> Mese che corrisponde al nostro maggio.

ABRAMO ZABAYA  
VITA DI BAR 'EDTA

**Prologo**

152. Il santo mar Abramo aveva l'abitudine<sup>1</sup>  
di passare ogni notte nelle celle dei novizi,  
di andare dai fratelli con amore, e di mostrare loro, nel Signore  
nostro,

155. come, nella quiete, avrebbero dovuto combattere contro  
Satana, l'avversario;

e perché non fossero assolutamente fiacchi davanti agli artifici  
del perfido,

[al punto che] uno, essendo atterrito, non voltasse la schiena  
nella battaglia e perisse.

Quando dunque egli vide il nostro beato, rabban Bar 'Edta, il  
virtuoso

che, più dei fratelli, era versato e illuminato nelle sacre Scritture,

<sup>1</sup> Riproduco qui una parte del prologo e del primo capitolo della *Vita di Bar 'Edta*, e l'intero capitolo ventitreesimo, secondo la forma abbreviata di Abramo Zabaya (cf. *supra*, p. 22, n. 6), perché fornisce interessanti particolari sulla vita di Abramo di Kashkar. Il testo edito da Budge (cf. *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ*, pp. 119-127; 155-156) è stato stabilito a partire da una copia recente di un manoscritto di Alqosh, ora perduto. Nella traduzione, conservo la numerazione dei versi proposta dall'editore.

160. gli chiese con forza di ripetere un libro ogni settimana.  
Cioè ripetere un libro tra una domenica e l'altra.

Questo perché, in realtà, gli era molto facile ripetere i libri del pio mar Teodoro il Grande, l'interprete dei libri dello Spirito.

Tale era l'abitudine del nostro padre, il santo mar Abramo.

165. E così ci spronava ogni giorno, infondendo gioia con umiltà;

i forti, li affaticava [affidando loro] un compito, perché vi si dedicassero con tutta la loro forza,

perché non si dedicassero a [ciò che appartiene] al tempo dell'infanzia, con parole vane e vuote.

Il nostro padre, il santo mar Bar 'Edta, diceva:

"Mar Abramo mi aveva imposto la ripetizione dei libri della Scrittura.

170. Perciò, in alcuni anni, ho studiato i due Testamenti, versetto per versetto, a sezioni, come i salmi.

E per la dolcezza che veniva dalla ripetizione dei libri dello Spirito santo

non ero capace di portarli a termine, per la dolcezza della gioia che essi [mi davano].

Quanto ai libri dei padri, gli anziani leggevano:

175. abba Isaia e Marco, e il beato mar Evagrio.

Ecco: tutti questi li ho lavorati con la mia mente e ho faticato nel ripeterli con la bocca

al punto che neppure tra un *gher* o un *den* confondevo la dizione.

Ho ripetuto il libro di mar Gregorio, il santo di Nazianzo e il libro delle *Vite* e dei dialoghi degli anziani<sup>2</sup>.

180. Ho ripetuto le composizioni del beato Basilio

e ho ripetuto tutte le lettere [indirizzate] ai nobili solitari

e il libro di mar Nestorio, detto di Eraclide;

<sup>2</sup> Si tratta delle *Vite* e degli *Detti* dei padri del deserto. Originari, nel loro primo nucleo, dell'ambiente monastico egiziano, furono tradotti in siriano e arricchiti di testi locali, in particolare da un monaco appartenente alla famiglia monastica di Izla, 'Enanisho' (cf. *Libro dei superiori* II, 11.15).

ecco che recentemente, nei miei giorni, è stato tradotto dal greco in siriano.

Ho faticato per anni su questo libro, così da [averlo] continuamente sulla mia bocca.

185. Ripetevo le pericopi, poche [alla volta], per trovarvi guadagno.

Per gli anni, infatti, in cui sono rimasto presso Rabban, non mi ha lasciato smettere

di ripetere i libri per intero, e io sono stato obbediente al comando del suo amore;

e, avendo io riposto la mia anima nelle sue mani, sono entrato nella vita di Dio.

Non ho lasciato cader una delle sue parole e non ho disprezzato uno dei suoi comandi.

190. Ogni volta che entrava presso di me e ogni volta che io andavo da lui,

mi afferrava l'orecchio e lo scuoteva, e sorridendo mi diceva:

“Hai riempito l'aria dell'Eufrate con le parole delle Scritture che ripeti?

Hai riempito l'aria dell'Eufrate con i versetti dei libri dello Spirito?”.

E mentre all'inizio pensavo tra me che si trattasse di una beffa

195. riferita al fiume Eufrate che si trova nella nostra regione, egli [in realtà] mi correggeva con lo scherzo.

Gli dicevo [allora] con un sorriso: “Rabban, io non rinnego il nome del nostro fiume Eufrate, né la nostra città di Resafa!”<sup>3</sup>.

Lui, però, usando la similitudine del copioso fiume Eufrate, mi soprannominava prendendomi in giro, con affetto e amore.

<sup>3</sup> Città di origine di Bar 'Edta (cf. *Vita di Bar 'Edta*, prologo 53-56). La città di Resafa, nota anche con il nome di Sergiupolis, è infatti situata lungo la riva occidentale del fiume Eufrate.

200. Prendendomi in giro, il santo mar Abramo mi diceva: “Non è l’Eufrate al quale tu pensi, figlio di un’educazione cristiana!

Ma è l’Eufrate intelligibile, presso i cui ruscelli è ora piantata la santa chiesa, cioè colei per cui un suo figlio è stato chiamato Bar ‘Edta<sup>4</sup>”.

Queste cose dalla bocca del nostro padre [Abramo], il santo mar Bar ‘Edta

205. ascoltava, il benedetto beato, mentre quegli benediceva il suo discepolo.

Il nostro padre perseverò in condotte simili a queste per molti anni.

Ma essendo il monastero in ristrettezze e nella mancanza di tutto ciò che è necessario al corpo,

fatta eccezione del solo pane quotidiano, che veniva fornito dalla comunità,

di domenica in domenica, come nutrimento per l’intera settimana,

210. quei santi uomini erano costretti a uscire per andare a fare la mietitura,

per racimolarsi i mezzi per far fronte alle loro necessità.

È per questa ragione che il nostro padre rabban Bar ‘Edta scrisse libri con cura, precisione e perizia<sup>5</sup>.

Pochi erano, infatti, quelli che sapevano scrivere come il nostro padre.

215. E inoltre, essendosi sua sorella<sup>6</sup> fatta carico dell’onere del suo vestiario, egli non aveva bisogno di uscire così che i suoi intimi scherzavano con lui, dicendo:

<sup>4</sup> Allusione al significato del nome del nostro. Bar ‘Edta significa infatti: “Figlio della chiesa”.

<sup>5</sup> Riferimento all’attività di copista di manoscritti svolta da Bar ‘Edta.

<sup>6</sup> L’autore di questo testo introduce il suo racconto parlando della sorella di Bar ‘Edta che con lui condivise l’ideale monastico (cf. in particolare *Vita di Bar ‘Edta*, prologo, 59-115).

“Sei come un agnello che, in Cristo, succhia il latte da due pecore”.

Egli era edotto ed esperto, per la vigilanza della sua mente e per la sua conoscenza,  
più di tutti i suoi fratelli, per il fatto di essere guidato dal suo maestro.

220. E per questo, il suo maestro, il santo mar Abramo, gli comandò  
di leggere le sante Scritture durante le notti delle domeniche<sup>7</sup>.

...

244. Lo Spirito Signore scelse questo padre dei solitari<sup>8</sup>,  
il santo mar Abramo, capo degli asceti dell'oriente.

All'Abramo capo dei credenti<sup>9</sup> il suo Signore comandò e gli disse:

*Vattene nella terra promessa, perché in te siano benedette tutte le genti*<sup>10</sup>.

A questo Abramo più recente, capo dei santi dell'oriente,  
la divina volontà proclamò, dicendogli in comando:

250. “Abramo, Abramo, fuggi gli uomini e sarai salvo!”<sup>11</sup>.

Egli ubbidì e uscì dalla sua terra, a immagine di Abramo suo padre,  
e andò errando per i deserti e i luoghi solitari, sul monte degli Ulivi e sul monte Sinai,  
e scese nella terra di Egitto e dimorò nel deserto di Scete.

<sup>7</sup> Aveva cioè l'incarico di leggere durante la liturgia comunitaria che i fratelli celebravano settimanalmente nella notte tra il sabato e la domenica. Il testo, infatti, continua dicendo che aveva una bella voce e che sapeva leggere bene.

<sup>8</sup> I versi che precedono riportano una serie di riferimenti scritturistici a uomini eletti da Dio cui il nostro autore compara Abramo di Kashkar, assimilandolo infine all'Abramo biblico.

<sup>9</sup> Cf. Rm 4,11; Gal 3,7.

<sup>10</sup> Gen 12,1-3.

<sup>11</sup> Ripresa quasi letterale del primo apoftegma di Arsenio (*Deti dei padri, serie alfabetica*, Arsenio 1 [E. A. W. Budge, *The Paradise of the Holy Fathers* I,1]).

E ad un tratto balzò su un altro monte, che è nelle vicinanze della città di Nisibe,

255. a immagine di Davide, figlio di Iesse, sul monte Sion, che il Signore si era scelto<sup>12</sup>:

immagine arricchita dall'archetipo. A quel precedente Abramo [infatti]

il Signore disse: *Nella tua discendenza saranno benedetti tutti i popoli della terra*<sup>13</sup>.

A questo Abramo più recente il Signore disse: "Dalla tua discendenza

riempirò tutto l'oriente di sacerdoti, di presbiteri e di asceti".

260. Quando, infatti, il monastero del santo mar Abramo fu pieno

di uomini integri e diligenti, uomini famosi,

dediti alle condotte angeliche, che emulavano l'esempio degli esseri spirituali

e apparivano come stelle del cielo in quella comunità colma di grazia,

sull'esempio di Giacobbe, capo delle tribù, egli disse in una rivelazione ai suoi figli:

265. *Radunatevi e io vi mostrerò ciò che vi accadrà negli ultimi tempi*<sup>14</sup>.

Così avvenne con questo santo mar Abramo,

poiché il suo Signore gli aveva mostrato, uno per uno, dove i suoi figli sarebbero stati mandati,

dove avrebbero costruito un monastero e come sarebbe terminata la loro vita,

– questo a Rabban<sup>15</sup> fu mostrato in una rivelazione divina –

<sup>12</sup> Cf. 2Sam 5,6-12; Sal 68,17; 78,68; 132,13.

<sup>13</sup> Gen 22,18; cf. anche Gen 12,3.

<sup>14</sup> Gen 49,1.

<sup>15</sup> Non è chiaro se questo "rabban" che riceve la rivelazione sia Abramo o Bar 'Edta, ma mi pare più probabile che si tratti del primo.

270. e perché così veniva adempiuta la promessa del Signore nostro [fatta] a Pacomio:

“Io lascerò per sempre sulla terra una tua discendenza spirituale”<sup>16</sup>.

## Capitolo 1

E avvenne che nel giorno dell'adunanza, nel santo giorno della domenica<sup>17</sup>,

mar Abramo il Grande scelse [la lettura prevista per] la commemorazione degli apostoli eletti<sup>18</sup>,

senza spiegare a nessuno della comunità dei suoi figli cosa avesse in cuore.

275. Al momento dell'eucaristia, prima che questa fosse distribuita alla gente,

il nostro padre si mise in piedi davanti alla porta dell'abside e disse ad alta voce:

“Come lo Spirito santo ha designato predicatori, per mezzo della scelta fatta dagli apostoli

<sup>16</sup> Cf. *Vita di Pacomio (codice bohairico)* 17 (cf. *Le vies coptes de saint Pachôme*, p. 91).

<sup>17</sup> Cf. *supra*, pp. 71-72.

<sup>18</sup> Il riferimento alla “commemorazione degli apostoli” farebbe pensare a una delle varie feste del calendario siriano in cui si ricordano figure di apostoli o di evangelizzatori (una adatta al caso potrebbe essere l'invio dei settantadue discepoli, commemorato, ancora oggi sia dalla chiesa assira sia da quella caldea, il venerdì successivo alla settima domenica degli Apostoli, in cui si legge, tra gli altri, il testo biblico di At 13, 13-24). Ma la citazione biblica che segue, cioè At 13, 2, ci rimanda a un'altra festa, quella dei Dottori siriani, celebrata il sesto venerdì dell'Epifania, unica in cui ancora oggi viene letto il passo di At 12, 25-13, 12 (cf. J. Maclean, *East Syrian Daily Offices*, Rivington-Percival, London 1894, pp. 268-269; *Missel Chaldéen*, a cura di F. Y. Alichoran, Église catholique chaldéenne, Paris 1982, p. 303).

– come è scritto: *Lo Spirito disse: “Riservatemi Saulo e Barnaba, per l’opera per la quale io li ho chiamati fin dall’inizio”*<sup>19</sup> –,  
 280. allo stesso modo anche con noi, che [pure] siamo deboli e fragili,  
 ha agito lo Spirito santo, in riferimento a molti tra di voi.  
 Badate di non fare resistenza, perché non sembriate levarvi contro lo Spirito,  
 e Dio non si adiri con voi, e non vi rigetti da davanti al suo volto.  
 Io, che sono vostro padre, ho appreso queste cose dal Signore”.  
 285. E mentre tutti se ne stavano silenziosi e stupiti, e nessuno parlava per il timore,  
 egli chiamò il nostro padre, il virtuoso rabban Bar ‘Edta, il santo Giorgio e l’anziano mar Giovanni<sup>20</sup>;  
 e mentre costoro si avvicinavano a Rabban, egli prese il *ḥnânâ*<sup>21</sup>, li segnò sul capo,  
 li benedisse e disse loro: “Il Signore Sabaoth<sup>22</sup> vi esalti.  
 290. Il Signore altissimo vi faccia risplendere e vi accordi la vittoria nelle vostre azioni.  
 E il suo santo Nome sia glorificato, per mezzo di voi, miei cari.  
 O miei amati, badate di non procurarvi né oro né argento<sup>23</sup>, né terre, né fattorie, né gioghi, né vigne!  
 Ma per il vostro nutrimento siano sufficienti le vostre mani operose<sup>24</sup>,  
 295. e queste non siano aperte nel ricevere e chiuse nel dare<sup>25</sup>.  
 Aprite le vostre porte per far entrare i ricchi e i poveri, e fate elemosine, sempre, agli orfani come alle vedove<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> At 13,2.

<sup>20</sup> Cf. *supra*, p. 191, n. 37 e *infra*, p. 230, n. 8.

<sup>21</sup> Cf. *supra*, p. 189, n. 26.

<sup>22</sup> Cf. ad esempio 1Sam 1,3.

<sup>23</sup> Cf. Mt 10,9.

<sup>24</sup> Cf. At 20,34; 1Cor 4,12; Ef 4,28; 1Ts 4,11.

<sup>25</sup> Cf. Sir 4,31; Dt 15,7-8.

<sup>26</sup> Cf. Gc 1,27.

Santificate le vostre mani al Signore e cingete i vostri lombi con la giustizia<sup>27</sup>

e tenete accese le vostre lampade con l'olio dell'amore e della compassione<sup>28</sup>.

300. Insegnate e istruite con diligenza, faticate e stancatevi duramente.

Abbassate il vostro volto [con] dolcezza, quando lavorate nella vigna del vostro Signore<sup>29</sup>.

Siate vigilanti, [in attesa] del vostro Redentore, finché non verrà per darvi la resurrezione,

e tenete accese, miei figli, le vostre lucerne, perché questo è il tempo della riconciliazione del Signore<sup>30</sup>.

Anche a coloro che saranno vostri discepoli insegnate ciò che io ho insegnato a voi,

305. pregate il Signore per loro e innalzate suppliche in loro favore.

Custodite le vostre anime nella rettitudine e i vostri corpi nella santità.

Vegliate durante tutte le notti, perché esse sono per il Signore.

A immagine di colui che ha consegnato i suoi pensieri al Signore di tutto,

guardatevi attentamente dai ragazzi e non riceveteli nelle vostre abitazioni<sup>31</sup>.

310. Non ricevete nessuno finché non vi è noto il suo pensiero.

<sup>27</sup> Cf. Gc 4,8; Lc 12,35; Ef 6,14.

<sup>28</sup> Cf. Mt 25,1-13. L'interpretazione dell'olio delle vergini della parabola mattea con la misericordia è un tema che si ritrova in Narsai di Nisibe (cf. *Commento alla parabola delle dieci vergini*).

<sup>29</sup> Cf. Mt 20,1; 21,28.

<sup>30</sup> Cf. Lc 12,35.

<sup>31</sup> Si tratta anche qui di non accogliere novizi troppo giovani in monastero. Si veda in proposito Dadisho<sup>4</sup>, *Regole* 17.

Amatevi gli uni gli altri nella concordia, come Cristo ha amato voi<sup>32</sup>.

Chiunque non accetta questi tre luminari della santa chiesa – mar Diodoro, l'eletto, Teodoro e Nestorio – come maestri, e non li confessa in verità,

315. non si unisca assolutamente a voi, ma sia rigettato dalla vostra comunità<sup>33</sup>.

Ponete i monasteri benedetti che avete costruito sotto il nome degli apostoli

perché essi sopportarono la morte per la chiesa, finché non fosse ritornata al Signore.

Ai vostri figli, oh miei figli, comandate di consacrare le loro celle al nome degli apostoli e per le loro preghiere, perché essi sono le fondamenta della chiesa<sup>34</sup>.

320. Innanzitutto, in comunità, i vostri figli [spirituali] lavoreranno nel cenobio per tre anni<sup>35</sup>

e [solo] allora avranno meritato la libertà che è in Cristo, Signore dei mondi.

Quanto alla lettura [da farsi] tra le sezioni dei Salmi della domenica e dei giorni di adunanza<sup>36</sup>,

si leggano le spiegazioni del maestro della terra abitata, mar Teodoro<sup>37</sup>,

e davanti alla salvifica eucaristia e sulla tavola ove [è posto] il nutrimento

325. si leggano i santi libri dei padri solitari,

e gli introiti dei giorni di festa solenni e il *Discorso sulla provvidenza*

<sup>32</sup> Cf. Gv 13,34; 15,12.

<sup>33</sup> Si tratta delle tre colonne della teologia siro-orientale. Sull'invito ad attenersi al loro insegnamento, si vedano anche le *Regole* di Dadisho' e di Babai.

<sup>34</sup> Cf. Ef 2,20; Ap 21,14.

<sup>35</sup> Cf. *supra*, pp. 68-71.

<sup>36</sup> Cioè le letture da intercalare con la salmodia degli uffici celebrati comunitariamente.

<sup>37</sup> Si tratta dei commenti scritturistici di Teodoro di Mopsuestia.

di mar Efrem<sup>38</sup>, il maestro della verità, e Narsai<sup>39</sup>, la lingua dell'oriente”.

Ora, dette queste cose, dopo aver ricevuto l'eucaristia, [Abramo] pose questi tre a capo dei fratelli santi:

330. primo, rabban Bar 'Edta, dopo di lui rabban Giorgio e dopo di lui, l'anziano Giovanni: tre grandi luminari!<sup>40</sup>.

Rabban allora li benedisse, e comandò che tutti passassero [davanti a lui] in pace.

Pose su di loro la [sua] mano benedicente, e pregò su di loro con amore.

– Fece così con tutti i suoi discepoli che mandava nei vari luoghi –.

335. Durante la notte vi fu per loro una preghiera e furono designati a [celebrare] l'eucaristia<sup>41</sup>.

Quando poi la chiesa rimase deserta e i fratelli furono ritornati alle loro celle,

l'anziano condusse i tre e li fece salire alla sua cella.

Designò l'anziano Giovanni al deserto grande e rude al di là del Tigri di 'Ednaye, di fronte alla nota Ator<sup>42</sup>.

340. Il virtuoso abba Giorgio lo mandò con gioia a Marga, ai confini della città di Ninive e del prospero Bet Nuhadra<sup>43</sup>.

Per il nostro maestro, il santo mar Bar 'Edta, designò questo luogo che è in Marga, vicino a Ninive<sup>44</sup>.

Al mattino del giorno [dopo], ciascuno dei tre era pronto

345. ad adempiere ciò che il santo mar Abramo gli aveva comandato.

<sup>38</sup> Cf. K. den Biesen, *Bibliography of Ephrem the Syrian*, Giove in Umbria 2002, p. 36.

<sup>39</sup> Narsai di Nisibe, cui si deve il trasferimento della famosa scuola teologica da Edessa a Nisibe. Di lui ci restano vari scritti, soprattutto a carattere esegetico.

<sup>40</sup> Cf. *supra*, pp. 101-106.

<sup>41</sup> Probabilmente intende dire che ricevettero l'incarico di presiedere la celebrazione eucaristica.

<sup>42</sup> Cf. *supra*, p. 191, n. 37.

<sup>43</sup> Cf. *infra*, p. 230, n. 8.

<sup>44</sup> Cf. *supra*, pp. 190-191, n. 32.

Uscirono con loro i maestri e gli anziani della comunità e li accompagnarono.

Allora l'Anziano li benedisse, quindi lui e i suoi figli ritornarono al monastero.

Ciascuno dei [tre], scendendo lungo il sentiero, diresse i suoi passi verso il luogo a lui [assegnato] e ciascuno di loro fu accompagnato da chiunque fosse loro legato da affetto.

## Capitolo 23

991. In quell'anno, il beato<sup>45</sup> ricevette rivelazioni riguardo alla dispersione che sarebbe accaduta in seguito al monastero dal quale egli era uscito.

E disse: "Grandi cose vengono compiute da Dio nei confronti del monastero del nostro maestro, il santo mar Abramo.

995. A quelli che sono fuori, uomini semplici e limitati, sembrerà

che tali cose vengano dalla battaglia [mossa] dai demoni, o dall'inclinazione degli uomini.

Ma il nostro Dio, sapiente in tutto, fa scaturire da [tali] cose una causa di grandi benefici, vantaggiosa per le due parti.

Come la fuga di Giacobbe dalle mani di suo fratello Esaù<sup>46</sup>, 1000. la vendita di Giuseppe<sup>47</sup> e l'assassino commesso da Mosè<sup>48</sup>,

e anche David, che Saul perseguitava<sup>49</sup>, e le altre cose simili, per la provvidenza di Dio, furono a beneficio di tutti,

<sup>45</sup> La rivelazione sulla dispersione è concessa a Bar 'Edta.

<sup>46</sup> Cf. Gen 27,42-28,5.

<sup>47</sup> Cf. Gen 37,12-36.

<sup>48</sup> Cf. Es 2,11-15.

<sup>49</sup> Cf. 1Sam 18,6-16; 19,8-10; 23,19-28.

così accadrà anche alla comunità del santo mar Abramo da dove i padri, a causa di uno scandalo, si disperderanno". 1005. E dopo un anno o due, la sua parola si realizzò, quando era superiore del monastero il focoso mar Babai il Grande. Dopo che il santo beato mar Dadisho' fu nel riposo [eterno], nel monastero avvenne un conflitto, e a causa di esso molti uscirono.

Il santo mar Elia e l'illustre mar Henanisho'<sup>50</sup> 1010. se ne andarono presso il beato abba Giovanni, l'eletto<sup>51</sup>; e Giacomo, Giovanni, Sahroi, Sabrisho' e Sebokt insieme a loro<sup>52</sup>.

Ukama e altri fratelli [se ne andarono] ad Arzun, nel Qardu e nel Bet Nuhadra<sup>53</sup>.

Giovanni, Zkha Isho' e Abramo [se ne andarono] nel paese di Dasen<sup>54</sup>.

Quanto a Beniamino, Pietro, Arda, Isaia, Paolo e Giovanni, 1015. essi, con la forza di Dio, avevano raggiunto il monastero di Bet 'Abe

prima ancora della venuta di rabban mar Giacomo in questo luogo<sup>55</sup>.

E anche lo stesso mar Giacomo e Bar Nun si erano recati [per condurre] vita anacoretica sul monte<sup>56</sup>;

<sup>50</sup> Cf. *supra*, p. 191, n. 38.

<sup>51</sup> Il Giovanni di cui si parla è noto anche come Giovanni l'Anziano (cf. *Libro dei superiori* I,14).

<sup>52</sup> Per i monasteri da essi fondati, cf. *supra*, pp. 190-193.

<sup>53</sup> Cf. *supra*, p. 192, n. 44.

<sup>54</sup> Su Zkha Isho', cf. *supra*, p. 190, n. 30; quanto all'Abramo qui menzionato, potrebbe trattarsi di quell'Abramo, superiore di Zkha Isho' nel Dasen e di Bet 'Abe, cui accenna il *Libro dei superiori* (I,4). Sia Zkha Isho' sia Abramo sono riportati anche nella lista del *Libro dei superiori* I,14, mentre mancano nelle altre due.

<sup>55</sup> Si tratta di una serie di monaci di Izla che precedono Giacomo nel monastero di Bet 'Abe. Di essi non parlano né l'*Epitome* né Isho'denah; si trovano invece nella lista del *Libro dei superiori* (I,14).

<sup>56</sup> Si tratta del primo allontanamento di Giacomo da Izla, quando soggiornò nelle montagne del Qardu.

ma dopo, a motivo di una rivelazione, mar Giacomo ritornò al  
Monte Izla  
e quindi, anche da lì, provvidenzialmente, a motivo di un con-  
flitto,  
1020. uscì con alcuni altri, e venne a Bet 'Abe [sul fiume]  
Zab<sup>57</sup>.

Divenne superiore e fondatore di questa divina comunità,  
e divenne grande, per i portenti e i prodigi che Dio operò per  
mezzo suo.

Per tutto il tempo in cui mar Giacomo visse, un grande amore  
in Cristo

vi fu tra lui e il nostro Rabban, e tra la sua comunità e la no-  
stra comunità.

<sup>57</sup> Secondo esodo da Izla, verso Bet 'Abe, dove Giacomo fondò il suo monastero.

## TOMMASO DI MARGA LIBRO DEI SUPERIORI

### Capitolo 4

*Sul beato rabban mar Abramo il Grande, superiore del monastero del Monte Izla<sup>1</sup>.*

Come, dunque, Dio un tempo aveva designato il beato Abramo di Ur dei caldei e lo aveva reso, per la fede, padre di molti popoli<sup>2</sup>, così ha moltiplicato e fatto crescere questa santa condotta della vita solitaria in tutto il territorio orientale, per mezzo di un uomo spirituale – uguale ad Abramo, per il nome, per il paese [di origine]<sup>3</sup> e per le opere – che stabilì padre della schiera di quanti vivono nella continenza e nell'astinenza<sup>4</sup>.

Così, infatti, scrivono di lui gli antichi, in particolare abba Giovanni, autore della *Vita di rabban Bar 'Edta*<sup>5</sup>, e rabban Ru-

<sup>1</sup> Traduco alcuni capitoli tratti dal primo libro. Per il testo siriano, cf. *The Book of Governors* I, pp. 22-38. L'edizione è basata su quattro manoscritti. L'intento dell'autore è quello di redigere, rifacendosi a documenti più antichi e a tradizioni orali, una storia del famoso monastero di Bet 'Abe, fondato da un discepolo di Abramo.

<sup>2</sup> Cf. Gen 15,7; 17,4-5.

<sup>3</sup> Allusione al fatto che anche Abramo il patriarca era originario del sud della Mesopotamia, come Abramo di Kashkar.

<sup>4</sup> In siriano: *Btule wa-nzire*, cioè temperanti quanto alla sfera della sessualità e alla sfera del cibo.

<sup>5</sup> Potrebbe esservi qui un'indicazione più precisa circa una delle tre *Vite* che l'*Epitome* dice essere state scritte su Abramo (la *Cronaca di Seert* parla invece di "numero-

stam del monastero di Bet Qoqa, nella *Vita di rabban mar Abramo*, superiore del monastero di rabban Zkha Isho' [e] del monastero di Bet 'Abe<sup>6</sup>.

Costoro, dunque, dicono che [Abramo] andò nel deserto di Scete, dove ricevette e accolse la forma<sup>7</sup> della vita ascetica<sup>8</sup>. Quindi, secondo il comandamento divino, venne ad abitare in una grotta nascosta del Monte Izla, nei dintorni della città di Nisibe.

Ma ben presto divenne noto alla gente, dal momento che egli fu reso causa di vari benefici a favore di molti, per mezzo della prescienza eterna di Colui che in precedenza lo aveva de-

se *Vite*") e di cui solo per una, quella di Babai, rivela l'autore (cf. *supra*, pp. 21-22). Tuttavia è molto probabile che quella qui evocata non sia una vera e propria *Vita* di Abramo, ma semplicemente qui si allude a quelle notizie che a lui si riferiscono all'interno della *Vita di Bar 'Edta*, scritta dal suo discepolo Giovanni il Persiano (cf. *Libro della castità* 15; J. M. Fiey, *Nisibe*, pp. 215-216; cd. *supra*, p. 22, n. 6).

<sup>6</sup> Quanto detto nella nota precedente vale anche per questa affermazione che probabilmente non si riferisce a una *Vita* di Abramo di Kashkar, ma solo a notizie contenute nella *Vita* di un altro Abramo, superiore del monastero di Zkha Isho' e di Bet 'Abe. Infatti, tra le opere di Sabrisho' Rustam di Bet Qoqa, elencate da Tommaso di Marga (*Libro dei superiori* II, 17), non vi è nessuna opera specifica dedicata ad Abramo di Kashkar. Inoltre, completamente perduto sembra il suo scritto su Abramo di Zkha Isho' e di Bet 'Abe. Il personaggio di cui scrive, vissuto tra VI e VII secolo, è variamente connesso con Abramo di Kashkar: originario della medesima città, ricevette l'abito monastico a Bet 'Abe; quindi divenne superiore del monastero di Zkha Isho' (a sua volta discepolo di Abramo di Kashkar, cf. *supra*, p. 190, n. 30), noto anche come "monastero di Bet Rabban", nel Dasen; divenuto anziano, volle ritirarsi di nuovo a Bet 'Abe, a causa del clima più mite, dove lo elessero superiore; ma i monaci di Zkha Isho' non vollero rinunciare al loro superiore, per cui Abramo ricoprì la carica nei due monasteri contemporaneamente (cf. *Libro della castità* 96; 140; *Libro dei superiori* II, 19. Cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* I, pp. 307-309).

<sup>7</sup> In siriano: *'eskimâ*, che si può anche intendere come "abito". Le due interpretazioni sono possibili, anzi questa seconda, a prima lettura, potrebbe sembrare la più probabile. Se però, come abbiamo detto ripercorrendo la biografia di Abramo, egli aveva trascorso un primo tempo di vita monastica nella regione di Hirta, quindi prima del viaggio in Egitto, allora l'interpretazione proposta nel testo sembra la migliore. Questa, tra l'altro, sarebbe in linea con il significato dell'opera di riforma di Abramo: il "viaggio alle fonti del monachesimo", sia esso reale o simbolico, aveva come scopo quello di riprendere una "forma" particolare di vita monastica, più che un semplice "abito".

<sup>8</sup> Altro termine per indicare la vita monastica: *'anwâytâ*, termine che sottolinea soprattutto l'elemento ascetico di tale forma di vita.

signato, perché per suo mezzo e per sua intermediazione fossero resi discepoli i santi padri fondatori dei famosi monasteri del territorio dei persiani, degli assiri e dei babilonesi.

E diffondendosi la fama dei suoi splendori in ogni regione, come il profumo di scelte spezie, si radunò presso di lui una moltitudine di asceti<sup>9</sup>. Fu lui a inventare questa nostra forma di segno distintivo; comandò, cioè, che i discepoli di questa santa condotta tonsurino il capo a forma di corona. Infatti, fino al giorno e al tempo della sua venuta, i veri cristiani non si distinguevano, esteriormente, dal modo di tonsurarsi dei severiani<sup>10</sup>.

E come un tempo chiunque voleva imparare e apprendere la filosofia pagana dei greci si recava ad Atene, famosa città dei filosofi, così anche allora, chiunque desiderava diventare discepolo della filosofia spirituale, si recava al santo monastero di rabban mar Abramo e si annoverava [tra] i suoi figli.

Così, dopo molti anni – dopo che la vita ascetica e di astinenza ebbe riflesso in lui e nei suoi figli spirituali, dopo che, essendo questo santo uomo ancora in vita, furono usciti dalla sua comunità alcuni padri, ed ebbero costruito, come lui, monasteri santi – egli fu riunito [ai suoi padri] con onore, e passò alla vita incorruttibile.

## Capitolo 5

*Su mar Dadisho'.*

Questo beato mar Dadisho', secondo quanto abbiamo appreso dalla *Vita* che lo riguarda<sup>11</sup>, fece da guida dopo rabban mar

<sup>9</sup> In siriano: 'anwâye (cf. *supra*, p. 201, n. 8).

<sup>10</sup> Appellativo con cui i siro-orientali chiamano i siro-occidentali a motivo della loro adesione alla teologia di Severo di Antiochia.

<sup>11</sup> Questa *Vita* che Tommaso utilizza per la sua breve biografia non ci è giunta.

Abramo. Questo santo, dunque, insieme al grande, famoso e celebre in tutto l'oriente rabban Stefano<sup>12</sup>, in un primo tempo visse nel complesso monastico di Resha, che si trova in questo paese di Marga<sup>13</sup>.

Dopo aver perseverato presso di sé per un periodo di sette anni, si trasferì presso rabban mar Abramo; e fu il primo – come è detto – a stare con lui, e lo servì per molto tempo. Quando poi mar Abramo passò da [questa] vita mortale a quella del riposo [eterno], mar Dadisho' divenne, dopo di lui, superiore e guida.

Gli scrittori, infatti, lo esaltano [dicendo] che, per l'umiltà che aveva acquisito e per il disprezzo di sé che aveva, per l'astinenza e la povertà, egli sopravanzava tutti quelli del suo tempo.

La fama e la gloria delle sue divine condotte, simili a quelle del suo maestro, si diffusero per ogni dove, e, grazie a lui, quel santo monastero fiorì e si accrebbe di uomini santi che si fecero suoi discepoli<sup>14</sup>.

## Capitolo 6

*Sul nostro rabban mar Giacomo di Bet 'Abe.*

Questo santo rabban Giacomo che proviene dalla città di Lashom, nel Bet Garmai, dopo essere vissuto per molti anni in

<sup>12</sup> Si tratta di un monaco cui accenna anche Isho'denah (cf. *Libro della castità* 69), superiore del monastero di Resha (cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* II, p. 777) e autore di una raccolta di regole monastiche, note ancora agli inizi del secolo scorso ma ora andate perdute (cf. A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, p. 163, n. 3).

<sup>13</sup> Su questo monastero, cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* II, pp. 775-780.

<sup>14</sup> Alcuni di questi discepoli sono menzionati dal *Libro della castità*: mar Aba di Bar Tura, discepolo anche di Abramo (25); Giona dell'Adiabene, discepolo anche di Babai (27); Giorgio di Babilonia (57); e Habib, futuro superiore di Izla (68). A questi si aggiunga Giacomo di Lashom di cui parla Tommaso di Marga nel capitolo seguente.

svariati luoghi – a volte insegnando e investigando le Scritture per se stesso e per gli altri, e a volte abitando da solo in luoghi solitari – salì a questo monastero e divenne discepolo di rabban mar Dadisho’.

Abitò nella cella che era stata del beato mar Giacomo, vescovo di Nisibe<sup>15</sup>, nell’anacoresi. Questo nostro beato Giacomo vi risedette per un certo tempo. Secondo quanto di lui dice Sahdona: per sette anni<sup>16</sup>.

Quando poi anche il santo mar Dadisho’ fu passato alla vita della beatitudine, il santo mar Babai il Grande prese la direzione di questo santo monastero. Allora, il nostro santo padre, mar Giacomo, con grande umiltà e senza pensiero alcuno, scelse per sé – come hanno scritto di lui i suoi discepoli – di rendersi estraneo a tutti gli onori mondani; e si fece come il [più] giovane di tutta quella santa fraternità.

Ma intanto davanti a Dio, Signore di tutto, era grande e degno di onore. A motivo della sua povertà e del suo essere dimesso, fu disprezzato e non tenuto in conto da quanti erano senza discernimento. Dovette sopportare in quel luogo molte lotte e sofferenze [causate] da demoni ribelli i quali, nonostante che egli apparisse loro invincibile, gli preparavano un’insidia, come presto andremo a dire.

<sup>15</sup> La stessa che, secondo l’*Epitome*, aveva abitato anche Abramo di Kashkar (cf. *supra*, pp. 39-41).

<sup>16</sup> Lo stesso Tommaso elenca le opere di Sahdona, anch’egli monaco di Bet ‘Abe, al capitolo I,34; tra queste vi è anche una *Vita di rabban Giacomo*, andata perduta.

## Capitolo 7

*Sul beato mar Babai.*

Questo beato mar Babai era di Bet 'Aynata, città del Bet Zabdai. E secondo quanto è scritto di lui, divenne discepolo, come il nostro padre Giacomo, tramite mar Abramo. Uomo istruito e sapiente, egli era per natura un po' focoso nel parlare e duro nel comando.

Fece un chiaro commento degli scritti dei padri<sup>17</sup>. Quando, poi, mar Dadisho' morì e mar Babai ebbe assunto la guida della comunità, terzo nella successione, Satana iniziò a seminare le esecrabili zizzanie della dottrina delle sue assurdità in quel campo benedetto che da diligenti aratori era stato seminato con semi scelti<sup>18</sup>.

## Capitolo 8

*Sugli uomini corrotti che sorsero nei suoi giorni in quel santo monastero.*

Satana, dunque, il nemico del genere umano, colui che fin da principio mosse guerra contro i nostri progenitori nell'Eden<sup>19</sup> e che ha empicamente seminato nel mondo il nome di molti dèi;

<sup>17</sup> Si pensi, tra gli altri numerosi scritti di Babai, al suo *Commento alle centurie di Evagrio*.

<sup>18</sup> Cf. Mt 13,24-30.

<sup>19</sup> Cf. Gen 3.

colui che attrasse Caino al suo volere<sup>20</sup>, che fece peccare i figli di Dio e li fece decadere dalla loro condizione di familiari di Dio<sup>21</sup>, che fece gioire il licenzioso Cam per la vergogna di suo padre<sup>22</sup>, che ispirò a quei costruttori insensati di costruire una torre in Sennaar per lottare contro Dio<sup>23</sup>, che fece allontanare Esaù dalla retta condotta<sup>24</sup>, che ai figli di Mosè fece scrollare di dosso [il giogo] perché non camminassero secondo lo splendore delle condotte del loro padre<sup>25</sup>, che spinse i figli di Eli ad accettare regali e i figli di Samuele a insidiare le donne nel santuario<sup>26</sup>, che fece deviare Ghecazi dalla chiamata e dalle condotte che il servizio del beato Eliseo richiedevano<sup>27</sup>; costui, che è un nemico, vedendo questa santa comunità che, a motivo delle condotte superiori alla corporeità – al di là dell'ordine [naturale] – irraggiava la luce della castità, designò per sé alcuni solitari di quel gregge e li colmò di uno spirito di fornicazione, e confuse i loro pensieri con la bramosia della carne, madre della lascivia.

Poiché costoro all'inizio del germogliare dei loro pensieri resistettero alla volontà di [Satana] e [al diventare anche solo] un momentaneo ricettacolo di quei pensieri cattivi che egli seminava in loro – essi, infatti, li cacciavano fuori dalle loro menti – [Satana] non riusciva assolutamente a nuocere alla rettitudine del loro intelletto, né a renderli strumenti docili alla sua volontà.

Ma accadde loro come disse abba Poimen: “Il Malvagio ha tre poteri che precedono ogni peccato: il primo è quello che

<sup>20</sup> Cf. Gen 4,1-16.

<sup>21</sup> Cf. Gen 6,1-4.

<sup>22</sup> Cf. Gen 9,20-23.

<sup>23</sup> Cf. Gen 11,1-9.

<sup>24</sup> Cf. Gen 25,34.

<sup>25</sup> L'editore propone di leggere “Aronne” invece di “Mosè”; in tal modo il riferimento biblico sarebbe Lv 10,1-3.

<sup>26</sup> Cf. 1Sam 2,22; 8,3.

<sup>27</sup> Cf. 2Re 5,20-27.

insinua l'errore; dopo di ciò [viene] l'indolenza; dopo di ciò, la bramosia. Quando, dunque, l'errore ha preso a dominare sul solitario, allontana dal suo cuore il ricordo delle cose divine e lo consegna all'indolenza, perché non sia vigilante e così si scrolli [di dosso] il sonno della sua rilassatezza. Allora, dopo di ciò, viene la bramosia, frenesia della lascivia, e quindi avviene che ogni uomo diventa uno strumento atto alla perdizione"<sup>28</sup>.

Cosa [accadde] allora? Quegli uomini detestabili e folli, su cattivo consiglio dell'Accusatore, scesero di nascosto, si presero e violentarono delle donne. Quindi, secondo la storia tramandata, le condussero alle celle remote in cui essi abitavano, e continuarono in questa consuetudine abominevole e corrotta ancora per poco tempo.

Ma il nostro Dio, che è buono e dolce – egli che mantiene il suo Spirito sui peccatori e vuole la correzione e la salvezza delle loro vite<sup>29</sup> –, vedendo che in essi non era assolutamente penetrata la compunzione per il male che avevano commesso e, pur essendo impuri e corrotti, abitavano in un luogo santo insieme a dei santi, senza provare vergogna, li mise a nudo e li espose in questo modo.

## Capitolo 9

*Sul santo rabban mar Elia.*

In questo santo monastero c'era il davvero beato mar Elia. Questi, secondo la discendenza terrena, era di Hirta, la gran-

<sup>28</sup> Non sono riuscito a identificare questo testo.

<sup>29</sup> Cf. Ez 33,11.

de città degli arabi<sup>30</sup>; fu istruito nell'insegnamento nella città di Nisibe; quindi si mise a seguire la condotta ascetica in questo santo monastero. Egli camminò nella via dell'ascesi in modo integro e, astenendosi e rimanendo lontano da ogni piacere del corpo, rifiuse, come colui di cui portava il nome<sup>31</sup>, nella rinuncia e nello zelo contro i demoni e le passioni del corpo. E, come disse il santo abba Macario al sapiente mar Evagrio: "Allorché noi irritiamo gli spiriti [cattivi], rimaniamo senza [subire] danno"<sup>32</sup>, così anche questo beato, mantenendo la naturale potenza della sua ira contro gli ostacoli [che si oppongono] alla virtù, rimase, senza [subire] danno né tentazione, nell'amore per l'umanità, nell'amore per l'immagine eccellente che [viene] da Dio, [posta] nella nostra fragile natura.

Dunque, per mezzo di questo uomo dalla condotta mirabile, il Dio Signore di tutto mise a nudo la frode nascosta che vi era nei suoi giorni in quella santa comunità. E come il Dio Signore di tutto distrusse per mano del beato mar Elia i profeti di Baal e li uccise<sup>33</sup>, così, per mezzo di questi che aveva il nome e l'opera di Elia, piacque al Signore di tutto di distruggere la cattiva spina che era pronta e adatta alla fiamma del fuoco, [cioè] l'attività e il modo di vivere impuro di quegli uomini.

C'è infatti chi dice che egli ricevette una rivelazione da Dio e che in una visione angelica gli fu comandato di scendere dalla sua cella durante la notte e di andare presso le celle di quegli uomini. C'è chi dice che ciò accadde in modo accidentale e che udì il rumore della spola con cui le donne tessono i vestiti. E c'è chi dice che egli trovò bambini piccoli – i figli di costoro – che giocavano intorno alle celle dei loro padri, e, aven-

<sup>30</sup> Città dei *tayâye*, termine usualmente impiegato per indicare gli arabi.

<sup>31</sup> Cioè il profeta Elia il Tisbita.

<sup>32</sup> Cf. Evagrio Pontico, *Trattato pratico* 93.

<sup>33</sup> Cf. 1Re 18,40.

do chiesta loro chi fossero e da dove venissero, gli fu risposto: “Veniamo da qui e i nostri padri sono Tizio e Caio”.

Tuttavia, quale che sia stato il modo in cui ciò [sia accaduto], ci sia chiaro che, senza un cenno divino, Elia non avrebbe interrotto il suo dimorare in cella – soprattutto durante il tempo della sera, quando il solitario si applica a porre scelti aromi sull’incensiere del suo cuore, perché da esso esali un soave odore per l’intera notte – né sarebbe sceso senza ragione in mezzo alle celle dei solitari.

Quando, dunque, vide e seppe, se ne stupì davvero molto; e poiché, per natura, l’irascibilità naturale e lo zelo impetuoso sono propri alla razza degli ismaeliti<sup>34</sup>, fremette di zelo e si accese di ira, e, come Elia il profeta, ammise davanti a Dio [dicendo]: “*I figli di Israele hanno abbandonato la tua alleanza, hanno calpestato la tua Legge e hanno dimenticato i tuoi comandamenti; e, invece della paternità di Abramo loro padre, si sono scelti per padre Satana, il nemico del genere umano*”<sup>35</sup>.

## Capitolo 10

*Su ciò che il beato fece al mattino di quel giorno.*

C’era l’uso in quel santo monastero che il simandro<sup>36</sup> della comunità non fosse suonato per nessun motivo senza il coman-

<sup>34</sup> Altro nome con cui sono ricordati gli arabi, che qui ovviamente non ha alcuna connotazione religiosa, come avverrà in seguito, quando “ismaelita” sarà utilizzato come un sinonimo di “musulmano”.

<sup>35</sup> Cf. 1Re 19,10; Gv 8,44.

<sup>36</sup> In termine siriano *nâqushâ* indica uno strumento in legno o in metallo che corrisponde al simandro della tradizione greca. In ambedue le tradizioni serve a radunare i monaci per la preghiera o anche in altre occasioni.

do del superiore del monastero. E quando questo accadeva senza il comando del superiore, ciò era segno e indice che il superiore del monastero veniva rimosso dalla sua funzione di superiore.

Quando, dunque, fu mattino, il beato mar Elia scese in comunità<sup>37</sup> e comandò al sacrestano di salire a suonare il simandro della comunità. All'udire [ciò], il sacrestano, a motivo dell'eminenza e dell'onore di colui che dava il comando, non si sottrasse e disse: "Io non posso fare ciò senza il comando di rabban il superiore del monastero"; ma, avendone ricevuto il comando, egli fece ciò che il Beato gli aveva detto, e tutti si riunirono e andarono in chiesa.

Allora il santo mar Babai, che era superiore in quei giorni, si meravigliò che avessero suonato il simandro della comunità senza il suo comando, per una ragione a lui ignota. Chiamò dunque il sacrestano e gli chiese: "Per comando di chi hai suonato il simandro?". Quegli gli rispose e disse: "Me lo ha comandato mar Elia lo zelante". Allora egli lo chiamò e gli disse di rivelargli la ragione di quella loro inusuale adunanza.

Mar Elia rispose e disse: "Come è mai possibile, nostro padre e maestro, che le azioni commesse lontano e che sono distanti ti sono manifeste, mentre le cattive [azioni] che sono vicine, all'interno del tuo monastero e presso di te, ti rimangono nascoste? Come è possibile che coloro che non sono sotto l'obbedienza del tuo superiorato tremano e si nascondono al sentire che tu sei vicino o lontano, [mentre] in questa divina eredità si è rialzata Sodoma ed è stata ricostruita Gabaa?<sup>38</sup> Come è possibile che si sia propagata la cancrena, piaga maleodorante, nelle membra del corpo santo, i figli della vostra santità? Dov'è la benedizione del nostro padre Abramo, la cura [usataci] da mar Dadisho' e l'insegnamento [pari] al fiume

<sup>37</sup> Il termine qui usato non è *knushyâ*, ma *gawâ*, che ho normalmente tradotto con "l'insieme [dei fratelli]".

<sup>38</sup> Cf. Gen 19,1-29; Gdc 19,11-30.

Ghicon<sup>39</sup> che tu ci hai impartito, se il vostro fare discepoli ha portato come frutti rettili bestemmiatori, figli del serpente omicida<sup>40</sup>, uomini dei nostri, [appartenenti] a coloro che abitano alla presenza di te che i loro occhi vedono e le loro orecchie odono? Hanno concepito l'iniquità, hanno generato l'inganno, hanno bevuto acque torbide, hanno mangiato ghiande<sup>41</sup>, hanno fornicato con le figlie di Moab<sup>42</sup>, su consiglio di un Balaam incorporeo<sup>43</sup>, e si sono dimenticati del Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe. Appartiene dunque a te, o nostro padre, come allo zelante Pincas, di conficcare la lancia del tuo zelo<sup>44</sup> e di squarciare questi impuri che hanno macchiato l'avita comunità di tutti i figli dell'oriente. A te appartiene dunque di annientare ed espellere da Betel, la casa del Signore Dio dei tuoi padri, costoro che io ho visto con i miei occhi<sup>45</sup>".

Quando dunque queste cose e [altre] simili a queste furono pronunciate da quella santa bocca e su tutti furono caduti tremore e terrore, il santo mar Babai gli disse: "Mostrami la prova che queste tue parole sono vere, e ciò che è opportuno e dovuto io lo farò".

Allora [Elia] indicò con un segno della mano quegli uomini detestabili, li mise a nudo e disse: "Sono questi gli uomini che si sono smarriti e sono usciti fuori dal recinto della vita a pascersi di spine; sono loro che hanno abbandonato Gerusalemme e hanno desiderato camminare in mezzo ai serpenti della pianu-

<sup>39</sup> Si tratta di uno dei fiumi che, secondo Gen 2,13, scorrono nell'Eden. Il medesimo nome designa anche una sorgente di Gerusalemme (cf. 1Re 1,33). La letteratura siriana impiega spesso questa immagine per indicare abbondanza.

<sup>40</sup> Cf. Gv 8,44.

<sup>41</sup> Cf. Lc 15,16.

<sup>42</sup> Cf. Nm 25,1.

<sup>43</sup> Cf. Nm 22-24; 2Pt 2,15.

<sup>44</sup> Cf. Nm 25,7-8.

<sup>45</sup> Letteralmente: "In visione", che può significare sia "in una visione" o "in apparenza", sia anche "apertamente". Dato il contesto, mi sembra preferibile la seconda ipotesi.

ra di Gerico<sup>46</sup>; sono loro che hanno fabbricato il vitello sull'Oreb e hanno adorato un oggetto fuso<sup>47</sup> e hanno scambiato ciò che era il loro onore con letame e maleodorante impurità. Ecco: ci sono donne nelle loro celle ed esse hanno figli! Sono queste cose che, per la loro empietà, mi hanno spinto a dare il comando, e la cosa è avvenuta senza il comando della vostra santità”.

## Capitolo 11

*Su quello che fecero mar Babai e tutti i padri.*

Quando dunque queste cose furono così dette e dimostrate, con zelo, da questo altro Elia, il cuore di quei santi fu trafitto. Quindi strapparono via ai [fornicatori] l'abito monastico e disfecero la tonsura sulle loro teste; inoltre espulsero e fecero uscire di là loro, le loro donne e i loro figli, e consegnarono al fuoco e incendiarono le loro celle.

Così strapparono via quel male di mezzo a loro, a immagine dei figli di Israele quando, presi dallo zelo per la volontà del Signore, passarono a fil di spada i figli di Beniamino perché avevano corrotto le vie e i sentieri della purezza, e avevano rinnovato tra di loro i comportamenti dei sodomiti<sup>48</sup>; e come Ismaele che fu reso estraneo e allontanato dalla casa di Abramo e dai figli di Chetura<sup>49</sup>, perché non ricevesse l'eredità paterna insieme al figlio della [donna] libera<sup>50</sup>; e come fu rigettato Ma-

<sup>46</sup> Cf. Gs 6,26.

<sup>47</sup> Cf. Es 32,4.

<sup>48</sup> Cf. Gdc 19-20; Gen 19,1-29.

<sup>49</sup> Cf. Gen 21,8-21; 25,1.

<sup>50</sup> Cf. Gal 4,21-31.

nasse che aveva reso impuri i santi atri del Signore e aveva posto nel tempio santo un idolo con quattro facce.

Ora, sebbene essi fossero caduti in una tale disgrazia di cui le loro azioni erano degne, tuttavia alla fine si diedero alla conversione, si ricordarono del Cristo loro Signore, e non terminarono la loro vita nelle azioni malvagie. Di essi, con l'aiuto di Dio, parleremo nel luogo opportuno<sup>51</sup>.

## Capitolo 12

*Sull'accusa, contraria alla legge, e sul giudizio, lontano dalla rettitudine, con cui fu accusato e giudicato il nostro santo mar Giacomo di Bet 'Abe.*

Quando dunque questi colpevoli furono mandati in esilio e secondo rettitudine furono allontanati considerevolmente, e Satana vide che la sua opera era stata vanificata e i suoi discepoli erano stati dichiarati colpevoli, questi volle espellere e condurre fuori di là anche quegli uomini eletti ed eccellenti che non avevano voluto entrare nelle sue trappole e non erano stati catturati dalle sue reti.

Mosse quindi un'accusa contro il santo rabban mar Giacomo, perché egli era uno di coloro che avevano la propria cella vicino all'abitazione di quegli uomini, e quindi sapeva tutto della loro condotta, eppure, per tutto quel tempo che era trascorso, aveva coperto e non aveva messo a nudo costoro. Allora si scagliò contro di lui il santo mar Elia, secondo il suo zelo abitua-

<sup>51</sup> Cf. Tommaso di Marga, *Libro dei superiori* I, 16-17.

le, dicendo: “Questa follia è completamente [imputabile] a te e sei tu il colpevole di tutto questo peccato, perché se tu avessi rivelato e ci avessi comunicato [la cosa] quando era all’inizio, costoro o sarebbero stati sottoposti a disciplina o sarebbero stati espulsi”.

A causa di questo tumulto che si levò contro di lui – che era mite e umile [più] di tutti gli uomini, che non conosceva assolutamente peccato nella creazione, all’infuori del proprio; il cui occhio era puro, e mai il Santo aveva visto il male del suo prossimo, né aveva fatto del male ad alcuno per tutti i giorni della sua vita, né aveva rimproverato, né si era adirato –, [mar Giacomo], senza rispondere parola a coloro che lo accusavano, bensì con il volto curvato a terra, gli occhi pieni di lacrime e nel cuore una dolorosa compunzione, secondo la regola e la sentenza pronunciata dal signore nostro, cioè mar Babai, fu espulso e uscì da quel monastero.

Allora se ne andò con un discepolo casto e santo, cioè colui che gli era unito da molto tempo e che si chiamava Bar Nun. E così se ne andarono ambedue sui monti del Qardu per [vivere] secondo la condotta anacoretica.

## Capitolo 13

*Su ciò che accadde in quel santo monastero dopo l’uscita di mar Giacomo.*

Che tra tutte le virtù coltivate e realizzate sia dal corpo sia dall’anima è chiaro che le più eccellenti sono la mitezza e l’umiltà, noi lo apprendiamo da molte cose; e che non vi sia nulla di peggio dell’orgoglio e dell’arroganza, noi lo apprendiamo da ciò che ascoltiamo, leggiamo e vediamo.

Quando dunque, secondo il comandamento del tuo Signore Gesù Cristo<sup>52</sup>, sarai mite, dolce, spregevole agli occhi della tua anima, [quando] il tuo cuore sarà pieno di compunzione e di disprezzo di te stesso, allora troverai che tutti gli uomini [ti] sono amici, trasformerai la durezza dei nemici in amore per te, e il nostro Signore e nostro Dio ti renderà amabile agli occhi di ogni uomo. E te ne starai senza subire danno anche in presenza delle bestie mortifere e dei rettili nocivi, come è accaduto a questo nostro santo padre che, essendo ingiustamente condannato e illegalmente accusato, non giudicò né si mise al livello di alcuno di coloro che lo accusavano. Ma affidò l'intera sua causa a Dio, cui appartiene tutta la terra e che giudicherà il mondo con rettitudine<sup>53</sup>.

Quando dunque questo beato Giacomo uscì di là, e questo superiore degno di rispetto ebbe composto un lungo scritto esecratorio contro di lui, [pieno] di denunce e accuse – quanto ad esso, chiunque ne voglia conoscere i termini, legga la lettera che scrisse a mar Giacomo il santo mar Isho'yahb, vescovo di Balad, che in seguito divenne catholicos, e da lì ne conoscerà l'esatto contenuto<sup>54</sup>; io non lo inserisco qui per il rispetto [che nutro] nei confronti di mar Babai. Infatti, neppure è retto riprovare i santi che, con l'insieme [dei fratelli], soffrono anch'essi per le mancanze, soprattutto quando la volontà divina resta nascosta alla nostra conoscenza, mentre è [Dio] che in verità fa in modo che noi agiamo secondo quello che egli vuole –, i santi padri che erano lì in quel momento, vedendo ciò che era stato fatto e che era stata mandata via una personalità che era degna di lode, ingiustamente e senza che avesse [commesso] fallo, fu-

<sup>52</sup> Cf. Mt 11,29.

<sup>53</sup> Cf. Sal 24,1; 96,13.

<sup>54</sup> Si tratta di Isho'yahb II, di Gdala, prima vescovo di Balad (610-620) e poi catholicos di Seleucia-Ctesifonte (628-645/646). Nulla sappiamo della lettera che secondo Tommaso egli avrebbe scritto a Giacomo di Lashom. Su di lui, cf. J. M. Fiey, s.v. "Isho'yahb II de Gdala".

rono presi tutti da zelo e si misero a rimproverare e a riprovare quel superiore, e lo contestarono dicendo: “Non secondo rettitudine tu hai amministrato le cose di Dio, ma in modo umano e secondo un istinto che non è degno di lode. Hai condannato il beato e umile Giacomo, senza che noi lo sapessimo, e lo hai espulso senza di noi. Manda dunque [qualcuno] dietro a lui, ovunque egli sia, altrimenti sappi che noi tutti ce ne andremo. Questa è infatti la nostra opinione: egli ha doppiamente fatto l’opera di Dio, poiché, sebbene abbia visto l’azione malvagia – secondo la scomunica che voi gli avete inflitto –, egli ha agito rettamente, perché ha coperto i peccatori e li ha affidati all’esame divino. Egli infatti non fu costituito vostro capo e correttore, ma solo di se stesso fu giudice e questo gli bastò, poiché purificò il suo cuore fino a non vedere i mali altrui. Qual è il punto delle Scritture che potete [invocare] per dimostrarci che noi saremmo soggetti a condanna qualora trascurassimo di preoccuparci di noi stessi per giudicare i peccati altrui, secondo l’abitudine dei giudici esteriori, *che filtrano il moscerino e inghiottono cammelli*<sup>55</sup>? Ben al contrario: ci è stato comandato di pregare per i nostri nemici e di amare colui che ci odia<sup>56</sup>, e di dare il nostro mantello a colui che vuole entrare in giudizio con noi per toglierci la nostra tunica<sup>57</sup>. Anzi, anche quei peccatori dovevate correggerli con misericordia, ed essi avrebbero abbandonato il loro commercio [con le donne] e, mediante il digiuno e la preghiera, avrebbero ottenuto il perdono, secondo quanto, da vari luoghi delle divine Scritture, apprendiamo che accadde a peccatori e trasgressori. Come nel caso di colui [di cui si parla] nella [prima lettera] ai Corinti, che si era preso la moglie di suo padre<sup>58</sup>, che fu corretto e quindi riaccolto. O come è scritto nei

<sup>55</sup> Cf. Mt 23,24.

<sup>56</sup> Cf. Mt 5,44.

<sup>57</sup> Cf. Mt 5,40.

<sup>58</sup> Cf. 1Cor 5,1.

[detti] degli anziani: ciò che fece abba Poimen a colui la cui donna aveva generato [un figlio], come questi afflisse il suo cuore e ritornò alla condotta di prima<sup>59</sup>. O come [agl] quell'anziano da cui si era recato un giovane alessandrino che Dio, per mezzo di lui, fece ritornare [a sé]<sup>60</sup>. Perché [Dio] non vuole *la morte del peccatore, ma che si converta dalla sua iniquità e viva*<sup>61</sup>".

Quando dunque mar Babai vide che i santi padri della sua comunità lo contestavano, e non poteva assolutamente porre riparo<sup>62</sup> a ciò [che aveva fatto], perché era ignaro di dove il beato mar Giacomo fosse andato, fu assalito da molti dubbi.

## Capitolo 14

*Sulla dispersione, in ogni regione, dei santi padri, la quale, sebbene fosse considerata opera dell'istinto e delle passioni umane, fu invece [effetto] della volontà e dell'opera divine.*

Come, dunque, la pietra magnetica raduna i pezzi di ferro, li attira, li lega a sé e trasmette loro parte della sua potenza, così anche quei santi padri, che come i pezzi di ferro alla pietra di cui si è detto si erano radunati e si erano uniti in quella santa comunità, a motivo di questa controversia, che cominciò da cose piccole ma ne produsse di grandi, se ne andarono di là, perché il legame concorde della loro comunione si era dissolto.

<sup>59</sup> Cf. *Deti dei padri, serie sistematica IX*, 20 (non ha corrispondenza con alcun detto edito in siriano da Budge).

<sup>60</sup> Potrebbe trattarsi di uno dei seguenti *Deti dei padri*, nessuno dei quali però sembra compreso tra quelli siriani editi da Budge: *Serie anonima N 596*; *Everghetinos III*, 1-7; *Serie etiopica, collectio monastica 14, 46*.

<sup>61</sup> Cf. Ez 33, 11.

<sup>62</sup> Letteralmente: "Scusarsi, difendersi".

Ora, il santo mar Bar 'Edta, l'asceta gnostico<sup>63</sup>, avendo visto in anticipo, con l'occhio dello Spirito, questa dispersione, un giorno si mise a gridare agli anziani della sua comunità e a dire loro: "Fratelli miei, molte cose vi sono e accadono in questo mondo – [cose] percepite dagli uomini o perché ne fanno esperienza o perché ne [conoscono solo] l'apparenza – le quali o vengono dalla battaglia [mossa] dai demoni o si realizzano a motivo dell'inclinazione umana. Ma il Signore nostro Dio ne fa scaturire la provvidenza della sua volontà, secondo quanto egli sa che sia meglio; e alla fine è chiaro, a coloro che sono capaci di discernimento, che esse non sono accadute senza il suo comando; né avvenne in un modo qualunque quella partenza che suscita la lode in quanti sono capaci di discernimento. [Si pensi] ad esempio alla fuga di Giacobbe da Esaù<sup>64</sup>, alla vendetta di Giuseppe<sup>65</sup>, all'assassinio dell'egiziano da parte di Mosè<sup>66</sup>, alla persecuzione di David da parte di Saul<sup>67</sup> e a molti altri fatti come questi. Così dovrà accadere anche in questo caso, nella comunità del nostro santo padre mar Abramo – poiché il mite e umile mar Dadisho' se ne sarà andato dalla vita temporale –: a causa della controversia che sta per accadere, molti padri si disperderanno di là, verso ogni dove"<sup>68</sup>.

E, come dice lo storico<sup>69</sup>, dopo pochi anni, cioè quando questo turbamento li colse, il santo rabban mar Elia e mar Henanisho', figlio di sua sorella, vennero a Ninive, presso il beato

<sup>63</sup> Il siriano traslittera il termine greco *gnostikós*.

<sup>64</sup> Cf. Gen 27-28.

<sup>65</sup> Cf. Gen 37,12-36.

<sup>66</sup> Cf. Es 2,11-15.

<sup>67</sup> Cf. 1Sam 19,8-24.

<sup>68</sup> Abbiamo qui una citazione quasi letterale di Abramo Zabaya, *Vita di Bar 'Edta* 23,995-1004.

<sup>69</sup> Continua una citazione, ma molto più libera, della *Vita di Bar 'Edta* 23,1005-1016; potrebbe darsi, però, che la differenza tra il testo di Tommaso e la *Vita* di cui noi disponiamo sia dovuta al fatto che non possediamo più l'originale, ma la riduzione dei Abramo Zabaya.

abba Giovanni l'Anziano, che era stato mandato là dal santo rabban mar Abramo<sup>70</sup>, e tutti e tre costruirono quel santo monastero. Allo stesso modo, abba Beniamino, Pietro, Paolo, Giovanni, Arda e Isaia vennero all'ovile di Bet 'Abe<sup>71</sup>. Un altro abba Giacomo andò presso abba Hebisha<sup>72</sup>; abba Giovanni, a Enhel<sup>73</sup>; Ukama e Sebokt, nel Bet Zabdai<sup>74</sup>; abba Sahroi, ad Arzun, e costruì là un monastero<sup>75</sup>; rabban Sabrisho', al monastero di 'Aba Shapira<sup>76</sup>; abba Giovanni Adarma, nel Dasen<sup>77</sup>; e abba Zkha Isho' e rabban Abramo, nel Dasen<sup>78</sup>.

Essi costruirono santi monasteri, e molti altri [oltre a questi indicati], in ogni luogo. Così, per la potenza divina loro soccorritrice, quella migrazione [dovuta] alla dispersione, che all'esterno era segnata da sofferenza e litigio, all'interno di essi, fu, infine, motivo di pacificazione e di unificazione. E riempirono la terra d'oriente di monasteri, di complessi monastici e di celle di solitari.

Così Satana, che si era rallegrato della loro disgregazione, fu svergognato, mentre essi stabilirono per Dio in ogni regione santi cultori dei suoi comandamenti. Per le loro preghiere, ci sia concesso di essere soccorsi dal Signore nostro, affinché, per la sua grazia, possiamo vivere davanti a lui, secondo la sua volontà. Amen.

<sup>70</sup> Cf. *supra*, p. 207, n. 51.

<sup>71</sup> Cf. *supra*, p. 208, n. 55.

<sup>72</sup> Cf. *supra*, p. 192, n. 39.

<sup>73</sup> Cf. *supra*, p. 192, n. 46.

<sup>74</sup> Cf. *supra*, p. 192, nn. 41 e 44.

<sup>75</sup> Cf. *supra*, p. 191, n. 34.

<sup>76</sup> Cf. *supra*, p. 192, n. 39.

<sup>77</sup> Cf. *supra*, p. 191, n. 37.

<sup>78</sup> Cf. *supra*, pp. 207-208, n. 54.

## ISHO'DENAH DI BASRA LIBRO DELLA CASTITÀ

### Capitolo 14

*Sul santo mar Abramo il Grande, superiore dei solitari<sup>1</sup>, che fondò un monastero sul Monte Izla, nei dintorni di Nisibe<sup>2</sup>.*

La sua famiglia era della regione di Kashkar e fin dalla sua adolescenza i suoi genitori lo mandarono alle scuole del loro villaggio. Poi andò alla città di Hirta e predicò molto tra i pagani. Andò fino in Egitto e a Scete e al monte Sinai.

Allora fece ritorno alle scuole di Nisibe e fu intimo di mar Abramo discepolo di mar Narsai [e] di Giovanni di Bet Rabban, parenti di lui<sup>3</sup>. Allora salì al Monte Izla, fece segni come gli apostoli e stabilì regole<sup>4</sup> adatte ai solitari. Fu lui il primo a [istituire] la tonsura sulla testa dei solitari.

<sup>1</sup> Traduco con "solitari", qui e in seguito, il siriano *ihidāye*.

<sup>2</sup> Traduco i capitoli 14, 38 e 39, riguardanti i tre superiori del Grande monastero. L'edizione di riferimento è J. B. Chabot, "Le Livre de la Chasteté composé par Jésusdenah", pp. 7-9; 24-25. Essa riproduce un manoscritto del 1890, copiato da uno più antico, conservato nel monastero caldeo di Seert (cf. *ibid.*, p. 226). Il manoscritto contiene una serie di brevi vite di monaci siro-orientali che l'editore identifica con il *Libro della castità* che a Isho'yahb attribuisce 'Abdisho' di Nisibe, anche se resta dubbioso se si tratti dell'opera integrale o di una sua epitome.

<sup>3</sup> Cioè di Narsai; cf. *supra*, pp. 37-38.

<sup>4</sup> Riferimento alle *Regole* scritte da Abramo.

A lui si unirono molti discepoli che fondarono<sup>5</sup> anch'essi monasteri famosi, come: abba Simeone, che fondò un monastero nella città di Shena<sup>6</sup>; abba Bar 'Edta, [che fondò] a Marga<sup>7</sup>; Giorgio, che fondò due monasteri, uno nel paese di Marga e un altro sul monte vicino al villaggio di Rumini<sup>8</sup>; mar Babai di Nisibe, che fondò un monastero sul Monte Izla<sup>9</sup>; rabban Sahroi, che fondò un monastero sul monte del Qardu<sup>10</sup>; Henanisho', che fondò un monastero sul monte di Darabad e Salak<sup>11</sup>; mar Aba maestro di<sup>12</sup> mar Giona, che pose le fondamenta del monastero di Bar Tura<sup>13</sup>; mar Giacomo, [che fondò il monastero di abba Hebisha, vicino Arzun; mar Sabrisho'], che fondò il monastero di 'Aba Shapira, nel paese del Bet Nuhadra<sup>14</sup>; mar Giona lo Schiavo, che fondò un monastero nel paese dell'Adiabene dalla parte di Ashgar<sup>15</sup>; rabban Sebokt, che costruì un complesso monastico sul monte Shigar<sup>16</sup>; Daniele, che fondò un monastero sul monte Oroh, in un luogo chiamato

<sup>5</sup> Termine incomprensibile nell'edizione: *nw*, possibile contrazione di *našbu* (fondarono).

<sup>6</sup> Si tratta del monastero di al-Sin, nella parte settentrionale del Bet Garmai. Cf. *Libro della castità* 15; 67; 90; 93; 104; 105; *Cronaca di Seert* II, 39. Non ne parla l'*Epitome*. Cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* III, pp. 100-103.

<sup>7</sup> Cf. *supra*, pp. 190-191, n. 32.

<sup>8</sup> È uno dei tre, insieme a Bar 'Edta e Giovanni Adarma, che Abramo inviò in missione prima della sua morte (cf. *Vita di Bar 'Edta* I, 338-343; *Libro della castità* 20). Cf. su di lui *Libro della castità* 16; 53; *Cronaca di Seert* II, 47. L'*Epitome* attribuisce, a torto, a Bar 'Edta la fondazione del monastero di Rumini (cf. *supra*, pp. 190-191, n. 32.). Su Rumini, cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* I, pp. 207-208.

<sup>9</sup> Cf. *supra*, pp. 133-134.

<sup>10</sup> Cf. *supra*, p. 191, n. 34.

<sup>11</sup> Cf. *supra*, p. 191, n. 35. Per il testo siriano, correggo la ripartizione delle parole, sulla base del capitolo 21 del medesimo *Libro della castità*.

<sup>12</sup> Correzione di una *waw* in *dalet*, sulla base del parallelismo con l'*Epitome* e dei dati storici di cui disponiamo a proposito di questi personaggi.

<sup>13</sup> Cf. *supra*, p. 191, n. 36.

<sup>14</sup> Nella traduzione l'editore integra come segue: "Mar Giacomo, che fondò il monastero di [Hebisha; mar Sabrisho', che fondò il monastero di] 'Aba Shapira". Io propongo un'integrazione sostanzialmente analoga. Per le ragioni, cf. *supra*, p. 192, n. 39.

<sup>15</sup> Cf. *Libro della castità* 27; 47; 71; *Cronaca di Seert* II, 51. Non ne parla l'*Epitome*. Cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* I, pp. 192-194.

<sup>16</sup> Cf. *supra*, p. 192, n. 41.

Baslawi<sup>17</sup>; mar Shalita, che costruì un monastero sul monte di Harran<sup>18</sup>; mar Gani, che fondò un monastero nel Bet Aramaye, nella regione di Kashkar<sup>19</sup>; rabban mar Ukama, che restaurò la grotta di mar Giovanni di Kamol e ne fece un monastero<sup>20</sup>; mar Giona del monastero di Glale, nel paese del Qardu<sup>21</sup>; Isho'sabran, che costruì il monastero di Zarnuqa di Hereb<sup>22</sup>; mar Giovanni, che fondò il monastero di Enhel, nel paese di Arzun<sup>23</sup>; il santo Bar Kewela, che combattè contro gli eretici e fondò la grande chiesa della città di Kafar Tuta<sup>24</sup>; mar Babai il Grande, che fondò anche un famoso complesso monastico nel paese di Bet Zabdai<sup>25</sup>; rabban Giovanni, quello detto Adarma, che costruì un monastero nella regione di Dasen<sup>26</sup>; mar Elia e Henanisho', che uscirono dal monastero di mar Abramo e fondarono [un monastero a Ninive<sup>27</sup>; mar Giovanni, che fondò] il monastero di Samaruna<sup>28</sup>; Giorgio, che fondò un monastero nel deserto della città di Merw<sup>29</sup>.

Questi sono i figli di Abramo di Kashkar, che fondarono monasteri in questi territori<sup>30</sup>. E [insieme a loro] anche Abramo di

<sup>17</sup> Cf. *Libro della castità* 31; *Cronaca di Seert* II, 39. Non è menzionato nell'*Epitome*. Cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* III, pp. 97-100.

<sup>18</sup> Cf. *supra*, p. 192, n. 42.

<sup>19</sup> Cf. *supra*, p. 192, n. 43.

<sup>20</sup> Cf. *supra*, p. 192, n. 44.

<sup>21</sup> Cf. *Libro della castità* 33. Non è menzionato dall'*Epitome*. Cf. J. M. Fiey, *Nisibe*, p. 216.

<sup>22</sup> Cf. *supra*, p. 192, n. 45.

<sup>23</sup> Cf. *supra*, p. 192, n. 46.

<sup>24</sup> Cf. *supra*, p. 193, n. 47.

<sup>25</sup> Cf. *supra*, p. 193, n. 48.

<sup>26</sup> Cf. *supra*, p. 191, n. 37.

<sup>27</sup> Cf. *supra*, p. 191, n. 38.

<sup>28</sup> L'integrazione qui proposta trova conferma nel capitolo 37 del *Libro della castità* dove l'autore parla di un monaco originario di Merw, di nome Giovanni (nella sua traduzione del *Libro della castità*, l'editore Chabot lo chiama erroneamente "Giuseppe") e discepolo di Abramo, che avrebbe fondato un monastero in Palestina, sulle montagne di Efraim, chiamato Samaruna. Cf. *supra*, p. 193, n. 49.

<sup>29</sup> Cf. *supra*, p. 193, n. 50.

<sup>30</sup> Per completare il quadro dei discepoli di Abramo di cui parla il *Libro della castità*, si devono ancora aggiungere pochi personaggi che Isho'denah non enumera al

Natpar, mar Giobbe e Stefano, di cui riporterò in seguito le singole *Vite*<sup>31</sup>.

Dopo qualche tempo, [Abramo] rese la sua anima pura al Signore nostro, all'età di ottantacinque anni, e deposero il suo corpo santo nella chiesa che egli aveva eretto.

Le sue preghiere e quelle dei suoi figli siano un baluardo per il peccatore che ha scritto, per i suoi fratelli e per i suoi padri. Amen.

## Capitolo 38

*Sul santo mar Dadisho', guida e superiore del monastero. Discepolo di mar Abramo il Grande.*

La sua famiglia era del paese del Bet Aramaye. Egli abbandonò i suoi genitori e venne alle scuole di Nisibe, dove studiò. Poi uscì di là e venne al paese di Adiabene, e studiò le sante Scritture nella scuola della città di Arbela. Quindi, salì sul monte dell'Adiabene e abitò nella quiete.

capitolo 14 ma di cui fornisce una notizia specifica. Si tratta di: Abimelek, che fu interprete a Bet Sahde e poi fondò un monastero non specificato (*Libro della castità* 41); Abramo, che insegnò anch'egli a Nisibe e poi a Bet Sahde (*Libro della castità* 42); e Qardag, che fu prima discepolo di Abramo e poi si ritirò in solitudine (*Libro della castità* 45). Di Atqen, invece, si dice solo che ricevette l'abito a Izla, ma molto probabilmente dopo la morte di Abramo (*Libro della castità* 119). Ancora diverso è, infine, il caso di Dadisho', primo successore di Abramo a Izla, di cui non si dice che visse a Izla durante il tempo di Abramo (*Libro della castità* 38) e di Narsai, anch'egli superiore a Izla (*Libro della castità* 72).

<sup>31</sup> Cf. *Libro della castità* 43; 44; *Cronaca di Seert* II,31; non se ne fa cenno nell'*Epitome*. Cf. J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* I, pp. 157-162. Da come Isho'denah li presenta, appare evidente che i loro rapporti con Abramo e il Grande monastero furono diversi da quelli dei solitari fin qui enumerati.

Quando mar Abramo era sul punto di passare da [questo] mondo, i suoi discepoli gli dissero: “A chi lasci il monastero, o nostro rabban?”. Ed egli disse loro: “Verrà Dadisho’ dal monte dell’Adiabene e prenderà la direzione del monastero: non perdetevi d’animo!”.

Tre mesi dopo la morte dell’anziano, Dadisho’ venne e guidò il monastero diligentemente. Quando poi ebbe settantacinque anni, passò da [questa] vita, e il suo corpo fu deposto nella parte meridionale [della chiesa], di fronte a mar Abramo<sup>32</sup>.

## Capitolo 39

*Sul santo mar Babai il Grande, che fondò delle scuole e un possente complesso monastico nel paese del Bet Zabdai.*

La sua famiglia era del paese del Bet Zabdai, del villaggio chiamato Bet ‘Aynata; i suoi genitori erano credenti, e avevano servi e serve. Per quindici anni si affaticò nell’[apprendere] la dottrina e i commentari.

Dopo essere stato insegnante nello xenodochio<sup>33</sup> di Nisibe, andò sul monte presso mar Abramo e divenne suo discepolo. Dimorò lì per qualche tempo; quindi andò nel paese del Bet Zabdai e vi costruì, all’interno delle proprietà dei suoi genitori, un possente complesso monastico, cui unì molte scuole.

<sup>32</sup> Cf. *supra*, pp. 193-194, n. 52.

<sup>33</sup> Cf. *supra*, p. 167, n. 61. In questo caso, visti gli studi di medicina fatti da Babai, si tratta probabilmente dello xenodochio dei malati, cioè dell’ospedale, ove si tenevano anche lezioni di medicina. Dell’esistenza a Nisibe di una tale istituzione, testimonia anche Abramo di Kashkar (cf. *Regole* 11).

In seguito fece ritorno al monastero di mar Abramo, dove dimorò per molto tempo nella quiete. Scrisse molti libri e commentari. Quindi passò presso il Signore nostro all'età di settantasette anni, e il suo corpo fu deposto in mezzo tra mar Abramo e mar Dadisho<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Cf. *supra*, pp. 193-194, n. 52.

## CRONACA DI SEERT

### Capitolo 18

*Storia del santo mar Abramo il Grande*<sup>1</sup>.

Nei giorni del re Kavat<sup>2</sup>, quest'uomo virtuoso uscì da Kashkar per darsi alla vita monastica e alle opere virtuose. [Dio] lo stabilì padre dei monaci di tutto l'impero persiano, come aveva stabilito Abramo padre dei popoli che credono in Dio<sup>3</sup>.

Andò innanzitutto a Hirta ove fece molti discepoli e li convertì dal culto della stella chiamata az-Zohra<sup>4</sup>. Quindi uscì di là e, dopo aver girato per molti luoghi, giunse in Egitto e vide i santi che erano in quel deserto e sul monte Sinai. Lì lo Spirito santo gli rivelò molte cose. Quindi ritornò a Nisibe e si stabilì nella scuola, con Abramo l'Interprete e Giovanni il suo compagno<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Traduco i capitoli 18 e 84 della seconda parte della *Cronaca di Seert*. Edizione: *Histoire nestorienne inédite*, pp. 133-135 (PO VII) e *Histoire nestorienne inédite*, pp. 530-532 (PO XIII).

<sup>2</sup> Si tratta del re sassanide Kavāt I. Egli detenne il potere per un arco di tempo che va dal 488 al 531, ma con una interruzione, per cui si parla di un primo regno di Kavāt I (488-497) e di un secondo regno (499-531). La partenza di Abramo da Kashkar si colloca durante il secondo regno.

<sup>3</sup> Cf. Gen 17,4-5; Rm 4,17-18.

<sup>4</sup> Altro nome dato alla divinità preislamica al-'Uzzâ (cf. *supra*, p. 30).

<sup>5</sup> Cf. *supra*, pp. 37-38.

La figlia di un notevole di Nisibe era posseduta da un demone che la tormentava molto. Volendo Dio mostrare la virtù di mar Abramo, il demone gridò attraverso quella ragazza: “Guai a me per quel nabateo<sup>6</sup> vestito di un mantello, che abita nella scuola<sup>7</sup>; eccolo che mi scaccia e mi tormenta”. Il padre della [ragazza], avendo sentito queste parole che il demone aveva gridato, si recò alla scuola e chiese del santo. Lo trovò applicato alla lettura dei libri dell’Interprete<sup>8</sup>. Allora, gli studenti si riunirono presso di lui e gli chiesero di mettere la sua mano sulla fanciulla, ed egli finì per cedere e guarì la ragazza.

Quindi uscì durante la notte, di nascosto, salì sul Monte Izla e visse separato dagli uomini, stabilendosi nella grotta che era stata di Giacomo vescovo di Nisibe<sup>9</sup>. Si nutriva delle erbe che erano sul monte. Intanto la sua fama crebbe e vennero a lui monaci per vivere intorno a lui. Venivano portati a lui i malati da ogni parte, ed egli li guariva.

Poi apparvero su quel monte molte locuste e gli abitanti se ne lamentarono presso di lui. Egli allora preparò un unguento<sup>10</sup> e lo diede loro; essi lo versarono nell’acqua con cui aspersero le loro terre e le locuste scomparvero completamente. E avveniva che quando i fratelli erano tormentati dai fantasmi del demone o ne udivano le voci, prendevano un pezzo dai vestiti del Santo e i maledetti fuggivano<sup>11</sup>.

Quindi costruì un monastero in cui si riunirono molti monaci da ogni luogo. Egli istituì per loro la tonsura e mutò la forma del loro vestito e le calzature, per distinguerli dagli ere-

<sup>6</sup> In arabo: *An-nabaṭi*.

<sup>7</sup> Termine siriano traslitterato in arabo.

<sup>8</sup> Termine siriano traslitterato in arabo. L’Interprete per antonomasia in ambito siriano-orientale è Teodoro di Mopsuestia.

<sup>9</sup> Cf. *supra*, pp. 39-41.

<sup>10</sup> Termine siriano (*shyâgtâ*) adattato in arabo. Si tratta di una mistura liquida che ha in questo caso valore taumaturgico. Cf. *supra*, p. 189, n. 26.

<sup>11</sup> Cf. At 19, 11-12.

tici. Poi, prima di morire, benedisse i suoi figli e a diversi di loro comandò di costruire monasteri<sup>12</sup> sui monti e nei deserti.

Visse fino ai giorni di Hormizda figlio di Kosroe<sup>13</sup>. Quindi morì e fu sepolto nel suo monastero. Di lui sono state redatte numerose *Vite*<sup>14</sup>, da cui sono note le sue azioni. Le sue preghiere siano con noi!

## Capitolo 84

### *Storia di mar Babai il Grande.*

Questo santo era un nobile che abitava nel Zabdai ed era facoltoso, avendo a disposizione beni e schiavi. Dopo essersi istruito nei libri persiani, si recò all'ospedale<sup>15</sup> di Nisibe, dove studiò i libri della medicina, e soggiornò nella scuola [teologica] dove studiò i libri ecclesiastici. Rimase così per quindici anni e divenne esperto nella scienza.

Mentre egli nell'ospedale era intento alla lettura, lo colse il sonno. Allora udì una voce terribile che gli ordinava di uscire verso il Monte Izla, presso mar Abramo, superiore dei monaci. Distribuì quindi i suoi beni; prese con sé sessanta stateri d'oro da ciò che suo padre gli aveva lasciato, per dividerli con i monaci; si diresse verso il monastero e si fece monaco.

Si dedicò alla preghiera e al digiuno e, nella vita monastica, seguì una via austera. Da quando divenne monaco non si cori-

<sup>12</sup> Termine siriano ('*umre*) adattato in arabo.

<sup>13</sup> Re sassanide che regnò dal 579 al 590.

<sup>14</sup> Termine siriano (*tash'yâtâ*) adattato in arabo. Per queste *Vite*, cf. *supra*, pp. 21-22.

<sup>15</sup> Traduco con "ospedale", qui e più avanti, il termine arabo impiegato, che corrisponde al siriano xenodochio, di cui si è detto (cf. *supra*, p. 233, n. 33).

cò più su una stuoia, e restava chiuso nella sua grotta per mesi, senza uscire. Dio allora, per la preghiera di mar Abramo, gli fece dono di una conoscenza perfetta, ed egli compose vari libri. Dopo vent'anni che era monaco, essendosi il suo corpo indebolito, cominciò a bere un po' di vino.

Dopo la morte di rabban Abramo, gli successe il suo discepolo rabban Dadisho'. Quindi [Babai] fu eletto alla guida del monastero dopo di lui. Ne restaurò l'edificio, operò molti prodigi, guarì dei malati, convertì una moltitudine di magi<sup>16</sup> e di eretici alla fede ortodossa. E la sua fama si diffuse nel regno di Persia.

I padri e i maestri riconobbero la sua superiorità. E quando il catholicos Gregorio morì, essendo la chiesa – come abbiamo detto sopra – rimasta senza guida, per volontà di Kosroe Peroz, gli eretici poterono espandersi dappertutto, si impossessarono delle chiese e corrupeperò la fede della gente<sup>17</sup>.

Questo santo, quindi, incoraggiato da molti metropolitani e vescovi si applicò a sanare gli affari della chiesa e a impedire a questi maledetti di nuocere ai cristiani. In questa lotta egli ebbe l'aiuto del buon Yazdin<sup>18</sup>.

Mar Babai guidò il monastero per ventiquattro anni e morì all'età di settantacinque anni, nel trentottesimo anno di Kosroe<sup>19</sup>. Ha [scritto] molti libri<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Sacerdoti del culto zoroastriano, religione ufficiale dell'impero persiano.

<sup>17</sup> L'autore della *Cronaca di Seert* (II,80) ha narrato sopra la vicenda del catholicos Gregorio I, che resse la chiesa di Seleucia-Ctesifonte tra il 605 e il 609, soprattutto per quello che riguarda la sua elezione. Alla sua morte, lo stesso Kosroe impedì l'elezione di un successore, per cui si creò una vacanza protrattasi fino al 628. Sono questi gli anni in cui Babai esercitò una forma di supplenza alla guida della chiesa.

<sup>18</sup> Funzionario cristiano alla corte di Kosroe, aiutò Babai in questa supplenza alla guida della chiesa, godendo del favore di Shirin, moglie del re, di origine cristiana (cf. *Cronaca di Seert* II,81; J. M. Fiey, *Assyrie Chrétienne* III, pp. 21-28).

<sup>19</sup> Cioè nel 628, lo stesso anno in cui morì anche il re Kosroe, che aveva cominciato a regnare nel 591.

<sup>20</sup> Segue una lista di libri scritti da Babai, tra cui uno descritto come: "Libro in cui riporta le virtù di mar Abramo e di vari suoi discepoli"; si tratta della *Vita* di cui egli stesso parla (cf. *supra*, pp. 21-22) e di cui riferisce anche l'*Epitome* (cf. *supra*, p. 188).

## ABBREVIAZIONI E SIGLE

### **Collane**

BK	Bibliothek der Kichenväter.
CS	Cistercian Studies Series.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
LSTTS	Luzac's Semitic Text and Translation Series.
PETSE	Papers of the Estonian Theological Society in Exile.
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca.
PL	Patrologiae cursus completus. Series latina.
RILOB	Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth.
SA	Studia Anselmiana.
SC	Sources Chrétiennes.
SO	Spiritualité Orientale.
SOK	Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte
TPC	Testi dei Padri della Chiesa.

## Dizionari

- BSO *Bibliotheca Sanctorum Orientalium. Enciclopedia dei santi. Chiese orientali.*
- DHGE *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique.*
- DIP *Dizionario degli Istituti di Perfezione.*
- DS *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire.*

## BIBLIOGRAFIA

### Edizioni e traduzioni dei testi antichi citati

ABRAMO DI KASHKAR, *Regole = Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*, a cura di A. Vööbus, Estonian Theological Society in Exil, Stockholm 1960 (PETSE 11), pp. 150-162; tr. it. Abramo di Kashkar, Giovanni il Solitario, *Nell'umiltà e nella mitezza*, a cura di S. Chialà e M. Nin, Qiqajon, Bose 2000 (TPC 45), pp. 5-19; e *supra*, pp. 159-165.

ABRAMO ZABAYA, *Vita di Bar 'Edta = The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ*, a cura di E. A. W. Budge, Luzac, London 1902 (LSTTS 9-10) (ristampato da Gorgias Press, Piscataway N. Y. 2003).

*Atti di Mari = Les Actes de Mâr Mâri*, a cura di Ch. e F. Jullien, Peeters, Lovanii 2003 (CSCO 602-603).

BABAI DI NISIBE, *Lettera a Ciriaco = S. Brock, The Syriac Fathers on Prayer and Spiritual Life*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1987 (CS 101), pp. 135-165.

BABAI IL GRANDE, *Regole = Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*, a cura di A. Vööbus, Estonian Theological Society in Exil, Stockholm 1960 (PETSE 11), pp. 176-184; tr. it., *supra*, pp. 177-182.

-, *Storia del monaco e martire mar Giorgio = Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, a cura di P. Bedjan, Harrassowitz, Parisii-Leipzig 1895; traduzione tedesca: *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben*, a cura di O. Braun, Kösel, Kempten-München 1915 (BK), pp. 221-277.

- BARHADBSHABBA 'ARBAYA, *Storia ecclesiastica* II = *Documents pour servir a l'histoire de l'église nestorienne. La seconde partie de l'Histoire de Barhadbeshabba 'Arbaïa*, a cura di F. Nau, Firmin-Didot, Paris 1913 (PO IX), pp. 489-631.
- BARHADBSHABBA DI HOLWAN, *Causa della fondazione delle scuole* = Mar Barhadbeshabba 'Arbaya, *Cause de la fondation des Écoles*, a cura di A. Scher, Firmin-Didot, Paris 1908 (PO IV), pp. 319-404.
- CIRILLO DI SCITOPOLI, *Vita di san Saba* = Cyrille de Scythopolis, "Vie de Saint Sabas", in *Les moines d'Orient*, III/2. *Les moines de Palestine*, a cura di A.-J. Festugière, Cerf, Paris 1962.
- Cronaca anonima* = *Chronica Minora* I, a cura di I. Guidi, Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, Louvain 1903 (CSCO 1-2).
- Cronaca di Seert* I, 1-30 = *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert). Première partie (I)*, a cura di A. Scher e J. Périér, Firmin-Didot, Paris 1908 (PO IV), pp. 214-312.
- Cronaca di Seert* I, 31-76 = *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert). Première partie (II)*, a cura di A. Scher e P. Dib, Firmin-Didot, Paris 1910 (PO V), pp. 217-344.
- Cronaca di Seert* II, 1-40 = *Histoire nestorienne (Chronique de Séert). Seconde partie (I)*, a cura di A. Scher, Firmin-Didot, Paris 1911 (PO VII), pp. 95-203.
- Cronaca di Seert* II, 41-112 = *Histoire nestorienne (Chronique de Séert). Seconde partie (II)*, a cura di A. Scher e R. Griveau, Firmin-Didot, Paris 1919 (PO XIII), pp. 433-639.
- DADISHO', *Regole* = *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*, a cura di A. Vööbus, Estonian Theological Society in Exil, Stockholm 1960 (PETSE 11), pp. 163-175; tr. it., *supra*, pp. 169-176.
- DADISHO' QATRAYA, *Commento al Paradiso dei padri* = N. Sims-Williams, "Dâdisho' Qatrâyâ's Commentary on the *Paradise of the Fathers*", in *Analecta Bollandiana* 112 (1994), pp. 33-64 (solo alcuni frammenti).
- Detti dei padri, Everghetinos* = *Euerghetinós, étoi synagoghè tôn theophthóngon remáton kai didaskaliôn tôn theophóron kai hagion patéron* I-IV, Athenai 1976-1978.

*Deti dei padri, serie alfabetica* = versione greca: PG 65,71-440; versione siriana: *The Book of Paradise*, a cura di E. A. W. Budge, Chatto and Windus, London 1904; *The Paradise of the Holy Fathers*, a cura di E. A. W. Budge, Chatto and Windus, London 1907.

*Deti dei padri, serie anonima* = F. Nau, "Histoires des solitaires égyptiens", in *Revue de l'Orient Chrétien* 12 (1907), pp. 48-69; 171-181; 393-404; 13 (1908), pp. 47-57; 266-283; 14 (1909), pp. 357-379; 17 (1912), pp. 204-211; 294-301; 18 (1913), 137-146.

*Epitome della vita di Abramo di Kashkar* = F. Nau, "Histoire d'Abraham de Kaskar et de Babaï de Nisibe", in *Revue de l'Orient Chrétien* 21 (1918-1919), pp. 161-172.

EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico* = Evagrio Pontico, *Per conoscere Lui*, a cura di P. Bettiolo, Qiqajon, Bose 1996, pp. 191-239.

FILOSSENSO DI MABBUG, *Lettera a Patrizio* = *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug*, a cura di R. Lavenant, Firmin-Didot, Paris 1963 (PO 30), pp. 723-894.

GIOVANNI BAR KALDUN, *Vita di Giuseppe Busnaya* = J. B. Chabot, "Vie du moine rabban Youssef Bousnaya écrite par son disciple Jean Bar-Kaldoun", in *Revue de l'Orient Chrétien* 3 (1898), pp. 168-190; 292-327; 458-480 (capitolo 7); e 4 (1899), pp. 380-415; 5 (1900), pp. 118-143 (capitolo 8).

GIOVANNI DI APAMEA, *Dialoghi e trattati* = Johannes von Apamea, *Sechs Gespräche mit Thomasios. Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen. Syrischer Text*, a cura di W. Strothmann, De Gruyter, Berlin-New York 1972; tr. fr. Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*, Cerf, Paris 1984 (SC 311).

GIOVANNI MOSCO, *Il prato spirituale* = Giovanni Mosco, *Il Prato*, a cura di R. Maisano, D'Auria, Napoli 1982.

GIUSEPPE HAZZAYA, *Lettera sui tre gradi della vita monastica* = Joseph Hazzâyâ, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, a cura di P. Harb e F. Graffin, Brepols, Turnhout 1992 (PO 45), pp. 255-442.

ISACCO DI NINIVE, *Centurie* = Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali*, a cura di P. Bettiolo, Qiqajon, Bose 1985 (ed. riveduta e ampliata nel 1990).

- , *Prima collezione* = Mar Isaacus Ninivita, *De Perfectione Religiosa*, a cura di P. Bedjan, Harrassowitz, Parisii-Lipsiae 1909.
- ISAIA DI GAZA, *Discorso ascetico* = versione greca (traduzione francese): Abbé Isaïe, *Recueil ascétique*, a cura di L. Regnault e M. de Broc, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolle-en-Mauges 1985<sup>3</sup> (SO 7 bis); versione siriana: R. Draguet, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*, Secrétariat du CorpusSCO, Louvain 1968 (CSCO 289-290; 293-294).
- ISHO'DENAH DI BASRA, *Libro della castità* = J. B. Chabot, "Le Livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, Évêque de Baçrah", in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 16 (1896), pp. 1-79; 225-291.
- ISHO'YAHB III, *Lettere* = Isho'yahb patriarcho III, *Liber Epistularum*, cura di R. Duval, Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, Louvain 1904-1905 (CSCO 11-12).
- MARCO IL MONACO, *Sulla giustificazione tramite le opere* = Marc le Moine, *Traité* I, a cura di G.-M. de Durand, Cerf, Paris 1999 (SC 445), pp. 130-201.
- , *Sulla legge spirituale* = Marc le Moine, *Traité* I, a cura di G.-M. de Durand, Cerf, Paris 1999 (SC 445), pp. 74-129.
- MARI IBN SULAIMAN, *Libro della torre* = Maris, Amri et Slibae, *De patriarchis nestorianorum commentaria. Pars prior. Maris versio latina*, a cura di H. Gismondi, Romae 1899.
- SIMEONE DI TAIBUTEH, *Discorso per la consacrazione della cella* = Simone di Taibuteh, *Abitare la solitudine. Discorso per la consacrazione della cella*, a cura di S. Chialà, Bose, Qiqajon 2004 (TPC 72).
- Statuti della scuola di Nisibe* = *The Statutes of the School of Nisibis*, a cura di A. Vööbus, Estonian Theological Society in Exil, Stockholm 1961 (PETSE 12).
- Synodicon Orientale* = *Synodicon Orientale ou recueil de Synodes nestoriens*, a cura di J. B. Chabot, Imprimerie Nationale, Paris 1902.
- TEODORETO DI CIRRO, *Storia dei monaci di Siria* = Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie. "Histoire philothée" I-XIII*, a cura di P. Canivet e A. Leroy-Molinghen, Cerf, Paris 1977-1979 (SC 234; 257).

TOMMASO DI MARGA, *Libro dei superiori* = *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga A.D. 840*, a cura di E. A. W. Budge, Kegan Paul-Trench-Trübner, London 1893. Altra edizione: *Thomas episcopus Margensis, Liber superiorum seu Historia monastica*, a cura di P. Bedjan, Harrassowitz, Lipsiae 1901.

*Vita di Mar Eugenio* = *Acta martyrum et sanctorum* III, a cura di P. Bedjan, Harrassowitz, Parisiis-Lipsiae 1892, pp. 376-480.

*Vite di Pacomio* = *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, a cura di L. Th. Lefort, Institut Orientaliste-Publications Universitaires, Louvain-Leuven 1943.

## Studi

AIGRAIN, A., s.v. "Arabie", in *DHGE* III, Letouzey et Ané, Paris 1924, coll. 1158-1339.

ANSCHLÜTZ, H., *Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin. Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1985.

BAUMSTARK, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Marcus-Webers, Bonn 1922.

BECKER, A. H., "Bringing the Heavenly Academy Down to Earth: Approaches to the Imagery of Divine Pedagogy in the East Syrian Tradition", in *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, a cura di R. S. Boustan, A. Y. Reed, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 174-191.

BELL, G., *The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin*, a cura di M. Mundell Mango, Pindar Press, London 1982.

BETTILOLO, P., "Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria", in *Storia della filosofia nell'Islam medievale* I, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2005, pp. 48-100.

BROCK, S., "Bar Shabba/Mar Shabbay, first bishop of Merw", in *Syrische Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. Festschrift Wolfgang Hage*, a cura di M. Tamcke, W. Schwaigert, E. Schlarb, Lit Verlag, Münster 1995 (SOK 1), pp. 190-201.

- , “John of Nḥel: An Episode in early Seventh-Century Monastic History”, in *Orientalia Lovaniensia Periodica* 9 (1978), pp. 95-119 (ristampato in *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum, Aldershot 1997).
- , “Notes on some monasteries on Mount Izla”, in *Abr-Nahrain* 19 (1980-1981), pp. 1-19 (ristampato in *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum, Aldershot 1997).
- CACITTI, R., “L’etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo. Aspetti dell’istituzionalizzazione ecclesiastica nel III secolo”, in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. Cantalamesa, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 69-157.
- DUVAL, R., *La littérature syriaque*, Lecoffre, Paris 1907<sup>3</sup>.
- FALLA CASTELFRANCHI, M., “Edilizia monastica in Mesopotamia nel periodo preiconoclasta (IV-VIII sec.)”, in *Vetera Christianorum* 24 (1987), pp. 43-112.
- FIEY, J. M., “Aonès, Awun et Awgin (Eugène). Aux origines du monachisme mésopotamien”, in *Analecta Bollandiana* 80 (1962), pp. 52-81.
- , *Assyrie Chrétienne* I-III, Dar el-Machreq, Beyrouth 1965-1968 (RILOB 22; 23; 42).
- , “Chrétientés syriaques du Ḥorâsân et du Sêgestân”, in *Le Muséon* 86 (1973), pp. 75-104 (ristampa in Id., *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, Variorum, London 1979).
- , “Encore Abdulmasîḥ de Singâr”, in *Le Muséon* 77 (1964), pp. 205-223.
- , s.v. “Isho‘bar Nun”, in *DHGE* XXVI, Letouzey et Ané, Paris 1997, coll. 174-175.
- , s.v. “Isho‘denah de Basrah”, in *DHGE* XXVI, Letouzey et Ané, Paris 1997, col. 176.
- , “Isho‘denah, métropolitite de Basra et son oeuvre”, in *L’Orient Syrien* 11 (1966), pp. 431-450.
- , “Isho‘dnah et la Chronique de Séert”, in *Parole de l’Orient* 6-7 (1975-1976), pp. 447-459.

- , s.v. "Isho'yaw II de Gdala", in *DHGE XXVI*, Letouzey et Ané, Paris 1997, coll. 178-179.
- , "Isho'yaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Isho'yaw III d'Adiabène (580-659)", in *Orientalia Christiana Periodica* 35 (1969), pp. 305-333; 36 (1970), pp. 5-46.
- , s.v. "Izla (mont)", in *DHGE XXVI*, Letouzey et Ané, Paris 1997, coll. 493-494.
- , *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, Secrétariat du CorpusSCO, Louvain 1970 (CSCO 310).
- , *Nisibe. Métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, Secrétariat du CorpusSCO, Louvain 1977 (CSCO 388).
- , *Pour un Oriens Christianus Novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart-Beirut 1993.
- GUILLAUMONT, A., s.v. "Messaliens", in *DS X*, Beauchesne, Paris 1980, coll. 1074-1083.
- HABBI, J., s.v. "Abramo di Kashkar", in *BSO I*, Città Nuova, Roma 1998, coll. 26-28.
- HALLEUX, A. DE, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Imprimerie Orientaliste, Louvain 1963.
- HENDRIKS, O., "La vie quotidienne du moine syrien oriental", in *L'Orient Syrien* 5 (1960), pp. 293-330; 401-431.
- HERMAN, E., s.v. "Babaï le Grand", in *DHGE VI*, Letouzey et Ané, Paris 1932, coll. 11-12.
- HINRICHS, W., "Eine Karawanenreise von Mosul nach Aleppo vom 9. März bis 25. April 1911", in *Patermanns Mitteilungen* 60 (1914), pp. 189-193; 257-259.
- HOFFMANN, G., *Auszüge aus Syrischen Akten Persischer Märtyrer*, Brockhaus, Leipzig 1880.
- HOMBERGEN, D., *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Editrice Anselmiana, Roma 2001 (SA 132).

- JARRY, J., "Inscriptions syriaques et arabes inédites du Ṭūr 'Abdīn", in *Annales Islamologiques* 10 (1972), pp. 207-250.
- LABOURT, J., *Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, Lecoffre, Paris 1904.
- LANDRON, B., *Chrétiens et musulmans en Irak: Attitudes Nestorienne vis-à-vis de l'Islam*, Cariscript, Paris 1994.
- LE COZ, R., *L'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Cerf, Paris 1995.
- LEROY, J., "L'état présent des monuments chrétiens du sud-est de la Turquie (Ṭūr 'Abdīn et environs)", in *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions* (1968), pp. 478-493.
- , "Recherches archéologiques sur les églises du Ṭūr 'Abdīn", in *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions* (1967), pp. 324-333.
- LEVENQ, G., s.v. "Bar Idta", in *DHGE VI*, Letouzey et Ané, Paris 1932, coll. 803-804.
- MACINA, R., "L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: Profil herméneutique, théologique et kérygmaticque du mouvement scoliaste nestorien", in *Proche Orient Chrétien* 32 (1982), pp. 86-124; 263-301; 33 (1983), pp. 39-103.
- MUNDELL MANGO, M., "Deux églises de Mésopotamie du Nord: Ambar et Mar Abraham de Kashkar", in *Cahiers archéologiques* 30 (1982), pp. 47-70.
- NAU, F., s.v. "Abraham le Grand", in *DHGE I*, Letouzey et Ané, Paris 1912, coll. 174-175.
- , *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du 6<sup>ème</sup> au 7<sup>ème</sup> siècle*, Imprimerie Nationale, Paris 1933.
- NAUTIN, P., "L'auteur de la 'Chronique de Séert': Isho'denaḥ de Basra", in *Revue de l'Histoire des Religions* 186 (1974), pp. 113-126.
- ORTIZ DE URBINA, I., *Patrologia Syriaca. Altera editio emendata et aucta*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Romae 1965.

- PANAINO, A., "La chiesa di Persia e l'impero sasanide. Conflitto e integrazione", in *Cristianità d'occidente e cristianità d'oriente (secoli VI-XI). Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* LI. 24-30 aprile 2003, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2004, pp. 765-869.
- PEETERS, P., "La légende de saint Jacques de Nisibe", in *Analecta Bollandiana* 38 (1920), pp. 285-373.
- POGNON, H., *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Imprimerie Nationale, Paris 1907.
- SAKO, L., "Les sources de la Chronique de Séert", in *Parole de l'Orient* 14 (1987), pp. 155-166.
- SCHER, A., "Analyse de l'histoire de R. Bar Idta", in *Revue de l'Orient Chrétien* 11 (1906), pp. 403-423; 12 (1907), pp. 6-13.
- , "Étude supplémentaire sur les écrivains syriens orientaux", in *Revue de l'Orient Chrétien* 11 (1906), pp. 13-14.
- SINCLAIR, T. A., *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey* III, Pindar, London 1989.
- TAMCKE, M., *Der Katholikos-Patriarch Sabrīshō' I. (596-604) und das Mönchtum*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York 1988.
- VILLER, A., s.v. "Abraham de Cascar ou Abraham le Grand", in *DS* I, Beauchesne, Paris 1937, col. 110.
- VÖÖBUS, A., s.v. "Abramo di Kashkar", in *DIP* I, Edizioni Paoline, Roma 1974, coll. 80-81.
- , s.v. "Babai il Grande", in *DIP* I, Edizioni Paoline, Roma 1974, coll. 1016-1017.
- , *Celibacy a requirement for admission to baptism in the Early Syrian Church*, Estonian Theological Society in Exil, Stockholm 1951 (PETSE 11).
- , *History of the School of Nisibis*, Secrétariat du CorpusSCO, Louvain 1965 (CSCO 226).
- , s.v. "Izla", in *DIP* V, Edizioni Paoline, Roma 1978, coll. 286-287.



## INDICE BIBLICO

### Genesi

2,13	220
3	214
4,1-16	215
6,1-4	215
9,20-23	215
11,1-9	215
12,1	187
1-3	199
3	200
17,4-5	185; 235
18,1-15	186
19,1-29	219; 221
21,8-21	221
22,18	200
25,1	221
34	215
27-28	227
27,42-28,5	206
37,12-36	206; 227
49,1	200

### Esodo

2,11-15	206; 227
13,9	163
32,4	221

### Levitico

10,1-3	215
--------	-----

### Numeri

22-24	220
25,1	220
7-8	220

### Deuteronomio

15,7-8	202
--------	-----

### Giosuè

1,8	163
6,26	221

### Giudici

19-20	221
19,11-30	219

### 1Samuele

1,3	202
2,22	215
8,3	215
18,6-16	206
19,8-10	206
8-24	227
23,19-28	206

### 2Samuele

5,6-12	200
--------	-----

### 1Re

1,33	220
18,40	217
19,10	218

### 2Re

5,20-27	215
---------	-----

<b>Salmi</b>			40	225
5,4	164		44	225
24,1	224		6,34	175
37,8	165		9,15	162
50,20	166		10,9	202
68,17	200		11,29	165; 224
78,68	200		13,24-30	214
96,13	224		18,15	73; 167
101,5	166		16-17	167
119,93	164		19,11-12	55
164	163		20,1	203
132,13	200		21,28	203
141,2	164		23,24	225
			25,1-13	203
<b>Proverbi</b>			<b>Marco</b>	
21,25	162		10,18	161
			14,38	163
<b>Siracide</b>			<b>Luca</b>	
4,31	202		12,35	203
11,8	165		15,16	220
20,5	165		18,1	163
8	165		21,36	163
33,28	162			
<b>Isaia</b>			<b>Giovanni</b>	
32,17	84; 161		8,28	162
66,2	164		8,44	218; 220
<b>Geremia</b>			13,34	204
15,17	164		35	176
16,12	160		15,5	160
			12	204
<b>Lamentazioni</b>			<b>Atti degli apostoli</b>	
3,27-28	164		3,1	164
<b>Daniele</b>			10,9	164
6,11	163		10	164
			13,2	202
<b>Ezechiele</b>			14,23	162
33,11	216; 226		19,11-12	190; 236
			20,34	202
<b>Matteo</b>			<b>Romani</b>	
5,29	171; 176		2,24	176
			4,11	185; 199
			17-18	185; 235

<b>1 Corinti</b>		21,15	186
4,12	202		
5,1	225		
7,1-2.8-9	55	<b>1 Tessalonicesi</b>	
10,10	166	4,10-11	84; 161
16,9	26	11	202
<b>2 Corinti</b>		<b>2 Tessalonicesi</b>	
2,12	26	3,12	84; 161
6,10	63		
11,27	162	<b>1 Timoteo</b>	
<b>Galati</b>		2,4	160
3,7	185; 199	3,1-2	55
4,21-31	221	4,13.15	163
		5,20	171
<b>Efesini</b>		<b>Giacomo</b>	
1,7	160	1,27	202
21	186	2,7	160
2,20	204	4,8	203
4,28	202	<b>1 Pietro</b>	
31	165	2,11	159
6,14	203	<b>2 Pietro</b>	
<b>Filippesi</b>		2,15	220
2,13	160	<b>Apocalisse</b>	
<b>Colossesi</b>		21,14	204
4,2	163		



## INDICE DEI NOMI

### Personaggi e scritti antichi

Non sono segnalati i nomi dei santi dedicatari di chiese e monasteri, né i riferimenti ad Abramo di Kashkar. In corsivo i numeri di pagina dove il nome ricorre solo in nota.

- A Diogneto* 159  
Aba, arcidiacono 120  
Aba, catholicos 33, 53, 56  
Aba, monaco di Shigar 63  
Aba di Bar Tura 63, 191, 212, 230  
'Abdisho', monaco di Izla 46, 145  
'Abdisho' di Nisibe 44, 159, 229  
Abimelek di Bet Sahde 79, 231  
Abramo, personaggio biblico 11, 30, 38, 97-98, 185, 199-200, 209, 218, 220-221, 235  
Abramo di Bet Rabban 37, 38, 52, 81, 188, 193, 229, 235  
Abramo di Bet Sahde 231-232  
Abramo di Natpar 33, 51, 101, 231-232  
Abramo di Zkha Isho' e di Bet 'Abe 207, 210, 228  
Abramo Zabaya 22, 24, 32, 35, 43, 46, 47, 52, 67, 68, 70-72, 75, 87, 88, 90, 93, 98, 102, 103-105, 114, 121, 125, 130, 132, 135, 136, 151, 190, 192, 195, 199, 227, 230  
Acacio, catholicos 54-55, 59, 96  
Adelfio il Messaliano 32  
al-Shabushti 146  
Alonio, abba 15-16  
Ammonas, abba 132  
'Amr ibn Matta 23  
Antonio il Grande 15-16, 34-35, 162, 188  
Arda di Bet 'Abe 207, 228  
Aronne, personaggio biblico 215  
Arsenio, abba 35, 70, 164, 199  
Arzisho', monaco di Izla 141  
Aswad, padre di Nu'man II 187  
Atqen, monaco di Izla 232  
*Atti di Mari* 25, 26

- Babai I, catholicos 25, 54, 56
- Babai, figlio di Giona 142
- Babai di Nisibe (il Piccolo) 65, 99-100, 133-134, 190, 230
- Babai il Grande 8, 12, 14, 21, 22-23, 24, 31, 44, 46, 58, 59-60, 65-66, 68, 70, 71-74, 76, 77-79, 85, 86, 96, 101, 107, 108, 109, 112, 119-122, 124-135, 139-145, 148, 152-154, 177, 182, 188, 193, 194, 204, 207, 210, 212, 213-214, 219-221, 223-224, 226, 231, 233, 237-238
- Bar 'Edta 22, 38, 39, 47-48, 52, 75, 77, 87-88, 90, 101-106, 108, 114, 125, 135-136, 190, 191, 195-196, 197, 198, 199, 201, 202, 205-206, 227, 230
- Bar Kewela, v. Bawna di Kafar Tuta
- Bar Nun, monaco di Izla 67, 128, 208, 223
- Bar Qusre di Mosul 92
- Bardoq, monaco di Izla 141
- Barhadbshabba, monaco di Izla 136
- Barhadbshabba 'Arbaya 37, 38, 167, 193
- Barhadbshabba di Howlan 37, 38, 77
- Barnaba, personaggio biblico 202
- Barsauma, monaco di Midyat 185
- Barsauma di Nisibe 54, 60
- Basilio di Cesarea 32, 91, 197
- Bawna di Kafar Tuta 192-193, 231
- Benedetto da Norcia 7
- Beniamino, personaggio biblico 221
- Beniamino di Bet 'Abe 207, 228
- Berikisho', monaco di Shigar 63
- Breviario caldeo* 159
- Caino, personaggio biblico 215
- Cam, personaggio biblico 215
- Canoni del monastero superiore* 92
- Cassiano 32
- Cassiodoro 37
- Chetura, personaggio biblico 221
- Cipriano di Marga 33
- Cira, monaca 33
- Ciriaco di Antiochia 64
- Cirillo di Scitopoli 86
- Corano* 30
- Costantino il Grande, imperatore bizantino 16
- Cronaca anonima* 24, 119, 133, 134
- Cronaca di Seert* 13, 18-19, 22-24, 27, 28-29, 31, 37, 38-40, 41, 42-45, 51, 58, 63, 65, 80, 97-99, 101, 104-105, 106, 108, 119, 120, 121, 125, 133, 135, 187, 190-192, 209, 230, 232, 235, 238
- Dadisho', catholicos 54
- Dadisho' di Izla 8, 12, 14, 16, 23, 38, 40, 41, 43-46, 57, 58, 59-60, 66, 67, 71, 72-74, 75, 76, 79, 81, 82, 85-86, 87, 91, 101, 106-114, 115, 116-125, 130, 131, 132, 140-141, 145, 148, 152-154, 169, 193-194, 204, 207, 211-214, 219, 227, 232-234, 238
- Dadisho' Qatraya 15-16, 19, 41, 68-69, 70, 100
- Daniele, personaggio biblico 163
- Daniele di Baslawi 230
- Daniele di Kashkar 99
- Dardag di Ma'alta 99
- Davide, personaggio biblico 105, 200, 207, 227
- Dazanaia, monaco di Izla 141, 145

- Detti dei padri del deserto* 35, 70, 86, 88, 91, 132, 162, 164, 196, 199, 226
- Diodoro di Tarso 113, 114, 122, 171, 204
- Efrem il Siro 32, 41, 91, 205
- Eli, personaggio biblico 215
- Elia, personaggio biblico 162, 164, 217-218
- Elia di Hirta 31, 99, 126-127, 130-132, 191, 207, 216-222, 227, 231
- Elia I di Nisibe 39, 78
- Eliseo, personaggio biblico 215
- Eliseo di Bet Sahde 78
- 'Enanisho' 35, 93, 143-145, 185, 196
- Epitome della vita di Abramo* 14, 15, 20-25, 28, 29, 31, 32, 34, 37, 39, 40, 41, 42-44, 45, 46, 47, 52, 97, 98, 106, 133, 135, 136, 148, 185, 190, 191, 208-209, 213, 230-232, 238
- Eraclio, imperatore bizantino 10
- Esau, personaggio biblico 135, 207, 215, 227
- Eugenio (Awgin) 13-20, 34-36, 41, 42, 101, 188
- Evagrio Pontico 91, 196, 217
- Ezechiele, catholicos 56, 59, 61, 62, 64, 77, 87
- Filosseo di Mabbug 33, 41, 51, 81
- Gabriele Taureta 145
- Gani di Kashkar (Haya) 27, 99-100, 192, 231
- Geremia, personaggio biblico 164
- Geremia (Giovanni), monaco di Izla 46, 145
- Ghecazi, personaggio biblico 215
- Giacobbe, personaggio biblico 135, 200, 206, 220, 227
- Giacomo Baradeo 114
- Giacomo di Arzun 191, 192, 207, 228, 230
- Giacomo di Bet 'Abe, v. Giacomo di Lashom
- Giacomo di Dara 56
- Giacomo di Edessa 64
- Giacomo di Lashom 15, 22, 31, 41, 65, 67, 93, 108, 120, 124-132, 134, 142-143, 152-154, 191, 208, 212-214, 222-226
- Giacomo di Nisibe 13, 14, 35, 39-41, 49, 75, 125, 189, 213, 236
- Giobbe il Persiano 101, 232
- Giona, monaco di Izla 127
- Giona dell'Adiabene 78, 212
- Giona di Anbar 17
- Giona di Bar Tura 63, 191, 230
- Giona di Glale 231
- Giona lo Schiavo 230
- Gionata, personaggio biblico 105
- Giorgio, catholicos 71, 74
- Giorgio, discepolo di Abramo 101-102, 104, 190, 191, 202, 205-206, 230
- Giorgio, monaco di Izla e martire 59, 79, 109
- Giorgio degli Arabi 64
- Giorgio di Babilonia 212
- Giorgio di Merw 193, 231
- Giosuè, personaggio biblico 163
- Giovanni, apostolo 163
- Giovanni Adarma 99, 101-102, 104, 136, 190, 191, 202, 205, 207, 228, 230-231

- Giovanni Bar Kaldun 17-18, 35, 69, 71, 89, 101
- Giovanni di Apamea, v. Giovanni il Solitario
- Giovanni di Bet 'Abe 207, 228
- Giovanni di Bet Rabban 37-39, 188, 229, 235
- Giovanni di Dalyata 12, 106
- Giovanni di Efeso 33
- Giovanni di Enhel 192, 207, 228, 231
- Giovanni di Kamol 192, 231
- Giovanni di Kashkar 27
- Giovanni di Samaruna 193, 231
- Giovanni il Persiano 22-24, 209, 210
- Giovanni il Solitario 33
- Giovanni l'Anziano 132, 191, 207, 227
- Giovanni Mosco 88
- Giuliano Saba 32
- Giunilio l'Africano 37
- Giuseppe, catholicos 38, 55, 56, 65
- Giuseppe, personaggio biblico 135, 207, 227
- Giuseppe Busnaya 17-18, 69, 71
- Giuseppe Hazzaya 12, 71
- Gregorio, catholicos 56, 61, 90-91, 113, 133, 238
- Gregorio, monaco di Izla 141
- Gregorio di Nazianzo 91, 196
- Gregorio di Nisibe 27, 29, 57-58, 79
- Habib di Izla 140-141, 145, 212
- Haya, v. Gani di Kashkar
- Hebisha, monaco di Arzun 192, 228, 230
- Henana 27, 57-58, 59, 79, 93, 109, 113
- Henanisho' II, catholicos 25-26, 28
- Henanisho', nipote di Elia di Hirta 132, 191, 207, 227, 231
- Henanisho' di Bet Salak 191, 230
- Hormizda, rabban 106, 108
- Hormizda IV, re persiano 44-45, 169, 237
- Iazdin, monaco di Izla 141
- Ibn at-Taiyib 177
- Isacco, catholicos 54, 59, 61
- Isacco, personaggio biblico 220
- Isacco di Ninive 12, 69-70, 100, 129, 155
- Isaia, personaggio biblico 164
- Isaia di Aleppo 13
- Isaia di Bet 'Abe 207, 228
- Isaia di Gaza, v. Isaia di Scete
- Isaia di Scete 35, 91, 162, 196
- Isho' Bar Nun 59, 114, 146
- Isho'denah di Basra 13, 14, 16-18, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 33, 39, 41-43, 44, 46, 51, 63, 65, 77, 78, 79, 92, 99, 100, 104-109, 119, 121, 125, 133, 136, 140-141, 145, 190-193, 208, 210, 212, 229, 230-232
- Isho'sabran di Zarnuqa 69, 192, 231
- Isho'yahb, fratello di 'Enanisho' 93
- Isho'yahb I, catholicos 56, 61, 64, 74, 77, 87, 89, 90, 100, 113, 133
- Isho'yahb II, catholicos 130, 224
- Isho'yahb III, catholicos 15, 57, 78, 93, 120, 141-145, 154,
- Isho'zeka 65, 100
- Ismacle, personaggio biblico 221
- Kavat I, re persiano 28, 235

- Kosroe I, re persiano 10, 44, 159, 237-238
- Kosroe II, re persiano 28, 121, 238
- Luca, monaco di Izla 141
- Macario l'Egiziano 86, 217
- Manasse, personaggio biblico 221-222
- Marana, monaca 33
- Marco il Monaco 35, 69, 91, 162-163, 196
- Maremmeh, monaco di Izla 145
- Mari, evangelizzatore della Mesopotamia 26
- Mari ibn Sulaiman 23, 24, 28, 34, 51, 101, 105, 146
- Maruta di Maiferkat 80
- Michele l'Angelico 13
- Mosè, personaggio biblico 135, 162-163, 207, 215, 227
- Mosè Giovanni Ma'mar Bashi 146
- Mundir III, re di Hirta 31, 187
- Narsai di Izla 27, 140-141, 144-145
- Narsai di Nisibe 37, 81, 91, 188, 203, 205, 229
- Nestorio 91, 113, 114, 122, 171, 197, 204
- Nu'man II, re di Hirta 187
- Nu'man III, re di Hirta 30-31, 187
- Pacomio 13, 20, 33-34, 35, 151, 188, 201
- Palladio 16, 35, 185
- Paolo, apostolo 171, 202
- Paolo di Bet 'Abe 207, 228
- Paolo di Nisibe 160
- Pietro, v. Simone (Pietro)
- Pietro di Bet 'Abe 207, 228
- Pincas, personaggio biblico 220
- Poimen, abba 215, 226
- Qardag, discepolo di Abramo 232
- Rabbula di Edessa 76, 80-81
- Regola anonima in venti canoni* 51, 59, 62, 114
- Regola per i monaci di Persia* 59, 62, 76, 114
- Rustam, v. Sabrisho' Rustam di Bet Qoqa
- Saba di Palestina 34, 86
- Sabrisho' I, catholicos 31, 44, 56-58, 62-64, 74, 89, 100
- Sabrisho' di 'Aba Shapira 192, 207, 228, 230
- Sabrisho' Rustam di Bet Qoqa 23-24, 209-210
- Sahdona (Martyrios) 125, 213
- Sahroi di Mosul 191, 207, 228, 230
- Samuele, personaggio biblico 215
- Saul, personaggio biblico 207, 227
- Sebokt del monte Shigar 63, 192, 207, 228, 230
- Severo di Antiochia 41, 51, 211
- Shaba, martire di Merw 193
- Shabur, rabban 92, 99-100
- Shabur II, re persiano 10, 16
- Shalita di Harran 192, 231
- Shirin, moglie del re Kosroe II 238
- Simeone, monaco di Izla 141
- Simeone di Hirta 30, 187
- Simeone di Nisibe 57, 79, 159, 160, 169
- Simeone di Shena 230
- Simeone di Taibuteh 12, 71, 89, 100

- Simeone l'Anziano 32  
 Simone (Pietro), apostolo 163-164  
 Sliba ibn Yuhanna 23  
 Sozomeno 14  
*Statuti della scuola di Nisibe* 40, 52, 57, 76, 81-82, 119  
 Stefano, monaco di Izla 141, 232  
 Stefano di Resha 108, 212  
*Talmud di Babilonia* 78  
 Teodoreto di Cirro 13, 14, 32, 41, 42  
 Teodoro Bar Koni 28  
 Teodoro di Mopsuestia 38-39, 56-58, 60, 62, 77, 79, 90-91, 113, 114, 121-122, 171, 177, 196, 204-205, 236  
 Teodosio Cenobiarca 34  
 Thomasios 33  
 Timoteo I, catholicos 25  
 Tommaso di Marga 15, 20, 22, 23, 24, 32, 33, 34, 36, 41, 42-43, 44, 51-52, 67, 74, 78, 93, 97-98, 102, 105, 106, 108-109, 119, 120, 121, 124-132, 134, 135, 136, 143-145, 152, 190-192, 196, 207-208, 209, 210-213, 222, 224, 227,  
 Ukama del Qardu 192, 207, 228, 231  
 Valente, imperatore romano 15, 20  
*Vita di Giovanni di Enhel* 69  
*Vita di mar Eugenio* 18  
*Vita di Pacomio* 201  
 Yahballaha I, catholicos 54  
 Yazdegard I, re persiano 11  
 Yazdegard II, re persiano 11  
 Yazdin, funzionario cristiano alla corte di Kosroe 238  
 Yozedeq, monaco del Qardu 106, 108  
 Zkha (Isho') 190, 207, 210, 228

## **Autori moderni**

In corsivo i numeri di pagina dove il nome ricorre solo in nota.

- Aigrain A. 30, 187  
 Alichoran F. Y. 201  
 Anshlütz H. 148  
 Baumstark A. 25, 45  
 Becker A. H. 78  
 Bedjan P. 23  
 Bell G. 147, 149  
 Bettio P. 37  
 Biesen K. den 205  
 Brock S. 7-8, 16, 69, 134, 147, 185, 192-193  
 Budge E. A. W. 44, 70, 86, 88, 132, 144, 162, 164, 195, 199, 226  
 Bunge G. 5  
 Cacitti R. 61  
 Chabot J. B. 23, 159, 229, 231  
 Chevallereau F. 148

- Dambo G. 68
- Duval R. 25
- Falla Castelfranchi M. 36
- Fatti F. 167
- Fiey J. M. 7, 14-15, 17, 19-20, 23, 25, 28, 30-31, 39, 41, 46, 58, 63, 66, 78-79, 101, 105, 108, 119, 125, 133, 136, 139, 142, 143-144, 146, 148, 160, 187, 190-193, 210, 212, 224, 230-232, 238
- Guidi I. 24
- Guillamont A. 61
- Habbi J. 25
- Halleux A. de 41, 51
- Hendriks O. 66
- Herman E. 119
- Hinrichs W. 147-149
- Hoenerbach H. 177
- Hoffmann G. 44, 146
- Hombergen D. 92
- Jarry J. 146, 148
- Jullien, Ch. e F. 26
- Labourt J. 10, 14, 45
- Landron B. 30
- Le Coz R. 45
- Leroy J. 148
- Levenq G. 105
- Louf A. 5
- Macina R. 37
- Macleane J. 201
- Mai A. 159
- Mundell Mango M. 36, 146-147, 148, 149, 194
- Nau F. 25, 30, 45, 81, 133, 185, 188-189, 192
- Nautin P. 23
- Ortiz de Urbina I. 25, 45
- Panaino A. 10
- Peeters P. 13, 41
- Pilven D. 148
- Pognon H. 146, 193
- Sachau E. 185
- Sako L. 23
- Scher A. 22, 45, 105
- Sims-Williams N. 16
- Sinclair T. A. 148
- Spies O. 177
- Tamcke M. 58, 60-62, 66
- Viller A. 25, 45
- Vööbus 7, 24-25, 37-38, 45, 57, 59, 79, 119, 146, 159, 169, 117, 212
- Vosté J. 68

## INDICE

7	PREMESSA
9	INTRODUZIONE
13	I. IL MONTE IZLA PRIMA DI ABRAMO
21	II. ABRAMO E LA FONDAZIONE DEL GRANDE MONASTERO
21	Le fonti
25	Gli inizi a Kashkar
28	Hirta e la predicazione
32	Viaggio alle fonti del monachesimo
37	Gli studi a Nisibe
39	L'esperienza monastica sul Monte Izla
43	La questione della morte di Abramo
46	Stralci sulla personalità di Abramo
49	III. IL MONASTERO DI ABRAMO E LA SUA RIFORMA
49	Un monachesimo "nuovo"?
53	La situazione ecclesiale
59	Il monachesimo dei secoli V-VI, tra crisi e rinascite
65	La "vita" nella comunità di Abramo
66	Organizzazione interna
74	I rapporti con l'esterno
80	Le "Regole" di Abramo
82	Una regola "comunitaria" e non trionfalistica
84	La quiete e il lavoro
88	Il digiuno
89	Preghiera e lettura: l'importanza dello studio
94	Silenzio, mitezza e solitudine
95	Una valutazione d'insieme

	IV. IRRADIAMENTO E CRISI
97	Il padre dei monaci d'oriente
98	L'attrazione del Grande monastero
99	Diffusione e traduzione delle "Regole" di Abramo
101	Le prime fondazioni: Bar 'Edta, Giorgio e Giovanni
106	Dadisho': una successione difficile?
109	Una riforma che continua: le nuove "Regole"
119	Babai il Grande: epoca di rotture e nuove fondazioni
121	Le "Regole" di Babai
124	Tensioni al Grande monastero: il caso di Giacomo
133	Altri dissensi: Babai di Nisibe
134	Un esodo "annunciato" e "provvidenziale"
139	Le ultime notizie sul Grande monastero
151	CONCLUSIONI
157	APPENDICE PRIMA
	REGOLE DI ABRAMO E DEI SUOI DISCEPOLI
159	REGOLE DI ABRAMO
169	REGOLE DI DADISHO'
177	REGOLE DI BABAI
183	APPENDICE SECONDA
	FONTI SU ABRAMO E LA SUA COMUNITÀ
185	EPITOME DELLA VITA DI ABRAMO
195	ABRAMO ZABAYA, VITA DI BAR 'EDTA
195	Prologo
201	Capitolo 1
206	Capitolo 23
209	TOMMASO DI MARGA, LIBRO DEI SUPERIORI
209	Capitolo 4
211	Capitolo 5
212	Capitolo 6
214	Capitolo 7
214	Capitolo 8

216	Capitolo 9
218	Capitolo 10
221	Capitolo 11
222	Capitolo 12
223	Capitolo 13
226	Capitolo 14
229	ISHO'DENAH DI BASRA, LIBRO DELLA CASTITÀ
229	Capitolo 14
232	Capitolo 38
233	Capitolo 39
235	CRONACA DI SEERT
235	Capitolo 18
237	Capitolo 84
239	ABBREVIAZIONI E SIGLE
241	BIBLIOGRAFIA
251	INDICE BIBLICO
255	INDICE DEI NOMI